

Г. Ц. ЦЫБИКОВ

*избранные  
труды*

*том*

*2*

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР**  
**СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ**  
**ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ**  
**БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ**  
**БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК**

# Г. Ц. ЦЫБИКОВ

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

В ДВУХ ТОМАХ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
Новосибирск · 1981

# Г. Ц. ЦЫБИКОВ

ТОМ ВТОРОЙ

О ЦЕНТРАЛЬНОМ ТИБЕТЕ,  
МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
Новосибирск · 1981

**Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 2. О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии.**— Новосибирск: Наука, 1981.

Второй том избранных трудов известного востоковеда и путешественника проф. Г. Ц. Цыбикова включает дневники и отчеты о путешествиях; предисловия и примечания к переводам «Лам-рим чэн-по», сделанным автором с тибетского на монгольский и русский языки; работы автора о казачестве и этнографии бурят.

Книга рассчитана на историков, востоковедов.

**РЕДКОЛЛЕГИЯ:**

*В. Е. Ларичев, Д. Д. Лубсанов, А. П. Окладников (отв. редактор), Р. Е. Публее, Ц. Б. Цыдендамбаев (отв. редактор), Л. Д. Шагдаров.*





Г. С. Цыбиков. 20-е годы.

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Во второй том избранных трудов Г. Ц. Цыбикова вошли работы, сохранившие научную ценность до наших дней и дающие представление о широте научных интересов исследователя. Материалы объединены в три тематические группы с хронологической последовательностью внутри групп. В первую включены тибетологические и буддологические работы, во вторую — ранее не опубликованные дневники путешествий в Китай и Монголию, в третью — историко-этнографические и лингвистические статьи бурятоведческого направления.

Первая группа открывается статьей «О Центральном Тибете», представляющей отчет автора о путешествии в Тибет, сделанный им на общем собрании Русского Географического общества 7 мая 1903 г. В эту же группу входят материалы к публикациям монгольского текста и русского перевода сочинения тибетского буддийского деятеля Цзонхавы (1357—1419) «Лам-рим чэн-по».

При издании монгольского текста в 1910 г. Г. Ц. Цыбиков написал большое предисловие, в котором проанализировал три монгольских перевода «Лам-рим чэн-по» — агинский, хоринский и пекинский, рассмотрел такие важные вопросы, как история возникновения монгольской письменности и распространение буддизма в Монголии, перевод на монгольский язык Ганчжура и Данчжура и составление для этой цели известного тибетско-монгольского терминологического словаря «Источник мудрецов» в 1742 г. Название «О монгольском переводе “Лам-рим чэн-по”» дано нами.

При издании текста русского перевода «Лам-рим чэн-по» в 1913 г. Г. Ц. Цыбиков написал обширное предисловие, которое посвящено главным образом биографии Цзонхавы и характеристике его основного сочинения. Это предисловие озаглавлено нами «Цзонхава и его сочинение “Лам-рим чэн-по”».

При переводе на русский язык сложнейшего текста «Лам-рим чэн-по» Г. Ц. Цыбиков изучил огромное количество религиозно-философской литературы на тибетском и монгольском языках и использовал всю доступную ему буддологическую литературу. В результате он составил «Примечания к русскому переводу “Лам-рим чэн-по”», содержащие ценные и разносторонние сведения о биографии буддийских проповедников Индии, Тибета, Монголии и Китая, характеристику и описание

массы источников на тибетском и монгольском языках, почерпнутых в подавляющем большинстве из Ганчжура и Данчжура, толкования отдельных религиозно-философских терминов, объяснения их переводов и т. д. Эти примечания Г. Ц. Цыбикова имеют самостоятельную научную ценность, не потеряли своего значения и поныне, характеризуют их автора как крупного исследователя истории тибетского буддизма после так называемого реформирования его Цзонхавой. Имея это в виду, редколлегия сочла необходимым опубликовать примечания Г. Ц. Цыбикова как «Материалы к русскому переводу “Лам-рим чэн-по”», сгруппировав их по соответствующим рубрикам — биографии и собственные имена, трактаты Ганчжура и сочинения Данчжура, религиозно-философские школы, понятия и термины, переводы с тибетского на монгольский и русский языки, географические названия.

Работы Г. Ц. Цыбикова по переводу и исследованию главного сочинения Цзонхавы «Лам-рим чэн-по», включенные в настоящий том, представляют своего рода введение в изучение тибетского и монгольского буддизма периода господства секты гэлугна. Вместе с тем следует заметить, что при всем критическом отношении Г. Ц. Цыбикова к негативным сторонам буддийской церкви в Тибете и Монголии характеристика им основных положений «Лам-рим чэн-по» и связанных с ними религиозно-философских вопросов буддизма ограничена, как и у большинства представителей отечественного востоковедения дореволюционного периода.

Ко второй группе трудов относятся дневники кратковременных поездок автора в Монголию в 1895 г., в Китай в 1909 г. и Монгольскую Народную Республику в 1927 г.

Третья группа — это историко-этнографические статьи «Забайкальское бурятское казачье войско» (1925 г.), «Культе огня у восточных бурят-монголов» (1927 г.), «Цагалган» (1927 г.), «Шаманизм у бурят-монголов» (1928 г.) и тезисы лекции «О национальных праздниках бурят» (1929 г.). Сюда вошла также в сокращенном варианте статья «Монгольская письменность как орудие национальной культуры», полный текст которой вышел отдельным изданием в 1928 г.

Ранее публиковавшиеся работы подверглись некоторой литературной редакции: исправлена старая орфография, устранены повторы, заменены или исправлены неудачные формулировки и т. д. Дневники путешествий и историко-этнографические статьи, публикуемые впервые, поправлены стилистически довольно значительно с безусловным сохранением мысли и хода изложения автора. Исходя из того, что работы Г. Ц. Цыбикова по тибетологии, буддологии, монголоведению и бурятоведению, публикуемые во втором томе, отражают уровень развития востоковедения конца XIX — начала XX вв., в примечания были внесены соответствующие комментарии.

Имена и термины на санскрите, тибетском и монгольском языках, транскрибированные Г. Ц. Цыбиковым кириллицей с применением сложных дополнительных фонетических знаков, а также слова, написанные китайскими иероглифами, тибетскими и монгольскими буквами, переданы в латинской транслитерации. При этом транслитерированные слова заключены в круглые скобки в следующем порядке: на санскрите, на тибетском языке, на монгольском языке. Латинская транслитерация использована главным образом в целях упрощения типографского набора.

В предисловии к первому тому «Избранных трудов» Г. Ц. Цыбикова указывалось, что написание имен и транслитерированных слов в книге

«Буддист-паломник у святынь Тибета» сохранено без изменения. Во втором томе учтены некоторые современные тенденции, наиболее типичные из которых следующие: написание вторых и последующих компонентов собственных имен преимущественно с прописной буквы; отказ от употребления мягкого знака (ь) в конце и середине имен после буквы «н»; написание, особенно после шипящих, буквы «а» вместо «я»; сокращение числа дефисов (-), разделяющих слова. Такого рода написания во втором томе «Избранных трудов» Г. Ц. Цыбикова приведены в соответствие с принятой в современных тибетологии и монголоведении транскрипцией буквами русского алфавита. Однако полностью унифицировать правописание иноязычных имен оказалось затруднительным.

Дело в том, что в тибетском, монгольском и бурятском языках распространены одни и те же собственные имена, которые на русском языке транскрибируются по-разному, в зависимости от языка, например: тиб. Чжамбал, монг. Джамбал, бур. Жамбал. Ввиду этого Г. Ц. Цыбиков дает одно и то же название иногда по правилам тибетского, иногда монгольского и бурятского языков. В таких случаях применительно к монгольскому и бурятскому языкам авторские написания сохранены, при этом в указателях даны отсылки к основному, тибетскому, написанию. Чисто бурятские имена и названия даются так, как они пишутся в Бурятии: Гомбожаб, а не Гомбочжаб; Базар Барадин, а не Бадзар Барадин; Шэр-Базар, а не Шри-Бадзар и т. д.

Работы Г. Ц. Цыбикова, вошедшие во второй том и примечания к ним, подготовили Р. Е. Пубаев («О Центральном Тибете», «О монгольском переводе “Лам-рим чэн-по”», «Цзонхава и его сочинение “Лам-рим чэн-по”», «Материалы к русскому переводу “Лам-рим чэн-по”», «Дневник поездки в Улаан-Батор в 1927 г.»); Ш. Б. Чимитдоржиев («Дневник поездки в Монголию в 1895 г.»); Ц.-А. Дугарнимаев («Дневник поездки в Китай в 1909 г.»); И. А. Асалханов («Забайкальское казачье войско»); Т. М. Михайлов («Культ огня у восточных бурят-монголов», «Цагалган», «Шаманизм у бурят-монголов», «О национальных праздниках бурят»); Ц. Б. Цыдендамбаев («Монгольская письменность как орудие национальной культуры»). Л. Д. Шагдаров и Д. Ш. Дамбаева составили указатель имен и названий.

Коллектив составителей и редколлегия «Избранных трудов» профессора Г. Ц. Цыбикова приносят благодарность рецензентам В. А. Богословскому и Е. И. Кычанову, чьи ценные замечания были учтены в процессе редактирования.

---

## О ЦЕНТРАЛЬНОМ ТИБЕТЕ

*(Читано 7 мая 1903 года в общем собрании ИРГО)*

Представляя отчет о моем путешествии в Тибет, предпринятом в 1899 г. на средства Императорского Русского Географического общества, я в сегодняшнем моем докладе пройду молчанием весь путь по Монголии, Китаю и Амдо и начну сообщение с границы конечной цели моего путешествия, т. е. Центрального Тибета.

19 июля 1900 г. караван богомольцев, в числе коих ехал я, после 22-дневного пути по безлюдному Северо-Тибетскому плоскогорью остановился лагерем на речке Сан-чу, у северной подошвы Бумзайского перевала<sup>1</sup>. Караван этот сформировался в амдоском монастыре Гумбум и вышел оттуда 24 апреля. Состоял он приблизительно из 70 человек, почти исключительно амдоских и монгольских лам, помещавшихся в 17 походных палатках. Подводы с людьми и вьюки везли 200 лошаков и лошадей, приобретенных в Амдо.

Местность этой нашей остановки была замечательна тем, что тут мы встретили жителей Центрального Тибета. Здесь при самой дороге была расположена большая черная палатка (банаг), в которой жили солдаты из местных жителей как передовой пост для дозора за появлением иностранцев. В отчетном году они получили специальный приказ следить за русской экспедицией П. К. Козлова<sup>2</sup>, о которой было донесено в Лхасу из кукунорского Донкора<sup>3</sup> с нарочными еще в апреле.

Постовые солдаты тотчас же пришли в наш лагерь и, увидев, что это обычный караван богомольцев, принялись уже каждый за свои частные дела, заключавшиеся в мелких торговых сделках посредством натуральной мены, а главным образом в зорком высматривании того, что плохо лежит.

Через четыре небольших перехода отсюда мы прибыли к так называемому Накчу-гонба<sup>4</sup>, т. е. к Накчускому монастырю, резиденции двух правителей здешних кочевников, назначаемых от центрального управления Тибета — дэвашуна. Один из них духовного звания и именуется «ханбо», а другой светского и зовется «нансал».

Они заведуют сбором податей и решают важные дела, возникающие между туземцами. Они же заведуют казенными станциями от Накчу-гонба до Лхасы, и на их обязанности лежит принятие предварительных мер по остановке едущих в Лхасу европейцев и поспешное уведомление центрального управления о них и о всех вообще подозрительных лицах. В последнюю категорию пришлось попасть и мне, благодаря начальнику

нашего каравана — казначею гумбумского перерожденца Шочи, который ради снискания дружбы, а может быть, и ради снятия с себя ответственности донес, что в числе монголов едут буряты. Хотя вопрос о свободном пропуске бурят в последнее время был решен в положительном смысле<sup>5</sup>, но казначей и ханбо сумели вынудить от нас 5 ланов серебра, которые моментально выключили нас из категории подозрительных и открыли двери в Лхасу.

Кроме того, Накчуский монастырь служит как бы таможенной заставой для всех вообще богомольцев. Дело в том, что при проходе через него богомольцы обязаны уплатить по 2 дхамха (тибетская монета) с каждой палатки. Мотивировкой такого налога служит потрава местных пастбищ, и для отказывающегося платить не назначается никаких репрессивных мер для взыскания, но наносится косвенное наказание посредством запрещения местным жителям входить с непослушными в какие бы то ни было сделки.

Потратив 0,5 дня на сделки с ханбо, караван пошел далее от этого монастыря, находящегося на левом берегу небольшой речки Дре-чу, и через 10 верст подошел к левому берегу реки Накчу. Эта река в дождливое время бывает невозможна для переправы вследствие глубины воды и быстроты течения при полном отсутствии лодок. В частности, наш караван был задержан на двое суток в ожидании спада воды.

Далее три значительных перехода делаются по водораздельным холмам между Накчу и Уй-чу и довольно широкой равнине Сун-шан, с западной стороны которой возвышается гора Самтан-Кансар. Из этой долины через невысокий перевал Чжог-ла (по-монг. Найман субургайн даба) дорога вступает в долину Дам, населенную потомками монголов, приведенных в Тибет хошутским Гуши-ханом в середине XVII в. Они теперь совершенно отибетились, хотя некоторые из них сохранили свои монгольские войлочные юрты и не разучились доить кобылиц и делать кумыс. В языке их почти все монгольское исчезло, за исключением названий должностных лиц и некоторых специальных технических выражений. Дамские монголы подведомственны маньчжурскому амбаню, пребывающему в Лхасе; занятие их — скотоводство.

Из Дама через Лани-ла, или Двойной перевал, вступаем в ущелье, где встречается первое оседлое земледельческое население Центрального Тибета. Оно, понятно, уже более культурное, и на реке Помдо-чу переправа пешеходов происходит по цепному мосту, правда, очень неудобному; а в дождливое время выюки перевозятся в кожаных лодках, животные переплавляются вплавь. На правом берегу этой многоводной и быстрой реки стоит замок Помдо-цзон.

От него верст через 40 попадаем на речку Пэнбу, перевалив через довольно высокий перевал Чаг-ла. Пэнбу, или Пэн-юл, — одно из густонаселенных мест Тибета, и из него караванам предоставляются две дороги: одна без перевала через устье Пэнбу и правому берегу Уй-чу, а другая, прямая, через высокий перевал Го-ла. В верстах 15 от вершины этого перевала находится столица Тибета — Лхаса, в которую мы вступили 3 августа 1900 г. после трехмесячного пути от Гумбума.

Центральный Тибет, под которым мы подразумеваем две провинции — Уй и Цзан, не был, как известно, после 1845 г. посещаем европейцами<sup>6</sup>, по крайней мере, в главных своих частях, но тем не менее литература о Тибете из года в год увеличивается и ученый мир знает о нем весьма многое. Из русских путешественников никто ни в старину, когда допускались туда европейцы, ни тем более в новое запретное

время не проникал туда. Но Тибет ежегодно посещается русскоподданными бурятами и калмыками вот уже непрерывно более тридцати лет, если не считать единичного, вероятно, случая, бывшего в первой половине XVIII в., а именно путешествия бурятского ламы Заяева<sup>7</sup>. Многие из этих паломников составляли свои записи или воспоминания о Тибете, из коих изданы пока лишь доклад Заяева и дневник калмыцкого паломника База-бакши<sup>8</sup>.

Почтенное собрание, без сомнения, в праве ожидать от нас большего, чем могли дать простые паломники, а между тем как трудно дать значительные сведения тому, кто проник в запретную страну под видом такого паломника и в сношениях с местными жителями должен был представлять простого же паломника, ищущего в священной стране душевного спасения, ежеминутно опасаясь, чтобы чем-нибудь не выделиться из среды своих товарищей-монголов и не дать повода даже малейшему подозрению в нем человека, причастного к европейцам!

Для нас не было тайной, что несколько лет тому назад некий индус пробрался в Центральный Тибет<sup>9</sup> и завязал сношения с одним знатным перерожденцем в Даший-Лхунбо<sup>10</sup>, как, наконец, он через слугу этого ламы получил книги, доставленные им в Калькутту, и как этот лама и слуга-юноша были казнены в Лхасе за свой смелый и преступный поступок — допущение иностранца<sup>11</sup>.

Пространство, которое мы прошли в Тибете, тянется с северо-востока на юго-запад, от Накчу до Шихацзэ, приблизительно на 550 верст, а сделанная небольшая экскурсия до Цзетана — по водному пути около 150 верст, по прямому же сухопутному — около 100 верст. На основании впечатлений, полученных при движении по означенным путям, мы можем сказать, что Тибет — страна гор и, как справедливо называют ее сами тибетцы, «ган-чжан-юл», т. е. «снеговая страна»<sup>12</sup>. Действительно, на пройденном нами районе мы встретили две снеговые горы — Самтан-Кансар на восточной оконечности хребта Нянчэи-танла и хребет Кар-ла по юго-западную сторону кольцеобразного озера Ямдок; остальные горы не доходят до снеговой линии, но зато они все почти безлесны и вершины их совершенно голы.

Речные долины в верхних своих частях узки и неудобны для хлебопашества, но в средних и нижних частях расширяются и дают возможность трудолюбивому тибетцу засеивать их сплошь хлебами. В дождливое время вследствие крутизны и скалистости гор образуется масса быстрых потоков, большинство которых высыхает в сухое время года; но все же ключи и речки в каждой пади поддерживают воду в многочисленных оросительных канавах и не позволяют безмолвствовать жерновам водяных мельниц.

По отношению к осадкам год можно делить на две части: сухую и дождливую. Сухое время года в 1900 г. в Лхасе началось 13 сентября, когда прошел последний в году дождь, затем октябрь и ноябрь были совершенно сухими, и небольшой первый снег выпал 7 декабря, который, впрочем, на другой же день растаял. Затем в январе небольшой снег шел 1 раз, в феврале — 3, в марте — 4 (причем 14 марта был слышен первый гром), в апреле — 2 раза. К этому надо прибавить, что снег тотчас же после выпадения таял в долине, а оставался несколько дольше лишь в горах. Первый значительный дождь был 5 мая, затем случаи дождя записаны в мае — 7 раз, в июне — 8, в июле — 17, в августе — 13 и в самом начале сентября — 2 раза. О времени падения дождей должно заметить, что по большей части он шел поздним вечером или ночью порывисты-

ми и крупными каплями, в мае и июне часто с градинками. Направленные движения облаков наблюдалось в большинстве случаев с запада на восток.

Температура воздуха в тени наблюдалась нами в течение 235 дней трижды в день: утром до восхода солнца, по возможности, на рассвете, чтобы застать минимальную ночную, в час дня и в 9 часов вечера. Вычисление средней температуры (по Реомюру) за этот период дает следующие результаты: утром  $+4,2^{\circ}$ , в час дня  $+11,7^{\circ}$  и в 9 вечера  $+7,4^{\circ}$ . Самым холодным месяцем является декабрь, дающий среднюю утреннюю  $-6,1^{\circ}$ , полуденную  $+1,1^{\circ}$  и вечернюю  $-2,3^{\circ}$ ; самым теплым оказывается июнь, дающий утром  $+11,8^{\circ}$ , в полдень  $+18,2^{\circ}$  и вечером  $+13,9^{\circ}$ . Зимой большие реки остаются совершенно свободными ото льда, а малые покрываются тонким слоем его. Почва замерзает только на поверхности.

Относительно численности жителей Тибета, как известно, существуют различнейшие показания, начиная от совершенно фантастических 33 миллионов до 3,5 или даже 2,5 миллионов во всех провинциях Тибета. Если взять более вероятное последнее показание, то из него на Центральный Тибет приходится не более 1 миллиона жителей. Нам, в частности, не удалось узнать точных цифр о численности населения, но по личным впечатлениям скажем, что это население не должно быть особенно велико. Узкие речные долины между высокими, скалистыми, недоступными для земледельческой культуры горами не могут прокормить слишком большого населения. Кроме того, масса безбрачного духовенства как мужского, так и женского пола и губительные эпидемические болезни, такие, например, как оспа, от которых тибетцы почти не знают никакой существенной защиты, служат не только во вред увеличению населения, но, по нашему мнению, они прогрессивно уменьшают его. Так, оспа, свирепствовавшая в 1900 г., похитила более 10% населения Лхасы и окрестных монастырей. К убеждению о незначительности населения Тибета приводит и то обстоятельство, что на собрание, называемое «лхасским большим монламом», стекается всего только около 20 тысяч монахов из всех окрестных монастырей. Это — в центре ламаизма, где находятся главные святыни и высшие цаннидские школы, содержащиеся в значительной степени на казенный счет!

Туземцы-тибетцы называют себя «бод-па», но в обиходе принято называть жителей по названиям областей и частей их. Так, жители области Цзан зовутся «цзан-ба», области Уй — «лхоха-ва» и т. п. Пришрое население, за исключением жителей из разных тибетских провинций, состоит из китайцев, непальцев, кашмирцев и монголов. Оно живет только в городах и главным образом в Лхасе, Шихацэ и Чжанцэ.

Большая часть китайцев, преимущественно выходцев из Сычуани, числится в гарнизонах и обеспечена содержанием. Гарнизоны эти содержатся в больших городах и расположены в отдельных лагерях, например в Лхасе, в поселении Дашитан<sup>13</sup>, в 2,5 верстах на север от города. Те из китайцев, которые имеют свои коммерческие предприятия, ведут мелочную торговлю через местных жителей, главным образом, женщин. Китаец, известный любитель семейной жизни, по пути в Центральный Тибет, в Каме<sup>14</sup> или же на месте чаще всего обзаводится наложницей. Прижитых с нею мальчиков воспитывает по-китайски, а девочек по-тибетски. Затем сыновей определяет в гарнизоны или пристраивает к какому-нибудь другому делу. Сын этот всегда считается китайцем, хотя часто не знает китайского языка и не несет местных повинностей,

что составляет громадную привилегию китайцев в Тибете. Поэтому стать наложницей китайца простой тибетянке составляет своего рода гордость, и во время уличной перебранки двух женщин часто можно слышать высокомерное заявление, что она тем уже лучше своей соперницы, что состоит «чжэми» (незаконной женой) китайца. Нам никогда и нигде не приходилось видеть китайца на вид более праздного, чем в Тибете.

Непальцы и кашмирцы, примерно равные по количеству, являются почти исключительно торговцами, причем среди непальцев много ремесленников. Согласно историческим сказаниям, непальцы с древних времен были в Тибете архитекторами-строителями храмов, художниками-скульпторами статуй будд и иконописцами, и по настоящее время непальцы являются наилучшими красильщиками местных суков, золотых и серебряных дел мастерами, начиная от мелких колечек до золоченых крыш храмов. Непальцы-буддисты, в отличие от господствующего в их государстве племени гурка, зовутся «бал-бо». Они избегают брачных уз с тибетянками, так как в противном случае им на родине грозит смертная казнь. Нарушившие этот закон остаются в Тибете навсегда. Кашмирцы, напротив, всегда женятся на тибетянках, причем предварительно обращают их в мусульманство, в котором воспитывают и своих детей.

В административном отношении китайцы непосредственно подчинены амбаню, присутствие и жилище которого помещается на юго-западном краю города у остатков древней городской стены. Непальцы и кашмирцы подчиняются своим старшинам, которые являются как бы консулами или поверенными в делах при центральном правлении Тибета со своею юрисдикцией. Монголы в числе около 1 тысячи человек состоят исключительно из монахов и являются лишь временными жителями, сменяющими ежегодно около 15% своего состава. Они распределяются по своим общинам в главнейших монастырях. В их числе в 1900 г. было 47 русскоподданных бурятских лам из Забайкалья и один калмык из Астраханской губернии. Они подчиняются общемонастырскому уставу.

Социальный состав населения — родовитые дворяне, именитые перерожденцы, духовенство и крестьяне. Дворянство состоит из потомков прежних владельцев уделов и потомков отцов далай-лам и банчэней, удостоиваемых маньчжурским двором княжеских титулов пятой степени — гунов.

Князья, высшие перерожденцы, равно как и большие монастыри и отдельные общины в них, являются владельцами земель с крестьянами, живущими на них. Но больше всего земли и крестьян, конечно, у центрального правления дэвашуна (далай-ламы).

Отдельного военного сословия, по-видимому, нет: служба несется за пользование особыми земельными участками. Более же подробных условий воинской повинности нам не удалось узнать.

Жилищем населения служат дома, построенные из каменных плит или необожженных кирпичей, скрепленных глиной. Большинство домов в деревнях одноэтажные, в городах — двух- или трехэтажные. Окна в них без стекол, завешиваются марлею или коленкором, на зиму заклеиваются местной бумагой. Печи, или вернее очаги, устраиваются лишь на кухне и топятся только для приготовления пицци. У них нет дымовых труб и вообще специальных отверстий для выхода дыма, потому дым, свободно наполнив комнаты, отыскивает себе выход через двери и окна. Правда, в верхних этажах есть отверстия в потолках, которые

хотя немного избавляют квартирантов от дыма, но зато беспокоят во время дождя. Кстати упомянем, что главным топливом служит сухой помет рогатого скота и яков.

Мужская и женская одежда особого покроя, изготавливается преимущественно из местного сукна разного сорта и цвета. Бедный класс носит белый как самый дешевый цвет, а более зажиточные — красный и темно-красный, солдаты — темно-синий, высшие сановники и князья — желтый. Женщины любят тот же темно-красный цвет. Конечно, встречаются и другие цвета. Тибетцы сообразно со своими средствами отличаются щегольством. Они украшают себя, особенно женщины, золотом, серебром, кораллами, бриллиантами, рубинами, жемчугом, бирюзой и другими драгоценными металлами и камнями.

Главную пищу населения составляет мука от поджаренного ячменя — цзамба, которую размешивают либо в чае, либо в ячменном же вине. Из овощей больше всего едят редьку. Самым обычным и любимым блюдом всех классов населения является похлебка цзамтук, изготавливаемая путем кипячения цзамбы с мелко покрошенными кусочками редьки в воде. Самый лучший цзамтук получается тогда, когда готовится на бульоне от толченых костей, но кости стоят сравнительно дорого и доступны для ежедневной пищи только зажиточным.

Тибетцы любят есть мясо в сыром виде, и при угощениях мясо кладется сырое или недоваренное. Употребляют мясо преимущественно яковое, баранину и свинину, мясо же крупного рогатого скота считается нехорошим; ослиного и лошадиного не употребляют вовсе. Бедный класс населения ест и рыбу. Нам не случилось видеть, чтобы сами тибетцы употребляли в пищу птиц, хотя содержат кур ради яиц. Из молочных продуктов в большом употреблении коровье масло, идущее преимущественно на забеливание чая и в топленном виде на светильники перед кумирами. Кроме того, кислое молоко особого приготовления (тиб. «шо», монг. «тарак») считается очень почетным кушанием, а в поэзии символизирует чистоту.

Оба пола всех слоев населения очень любят ячменное вино, которое для простого люда является главным напитком и почитается вследствие дешевизны (2—2,5 копейки на наши деньги за бутылку) и малой опьянительности. Затем мужчины очень преданы курению листового табака посредством трубок, а монахи, избегая трубок, употребляют не в меньшей степени тот же табак в нюхательном виде. Вследствие сравнительной дороговизны табака и ради ослабления его крепости миряне смешивают его с листьями растения шолу, а монахи — с пеплом навоза баранов и козлов.

Главными чертами характера центрального тибетца едва ли не должно признать забитость и лстивость, причина коих, без сомнения, кроется в экономических и административно-судебных условиях страны. Наряду с этими качествами, конечно, тибетцу свойственна набожность, которая у него истекает из боязни потерять покровительство и защиту богов или же прогневить их. Поэтому очень часты жертвоприношения, поклонения, кругохождения перед святынями и т. д. В то же время тибетец очень впечатлителен и суеверен, вследствие чего на каждое новое происшествие в его жизни он старается отыскать объяснений у тайноведов-лам и прорицателей; а при болезнях, например, предпочитает принимать зерна ячменя, благословленные ламами и прорицателями, или приглашать читать разные целебные молитвы, чем прибегать к помощи медицины, которая, кстати сказать, в Центральном Тибете в на-

стоящее время не так развита, как в Амдо и Монголии. При всем этом тибетец, по-видимому, склонен к веселью, выражающемуся в песнях и плясках во время народных праздников.

В семейной жизни у тибетцев существуют между прочим полиандрия и полигамия<sup>15</sup>. При этом нам объясняли, что женитьба нескольких братьев на одной или выход нескольких сестер за одного считается идеалом родственных отношений. Иного объяснения полиандрии мы, по крайней мере, не могли найти. К этому добавим, что даже во временных связях с женщиной братья имеют одну любовницу.

Многочисленное безбрачное духовенство освободило массу женщин, что является причиной, во-первых, их полной свободы в поведении и, во-вторых, самостоятельности в хозяйстве. Родить детей от случайного отца несколько не считается позором для женщины, а служит лишь радостью материнского чувства и надеждой на помощь в трудной борьбе для изыскания средств существования. Там не принято спрашивать имени отца! Затем мы не в состоянии припомнить такого занятия, в котором женщина не принимала бы деятельного участия, часто совершенно самостоятельно ведя значительные предприятия.

Главным занятием оседлого населения служит земледелие, причем засевают преимущественно ячмень, из которого изготавливается цзамба, затем пшеницу — для крупчатки, бобы — для приварка и выжимания масла, горох, идущий в виде муки в пищу бедного класса населения и в дробленном виде на корм лошадей, лошаков и отчасти ослов. Полевые работы производятся главным образом на «цзо» (по-монг. «хайнак» — помесь яка с коровой), на яках и ослах. Главными выючными животными служат выносливые маленькие ослы и отчасти рогатый скот. Жители окраин, более поднятых над уровнем моря, и таких же местностей в центральной части занимаются скотоводством. Разводят яков, овец и в ограниченном количестве лошадей. Под выюки употребляют яков, а в некоторых местах и овец. Лошадь и мул у тибетца являются предметом некоторой роскоши и потому содержатся только зажиточными людьми. Лошади и лошаки местной породы очень низкорослы и некрасивы, почему богатые люди пользуются только привозными из Западного Китая. В конюшнях далай-ламы и банчэна нам приходилось видеть и кровных лошадей, приведенных из Индии.

Торговля состоит в снабжении горожан и монастырского духовенства продуктами земледелия и скотоводства в обмен на предметы местной незначительной промышленности и иностранного привоза. Избытки предметов внутреннего производства, понятно, идут на внешнюю торговлю, о которой будет сказано ниже. Здесь же упомянем, что тибетец имеет очень мало потребностей, ограничивается в жизни самым необходимым, хотя у него наблюдается склонность к предметам роскоши, дорогим украшениям, предметам культа и домашней обстановки. Торговля ведется на серебряные местные монеты, курс коих во время нашего пребывания в Лхасе равнялся нашим 20 копейкам.

При этом замечается значительная неравномерность распределения благосостояния и рабское подчинение бедности богатству. Вследствие малого развития промышленности человеческий труд там ценится весьма дешево. Например, на хозяйских харчах наилучший ткач местного сукна за день получает 15 копеек, чернорабочая женщина или мужчина 4—6 копеек; наивысшее вознаграждение получают ламы, чтецы молитв, — 20 копеек за день непрерывного чтения и т. д. Домашняя при-

слуга почти никогда не получает жалованья, она живет за пищу и небольшую помощь в одежде.

В городах развито нищенство, в которое неизбежно, между прочим, впадают преступники, лишённые органов зрения, кистей рук, прикованные к вечным кандалам и колодкам. Вообще разного вида попрошайничество не считается постыдным даже среди зажиточных и занимающих значительные должности людей, в особенности среди духовенства.

Теперь опишем более или менее достопримечательные города и монастыри, посещенные нами в Центральном Тибете. Во главе их, разумеется, должно поставить столицу Тибета Лхасá. В простонародье она зовется только этим именем, а в литературе нередко встречается название Лхадан. Впрочем, оба названия имеют почти тождественное значение — «страна богов» и «полный богами». Основание города относят ко времени царя Стронцзан-Гампо, жившего в VII в. Рассказывают, что этот царь в числе своих жен имел царевен непальскую и китайскую, которые привезли с собою по статуе Будды Шакьямуни, для коих и были построены кумирни в Лхасе, а сам царь поселился на горке Марбори, где ныне стоит дворец далай-ламы. Город этот расположен на широкой равнине, окаймленной с одной стороны рекой Уй-чу, а с другой — высокими горами правого ее берега. Имеет он, если не считать Поталы, почти круглую форму с диаметром около полутора верст, но многие сады, находящиеся на южном и западном краях города, а также близость Поталы и соседних с ней медицинского дацана, дворца Дацагхутукты, а также летней резиденции далай-ламы — Норбу-линха дали повод показаниям о его окружности в 37 и менее верст. На самом же деле та круговая дорога, по которой паломники делают обходы (линггор) пешком или растяжными поклонами, равняется 11—12 верстам. Круг этот оканчивают в 2 дня, если в день делается до 3000 поклонов.

Сады и древесные насаждения, столь любимые тибетцами и находящиеся на окраинах города, придают последнему очень красивый вид в особенности весной и летом, когда между зелеными верхушками деревьев блестят золоченые крыши двух главных храмов и белеют стены многоэтажных домов. Восхищение видом издали сразу исчезает при вступлении в город с его кривыми и до крайности грязными улицами, на которых в дождливое время стоят лужи воды, и грязь вместе с разными нечистотами, наполняет воздух зловонием, а местами заставляет вязнуть даже вьючных животных. Равнина, на которой стоит город, подвержена наводнениям как из главной реки Уй-чу, так и ручьев, стекающих с гор. В ограждение от них устроены каменные плотины, песчаные валы и проведены отводные каналы как по городу, так и вне его. Через каналы устроены более или менее прочные мосты, наилучшим из коих является мост Ютог-самба.

Центром города служит храм, где находится большая статуя Будды. Храм этот — квадратный дом-колодезь около 20 сажень по стороне, в три этажа, с четырьмя золочеными крышами китайского стиля и с дверью-воротами, обращенными на запад. Все этажи этого храма с глухими наружными стенами разделены на множество темных, освещаемых светильниками комнат, в каждой из коих стоят различные статуи будд. В средней комнате восточной стены находится главный объект поклонений — вышеупомянутая статуя Будды Шакьямуни под роскошным балдахинном-беседкой. Сама статуя из бронзы, отличается от общеизвестных изображений индийского мудреца головными и грудными украше-

ниями из кованого золота со вставкой различных драгоценных камней с преобладанием бирюзы, изготовленными и надетыми на статую знаменитым основателем желтошапочного учения Цзонхавой. Лицо этой статуи со времен Цзонхавы красится благочестивыми поклонниками золотым порошком, разведенным на жидком клее. Перед ней на длинных скамейках-столиках постоянно горят светильники с коровьим тошленным маслом в золотых лампадах — подношениях тех же поклонников. Почти равным с нею почетом пользуются еще две статуи в том же храме — одиннадцатиликого бодисатвы Авалокитешвары, перерожденцами коего считаются далай-ламы, и Бал-Лхамо — покровительницы женщин. Благодарительной силе ее приписываются сравнительно легкие роды тибетских женщин вообще и лхасских в частности. Обстоятельство это, замеченное и нами, должно, без сомнения, объясниться вообще закаленностью тибетской женщины, в особенности принадлежащей к простому классу. Перед этой статуей беспрерывно совершаются возлияния ячменного вина, под названием золотого напитка (сэрчжэм) и щедро разбрасываются зерна. Это неистощимое продовольствие и уютные уголки в углублениях и складках одежды статуи привлекли и размножили здесь множество мышей, которые считаются священными. Трупы так или иначе погибших из них считаются полезными при затруднительных родах и, будучи покупаемы за 0,5 монеты, вывозятся за тысячи верст в Монголию и Амдо, хотя живые сестры их породы в других домах Лхасы съедаются кошками.

Ко двору этого храма сделаны пристройки, образующие еще два двора, в которых происходят собрания духовенства окрестных монастырей.

Малая статуя Будды помещается в особом храме в северной части города и называется «Чжово-рамочэ». Как храм, так и статуя по своим размерам и украшениям уступают первым. Замечается также разница в размерах чествования поклонников.

В Лхасе находятся дворцы знатных хутукт-перерожденцев, занимавших должность тибетских царей. Эти дворцы составляют наилучшие здания города и, содержа известный штат учеников хутукт, превратились как бы в небольшие монастыри. Их в черте города четыре (Данчжай-, Цэмо-, Мэрп- и Шдр-лин). Каждый из родовитых сановников имеет свой наследственный дом. Все же остальные дома принадлежат либо центральной казне, либо общинам окрестных монастырей. Домов частных владельцев очень немного, и они находятся преимущественно на окраинах.

Над всеми этими зданиями царит дворец далай-ламы Потала, находящийся почти в одной версте на запад от города и построенный на природной скалистой горке. Начало этому дворцу, по преданию, положено вышеупомянутым Сронцзан-Гампо, затем он заново отремонтирован с пристройкой главной центральной части Побран-марбо (Красный дворец) во время жизни знаменитого пятого далай-ламы Агван-Ловсан-Чжампо (1617—1682)<sup>16</sup> его советником дэбой Санчжай-Чжампо<sup>17</sup>. В основу замысла здания положена идея военная, оборонительная, и с этой точки зрения Потала является одним из прежних замков (цзон или цзо), развалинами которых так богат Тибет и в печальной участи коих Потала сыграл преобладающую роль, подчинивши их себе.

В длину дворец имеет около 200 саженей и в высоту по лицевой стороне 9—10 этажей. С трех сторон (с лицевой и с боков) он окружен стеной, южная сторона коей находится уже под горой. В постройке

дворца тибетцы выказали все свое строительное искусство, и в нем находится все ценное в Тибете, примером чего является золотой субурган пятого далай-ламы около 4 саженей вышины. Все ценности и апартаменты самого далай-ламы находятся в центральной части дворца, выкрашенной в коричневый цвет. Остальные части дворца служат квартирой разного штата при далай-ламе, в числе коего состоит община монахов в 500 человек, составляющая так называемый Намчжал-дацан. На обязанности общины лежат богослужения ради блага и долгоденствия далай-ламы.

Во дворе, под горой, находятся монетный двор, судилище для далай-ламских подданных, тюрьма и т. п. На продолжении этой горы, ныне отделенной большим субурганом с проходными воротами, стоит единственный для Центрального Тибета медицинский факультет — Манбадацан со штатом в 60 человек, содержимый на средства далай-ламской казны. Немного западнее и ниже находится кумирня китайцев-буддистов, а у северо-западного подножия горы — дворец Гундэлин. В версте на запад от последнего, на берегу реки Уй, стоит летний дворец далай-ламы — Норбу-линха.

Кроме этого, в Лхасе помещается два дацана, изучающих мистицизм, с духовенством в 1200 человек.

Что касается светского населения Лхасы, то оно едва ли превышает 10 тысяч человек, из коих около 2/3 падает на женщин. Но Лхаса может показаться более многолюдным городом вследствие близости двух больших монастырей и большого наплыва сельских обывателей из разных мест, а также стечения сюда богомольцев из ламаистских стран. Служа местом центрального управления Тибетом и имея в своих окрестностях многолюдные монастыри, а также привлекая многочисленных богомольцев своими святынями, Лхаса является значительным торговым пунктом, а также посредницей в торговле Индии с Западным Тибетом и Китая с Восточным Тибетом. Рынок располагается вокруг центрального храмового квартала, где все нижние этажи домов и свободные площадки на улицах заняты лавками и мелочной выставкой товаров. Приказчиками в торговле являются преимущественно женщины, за исключением лавок кашмирских и непальских, где торгуют мужчины.

В окрестностях города расположены, как мы упоминали выше, главнейшие монастыри Тибета: Сэра, Брайбун и Галдан, известные под общим именем Сэрбрай-гэсум. Самым большим из них является монастырь Брайбун (произносится Дайбун), расположенный в верстах 10 на северо-запад от Лхасы. Вторым является Сэра, находящийся в верстах в трех на север от нее; третьим — Галдан, отстоящий от Лхасы в верстах в 30 и расположенный по левую сторону реки Уй-чу, на склоне довольно высокой горы Брог-ри. Все эти монастыри принадлежат одной господствующей секте Цзонхавы и основаны при его жизни в начале XV в.

Число монахов в них доходит до 15—16 тысяч человек, из коих 8—8,5 тысячи в Брайбуне, 5 тысяч в Сэре и 2—2,5 тысячи в Галдане. Верховным настоятелем монастырей считается далай-лама; лишь в Галданском монастыре существует должность наместника Цзонхавы под именем Галданского золотопрестольного (Галдан-сэрти-ба) — должность, учрежденная тотчас после смерти знаменитого основателя советом его ближайших учеников и сподвижников. Она замещалась в старину лицом, выбранным галданскими монахами, но с течением времени вследствие неурядиц, возникших из-за выборов, был установлен нынешний порядок

замещения, а именно: ее занимают по очереди (по 6 лет) монахи из двух лхасских дацанов Чжуд по порядку выслуги ими высших должностей своего дацана. В настоящее время служит уже 85-й наместник Цзонхавы, или 86-й настоятель Галдана, считая первым самого реформатора.

Каждый из этих монастырей имеет свой устав, свои земельные угодья, и они потому не зависят друг от друга, но преобладающее влияние имеет Брайбунский монастырь по своему богатству и многолюдству, которые, без сомнения, составились как взаимная причина и последствие. Значительную основу такому возвышению, конечно, положило то обстоятельство, что из среды брайбунских монахов возвысились далай-ламы, которым суждено было вскоре стать во главе духовного и светского правления Центрального Тибета. Ламаистские монастыри, как известно, служат ныне не столько убежищем отрекшихся от мира аскетов, сколько школами для духовенства, начиная от обучения азбуке до высших пределов богословских знаний.

Правда, общинная школа начинается сразу с изучения богословия, первоначальные же знания дети, равно как и взрослые, получают под руководством частных учителей по выбору учащегося. Но всякий, будь то мальчик 5—6 лет или вполне зрелый и даже старый человек, по пострижении считается членом общины и получает содержание, подчиняясь общемонастырскому уставу. Главным предметом является богословская философия, заключающаяся в пяти отделах догматики<sup>18</sup>, составленных индийскими пандитами и переведенных на тибетский язык. В этих отделах уже после цзонхавинской реформы были сделаны различными учеными толкования, которые, как говорят ламы, не различаются между собою по существу, так как все толкователи держались общей идеи учения знаменитого реформатора. В вышеупомянутых монастырях богословие изучается в толкованиях шести ученых в семи редакциях, каждая из коих изучается на специальном факультете (дацане) — три — в Брайбуне и по две — в Сэре и Галдане.

Помимо богословских дацанов, или факультетов, в двух первых монастырях существуют по одному дацану Агпа, на обязанности коих лежит совершение мистических обрядов и чтение за благополучие монастыря. Духовенство распределено весьма неравномерно по отдельным факультетам монастырей: например, в Брайбуне на одном факультете 5 тысяч человек, а на другом только 600.

Справедливость требует сказать, что монастырские общины заботятся не столько об образовании своих членов, сколько о хлебе насущном. Поэтому всякие почести и ученые степени даются только тем, кто сделает общине пожертвование натурой или деньгами; все значительные должности также обложены обязательной раздачей пожертвований членам общины. Самый главный приток пожертвований исходит от перерожденцев, т. е. воплощенцев души какого-нибудь предшественника. Чьим бы воплощением он ни был, он в общине признается таковым лишь по совершении известной раздачи денег и кушаний, и сколько бы образован ни был монах, он не получит ученой степени, пока не сделает пожертвований. Следовательно, добродетель и ученость там измеряются количеством пожертвований на монастырские общины.

Затем каждый из этих монастырей известен чем-либо особенным. Так, Брайбун знаменит своими прорицателями, Сэра — ритодами — кельями аскетов, а Галдан — разными чудесными предметами.

Культе прорицателей, или оракулов, основан, в свою очередь, на культе так называемых чойчжонов, или хранителей учения. Судя по историческим преданиям, можно заключить, что буддизм, введенный в Тибет в VII в., не мог здесь прочно развиваться потому, что ему трудно было преодолеть народное тяготение к своим прежним божествам, с которыми народ так свыкся и которые были тем дороги, что созданы им самим. Затем, без сомнения, защитниками прежнего культа являлись жрецы его — шаманы<sup>19</sup>. Но буддизм, покровительствуемый царями Тибета, в трудной борьбе с народным суеверием сделал ему уступки. Этот компромисс между буддизмом и шаманством<sup>20</sup> был сделан, как говорят, проповедником IX в. Падма-Самбавой. Он заставил прежних местных духов поклясться, что отныне они будут защищать лишь буддийское учение, за это им были обещаны почести, воздаваемые в виде жертв из вина, ячменных зерен и т. п. Наивысшие из духов называются идами, духов же более низких рангов называют чойчжонами или чойсрунами. Чойчжоны вещают устами прорицателей, на которых нисходят. Нисхождению подлежат чойчжоны лишь низших степеней. Как хранителей и защитников веры народ представляет их себе в виде страшных чудовищ с воинскими доспехами. Поэтому и прорицатель перед нисхождением на него чойчжона надевает шлем, берет в руку пику, саблю или лук со стрелами и т. п. Смысл же нисхождения заключается в том, что дух-хранитель ради пользы живых существ воплощается в избранного прорицателя.

Таких духов-хранителей очень много, соответственно чему много и прорицателей. Старшим между ними является утверждаемый китайским правительством прорицатель Найчун-Чойчжон, золотокровельный храм которого со штатом духовенства находится на юго-востоке от монастыря Брайбун, в тенистом саду. К нему обращаются за предсказаниями не только простые смертные, но и все высшее духовенство до далай-ламы включительно. Взаимное отношение их таково: лама есть «содержатель (вместилище) учения», а чойчжон — его «хранитель», давший клятву в неусыпной защите религии, за что будет чествоваться всеми. Поэтому лама чествует, делает жертвоприношения чойчжону, а чойчжон предотвращает все случаи, угрожающие религии и ее представителю — ламе. Они являются контролерами друг друга и в то же время единодушными союзниками. В этой роли защитника религии чойчжоны или, вернее, их прорицатели, играют громадную роль в жизни как отдельных частных лиц, так и монастырских общин до верховного управления Тибетом включительно. Влияние прорицателей до того велико, что с ними приходится считаться даже далай-ламе и высшим хутуктам; они стараются расположить их к себе. Роль чойчжонов нам хотелось бы отождествить с деятельностью прессы, начиная от серьезного обсуждения важнейших общественных вопросов до мелкой, иногда пристрастной рекламы включительно.

Ритоды, которыми окружен по преимуществу монастырь Сэра, суть отдельные кельи ушедших от мира и углубившихся в созерцание аскетов-монахов. Созерцание есть одно из шести средств для достижения святости<sup>21</sup>. Начало ему положил Гаутама, который, удалившись от царской роскоши, искал истины. Позднейшие аскеты избирали места созерцаний глухие уголки в лесной чаще или темные пещеры в скалах. В дальнейшем аскеты уже не стали заботиться лишь о своем достижении святости, их спокойное пребывание было нарушено заботой о просвещении других. Тишина кельи для одиночных созерцаний стала нару-

шаться шумом жаждущих просвещения, и на долю аскета легла новая забота о духовном и материальном удовлетворении их. Затем кумир светской суеты — удобная обстановка — стала соблазном аскетов, и кельи вскоре обратились в более или менее роскошные дворцы с помещениями для учеников. Аскет обращается в полновластного хозяина и повелителя своих прислужников. В дальнейшем, с появлением культа перерожденцев, ритуоды делаются наследственными именными перерожденцев основателя, а некоторые обращаются в отдельные монастыри.

Однако ритуоды и в настоящее время в большом уважении у народа, и погребальные камни некоторых из них служат последним желанным ложем для умерших: на них разрезают трупы для скормливания их грифам и ягнятникам.

Чудесные реликвии, которыми богат Галдан, показывают нам, насколько знаменитый Цзонхава завладел умами своих последователей. Такой последователь после смерти своего учителя, конечно, искал воспоминания о пребывании дорогого учителя, не довольствуясь оставленными им сочинениями. Он не верил, что учитель мог уйти бесследно, и искал следы повсюду вокруг основанного им монастыря, где тот провел последние годы своей жизни. В разных полосках и углублениях скал он видел следы чудес учителя, связывал их с тем или иным случаем из его жизни. Часто мечтая о своем боготворимом учителе, он чертил и высекал на скалах его образ и изображение будд, покровительствовавших ему. С течением времени рисунки и знаки, созданные ближайшими учениками Цзонхавы, под известным действием суеверия стали приниматься за чудесные реликвии, и каждый богомолец с благоговением прикладывался к ним.

Характерно, что такие реликвии открываются и поныне. Так, тепе-репши далай-лама добыл из скалы клад, состоящий из шапки и каких-то других предметов, приписываемых Цзонхаве. Положив этот клад в особый ларец, он передал его для хранения у гробницы Цзонхавы, а на месте нахождения реликвий поставил памятник.

Далее опишем вкратце другие посещенные нами значительные монастыри и города. Они суть Даший-Лхунбо с городом Шихацзэ, а также Чжанцзэ, Самьйи и Цзэтан.

Монастырь Даший-Лхунбо находится в верстах 250 на запад от Лхасы, на правой стороне реки Брахмапутры, которая в пределах Тибета называется Цзан-чу или Цзанпо-чу. Монастырь расположен на южной стороне горного «носа», образующего стрелку между упомянутой рекой и правым ее притоком Няч-чу, и основан в 1447 г. учеником Цзонхавы Гэндундбом, считающимся первым перерожденцем далай-лам<sup>22</sup>. В монастыре около 3 тысяч монахов, распределенных по трем богословским и одному мистическому факультетам. Хозяином монастыря считается перерожденец банчэн-эрдэни, который и содержит находящихся в нем монахов. Украшением монастыря служат пять особых кумирень из дикого камня почти одного образца с золочеными крышами китайского стиля.

В одной версте на северо-восток от монастыря расположен на отдельной скале замок Шихацзэ, у подножия которого образовался город того же имени с населением, едва ли превышающим 6—7 тысяч человек. Здесь стоят небольшие гарнизоны — китайский и туземный. Сам замок замечателен тем, что при завоевании Тибета в середине XVII в. монгольским Гуши-ханом он служил местопребыванием правителя Тибета Цзанбо, который после долгой обороны был побежден и убит<sup>23</sup>. В на-

стоящее время замок находится в полузаброшенном виде и с крыши его сбрасывают на скалу приговоренных к смерти.

На расстоянии около 75 верст на юго-восток от Шихацзэ, в долине реки Нян-чу, находится один из старинных городов Тибета Чжанцзэ, занимающий очень выгодное в транзитном и торговом отношениях место на пути в Индию как из Лхасы, так и из Шихацзэ.

В религиозном отношении он известен своим громадным субурганом Чодэнь-гоман в 5 этажей со множеством комнат с разными, преимущественно старинными, статуями будд. В промышленном отношении город известен выделкой ковров и сукон.

Тибетцы до недавнего прошлого ткали ковры лишь из одноцветной шерсти узкими полосами, но теперь начали уже ткать по китайским образцам сплошные с рисунками ковры, которые по изяществу хотя и далеко уступают китайским, но по прочности намного превосходят их, так как выделяются из чистой шерсти. Надо полагать, что ковровое производство могло бы очень развиваться в Тибете в виду дешевизны человеческого труда и овечьей шерсти.

Монастырь Самьяй находится на левом берегу реки Брахмапутры, верстах в 100 на юго-восток от Лхасы. Он является древнейшим из тибетских монастырей, будучи основан в начале IX в. известным проповедником буддизма в Тибете Падма-Самбавой и ханом Тисрон-дэв-цзаном. В нем достопримечательно пятиэтажное сумэ, построенное в стиле смешанной тибетской и индийской архитектуры. Влияние последней проявляется в том, что верхний этаж построен без колонн, которыми так изобилуют постройки тибетского стиля. Монастырь содержится на иждивении далай-ламской казны, и все кумирни отличаются сравнительной чистотой и изяществом отделки. Монахов в нем не более 300 человек.

Верстах в 30 на восток от Самьяй, на правом берегу реки Брахмапутры, в устье плодородной долины реки Ярлун, находится город Цзэтан, который известен производством сукон, трико и желтых монашеских шапок. По преданию, в окрестностях города был найден и посажен на престол первый царь Тибета Няти-цзанпо<sup>24</sup>. В транзитном отношении город занимает выгодное положение на месте выхода в долину реки Цзан дороги, идущей из Бутана в Лхасу. Там, на границе с Бутаном, находится город Цона, где каждую весну бывает ярмарка, привлекающая много торговцев из Лхасы.

Переходя к государственному устройству Центрального Тибета, мы должны сказать, что зависимость от Китая выражается в назначении от пекинского двора маньчжурского резидента для наблюдения за верховным управлением. Во главе местного самоуправления стоит далай-лама как духовный и светский глава Центрального Тибета.

Духовное значение далай-ламы получили во время ламы Гэндун-Чжамцо — настоятеля Брайбунского монастыря, жившего с 1475 по 1542 г. Он был одновременно настоятелем двух монастырей — Брайбуна и Сэры и при жизни своей приобрел такую известность, что его стали считать перерожденцем его земляка, известного основателя монастыря Даший-Лхунбо, Гэндундуба. Но обычай отыскивать перерожденцев в младенчестве начинается уже после смерти Гэндун-Чжамцо, и один начальник замка объявил своего сына его перерожденцем. Это, по-видимому, первый пример провозглашения перерожденца и предоставления ему прав предшественника. Этому перерожденцу, обожаемому чуть ли не с колыбели, суждено было быть приглашенным к монгольскому Алтан-

хану, который дал ему титул «Вачира-дара далай-лама», подтвержденный и мичским императором Китая. Впрочем, значение далай-ламы в Тибете первое время не было особенно велико. Этим объясняется то, что четвертым перерожденцем признали сына монгольского князя, который, правда, был убит на 28-м году жизни в Тибете. Монголы говорят, что тибетцы убили его из племенной ненависти, распоров живот, т. е. способом убийства монголами баранов. Следующему его перерожденцу, Агван-Ловсан-Чжамцо, именуемому ныне просто ава-ченьбо, т. е. пятым великим, удалось приобрести светскую власть, которая первое время все же была только номинальной. Этот далай-лама в союзе с первым банчэном не позадумался пригласить на свою родину монгольское оружие, лишь бы победить ненавистных светских правителей. Хотя ему и удалось это достигнуть, но в дела Тибета стали вмешиваться монгольские князья, или признававшие верховную власть маньчжурской династии, или же боровшиеся за самостоятельность. После смерти пятого далай-ламы в течение почти сорока лет далай-ламы делаются предложением политических интриг разных властолюбцев, пока ряд исторических событий не уничтожил в Тибете власть монгольских и туземных князей и пока, наконец, в 1751 г. не было признано за далай-ламой преобладающее влияние как духовное, так и светское. Избрание далай-ламы до 1822 г., года выбора десятого перерожденца, основывалось на предсказаниях высших лам и определениях прорицателей, но при выборе десятого перерожденца впервые было применено на практике установленное при императоре Цяньлун метание жребия посредством так называемой «сэрбум» («золотая урна»). Оно состоит в том, что имена трех кандидатов, определенных прежним порядком, пишут на отдельных билетиках, которые затем кладутся в золотую урну. Эта урна сначала ставится перед большой статуей Чжово-Шакьямуни, и возле нее депутатами от монастырей совершаются богослужения о правильном определении перерожденца. Затем урна переносится в Поталу, во дворец далай-ламы, и здесь перед дощечкой с именем императора, в присутствии высших правителей Тибета и депутации от главнейших монастырей маньчжурский амбань посредством двух палочек, заменяющих у китайцев вилки, вытаскивает один из билетиков. Чье имя написано на этом билетике, тот и возводится на далай-ламский престол. Избрание утверждается императорской грамотой, и счастливый или несчастный мальчик с большими почестями переносится во дворец. С этих пор ему воздаются должествующие почести и к нему стекаются поклонники. При этом с самых ранних лет его начинают обучать грамоте под руководством специального учителя йон-цзин, выбираемого из наиболее образованных знатных лам. Затем ему дают чисто богословское образование по вышеупомянутым пяти отделам и всем семи их толкованиям. Для практических диспутов приставляются по одному ученому ламе со всех богословских факультетов трех главных монастырей. Эти руководители называются цан-шав-ханбо, в числе коих при нынешнем далай-ламе стоял и наш соотечественник бурят Агван Доржиев.

По окончании курса учения далай-лама получает высшую ученую степень по богословию по тому же порядку, как и другие ламы, но, понятно, с более обильной раздачей денег монастырям и более осторожными вопросами со стороны диспутирующих с ним ученых лам, назначенных наперед. После сего 21—22-летнего возраста далай-лама вступает как бы в зрелый и самостоятельный возраст; но мы должны упомя-

нуть, что начиная с 1806 г. сменилось 5 далай-лам. Нынешний, по счету тринадцатый, Тубдан-Чжамцо, родился в 1876 г. и, следовательно, в настоящее время ему 27 лет. Годов 6—7 тому назад он вступил в борьбу со своим регентом, знатнейшим из тибетских хутукт — дэмо, и из нее вышел победителем, благодаря чему, без сомнения, избежал участи своих четырех предшественников, погибших в разных возрастах часто вследствие насильственной смерти, причиняемой регентами и представителями других партий, старающимися остаться подольше у власти. Настоящий далай-лама обвинил дэмо-хутукту в составлении заклиний против его жизни, конфисковал его громадное имущество, а самого посадил под строгий домашний арест в отдельной комнате, где дэмо-хутукта оказался задушенным в один истинно прекрасный осенний день 1900 г. Сам далай-лама принял на себя верховное правление Тибетом, и одним из выдающихся его предприятий является отмена смертной казни, сильно практиковавшейся при регентах. По-видимому, он вообще очень энергичный и готовый на хорошее человек с достаточной любознательностью.

Вторым лицом ламаистской иерархии является банчэн-эрдэни, живущий в монастыре Даший-Лхунпо Цзанской провинции. Первым банчэнем-эрдэни является лама Лобсан-Чойджи-Чжалцан, родившийся в 1570 г.

Этот ученый лама был наставником четвертого и пятого далай-лам, причем сыграл немаловажную роль в политических делах, послуживших к возвышению власти далай-лам. Официальный титул банчэн-эрдэни и императорскую грамоту с печатью получил лишь третий банчэн, Балдан-Ешей, в 1780 г. на аудиенции в Пекине. Ныне живет шестой перерожденец, родившийся в 1882 г. и, следовательно, имеющий ныне 20 лет от роду.

Если в официальной власти банчэн уступает далай-ламе, то в воззрении ламаитов он несравненно выше его по своей, так сказать, святости. В особенности он чтим как будущий царь «священной войны Шамбалы»<sup>25</sup>, в которой он будет главным предводителем.

Далай-ламу принято называть и чжамгон-тамчжад-чэнба (всеведущий предмет веры)<sup>26</sup>, но такое название тибетец придает всякому чтимому им знатному ламе-перерожденцу, так как религиозное обаяние далай-ламы, вследствие его малодоступности, меньше действует на верующих, чем авторитет ламы, с которым они постоянно поддерживают отношения. Поэтому в местностях, более удаленных от Лхасы, далай-ламу знают лишь как верховного правителя Тибета, а религиозное чувство мирян направлено к местному патрону, безразлично, к какой бы секте он ни принадлежал.

Кстати заметим здесь, что господствующим в Центральном Тибете является учение Цзонхавы, но оно, вступив в борьбу с другими сектами в первый период своего распространения, ныне уже совершенно примирилось и сделалось, по меньшей мере, индифферентным к ним. Современный ламаит вообще и тибетец в частности с одинаковым решительно благоговением и верою относятся к предметам поклонения разных сект. Даже верховное правление Тибета с далай-ламой во главе часто обращается за исполнением заклиний к представителям старой красношпочной секты. Простой народ, конечно, делает это по своей неразвитости и суеверию, но такое объяснение неприложимо к верховным представителям желтошпочников. Обращение их к другим сектам, по нашему мнению, делается из политических видов удовлетворения суеверных

потребностей народа и оправдания себя перед ним в случае народных бедствий и неудачных случаев в политике.

Верховное управление страной находится в руках совета под председательством далай-ламы, называемого дэвапун. Главная часть этого совета состоит из четырех галонов, т. е. сановников, назначаемых китайским императором, совещание коих происходит в особой канцелярии гашаг, т. е. приказном доме.

Они назначаются из выдающихся аристократических домов, причем трое из них бывают светского и один духовного звания. Для местного управления страной из дэвапуна высылаются правители, обыкновенно по двое с одинаковыми полномочиями — один духовный, другой светский. Часто уезды отдаются на откуп, который состоит в том, что арендатор, правя по известным обычаям, должен вносить в казну определенную сумму деньгами или натурою. Обыкновенно откупщиками являются члены верховного управления, которые высылают в уезды своих людей.

В последнее время центральное правление, по-видимому, стало стремиться к «собираанию земли», с каковою целью под разными предложениями отбирает у монастырей участки или выкупает с выплатой ежегодных доходов.

Вообще делами Тибета правит наследственная аристократия, будет ли то сын, наследующий права отца, или перерожденец, наследующий права своего предшественника. При строгой замкнутости родовой аристократии, не смешивающейся с простым классом, центральное правление Тибета при всем своем совещательном характере должно быть названо аристократической олигархией.

Мы сказали, что председателем центрального правления является далай-лама; естественно возникает вопрос: «Кто же заменяет его после смерти до времени избрания нового перерожденца и далее до его совершеннолетия?» Действительно, этот вопрос возник впервые в 1757 г. после смерти седьмого далай-ламы, и разрешение его состояло в том, что властью китайского императора был назначен регент под официальным названием «правителя далай-ламского казначейства» с титулом «номун-хапа». Сами тибетцы называют его в письменности «пamестником хапа», а в обыденной речи просто «тибетским ханом». Первым регентом был назначен знатнейший из хутукт — дэмо, и после этого регентами назначались только знатные хутукты.

Суд и вообще все административные дела основаны на взяточничестве, разбирательство дела — на попытках посредством плетей и других средств, между коими самым жестоким считается прижигание горячего сургуча; применяются смертная казнь посредством утопления, тюремное заключение, ссылка с отдачей в рабы, ослепление, отрезание пальцев, вечные кандалы и колодки, наказание плетями.

Постоянного войска, живущего на содержании от казны, — 4 тысячи. Вооружение его состоит из пик, фитильных ружей с рожками и луков. Для защиты — шлем, украшенный перьями, небольшой плетепый щит и у некоторых панцири. Войско, по-видимому, плохо дисциплинировано. Заведуют им дайбоны, назначаемые из высшей аристократии. Солдаты в обычное время живут по домам в деревнях и лишь периодически собираются к постовым пунктам, где производят им смотры, состоящие в обучении пальбе холостыми зарядами и из луков. Войско делится на конницу и пехоту. Если тибетцы восточных провинций склонны к грабегам и разбойничьим набегам, то центральный тибетец

не любит воинских подвигов, он гораздо миролюбивее и более привержен к мирным трудам, причем воинскую повинность считает излишней и мешающей домашним занятиям. Поэтому очень часто приходится видеть, как солдат, идучи на смотр или возвращаясь с одного, прядет шерсть, или простегивает подошву сапогов, или, наконец, вертит ручной цилиндр с молитвами, или перебирает четки.

Вообще про разбойничьи племена, по крайней мере, Восточного Тибета должно сказать, что они стараются пожить чужою собственностью без пролития крови, действуя лишь устрашением малодушных. Чуть они увидят, что противники решились оказать серьезное сопротивление, удаляются восвояси. Если одни разбойники разграбят, что называется, догола, то другие оставляют ограбленному одежду и пищу.

Монастыри управляются своими законами при посредстве своих же старшин, высшие из коих в главных монастырях назначаются далай-ламой. Дисциплина, или весь режим, основан на страхе перед правителями. Страх этот должен проявляться всюду: на улице монах не должен даже показываться им. В совершенно исключительных случаях встречи он должен лечь, завернуть голову своим покрывалом, и лежать неподвижно, как мертвый. Суд основан преимущественно на взяточничестве; наказанием служат изгнание из монастыря с конфискациями, денежные штрафы и розги, причем последние могут послужить и орудием для смертной казни. Материальное положение простых монахов Тибета так плохо, что провинившийся всегда предпочитает розги денежным штрафам.

Что касается сношений Тибета с другими странами, то они ведутся с английской Индией через Бутан, с Кашмиром через Ладак, непосредственно с Непалом, Китаем и Монголией.

Из Индии Тибет получает английские материи, преимущественно дешевые сукна и гладкий плис; эмалированную посуду: чайники, тарелки и чашки; предметы роскоши: кораллы, янтарь, парчу; лекарственные и красильные продукты и всякие английские безделушки: зеркала, бусы, баночки, спички, ножички и т. п. Все эти товары привозятся местными, бутанскими, непальскими, кашмирскими и китайскими торговцами. Вообще тибетцы в последнее время все более и более привыкают к английским изделиям; помимо того, английские рупии начинают конкурировать с местными монетами. Предметами вывоза в Индию служат яковые хвосты, овечья шерсть, бура, соль, серебро и золото, отчасти яки и приводные из Западного Китая лошади и лошаки.

Из Китая получают главным образом любимый тибетцами чай, фарфоровую посуду, бумажные и шелковые ткани. Затем из Западного Китая привозятся лошаки, лошади и в ограниченном количестве ослы-производители.

Собственно для китайского рынка Тибет, по-видимому, не экспортирует много товаров, а продукты и товары, производимые в Тибете или привозимые из Индии, экспортируются в Китай, но они идут главным образом на удовлетворение потребностей монголов-ламаитов.

Предметами вывоза служат разные предметы культа, как-то: небольшие статуэтки, рисованные изображения, священные книги и другие издания, полученные посредством деревянных стереотипов, воскурительные свечи, разные пилюли, ленточки, павлиньи перья, листообразные семена цамбага и другие предметы, цены на которые бывают очень высоки ввиду набожности монгола-ламаита и его преклонения перед

святынями Тибета. Чем знатнее лицо, от которого исходят некоторые вещи, тем дороже и охотнее покупаются они. Затем на более правильной почве ведется торговля тибетским сукном тэрма, трико, желтыми шапками духовных и т. п. Объем торговли, зависящий единственно от религиозного чувства покупателей, равно как и размеры подношений тибетским ламам, доходит до значительных сумм ежегодно. Торговля же обычными товарами едва ли превышает 100 тысяч рублей на наши деньги.

Вследствие того, что, во-первых, в Монголию вывозятся предметы культа и, во-вторых, капиталами обладают лишь казначейства перерожденцев и монастырских общин, торговые караваны снаряжаются исключительно казначействами далай-ламы или других богатых перерожденцев и монастырских общин. Ответственные начальники караванов называются «цонбонами». Снаряжаемые далай-ламским казначейством «цонбоны» должны через 3 года удвоить первоначальный капитал, образованный из суммы стоимости товаров по значительно вздутым ценам; при этом каждый последующий «цонбон» делается контролером прелшествующих, т. е. заботится об исправном выполнении ими условия.

Те и другие торговцы в Монголии кроме торговых операций производят еще сбор пожертвований на то или другое предприятие монастыря или перерожденца. Если к этому добавить о тех громадных средствах, какие собирают в Монголии знатные и незнатные ламы, приглашаемые или сами прибывающие туда, то можно с положительностью сказать, что Монголия в значительной степени служит обогащению Тибета.

Сношений Тибета с Россией не было до самого последнего времени, хотя русскоподданные буряты с давних пор ходили в Тибет тайно, опасаясь стеснений со стороны русской администрации, и в Тибет приходили под подложными именами халхаских монголов из опасения не быть допущенными как иностранцы. Но годов 15 тому назад между халхасцами и бурятами, принадлежащими одной общине в Брайбуне, по незначительному поводу произошла распря, причем халхасцы назвали бурятов «орос», т. е. русскими, разбирательство дошло до высших инстанций, и благодаря умелому ведению его бурятскими ламами было установлено, что буряты, хотя принадлежат русскому царю, но исповедуют желтошаночную религию. Поэтому возбудивший дело халхасец, проиграв процесс, должен был удалиться из монастыря, а остальным было наказано, что будет взыскиваться штраф в 5 ланов (около 7 рублей) с того, кто назовет бурята «орос». Россия едва ли может рассчитывать на Тибет как на выгодный рынок сбыта своих товаров, но иметь сношения с Тибетом для нее важно в том отношении, что это центр ламаизма, к которому прикованы помыслы современных монголов, из коих около полмиллиона под названием бурятов и калмыков находится в русском подданстве.

В заключение скажем, что, выехав из Лхасы в обратный путь 10 сентября 1901 г., я мог прибыть в гостеприимный дом нашего ургинского консульства только 5 апреля 1902 г., вследствие неблагоприятно сложившихся для меня обстоятельств в пути, говорить о коих здесь не стоит.

Теперь позволю себе выразить мою благодарность совету Императорского Русского Географического общества с его маститым вице-председателем Петром Петровичем Семеновым<sup>27</sup> во главе за данную мне возможность посетить Центральный Тибет.

## О МОНГОЛЬСКОМ ПЕРЕВОДЕ «ЛАМ-РИМ ЧЭН-ПО»

В 1899 г., отправляясь в командировку в Центральный Тибет с целью познакомиться с теоретическим учением северного буддизма, или ламаизма, я предпринял перевод на русский язык сочинения, известного под полным названием: «Ням-мэд Цзон-ха-па чэнь-пой дзад-пий джян-чуб лам-рим чэ-ва» (сокращенно «Лам-рим чэн-по»), что на монгольский язык переводят: *sacalal ügei yeke dzongqaba-yin Jokiya! yeke bodi mür-ün jerge* (сокращенно *yeke bodi mür-ün jerge*). В тибетском собрании сочинений Цзонхавы данный труд его составляет том XIII (па). Особо важное значение этого сочинения, а также его сокращенного изложения, названного «бага боди мурун зэргэ», было указано, по словам его биографов, в предсмертных словах самого автора<sup>1</sup>.

Сочинение это подразделяется на пять отделов, неодинаковых по объему, из коих в переводе на монгольский язык мне встречались только четыре<sup>2</sup>, которые и были переведены мною на русский с помощью тибетского текста во время упомянутого путешествия и пребывания в Лхасе.

Два года тому назад, когда я хотел начать печатание русского перевода с комментариями, один известный, авторитетный монголист посоветовал мне выпустить его непременно с монгольским текстом и притом параллельным<sup>3</sup>. Я принял первую часть такого совета, а вторую не мог выполнить по техническим условиям издания.

Не забегая далеко вперед изложением содержания всего предпринятого издания, я скажу только, что во 2-м выпуске 1-го тома будет дана биография Цзонхавы с исследованием его деятельности и деятельности его последователей в ходе утверждения современного строя северного буддизма и русский перевод, снабженный соответствующими комментариями.

Монгольский перевод «Ламрима» напечатан по оригиналу, изданному в Агинском дацане Забайкальской области под редакцией двух братьев, лам Данжиновых, из коих старший, ныне уже покойный, был много лет настоятелем этого дацана, отличался большою ученостью и издал много популярных поучений, а младший, издавший в преклонных годах (80 лет) упомянутый перевод, ученый, тибетский медик, пользуется среди народа большим почетом. Перевод под редакцией Данжиновых неоригинален, он заимствовал с издания также забайкальского Чисанского дацана. Переводчик этого последнего издания, по-видимому, был знаком с переводом пекинского издания, сделанного во время царствования мацзжурского императора Цяньлуна (1736—1796), но он почти до неузнаваемости изменил его редакцию.

Имея под руками эти три перевода, я решил издать монгольский текст по агинской редакции как более точной и в то же время весьма характерной по методу дословного перевода. Незначительные изменения, указанные в примечаниях, сделаны по другим упомянутым переводам только для внесения большей ясности.

Для уразумения смысла данного сочинения великого Цзонхавы по монгольским переводам необходимо, конечно, знать о тех правилах, по которым обыкновенно делаются переводы, и о том, как тибетский язык повлиял на литературный язык монголов. Выяснению этих вопросов вместе с историей возникновения буддизма и развития у монголов литературы мы посвятим здесь несколько строк.

Когда Чингисхан, глава небольшого монгольского племени, благодаря своим способностям и случайностям судьбы, образовал обширную монархию<sup>4</sup>, у него явилась потребность в письменности для сношений с чужеземными правителями, а также для внутренних распоряжений. Но до него монголы, как свидетельствуют историки, не имели или даже не знали письменности, договаривались на словах и заключали контракты нарезыванием меток на дереве. С постепенным увеличением подчиненных стран и народов этот завоеватель, конечно, имел полную возможность привлекать и держать при себе знатоков письменности соседей и подданных.

Ближайшими из родственными монголам по языку народов, имевших письменность, были жившие на запад от монголов уйгуры<sup>5</sup>, вопрос о коих остается доселе открытым<sup>6</sup>. Как народ, оставивший в истории много следов своей культуры, уйгуры не перестают обращать на себя внимание ученых до сих пор. По их исследованиям, «первыми учителями монголов и первыми чиновниками монгольской империи были уйгуры»<sup>7</sup>. К уйгурам очень рано стали проникать из Индии буддизм, а из Туркестана — христианство (несторианское)<sup>8</sup>. В описании путешествия Чанчуня сказано, что из города Бесыма (нынешний Урумчи) выходили встречать путешественника в числе нескольких сот и буддийские монахи, которые были в красном платье, и что в одной кумирне есть полное собрание буддийских книг<sup>9</sup>.

Археологические изыскания последнего времени показывают, что в Восточном Туркестане в старину процветал буддизм. Там найдены буддийские изображения, надписи как санскритские, так и уйгурские<sup>10</sup>. Затем с западной стороны стал проникать воинствующий ислам, и уже в X в. в Восточном Туркестане возникли небольшие самостоятельные ханства из уйгуров-мусульман<sup>11</sup>.

По смерти Чингисхана большая часть уйгуров отошла в удел Чагадай<sup>12</sup>, а коренные монголы — Угэдэю<sup>13</sup> и Тулюю<sup>14</sup>. Так как смерть постигла Чингисхана при окончательном подчинении Тангутского государства<sup>15</sup>, понятно, что его ближайшие преемники прилагали свои завоевательские силы именно в эту сторону, т. е. в Южный Китай и Центральный Тибет.

Теперь возникает вопрос о том, как повлияли религии покоренных народов на монголов, которые придерживались до своего возвышения, без сомнения, только первобытного шаманства. Сам завоеватель едва ли давал предпочтение какой-нибудь религии, и вообще на Востоке не придавали большого значения единству религии в государственной жизни. Шаманство было, скорее всего, семейной религией, так как оно основано на почитании душ предков. Только души каких-нибудь выдающихся предводителей народа могли становиться общепочитаемыми, как, например, дух Чингисхана. Поэтому в истории завоеваний Чингисхана и в действиях его ближайших потомков не видно гонений на какую-нибудь религию. Все жестокости проявлялись только против политических врагов: одинаково жестоко избивали мусульман, христиан и буддистов. Точно так же монгольских предводителей, по-видимому, не интересовал вопрос, какую религию исповедуют их подданные, нет никаких указаний на то, чтобы им была доступна идея труда на благо всего народа. Чингисхан работал только для себя, своих потомков и своих ближайших приверженцев<sup>16</sup>. Этим же можно объяснить и тот факт, что Чингисхан, осведомленный о высоких дарованиях даосского ученого Чанчуня, пригласил его к себе не для выслушивания наставлений об устрой-

нии своего государства и народа, а главным образом узнать, какое у него есть лекарство для вечной жизни<sup>17</sup>.

Вообще же Чингисхан и его ближайшие преемники, как говорит В. В. Бартольд, не подчинялись всецело влиянию своих культурных советников, но видели в них только орудие для достижения своей цели<sup>18</sup>. Таким образом, Чингисхан, образуя громадное государство, не объединял его разнородные племена общей какой-нибудь религией. Когда же племена эти обособились в уделы с монгольскими властителями во главе правления, духовная жизнь каждой группы пошла своим обособленным путем под влиянием внешних причин. В общем, западные азиатские государи со своими народами подпали под арабскую цивилизацию и ислам, а восточные — под китайскую и тибетский буддизм.

В своем завоевательском движении монголы сначала несли с собою уйгурскую цивилизацию и письменность, которою впоследствии пользовались в течение около одного столетия на западе, а на востоке эта письменность в несколько измененном виде сохранилась у монголов до настоящего времени, послужив, между прочим, основой для маньчжурского алфавита.

Теперь остановимся немного подробнее на вопросе уйгуро-монгольских культурных взаимоотношений. На востоке из памятников чисто уйгурской письменности на монгольском языке найден у берегов реки Аргунь так называемый «Чингисов камень», написание которого относят к 1224—1300 гг.<sup>19</sup>, затем уйгурскими буквами была написана «Юань-чао-ми-ши»<sup>20</sup>, составленная в 1240 г. К сожалению, монгольского текста с уйгурскими письменами не сохранилось и, таким образом, исчез этот редкий и драгоценный старинный памятник монгольского письма<sup>21</sup>.

Затем дальнейшему развитию уйгурской письменности, его быстрому и успешному приспособлению к монгольской речи, по-видимому, помешала затея хана Хубилая, который повелел тибетскому ламе Лодой-Чжалцану, известному более под именем Пагба-ламы<sup>22</sup>, составить новые, специальные для монгольской династии письмена, так как династии Ляо<sup>23</sup> (кидане) и Цзинь (чжурчжени)<sup>24</sup> имели свои собственные письмена<sup>25</sup>. В исполнение такого повеления хана этот лама составил так называемое «квадратное», или «государственное, письмо», которое, по исследованиям проф. А. М. Позднеева, было официальным правительственным письмом при монгольской династии<sup>26</sup>. Хотя восточные историки приписывают изобретение квадратной письменности исключительно Пагба-ламе, но образцом для сего письма, может быть, послужило тангутское письмо, изобретенное Юань-хао в 1036 г.<sup>27</sup> и имевшее буквы четырехугольной правильной фигуры со многими двойными. Этими буквами тогда были переведены на тангутский язык китайские книги<sup>28</sup>.

Одновременно с этим у монгольских ханов, а также у их народа стал входить в силу буддизм, с которым, как сказано выше, монголы впервые могли ознакомиться на практике и по литературе у уйгуров. Завоевание Тангутского государства еще более сблизило монголов с буддизмом, и влияние буддийского духовенства начинает увеличиваться. Здесь опять, судя по историческим сказаниям, завязкой сближения монголов с буддийским духовенством является болезнь хана, который, не найдя целителей среди местных лекарей, пригласил к себе прославившегося у тибетцев ученого, который, по крайней мере у монгольских правителей, должен был найти новую опору для дальнейшего развития буддизма.

Обращаясь теперь к собственно монгольским сказаниям об истории введения буддизма и письменности, должны оговориться вообще, что у нас нет подлинных свидетельств современников, а равно и не найдены подлинные творения деятелей упомянутой эпохи вплоть до XVI в. Авторами сказаний являются люди уже последующей за этим столетием эпохи, так что период более двух столетий остается у нас, если можно так выразиться, без документальных данных на обсуждаемую тему.

Таким образом, исследователю приходится иметь дело исключительно с повествованиями позднейших авторов, уже проникшихся буддийскими идеями и освещавших роль тибетских просветителей тенденциозно. По их сказаниям, уже сам Чингисхан, будучи по своему происхождению потомком тибетских ханов, дал предпочтение тибетским святителям и заочно стал благоговеть пред сакьяским ламой Соднам-Цзэмо<sup>29</sup>. У следующего же за ним хана Угэдэя даже в этих сказаниях нет особенно выдающихся заслуг. Оно и понятно, так как все царствование этого хана (1229—1242) было посвящено военным действиям против плечужней и корейцев<sup>30</sup>, а выделение какой-нибудь секты на предпочтительное место не входило в его политику<sup>21</sup>. Отметим значительную разницу китайских и монгольских источников в определении времени царствования Угэдэя и следующего за ним сына его Гуюка<sup>32</sup>. Так, Сапан-Сэцэн и другие дают Угэдэю только шестилетнее царствование<sup>33</sup>, а китайцы тринадцатилетнее<sup>34</sup>. Из сыновей Угэдэя называют только Гуюка и Годана, при этом первому приписывают только полугодовое (1233), а его брату Годану восемнадцатилетнее царствование (1233—1251)<sup>35</sup>. Сочинение «Чжирүхэнү толтайн тайлбури»<sup>36</sup> называет Годана и Дорта шестым и седьмым братьями Хубилая<sup>37</sup>. Следуя, видимо, этому источнику, Ховорс повторяет ошибку, утверждая, что Кутан, или Годан, был братом Хубилая<sup>38</sup>. Впрочем, он тотчас исправляет эту погрешность, говоря, что, насколько ему известно, у Хубилая, на самом деле, не было брата с таким именем<sup>39</sup>. Такое разногласие в преданиях и исторических свидетельствах, как сказано выше, можно объяснить тем, что монгольские историки очень тенденциозны ко всем, кто оказывал то или иное влияние на развитие буддизма. Годан, будучи удельным князем, действительно впервые завязал сношение с Центральным Тибетом, отправив туда своего полководца Дорта, которого «Родословная тибетских ханов» 5-го далай-ламы<sup>40</sup> называет «Дурта цагно», т. е. «Черный Дурта», так как автор приписывает ему избрание многих духовных лиц в Центральном Тибете<sup>41</sup>. На это же, без сомнения, намекает и предание, что, посылая Дорта пригласить ламу, Годан велел передать следующее: «Вы, святые, должны думать о пользе учения и живых существ. Если ты не прибудешь, а я, послав многочисленное войско, причину страдания живым существам, то разве ты не будешь страдать мыслью. В таком случае следует тебе прибыть»<sup>42</sup>. В это время в Тибете было уже несколько сект и среди них самым мудрым в законах буддийских считался сакьяский пандита Гунга-Чжалцан, на которого и пал выбор монголов. Он прибыл к Годану в 1246 г. и умер в 1251 г., в один год со своим князем-покровителем.

Этого ламу должно считать первым насадителем буддизма при дворе монгольского князя. Сочинение «Чжирүхэнү толтайн тайлбури» приписывает ему вторичное создание 44 слоговых букв монгольской письменности. В этом сочинении говорится, что Гунга-Чжалцан будто бы взял за образец письменности зубчатую палку для выделки шкур, которую несла одна женщина утром той ночи, когда он размышлял над тем, какую бы форму придать новым буквам. Это же сочинение добав-

ляет, что «вследствие или ненаступления времени, или неоявления благоприятствующих обстоятельств не было сделано переводов священных законов на монгольский язык». Если принять во внимание, что об изобретении Гунга-Чжалцаном монгольской письменности не упоминает ни Сапан-Сэцэн, ни 5-й далай-лама, а главным образом тот факт, что все согласные буквы алфавита — основные уйгурские, можно заключить, что Гунга-Чжалцан сделал только попытку начать перевод буддийских законов на монгольский язык уйгурскими письменами, хотя при скептическом отношении к сказаниям и при строгой исторической критике можно приписать этому пандите еще меньшую роль в истории развития монгольской письменности, но зато его нельзя не считать первым, кто ввел буддийские идеи или, по крайней мере, обрядность у монгольских ханов. Он же в числе своих спутников привез и своего племянника Мати-Двадза (Лодой-Чжалцан)<sup>43</sup>, которому пришлось играть еще большую роль при хане Хубилае. Следующий хан — Мункэ<sup>44</sup>, старший сын Тулуя, согласно сказанию «Чжирүхэнү толтайн тайлбури» и «Истории буддизма в Монголии»<sup>45</sup>, пригласил ламу Карма-бакши<sup>46</sup>, т. е. учителя из секты кармапа, который умер в Лянчжоу в 1283 г., не встретив, по словам первого сочинения, сочувствия у хана Хубилая. Оно, пожалуй, и понятно, если принять во внимание тогдашнюю взаимную борьбу среди тибетских религиозных сект в самом Тибете. Этот антагонизм они, без сомнения, приносили с собою и к монголам, и упомянутый Мати-Двадза, прозванный Пагба-ламой, приобретя влияние при дворе Хубилая, конечно, постарался отстранить от хана представителя другой секты, хотя Иакинф Бичуриц<sup>47</sup> и за ним Ховорс<sup>48</sup> сообщают, что Мункэ-хан оказал почести тибетскому ламе Намо и дал ему титул гоши, или государственного учителя. О состязании перед Хубилаем между Пагба-ламой и Карма-бакши в проявлении чудес упоминает и автор биографии Чжанчжа-хутукты<sup>49</sup>, по словам которого победа досталась первому<sup>50</sup>.

Ховорс пишет, что христианство, магометанство и буддизм при дворе хана были одинаково терпимы, хотя их проповедники очень домогались обратить хана в свою веру. Вышеприведенное сообщение, однако, свидетельствует, что со времени Хубилая монгольские ханы обращаются в буддийскую религию по учению сакьяской секты, представителю которой Пагба-ламе Хубилай дает преобладающую власть над Тибетом при помощи военной силы после первого возвращения этого ламы в Тибет в 1265 г.<sup>51</sup> Кроме того, Хубилай хотел дать приказ, чтобы все тибетские секты перешли в одну сакьяскую, но Пагба-лама отговорил хана от такого предприятия<sup>52</sup>.

Пагба-лама, как упомянуто выше, составил для монгольского языка квадратное письмо. Хотя им не могли переводить на монгольский язык законов учения<sup>53</sup>, но при дворе монгольских ханов берет перевес буддизм и его представители начинают играть немалую роль в деле просвещения монголов, не ограничиваясь одним только практическим применением своей науки — лечением лекарствами тибетской медицины, мистическими заклинаниями и обрядами.

Следующему приглашенному из Тибета ламе — Чойчжи Одзэру<sup>54</sup>, сначала духовнику Улзэиту-хама (1296—1307)<sup>55</sup>, а затем Хайсан-Хулукка<sup>56</sup>, пришлось позаботиться о внушении своим слушателям уже сущности буддийского учения, для чего появилась необходимость перевода и широкой проповеди на языке самих монголов. До сего времени проповедь совершалась, по свидетельствам «Чжирүхэнү толтайн тайлбури» и биографии Чжанчжа-хутукты, на уйгурском языке и изучение процес-

ходило уйгурскими письменами, уйгурами же в то время называли тангутский народ<sup>57</sup>.

Вот это последнее показание послужило поводом академику Я. И. Шмидту настойчиво и раздражительно утверждать, что уйгуры были народом не тюркским, как доказывали другие ученые, а тангутским. Подтверждение своей мысли он под конец жизни находил в том, что знаменитый венгерский тибетолог Чома Короши<sup>58</sup>, искавший в Центральной Азии своих предков, узнал, что на границе Тибета есть племя *yugur* (югуры). Что же касается тибетских данных, то в истории сношения их с монголами мы не находим слова «уйгур» и везде, где предполагалось бы упоминание его, находится слово «хор» (*hor*), которое Шмидт переводит как «монгол». Монгольские переводчики дают этому слову предпочтительный перевод «шарайгол»<sup>59</sup>, а Сарат Чандра Дас — «татарин, туркестанец»<sup>60</sup>. Другое тибетское название «сог-по» монгольские словари и Шмидт переводят прямо «монгол», а Сарат Чандра Дас — «Mugh, Tartar, Mongol», этимологически же это слово означает «собиратель». Слово «хор» в тибетском языке, между прочим, встречается в выражении «хор да» (*hor zla*), которое этот же тибетолог переводит «тибетский месяц», а Шмидт — «монгольский». Но если принять во внимание, что уйгурское влияние в календаре, принятом монголами, сравнительно долго сохранилось даже у золотоордынских ханов<sup>61</sup>, то слово «хор» должно обозначать «уйгурский месяц», отсюда слово «*hor*» переведется как «уйгур»<sup>62</sup>. Затем с потерей уйгурами своей государственности первоначальное значение слова исчезло, и оно стало заменяться словом «монгол», которое объясняется в одной бурятской рукописи происходящим от «мун» и «гол», из коих «мун» — «верный, истинный, точный» и «гол» — «центр». По-видимому, такое же объяснение можно найти и в этимологии тибетского слова «сог-по» или «сог-па-по» — «собиратель, центр»<sup>63</sup>. Рассказывая далее о происхождении монгольской письменности, автор «Чжирүхэнү толтайн тайлбури» передает, что Чойчжи-Одзэр, или по другому имени, данному Пагба-ламой, Чойку-Одзэр<sup>64</sup>, прибавил к алфавиту сакьяского пандиты Гунга-Чжалцана конечные и другие буквы и, переводя языком монгольского народа священные книги, заложил основу новой письменности, но в послесловии перевода известного сочинения «Панчаракша» (*pancaraksha, gzungs-grva-linga*) высказано, что не имея возможности многого передать по-монгольски, изложил по-уйгурски<sup>65</sup>. Из этого можно сделать заключение, что собственно монгольский язык был гораздо беднее уйгурского: последний имел, без сомнения, уже переводную буддийскую литературу, тогда как монголы лишь получили более или менее усовершенствованную письменность.

Дело переводов, получившее таким образом начало около 1310 г., по-видимому, не особенно подвигалось вперед до конца Юаньской династии. Санан-Сэцэн и «История буддизма в Монголии» упоминают только один случай: хан Йэсуп-Тэмур (1324—1328) приказал сакьяскому ламе Бунья-Бада (тиб. Гэба; *dge-ba bsod-nams*) и монгольскому переводчику Шэйраб-Сэнгэ перевести непереведенные раньше книги<sup>66</sup>. Весь следующий период Юаньской династии, отличавшийся полным падением нравственности завоевателей-монголов и изгнанием их из Китая в 1368 г., затем и последующие полстолетия в самой Монголии ничем не ознаменованы в истории развития буддийской литературы у монголов, политическая жизнь коих проходила в нескончаемых междоусобицах.

Между тем этот период духовной жизни Тибета знаменуется значительным событием. В 1357 г. в Восточном Тибете, близ города Синин-фу,

рождается выдающийся человек Цзонхава, который на 17-м году своей жизни отправляется в Центральный Тибет и там после продолжительного усовершенствования своих знаний в начале XV столетия основывает новую духовную секту, которая постепенно занимает господствующее положение в Центральном Тибете и оттуда распространяется в другие страны, в том числе в Монголию.

Первым из иноземцев, признавшим авторитет вновь нарождавшейся секты, был едва ли не сам император минской династии Юн-ло (1403—1425)<sup>67</sup>, который, по тибетским сказаниям, послал приглашение посетить столицу Китая самому Цзонхаве. После отказа последнего император попросил прислать лучшего из его учеников. Выбранным оказался Шахья-Ешэй, который родился в 1354 г., умер в 1435 г.<sup>68</sup>

Первым распространителем учения новой секты у монголов считают тибетского ламу Соднам-Чжампо, родившегося 5-го числа первого весеннего месяца года водяного зайца (1544 г.). Он в 1573 г. был приглашен к монгольскому Алтан-хану (1506—1583), который многими победами над отдельными монгольскими племенами приобрел громадное влияние. Лама и хан после взаимных совещаний и переговоров стали относиться друг к другу с большим уважением и поднесли титулы: хан ламе — «Далай-лама Ваджра-Дара»<sup>69</sup>, а лама хану — «Чжалпо-хай-цанг-чэнпо»<sup>70</sup>. С этого времени начинается возрождение у восточных монголов буддизма, желтошапочной его секты, и вместе с тем — активная переводческая деятельность. Из значительных работ этого периода укажем сделанный хуху-хотоским пандитой Ширету-Гушри, личным учеником далай-ламы Соднам-Чжампо, перевод отдела Ганчжура под названием «Юм» в трех видах: полный, средний и сокращенный, затем биографии и «Ста тысяч песен» знаменитого тибетского отшельника-поэта Миларайпы<sup>71</sup>. Времени правления чахарского хана Линдан (Лэгдан) Багатуртайчи, более известного под титулом хутукты-хагана (1592—1634), приписывают, между прочим, перевод на монгольский язык громадного канонического сборника Ганчжура, сделанный многими переводчиками во главе с Гунга-Одээр<sup>72</sup>. Из видных деятелей проповеди буддизма у восточных монголов нельзя не упомянуть о Нэйчжи-тойне<sup>73</sup>, родившемся в 1557 г.<sup>74</sup>, сыне торгутского князя Мэргэн-Тэбэнэ. В молодости Нэйчжи-тойн был женат и имел сына, но, от природы впечатлительный, после одного случая на охоте решил отказаться от светской жизни и бежал тайно от отца в Центральный Тибет, где получил богословское образование. Затем Нэйчжи-тойн направился в восточную часть Монголии и здесь в странствиях по разным княжествам проводил в жизнь буддийские идеи на общедоступном монгольском языке и письменности. Умер он в глубокой старости, на 97-м году от роду, в лето водяной змеи, т. е. в 1653 г.<sup>75</sup>

В начале XVII в., как известно, выступает на историческую сцену новая сила — маньчжуры, которые то мирными переговорами, то оружием подчинили себе восточных монголов и чахаров<sup>76</sup>. В своем дальнейшем движении на Китай маньчжуры уже имели союзниками монголов, с которыми стали вступать во взаимные родственные связи и в то же время стали попадать под влияние буддийского духовенства. Хотя маньчжуры после завладения китайским тронном немедленно стали в религиозном отношении принимать конфуцианство, но первые императоры явно покровительствовали распространению буддизма среди монголов.

Так, ста годами позднее упомянутого первого перевода Ганчжура император Канси приказал вторично рассмотреть, исправить и вырезать

текст сочинения на досках. Вслед за Канси и следующие маньчжурские императоры оказывают покровительство ламаизму и способствуют переводам на монгольский язык священных книг, а также других сочинений. В этом отношении сподвижниками императоров выдвигаются три перерожденца чжанчжа-хутукт: а именно: Агван-Чойдан (1642—1714), Рольбий-Дорчжэ (1717—1786) и Данбий-Чжалпан (1787—1846).

Все три перерожденца родились в округе городов Лянчжоу и Сини, т. е. на северо-восточной границе Нижнего Тибета, среди племени, называемого «чжа-хор» (rgya-hor), представителей которого Г. Н. Потанин называет ширинголами, или оседлыми амдоскими монголами. Язык у них монгольский, но с избытком чуждых элементов больше всего китайского и тангутского происхождения. Наконец, в их языке встречаются слова тюркские<sup>77</sup>. На странице 567 цитированного труда Г. Н. Потанина покойный профессор Ивановский относительно слова «чжа-хор» замечает, что оно может обозначать «страна ширайголов», а слово «рчжа-сог» — «уйгуры». Таким образом, и он не дает правильного и точного объяснения происхождения этого слова. Между тем выражение «чжа-хор» встречается очень часто в тибетской исторической литературе для обозначения монголов, но нельзя утверждать, какое значение ему придавали — «китайские монголы», «китае-монголы», «монголы» или «китайские уйгуры», «уйгуры». Мы, со своей стороны, предпочитаем дать этому выражению его первоначальное значение, именно «уйгуры», или «китайские уйгуры», так как местом первого приглашения упомянутого выше тибетского сакьяского ламы князем Годаном были именно окрестности Лянчжоу, т. е. места, расположенные близ поселений чжа-хоров, а также шара-егуров, или югуров, которые, по словам Г. Н. Потанина, вероятно, принадлежат племени ширайголов (ширайголов) и обитают в ущельях Наньшани, к северу от городов Ганьчжоу Сучжоу. Югуры делятся на две группы, одни говорят на монгольском, другие на тюркском языках<sup>78</sup>. Искать в тибетском слове «хор» значение «уйгур» побуждает еще сходство этого слова с китайским «хой-хор» или «хуй-хор».

Из этого можно предположить, что тибетцы знали сначала только уйгуров и называли их «хор», но когда пришли монголы, то на них, как родственных уйгурам, перенесли название первых. Кроме того, в тибетских книгах встречается сочетание «хор-сог», каковое выражение монголы переводят и пишут «уур-монгол» (или, по нашей транскрипции, uug monggol)<sup>79</sup>. Слово «уур» (в произношении ūr) в современном монгольском языке не имеет соответствующего, подходящего значения, и потому, сопоставляя его с тибетским выражением, позволим себе перевести «уйгуро-монголы»<sup>80</sup>, хотя предвидится возражение, что, во-первых, тибетцы в данном случае соединили два однозначащих слова для большей ясности, как делается это в однословых языках, и, во-вторых, монголы имеют полное слово «уйгур» для обозначения народа.

Но, как бы то ни было, родина чжанчжа-хутукт занимает такое положение между Китаем, Монголией, восточными тибетцами — тангутами, а прежде и уйгурами, что она должна была служить ареной соприкосновения этих народов и образования племени, отразившего влияние всех четырех народностей. Если взять без исторических воспоминаний исключительно современное географическое положение Северо-Восточного Тибета, то оно, по нашему мнению, много способствовало приобретению этими ламами громадного влияния на дела тибетские и монгольские и на отношения этих народностей к маньчжурской династии. В самом

деле, сравнительная близость к Центральному Тибету и общность языка благоприятствовали перерожденцу Агвану-Чойдану<sup>81</sup> отправиться туда и получить там хорошее богословское образование, а соседство с монголами и китайцами дало ему возможность хорошо изучить их нравы и воззрения, а также их языки.

Возвышению Агвана-Чойдана также много способствовало и переходное время политического подчинения монголов и тибетцев Китаю, ознаменовавшееся, как известно, междоусобными войнами. Маньчжурские императоры, желавшие подчинить эти племена с возможно меньшим кровопролитием, усмотрели лучшее средство в привлечении для дипломатическо-посреднических сношений именно влиятельных духовных лиц. Самым подходящим для исполнения этой задачи оказался упомянутый хутукта, который впервые получил аудиенцию у императора Канси в год огненного зайца, т. е. в 1687 г.<sup>82</sup> С этого времени он находится постоянно на виду императора и получает разные поручения, которые выполняет с отличным умением<sup>83</sup>.

Так, в 1697 г. Агван-Чойдан был командирован в Центральный Тибет для возведения на престол 6-го далай-ламы, но из Ордоса его отозвали к императору для секретного доклада о причинах возникших тогда в Тибете беспорядков. На пути в Тибет Агвану-Чойдану удалось уговорить, по поручению Канси, кукунорских князей явиться к императору на аудиенцию. Затем в 1701 г. он присутствовал в Долоноре при освящении храма в честь приема халхаскими семью хошунами подданства маньчжурской династии и пр. За все эти заслуги Канси в 1706 г. пожаловал ему золоченую печать, грамоту и титул «Гуань дин пу шань гуан цзи да го ши», что значит: «имеющий удивительно доброе милосердие — корень религии и государственный учитель».

В 1711 г. ему был передан в Пекине двор со вновь выстроенным храмом, который в следующем году был назван Сун-чжу-сы<sup>84</sup>. Этот храм вместе с пристройками, составляющими в Пекине целый квартал, стал с этого времени резиденцией чжапчжа-хутукт. Во время боксерского движения в 1900 г.<sup>85</sup> храм подвергался ограблению иностранцами, и все ценное, как говорят, исчезло, чему немало способствовали, как можно заключить из рассказов самих монголов, местные же ламы. Здесь же находится книжный магазин, продающий все оригинальные сочинения и переводы, доски коих находятся в Сун-чжу-сы.

Следующий перерожденец Рольбий-Дорчжэ Ешей-Данбий-Донмо родился в первом месяце года огненной курицы, т. е. в начале 1717 г., в окрестностях Лянчжоу. Семилетним от роду в 1724 г. по императорскому приказу его привезли в Пекин и поселили в храме Цзаньдань-Чжу. Здесь к Рольбий-Дорчжэ были приставлены учителя по специальностям, и он изучил языки китайский, монгольский, маньчжурский, а также познакомился с индийскими письменами ланьцза, вартул, нагари и пр. На 18-м году своей жизни он получил титул своего предшественника. Вообще император проявлял к Рольбий-Дорчжэ большое расположение и часто беседовал с ним на религиозные темы, не говоря уже о том, что он воспитывался вместе с сыном богдыхана<sup>86</sup>.

Этот знаток языков совместно с более авторитетным, как видно из послесловия к словарю «Мэргэд гархуйн орон»<sup>87</sup>, перерожденцем галданского настоятеля Данбий-Нимой были виновниками наивысшего развигтия переводов священных книг с тибетского на монгольский язык. Так, они получили поручение императора перевести и вырезать на доски известный сборник сочинений буддийских ученых Данчжур.

Прежде чем приступить к такому большому делу, Чжанчжа-хутукта решил составить терминологический словарь «Мэргэд гархуйн орон» как необходимое руководство для перевода с тибетского языка на монгольский сочинений Данчжура.

Словарь этот, доски которого хранятся теперь в Сун-чжу-сы и пришли в ветхость, лишаящую возможности читать оттиски с него, составляет замечательный труд по лексикографии, так как обнимает все отделы буддийской литературы. До настоящего времени он служит единственным руководством для переводов. Рассматривая вообще переводы буддийских книг на монгольский язык, должно неотступно сравнивать всякий перевод с этим словарем. Поэтому, приступая теперь к рассмотрению перевода сочинения Цзонхавы на монгольский язык, мы должны несколько подробнее остановиться на данных сего словаря, который состоит из 11 отдельных частей, пронумерованных порядком букв тибетского алфавита. Заглавие каждой части начинается словами «merged yagqu-yin ogor neretü toṭaṭayṣan da-yig-aca... ayimaṭ oḡosiba», т. е. «заключается отдел... из словаря, по названию место исхода мудрецов», и к этому прибавляется название каждой из 11 частей в таком порядке:

1. Парамита (phar-phyin).
2. Мадхьямика (dmu-pa).
3. Абхидхарма (mngon-pa).
4. Виная ('dul-ba).
5. Сиддханта (grub-mth'a).
6. Тантра (sngags).
7. Логика (gtan-tshigs rig-pa).
8. Грамматика (sgra-rig).
9. Технология (bzo-ba rig-pa).
10. Медицина (gso-ba rig-pa).
11. Словарь старых и новых слов (brd'a gsar-rnying).

В начале первой части находится вступительная статья, заключающая в себе краткое изложение истории распространения буддизма в Индии, Китае, Тибете и Монголии, а затем — правила о переводах с тибетского на монгольский.

В конце 11-го отдела находится заключительная часть, указывающая, в каком отделе какие слова должно отыскивать, и здесь же приведен перечень имен участников предпринятого перевода сборника Данчжур.

Кроме этого, для облегчения изучения языка и помощи переводчикам в разное время были составляемы другие тибетско-монгольские словари. Из этих словарей самым распространенным нужно считать составленный алашапским ламой Агван-Дандаром<sup>88</sup>, имеющим высшую ученую степень лхарамбы в 18-м году правления Дао-гуаня, в лето земляной собаки, т. е. в 1838 г., когда автору шел 80-й год. Словарь этот сначала был издан в Пекине в типографии Сун-чжу-сы и носит полное название: *pere utqa-yi todotqayci sagan-u gegen gerel kemegdekü dokiyan-u bicig*, т. е., «Словарь, именуемый светлым блеском луны, уясняющим смысл имен».

Более чем за сто лет (в 1718 г.) до сего словаря был составлен словарь ученым Гунга-Чжамцо. Доски этого словаря также хранятся в Сун-чжу-сы, и он носит полное название: *Ucügen süg nomoṭatqalṣa-yin jirü-ken-ü qaganqui-yi arilṣan üyiledügcü mingṣan sagan-u gerel kemekü*, т. е. «Небольшой словарь, свет тысячи солнц, очищающий мрак укрощаемого сердца». Этот словарь страдает отсутствием систематического порядка

расположения слов, недостаточным богатством терминов и неправильным переводом их.

Академик Я. И. Шмидт в предисловии к своему «Тибетско-русскому словарю»<sup>89</sup> указывает три оригинальных словаря. 1) «Тибетско-монгольский» — «Минги-чжамцо» (ming-gi rgya-mtsho) — «Море названий»; 2) «Тибетско-монгольский» — «Бодши-дайиг тогпар-лава» (bod-kyi brd'a-yig rtogs-par sla-ba) — «Удобно-понятный словарь тибетского языка». Словарь этот был составлен князем Гойбо-Чжабом, но он довольно краток. (Также в Урге вышел словарь, называемый «Цолвар-лава» ('tshol-bar sla-ba) — «Удобный для отыскания слов.»); 3) «Маньчжу-монгольско-тибетско-китайский словарь» (skad-bzhi shan-sbyar-ba'i me-long-gi yi-ge) — «Слова зеркала соединения четырех языков».

Проф. О. М. Ковалевский также в предисловии к своему «Монгольско-русско-французско-тибетскому словарю»<sup>90</sup> указывает на большие рукописные словари, и мы со своей стороны можем добавить, что встречали несколько таких словарей, из коих нельзя не упомянуть о словаре, составленном бывшим бурятским ламой Номтоевым<sup>91</sup>. Этот словарь по полноте и обилию терминов превосходит все виденные мною труды по тибетско-монгольской лексикографии.

Теперь приступим к изложению правил переводов священных книг с тибетского на монгольский, даваемых в вышеупомянутом словаре «Мэргэд гархуйн орон», и к кратким замечаниям о применении их в нашем издании.

Переводчики должны прежде всего помнить, что делают доброе дело, передавая на понятный для людей язык священное писание и служа этим делу распространения благовествования святых, и что всякое затмение и порча смысла, конечно, не достигнут этой цели и будут служить, напротив, развитию неправильного воззрения. Об этом скажем дословным переводом слов подлинника<sup>92</sup>: «Так как вообще драгоценное благовествование Победоносного сделалось глазом, освещающим для стремящихся к спасению путь к нирване и всеведению, добродетельный во всех периодах<sup>93</sup>, то и переводчики, имея в виду прелесть продолжительного пребывания в мире его правил, должны: запечатлеть в мысли необходимость учения Могущего, оставить уклонения в сторону желания материальной выгоды и славы, расследовать обстоятельно и прямодушно пределы слов и смысла и, прервав недоразумения обстоятельными вопросами у прославившихся знатоками старших и младших о том, что сами случайно не узнали, обстоятельно переводить ясными и удобопонятными словами, не противореча смыслу. В таком случае они будут в состоянии увеличить многочисленные собрания хорошего в своих и чужих основах и, вследствие того, что окажутся совершившими деяние, полезное для учения Победоносного, найдут несравненную кучу благ.

В ином случае те, которые, не будучи сами знатоками, гордятся как знатоки и, затуманив глаза разума, гnevаются уклончивою мыслью на других, сделавшихся знатоками, и радуются переводам многочисленных томов, сделанным ради времяпрепровождения, придавая мало значения законом Высшего, — окажутся не обратившими внимания на возникновение невыносимых страданий в этой и будущей жизни для самих и других, как плодов порчи грязной водой — неправильной и преступной проповеди — чистого слова Будды».

Из этого видно, какое серьезное отношение должно быть у переводчиков к своей работе. Но для них немалую трудность представляет свое-

**образность** строя тибетской речи: порядок слов, неопределенность имен и глаголов, а в некоторых случаях времен, залогов и падежей.

*Порядок слов.* Всякому изучающему восточные языки вообще и тибетский в частности известно, какое важное значение имеет порядок слов в простых и сложных предложениях или периодах. Неизменное правило порядка частей тибетского предложения следующее: 1) во всяком предложении сказуемое (глагол) занимает последнее место, притом в периодах подчиненные сказуемые в разных формах и все равнозначащие сказуемые (глаголы), каждый замыкая соответствующую часть периода, должны предшествовать главному глаголу; 2) порядок, в котором помещаются разные падежи существительных, относящихся к сказуемому, скорее произволен, так что, например, деятель может предшествовать и последовать дополнению. Наречия места, времени или адвербиальные предложения по возможности ставятся в начале предложения; 3) порядок слов, относящихся к существительному, следующий: а) слово в родительном падеже, б) главное существительное, в) имя прилагательное (за исключением определения в родительном падеже), г) местоимение, д) числительное, е) неопределенный член; 4) в соотносительных предложениях относительное предшествует указательному, и в сравнительных предмет, с которым сравнивают, обыкновенно предшествует сравниваемому<sup>34</sup>.

Теперь обратимся к правилам цитируемого сочинения «Мэргэд гархуйн орон» о расположении слов при переводах на монгольский. Оно говорит: «То, что при переводе основных слов, согласно порядку тибетской речи, удобопонятно на монгольском языке и непротиворечиво смыслу, должно переводить тем же порядком. В противном случае то, что после перестановки предшествующих и последующих слов делается ясным для понимания смысла и удобопроизносимым, должно переводить, перемещая слова в пределах одного стиха, если это стихи. Сложные слова должно переводить, удобно перемещая одно, два или три слова до достижения смысла их. Но необходимо, чтобы это не противоречило предыдущему и последующему смыслу, для чего следует хорошо исследовать закон высказывания силы данного выражения.

Иногда при переводах, согласованных с тибетской речью, в монгольской письменности оказывается как бы затемнение части смысла многими излишними словами. Поэтому в таких случаях можно выбрасывать без вреда смыслу лишние слова. В некоторых же случаях оказывается как бы даже недостижение силы смысла, если не прибавить немного слов. Тогда должно переводить, прибавляя немного слов, полезных для уяснения смысла, но отнюдь не бессмысленных».

Вот все положения правил размещения слов. Из них видно, что автор при всем сходстве порядка слов обоих языков не обращает внимания на одну частичную, но существенную разницу, заключающуюся в том, что в монгольской речи определение всегда ставится прежде определяемого слова, чего, как сказано, нет в тибетском. Затем в тибетском языке более часто употребление частицы «чжиг» (она же «ш'иг» или «шиг»), переводимой по-монгольски «нигэн» (один), а также указательных местоимений «ди» и «дэ», по-монгольски «энэ» и «тэрэ». Если включить эти частицы в монгольскую речь, то положение занимаемых частями предложения мест после определения в родительном падеже будет как раз в обратном, чем в тибетском, порядке, т. е.: а) родительный падеж, б) неопределенный член, в) местоимение, г) числительное, д) прилагательное и е) главное существительное.

Обращаясь теперь к рассматриваемым переводам «Ламрима», находим, что П. (пекинский перевод) придерживается в отношении порядка слов строя чисто монгольской речи гораздо ближе, чем А. (агинский перевод), который почти повсюду рабски следует за порядком расположения слов тибетского текста. Укажем несколько примеров:

Тибетский текст «Лам-рим чэн-по»	Агинский перевод	Пекинский перевод
tshul gsum rten de — la khab, pho-brang zhin-tu jangs-pa tshad-ma kun-la sde-pa gong-'og-gi	yosun yurban sitügen tegün-dür ordo, biman qarsi masi ayuu kemjiye бүкүн-дүр ayimaγtan degedü doora-du-yin jirum üçügen bui nuγut-i türül-ün üyes-ün arban qoyduγar-tur buyan caγlasi ügei	yurban yosun tere sitügen-dür qarsi masi ajuu, yeke garsı qamuγ kemjiyen-dür degedü dooradu ayimaγ-un üçügen aγsan qaulı nuγut-i arban qoyaduγar cedig-tür caγlasi ügei buyan
srol cun-zad yod-par-nams skyes-rabs bcu-gnyis-pa	temür-ün delekei masi badaraγsan-dur buyan-u ündüsün olan nigen keregtü bügetele	masi badaraγsan temür delkei-dür olan buyan-u ündüsün-ü keregleküi-ber
bsod-nams dpag-tu med-pa lcags-kyi sa-gzhi rab-tu 'bar-ba-la dge-rtsa mang-po cig dgos-na		

В приведенных примерах порядок слов не нарушает смысла речи, но иногда наблюдаются случаи, когда от того или иного расположения слов нарушается совершенно или, по крайней мере, затемняется смысл тибетского предложения или отдельного выражения. Например, sman mang bzang shing phangs-pa de: A. — em olan bü ged qayiratu-yi tere abcü, П. — qayiralaγdaqu tere olan sayin em-i abcü. Здесь А. дословным переводом превращает определение прямого дополнения в самостоятельную часть (подлежащее) предложение: kha-na ma-tho (ba) gnyis: A. — gem aldar qoyar, П. — qoyar nigül. Второй перевод вернее, так как в первом случае слово «qoyar» является по грамматике монгольского языка только союзом двух равносильных членов предложения, тогда как тибетские выражение есть определенный термин, обозначающий: 1) грех, допущенный безыскусственно и полусознательно, и 2) грех открытого нарушения закона или религии. Например: sdug-bsngal drag-cing rtsub-la tsha-zhing: A. — jobalang qataγu büged sirügün, qalaγun büged, П. — qataγu sirügün jobalang-dur tülegdejü. В данном случае стремление подогнать под строй монгольской речи заставляет П. отступить от точного перевода. То же самое замечается и в следующем примере: phan 'dogs-pa dang sdug-bsngal-ba dang yon-tan-gyi yo-byad med-pa-la phar-sbyin-pa'o: A. — tusa kürgegsen ba jobalang-tu kiget erdem-ün oron et-tavar ügei-dur, П. — tusa kürgegci ba jobalang-tan ba et-tavar ügegün-e erdem-ten-ü oron-dur.

*О глаголах.* «Тибетский глагол, — говорит Ешке, — может рассматриваться не как показатель действия, или страдания, или состояния подлежащего, а только как приближение к состоянию, или, иными словами, они являются безличными, подобными taedet, miseret и пр. в латинском или it suits и др. в английском языках. Поэтому они не имеют того, что в наших собственных языках называются действительным и страдательным залогом, а равно и различия лиц»<sup>95</sup>. Напротив, монгольский язык имеет отдельные формы для глаголов переходных и непереходных, требующих дополнения в разных падежах. При тех и других глаголах под-

лежащее в монгольском языке стоит в именительном падеже, а в тибетском при переходных глаголах в орудно-творительном, имя же, на которое переходит действие, — в винительном падеже, по внешности не отличающемся от именительного.

Подобное употребление при отсутствии действующего лица винительного падежа в тибетском языке, как удачно сравнивает Ешке, точно такое же, как латинское *roenitet me*, переводимое «я каюсь». Следовательно, тибетский глагол носит, повторяем, характер безличного, и потому монгольские переводчики, не имея у себя в языке таких глаголов, должны переводить или переходными глаголами с винительным, или же непереходными с именительным.

Такая отличительная черта тибетских глаголов заставляет составителей словарей под одним и тем же словом давать два значения: переходное и непереходное. В рассматриваемом руководстве нет указаний на такой характер глаголов. Поэтому употребление в монгольских переводах тех или иных глаголов зависит главным образом от переводчика. Например, тибетский глагол 'du-ba значит «собирать» и «собираться», поэтому А. употребляет непереходный *quraqu*, а П. — переходный *quriyaqu*; на этом же основано очень употребительное выражение 'du-shes (*samjīā*), которое переводят: А. — *quran medekü*, Хоринский (X.) — *quriyan medekü*, П. — *setkiküi*; *slob-pa*: А. — *suralcaqu*, П. — *suryaqu*; 'chod-pa: А. — *tasulaqu*, П. — *tasuraqu*.

Спряжение тибетских глаголов существенно отличается от монгольского тем, что корни некоторых тибетских глаголов изменяются для выражения времен и приказательной формы повелительного: одни — для трех времен и приказательной формы, другие — настоящего, прошедшего и приказательной формы, третьи — настоящего и прошедшего, и в то же время очень много совершенно неизменяющихся корней. Затем тибетский язык для обозначения времен, залогов и форм повелительного наклонения употребляет вспомогательные и другие глаголы и существительное *гуи*, а для именных и конвербиальных форм — различные однословные послелоги.

Монгольский же язык для выражения всех глагольных форм приставляет к корню, не изменяя его, определенные суффиксы, но в литературе вообще и переводной в особенности появились выражения, соответствующие тибетским вспомогательным глаголам.

Словарь «Мэргэд гархуйн орон» приводит два глагола в трех временах<sup>96</sup>: прошедшем (*grub-pa bcom*), настоящем (*grubs-pa gzhom*) и будущем ('grub 'joms) и учит, что в таких случаях нужно переводить, тщательно сообразуясь с контекстом. Значит, здесь указываются только оттенки времени тех глаголов, которые изменяют корни, но не делается никаких более подробных указаний о переводах различных глагольных форм. Этим, по-видимому, можно объяснить употребление в рассматриваемых переводах различнейших способов для передачи смысла тибетских форм. Разнообразие наблюдается даже в тех глаголах, которые изменяют корни, например, корень глагола настоящего времени *byed*: А. — *üyiledkü*, П. — *üyiledegsen*; корень глагола прош. вр. *blu blangs*: А. — *daulaqu*, П. — *daulaγsan*; корень глагола прош. вр. *bzhugs*: А. — *saγuγsan*, П. — *saγumu*; корень глагола наст. вр. 'rgyur: А. — *urbaγulaγsan*, П. — *yegütkeküi*; корень глагола прош. вр. *skyes*: А. — *türüggen*, П. — *türükü*; корень глагола наст. вр. *ston*: А. — *üjegülegsen*, П. — *üjegülküi*; корень глагола прош. вр. *byas*: А. — *üyiledügen*, П. — *üyiledkü*; корень глагола прош. вр. *gsungs*: А. — *nomlaγsan*, X. — *nomlaqu*. Относительно

же перевода глаголов однокорневых на основании этого нечего и говорить: например, корень *thob*: А.— *oluṣan*, П.— *olqu*.

Кроме того, время в тибетском языке, как сказано выше, можно определить по вспомогательным глаголам. Такие способные выражать время глаголы в тибетском языке следующие: *yin*, 'dug, *lags* и др.— для настоящего; *tshar*, *zin*, *song* — для прошедшего; 'gyur, 'ong и существительное *rgyu* — для будущего времени<sup>97</sup>. Так как эти глаголы имеют определенные значения, то они едва ли могут быть названы самостоятельными определителями времен, поскольку имеют в монгольском языке определенные переводы, а именно: первые — *mün*, *büi*, *buyu*, *bolai*; вторые — *daṣusbai*, *barabai*, *osiṣan*; третьи — *bolqu*, *irekü* и *siltaṣan*. Впрочем, время сложных сказуемых с первыми из них зависит от оттенка корня, а последние действительно, сами дают определение времени. Например: *bshad-zin-te*: А.— *nomlan daṣusbai*, П.— *nomlan barabai*; 'ong; А.— *irekü*, П.— *bolumu*; *blang-gyu de*: А.— *abuḃdaqun tegün-i*, П.— *tere siltaṣan-i* и т. п.

Что же касается глагольных форм, заканчивающих период, то вообще должен заметить, что тибетские периоды по содержанию своему гораздо длиннее тех, что свойственны монгольскому языку. Поэтому переводчики стараются в возможных случаях закончить период нередко в середине тибетского предложения. Для завершения периода тибетцы употребляют очень простой способ: они повторяют последнюю согласную с гласной «о», если же слово оканчивается на гласную, то прибавляет «'о» — в утвердительных [предложениях], последнюю согласную с «m» или «'am» — в вопросительных. Этого не делают только в повелительной форме, а также в тех вопросительных предложениях, где вопрос ясен из других слов, во второй части двойного вопроса и когда период заканчивается на связки «*yin*», «*yod*» и т. д.

Сравнивая тибетские и монгольские окончательные формы, можно заключить, что в монгольском языке нет строгого соответствия передачи тибетских форм, так как в монгольских формах большее разнообразие. В сравниваемых А. и П. переводах замечается, что А. избегает употребления окончательной формы, называемой в грамматиках второй описательной, в тех случаях, где П. пользуется ею, но склонен пользоваться ею только там, где или поставлена, или подразумевается тибетская окончательная частица «'am». Вообще можно сказать, что вторая описательная форма монгольского языка, вовсе неупотребительная в разговорной речи<sup>98</sup>, обязана своим происхождением тибетскому языку. То же самое можно сказать и об окончательных формах прошедшего и будущего времени. В переводах чаще всего ограничиваются именной формой соответствующего времени и вспомогательным глаголом в формах *bolai* и *bülügei*.

Формы повелительного наклонения в тибетском языке выражаются простым корнем глагола, за исключением, конечно, тех случаев, когда глагол изменяет для этого свой корень. Форму *imperativus* можно отличать и прибавлением к корню частиц «*cig*» (*zhig*, *shig*). Запрещения выражаются простыми корнями для всех глаголов с прибавлением впереди отрицательной частицы «*ma*». Эти формы совершенно соответствуют монгольским и переводятся *imperativus* с «*bu*» или «*bitüge*», за исключением формы приказа, обращенного ко многим лицам. Например: *nyon*: А.— *sonosotun*, П.— *sonosotqun*; *skyed*, *blta*, *btud*, *nyon-cig*: А., П. одинаково — *egüske*, *üje*, *suḃut*, *sonos* (*sonosotqun*); *gzun*: А.— *barimu*,

П.— barisuḡai. Эти формы в классической литературе одинаковы для обращения к младшим и старшим.

Для высказывания более почтительной просьбы и пожелания в тибетском языке употребительна форма причастия в падеже *accusativus* с *imperativus* глаголов «'gyur-ba» и «'ong-ba» — «gyur» и «shog» с прибавлением еще «sig». Это не что иное, как описательный *imperativus*. Такого рода выражения по-монгольски передаются различными формами повелительного наклонения.

Далее, в именных и конвербиальных формах глаголов в отношении определения оттенков времени замечаются те же изменения самих корней. Производство же их весьма просто. На не совсем достаточное определение оттенков времен изменениями тибетских корней мы указывали выше. Поэтому в переводах на монгольский язык встречаются недоразумения в определении времен, основанные на том, что именные формы глаголов монгольского языка принимают определенные суффиксы. Рассмотрение же вопроса, как точнее узнавать время именных форм при помощи сопровождающих их глаголов, а затем определение залогов и конвербиальных форм лучше сделать в связи со склонением имен.

*Склонение имен.* Употребление падежей, за исключением родительного, в тибетском языке зависит от глагола (сказуемого), так как глаголы являются, как сказано выше, как бы безличными. Но тибетские грамматики, подражая индийским, насчитывают в своем языке восемь падежей (*gnam-dbye*): 1) *ming-gzhi* — показатель только имени или названия, являющийся основой — *nominativus*; 2) объект действия (*las-kyi sa*), соответствующий *accusativus'u* (с предлогами); 3) *byed-pa'i sa* или *byed-pa-po* — орудие действия или деятель — *instrumentalis*; 4) *dgos ched-kyi sa* — нуждающийся объект — *dativus*; 5) *khungs-kyi sa* — место происхождения — *ablativus*; 6) «'brel-ba'i sa» — предмет сочетания — *genitivus*; 7) *gnas-gzhi* или *rten-gnas* — местонахождение или место опоры — *locativus* и 8) *bod-pa'i sa* — *vocativus*. Монгольские грамматики, в свою очередь, заимствуя у тибетцев деление падежей, признают в своем языке семь падежей, исключая звательный, и называют их тибетскими терминами в буквальном переводе<sup>99</sup> на монгольский язык.

Из этого видно, что тибетские грамматики заимствовали названия падежей из грамматики санскритского (флективного) языка, совершенно чуждого по морфологическому строю их собственному (изолирующему, или корневому), а монгольские, раболепно подражая тибетцам, приняли те же грамматические термины для своего (агглютинативного) языка, также несходного ни с тем, ни с другим из упомянутых. Поэтому отыскание, с точки зрения европейских грамматик, падежей в данных языках не может иметь полного места. Однако в способах показания отношения глаголов (сказуемых) к именам предложения, а также имен к именам существует некоторое сходство между тибетским и монгольским языком, состоящее в том, что эти отношения выражаются определенными послелогом или частицами. При распределении этих частиц по восьми названиям санскритских падежей в тибетском, а затем и в монгольском, остались частицы, так сказать, не нашедшие себе мест. Такие частицы, например «dang» в тибетском или «luḡa», «lüge» в монгольском, в оригинальных грамматиках<sup>100</sup> перечисляются отдельно, а частица «i» (yi), употребляемая в монгольском языке для обозначения прямого дополнения, вовсе не упоминается только потому, что в тибетском языке нет соответствующей.

Европейские ориенталисты, изучая эти языки, делают попытки отыскать в них определенные формы падежей, и, хотя называют по-разному, у всех исследователей тенденция отыскать 7 или 8 падежей. Так Ешке<sup>101</sup> показывает 7 падежей, соединяя по внешней форме именительный, винительный и звательный в один падеж и определяя его новым термином «terminative» — «конечный», а новейшая грамматика А. Д. Руднева находит в монгольском языке 8 падежей, соединив *dativus* и *locativus* в один падеж — дательно-местный и добавив *comitativus* — «согласительный»<sup>102</sup>.

Это показывает, что европейские ученые, во-первых, делали свои выводы, исходя из сравнительного рассмотрения употребления отдельных частиц в данных языках, а не ограничивались буквальным переводом оригинальных терминов, которые, как уже сказано, переняты из санскрита. Во-вторых, они дали разные названия одному и тому же падежу, так как частицы и употребление их в тибетском и монгольском языках различны. Вполне признавая целесообразность для систематических руководств такого распределения частиц по падежам, мы тем не менее признаем, что с научной точки зрения частицы в соединении с другими словами могут рассматриваться только со стороны их употребления в зависимости от имен и глаголов, а не со стороны образования формы измененного имени, хотя нельзя, конечно, не упомянуть, что в тибетском языке некоторые частицы в испорченной форме сливаются с корнем, оканчивающимся на гласный<sup>103</sup>. То же самое происходит и в монгольском разговорном.

При этом заметим, что при определении значения тибетских частиц монголы отчасти применяли такие же частицы своего языка, отчасти составили для передачи их новые, сообразуясь с характером своего языка. Таким образом, монгольские переводчики при переводах с тибетского имели полную возможность использовать частицы своего языка, но дело в том, насколько употребление их было соответственно строю их речи.

Самыми характерными в этом отношении являются частицы для показания действующего лица (подлежащего) и предмета, подвергающегося действию переходного глагола (прямого дополнения). Дело в том, что в тибетском предложении подлежащее с переходным сказуемым ставится с частицей деятеля (*instrumentalis*), а прямое дополнение — без частицы (*nominativus-accusativus*). На это указывает, между прочим, и цитируемый словарь «Мэргэд гархуйн орон», приводя такой пример: тиб. 'dis rnyed-pa — монг. egü-ber oluγsan и тиб. 'di rnyed-pa — монг. egü ni oluγsan, что по-русски переводится: «этот [он] нашел, [это] им найдено» и «это найдено, это нашел или нашедший»<sup>104</sup>.

Но монгольский язык, имея переходные глаголы, должен употреблять подлежащее в основной форме без частиц (им. п.) и прямое дополнение со специальной частицей (вин. п.). Несмотря на это, монгольский литературный язык под влиянием тибетского часто употребляет тибетские формы, за исключением тех случаев, когда сами тибетцы часто в разговорной речи, как и в классической литературе, сохраняют за действующим субъектом (подлежащим), если он ясен из контекста, его именительную форму<sup>105</sup>.

Обратимся к примерам: *ngas-ni rab-tu bzang-po'i chos bshad kyang, khyod-kyis thos-nas...*: А.— *bi-ber masi sayin nom-i nomlabacu, ci-ber sonoscu...*, П.— *bi masida sayin nom-i nomlabacu bar, ta sonoscu...*

Такое заимствование проявляется даже там, где в тибетском нет частицы. Например: *khyod mi mdzad*: А.— *ci ber ese jokiyaba*, П.— *ci ülü üyiledüjü*.

В тибетском языке, когда сказуемым в придаточных предложениях служит именная форма глагола, подлежащее ставится также в падеже *instrumentalis*. Монгольскому языку этот способ также несвойствен, но в буквальных переводах он сохраняется. Например: *byams-pas mdzad pa'i mngon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi*: A. — *mayidaribar jokiyaγsan ile onol-un cimeg-ün*, П. — *mayidari-yin jokiyaγsan* и т. д.; *lo-tsa-ba chen-po nag-tshos...*: A. — *yeke naγco lodzaba-bar*, П. — *naγco yeke kelmür-ci-ber*; *sgrol-mas lung-bstan-pa'i*: A. — *dāra eke-ber esi üjegülügen...*, П. — *dāra eke-dü vivankirit ügtegen*. Последний способ перевода П. указан в § 463 грамматики А. Бобровникова<sup>106</sup>.

Все это показывает, что монгольскому языку несвойствен тибетский способ показания субъекта известного действия падежом *instrumentalis*, который, впрочем, в монгольском языке употребляется только как причина или орудие действия. Разговорная монгольская речь вовсе не знает употребления этого падежа как подлежащего.

Этот способ показания виновника известного действия в тибетском языке употребляется и у именных форм глагола в сложных периодах. Такие формы Ешке относит к герундиям<sup>107</sup>, но они, на самом деле, показывают, что известное действие было виновником другого. Из этого уже вытекает перевод таких предложений, составленных со сказуемым в именной форме глагола с ее глагольными атрибутами, нашими придаточными предложениями причины. В монгольском же языке они сохраняют именную форму, а причинность обозначается разными частицами. Например: *bstan-pa 'phel-bar mdzad-pas kha-ba-can-ba thams-cad-la sku-drin-gyis khyab-par mdzad-do*: A. — *śasin-i arbitqan jokiyaγsan-u tula casutan bügüde-dür aci-bar tüken jokiyaγsan bolai*, П. — *śasin-i nemegülügen-yier qamuγ casutan-dur yeke aci-bar tükemel bolγabai*. Здесь выражена мысль, что развитие религии было причиной того, что благодетель ее коснулось всех тибетцев.

Предмет, на который переходит действие в тесном или широком смысле, или дополнение ставится, по тибетской грамматике, в *accusativus*, который является или простым корнем слова, или же с частицами «су», «ру» (сливаясь с корневым «р», «ду», «на» и «ла»). Впрочем, эти же частицы употребляются для образования и других падежей, но, согласно тибетской грамматике, составляют винительный падеж для обозначения того, на что деятель направил действие (например, *shar phyogs-su 'gro* — «идти на восток»), и при сочетании однозначных действия и предмета, подвергающегося действию (например, *'od-du-'zer* — «сиять лучами» или «издавать лучи»)<sup>108</sup>.

В монгольском же языке глаголы переходные и непереходные различаются строже и переходные глаголы требуют винительного падежа, имеющего особый послелог или употребляющегося без него, когда стоит непосредственно перед переходным в тесном смысле глаголом. Хотя и так, но под влиянием тибетского монголы иногда употребляют послелоги других падежей. Например: *chos-la nyan bshad*: A. — *nom-dur nomlaqu sonosqu*, П. — *nom-i sonosum nomlaγci*; *snod gong'og-rnams-la sbyangs*: A. — *degedü dooradu saba-nuγud-tur suduluγat*, П. — *degedü dooradu saba-nuγut-i suduluγat*; *de-la ni nga yar lta-ba yin*: A. — *tegiün-dür bi degegsi üjekü mün*, тогда как П. совершенно не понял этого места и частицу «ла» перевел «будет»; *nyon-pa-la gang-gis bla-mar ma 'dzin-pa*: A. — *sonosγsan-dur ken-ber blama bolγan ese baribasū*, П. — *sonosuγsat-i ken-ber baγsi bolγan ese setkibesü*. В последних случаях, по нашему мнению,

в тибетском языке нужно видеть двойной accusativus и потому можно передать по-монгольски тоже двойным accusativus — *sonosuṣat-i kenber blama(yi) ese baribusu*.

Такой же accusativus, как нам кажется, принимают именные формы глагола. Например: *'chad-par bzhed: A.— nomlaqui-dur taḡalaḡuqui*, II.— *nomlaqui taḡalaḡuqui*; *thob-par 'dod-pa: A.— olqu-yi küsegci*, II.— *olun küsegci*. Если обратить внимание на внешнюю форму такого accusativus'a именной формы глагола, состоящего из корня глагола и частицы «пар», или «бар», то она сразу напоминает конвербиальную форму, называемую в грамматиках супином<sup>109</sup>.

Обращаясь затем к его употреблению в тибетском языке, замечаем, что это — обычно встречаемая форма первой части сложных выражений, составляемых из двух глаголов, действие или состояние второго из коих переходит на первый, т. е. первый глагол служит объектом действия второго. Особенно часто составление таких выражений с глаголами: *byed-pa*, *'gyur-ba*, *bya-ba*, *mdzad-pa*, *bgyid-pa* *'gro-ba*, *'ong-ba* и т. п., означающими: «делать, -ся», «быть сделанным», «идти», «прийти» и т. д. На монгольский язык такие выражения переводят конвербиальными формами, называемыми «слитными» (*converbum modale*) и «конечными» (*converbum finale*), а также употреблением одного первого глагола в формах побудительных и страдательных.

Из этого можно сделать заключение, что, во-первых, слитное и конечное **деепричастие** монгольского литературного языка является **буквальным переводом** тибетского accusativus'a именной формы глагола и во-вторых употребление сложной формы с accusativus'ом является в тибетском языке показателем переходности и непереходности глагола, т. е. образования наших действительных, средних и страдательных залогов.

К этому добавим, что приведенное объяснение образования форм слитных и конечных деепричастий, называемых Рамstedтом *converbum modale* и *finale*, находит себе подтверждение и в выводах этого ученого<sup>110</sup>.

Те же самые послелоги, указывающие предмет прямого дополнения, на который в широком или тесном смысле переходит действие, служат и для показания предмета, в интересах которого совершается действие (*dativus*), например, *rtar rdza-ba byin* — «дать лошади сено», а также для обозначения места и времени, где и когда происходит действие (*locativus*), например, *'pral-ba-ru sme-ba yod* — «на лбу есть грязь», *nyi-ma shar-ba-na chos ston* — «читать книгу<sup>111</sup> по наступлении дня». В монгольском языке этим частицам соответствуют частицы «*dur*», «*tur*» (в разговорном — «*du*», «*tu*»). В употреблении их в обоих языках имеется полное сходство.

Когда же эти частицы в указанных значениях прилагаются к именным формам глагола, то получают придаточные предложения, обозначающие в большинстве случаев те обстоятельства, при которых происходит другое действие. Автор не считает их за исключительную причину последнего. Поэтому такие предложения переводятся со сказуемым в форме разделительного (по Рамstedту, *converbum perfecti*) или условного деепричастия, а иногда и самостоятельными. Например: *'char-la: A.— urḡaḡu büged*, II.— *medejü*; *mi 'ong-la: A.— ülü iriget*, II.— *ülü irejü*; *gdon-la: A., II.— unsibasü*; *gdon mi za-bar 'byung-la: A.— damjiḡ ügei ḡarḡu büged*, II.— *saḡār ügegüjei bolumu*.

Для показания, что одно явление произошло от другого, или, по ти-

бетской терминологии, для указания «места происхождения» (ablativus) употребляются частицы «нас» или «лас», переводимые по-монгольски «āца», «эца». Когда же эти частицы стоят при именных формах глаголов, то последние являются причиной возникновения другого действия. Эта причинность, однако, не является непосредственной, а указывает скорее, что одно действие должно происходить раньше другого. Такие формы глагола принято переводить на монгольский так называемыми «соединительными» деепричастиями. Например: *de-dag rgyu-mtshan-du byas-nas de-la mi gus-pa*: А., П. — *tedeger-i siltayan bolγaju tegün-dür ülü bisireküi*; *phan-yon drang-nas sgom-pa'o*: А., П. — *aci tusa-yi duratcu bisilγaqu bolai*.

Место и значение genitivus'a, по-тибетски «сочетающего», такое же, как и в монгольском. Он служит определением имени, поставленного после него. Частицы этого падежа могут выпускаться в тех случаях, когда сочетание двух имен дает уже определенное понятие, но это бывает в тибетском гораздо реже, чем в монгольском, так как определение, не выраженное в родительном падеже, в тибетском языке ставится, как известно, после определяемого слова, тогда как в монгольском — наоборот. Поэтому в дословных переводах с тибетского на монгольский язык иногда встречается излишнее употребление частиц. Когда же определением делается именная форма глагола, то тибетцы ставят такое определение впереди определяемого с частицей родительного падежа, тогда как монголы имеют по характеру своего языка возможность ставить именную форму без всякой частицы, но когда эта частица стоит при глагольном корне, то в монгольском на ней закапчивают предложение и ставят «ja», «je». Например: *snang-gi*: А. — *üjemüi-je*, П. — *bolümüi-ja*; *byed-kyi*: А. — *üyiletmüi-je*, П. — *üyiletküi büi-je*; *jüg-gi*: А. — *ogümüi-ja*.

Признаком звательного падежа тибетские грамматики считают междометия «куе» и «кеуе», но в литературе они употребляются редко, а в разговорной практике обращение выражается повышенной интонацией голоса, как и в монгольском. Но в монгольской письменности принято присоединять к концу обращения «ā» или «э». Когда же в тибетском тексте стоят впереди упомянутые междометия, то монгольские переводчики добавляют также в начале «au» или «eu». Например: *A-pe*: А. — *nükür-ē*. П. — *apā*; *gsang-ba-pa'i bdag-po*: А. — *niγuca-yin ejen-ē*, П. — *niγucas-un ejen-ē*.

Падеж, называемый в грамматиках монгольского языка, соединительным<sup>112</sup>, или совместным<sup>113</sup>, имеет в тибетском частицу «dang», которую Ешке относит к союзам. На монгольский язык она переводится «luγā», «lügē», «la», «le», «ba», «kigēt» (в разговорном языке — «tay», «tey»). Тибетские грамматики указывают, что частица, во-первых, соединяет, объединяет несколько понятий в одно или делит содержание одного понятия на его составные части и, во-вторых, при глагольных корнях обозначает, что известное явление случилось совместно с другим или по времени, или по ассоциации идей<sup>114</sup>. При перечислении многих однородных частей (в первом случае) и явлений (во втором) литературный монгольский язык создал чередующееся ради благозвучия употребление «ba» и «kigēt» (иногда «bügēt»), которые по характеру живой речи могут быть выброшены, как это делает во многих случаях пекинский перевод (П.).

К перечисленным частицам, имеющим связь как бы с нашими падежами, должно прибавить очень употребительные в тибетском языке ча-

стицы: «тэ» (она же «дэ», «стэ»), «чжин» (она же «шин», ш'ин») и «гин». Они показывают более или менее отдаленную связь одного предмета или явления с другими. Будучи употреблены при глагольных формах, они образуют формы, которые переводятся на монгольский язык по большей части разделительными и соединительными деепричастиями, а также окончательными формами.

Кроме того, в тибетском языке есть еще частицы «*ni*» и «*yang*» (она же в зависимости от последней буквы предшествующего слова «*kyang*», «*gyang*» и «*'ang*»). Из них первая чаще всего переводится на монгольский как «*ани*», «*ину*», а вторая — «*си*», «*сү*», «*бār*», «*бэр*», иногда «*баса*». Когда эта вторая частица состоит при глаголе с частицей «*на*», то на монгольский переводят её буквально, или образуют соглагольную форму, называемую «уступительной». Например: *shes gyur yang*: A.— *medebēsü cü*, П.— *medebēsü-bēr*; *ldan-yang*: A.— *tegüsbecü*, П.— *kürbēsü-bēr*; *gnas-kyang*: A.— *orosibacu*, П.— *aγci-bār*; *snang-na 'ang*: A.— *büi bolbacu*, П.— *büi bügetele*.

Рассмотрением частиц, показывающих отношение одних глаголов и имен к другим, мы хотели немного проследить происхождение разных монгольских глагольных форм, в особенности так называемых конвербиальных (соглагольных). Теперь можно сделать вывод, что не все формы, относимые к последним, могут носить такое название, так как не все они по смыслу составляют необходимую принадлежность другого глагола, некоторые из них механически соединяют отдельные предложения в один период. Только те глагольные формы, которые зависят от переходных, а также и вспомогательных в широком смысле глаголов, составляют с ними как бы одно понятие, один глагол. Поэтому конвербиальные формы должны быть разделены на несколько групп, смотря по силе зависимости их от главного глагола. В этом же свойстве, может быть, кроется причина разногласий монгольских переводов при передаче одинаковых тибетских форм. Рассмотрение этих разногласий, а равно и других, касающихся изменений смысла, будет сделано нами в комментариях к русскому переводу. Ввиду такого предположения теперь укажем только на некоторые, чисто внешние разногласия, которые основываются, во-первых, на общем морфологическом различии двух языков, во-вторых, на различных способах сочетания слов в предложении и, в-третьих, на меньшем развитии, или бедности, монгольского языка сравнительно с тибетским.

В этих особенностях, включая сюда даже тибетское правописание слов, без сомнения, нужно искать и некоторые недостатки переводов.

Тибетский язык в сущности однослововой, имеет много слов, одинаково произносимых и пишущихся, верное толкование коих возможно только по смыслу, но, если и смысл не совсем ясен, то в переводах происходят разногласия. Например: *dad-par gyur-nas* вследствие сходства начертания А. читает *dang-bar rgyur-nas* и переводит *tungyalay bolju* — «очистившись», тогда как П. правильно — «уверовав»; *mi dag*: А.— правильно *kümün-nügüt*, т. е. «люди», а П.— *ülü arilun* — «не очистившись» (здесь недоразумение вызвано тем, что эти слова имеют по два значения: «ми» — «человек» и отрицательная частица «не»; «даг» — частица множественного числа и «чистый»); *ches mchog*: А.— верно *asuru degedü*, П.— *degedü* ном (недоразумение вызвано тем, что гласные «о» и «е» при плохом начертании трудно различимы); *phyi-ma ges kyang* — в трех редакциях разные переводы, причем по смыслу П. и X. почти сходны; по-моему, А.— неточный. Здесь недоразумение вызвано слогом «рэс»,

который может быть *instrumentalis* «res» (от «ге» — каждый), тогда как имеется и отдельное слово «res» — «перемена», «время» (Sarat Chandra Das)<sup>115</sup> А. принимает за *instrumentalis* от «рэ-ба» — «надежда, упование»; *bstan-la*: А. переводит *üjügülüget* — «указав», а П. — *debisker-dur* — «в постели», так как не обратил внимания на присутствие префикса «б» (а слово «постель» — «стап»); *rigs-kyi*: П. — *ijaγur-tanu* «благородный, знатный по происхождению», а А. — *uqaγan-u* «умный», последнее — неточно, так как «наука, разум» по-тибетски будет «риг-па»; *mi dkon*, А. и П. правильно принимают за отрицание «не», а Х. — за «человека». *Mi nang-gi* 'gro-ba'i tshe-ni: А. — *kümün-ü dotor-a otqu nasun anu*, П. — *kümün ebetitü bolqui saγ-tur*. Здесь недоразумение от сходства начертания «н» и «д», *gneuen-du guur-pa'i*: А. — *sadun boluγson*, П. — *yeründeg bolqui*, так как *gneuen* «родственник», *gneuen-po* «противник, контра» и т. д. и т. п. Таких недоразумений очень много.

К разночтениям, происходящим от особенностей строя тибетского и монгольского языков, нужно отнести разногласия порядка слов, глагольных форм и имен, которые помечены в примечаниях. Особенно заметны они в переводах цитат Цзонхавы из стихотворных трудов его предшественников. Язык самого Цзонхавы, служащий до сих пор по точности высказывания мысли образцом для буддийской литературы, потребовал, однако, от ученых последних веков немалых толкований. Существует несколько изданий «Ламрима» с толкованиями, не говоря уже о том, что к разъяснениям отдельных вопросов его посвящена большая часть богословской литературы ученых Тибета и Монголии до настоящего времени. Относительно цитат «Мэргэд гархуйн орон» указывает, что «если они переведены раньше, то с ними нужно согласовать толкования, если же таких переводов нет, то переводить сначала цитаты, но переводить их, согласуя с толкованиями». Вкратце этим указывается на необходимость взаимного согласования цитат и их толкований<sup>116</sup>, но в переводах рассматриваемые нами редакции «Лам-рим чэн-по» не использовались готовыми переводами цитат, а при толкованиях оригинала руководствовались только агинским переводом.

Что касается стихов, то в данном сочинении Цзонхавы его собственные стихотворные построения встречаются лишь в обычных, вступительных, молитвенных обращениях к божествам, обоготворяемым, историческим лицам и общине, а стихи других авторов — в многочисленных цитатах. Тибетская строфа составляется одинаковым количеством слогов в стихах, которые не могут, конечно, быть переводимы тем же количеством на монгольский многослоговый язык. Поэтому в переводах, хотя и не возвращается употреблять стихотворную форму, в особенности в хвалебных и просительных мотивах, рифмуя по характеру монгольского стихосложения начальные слоги строф, по этому не допускается делать в главных, основных сочинениях, потому что потребовавшиеся для внешнего строения слова могут затемнить внутренний смысл<sup>117</sup>. По-видимому, на этом основании переводчики данного сочинения не дают стихотворных переводов.

Затем к разногласиям, хотя и незначительным, происходящим от недостаточного развития монгольского языка, нужно относить слова, заимствованные из тибетского, санскритского, а также уйгурского языков. Словарь «Мэргэд гархуйн орон», зная этот недостаток, дает следующие наставления. 1. Если слово имеет много значений, то, обстоятельно исследовав контексты, нужно перевести тем именно значением, которое можно установить окончательно. Если этого сделать нельзя, а также

если в монгольском языке не будет найдено слова, имеющего двойное значение, нужно поставить тибетское слово. 2. При переводе собственных имен ученых, чудотворцев, ханов, сановников и простолюдинов, а также названий стран, цветов, плодовых деревьев, когда затруднительно понимать и произносить слова, хотя бы и возможно было перевести по догадкам, но не вполне достоверно, необходимо поставить индийское или тибетское название, сопровождая его на подобающем месте словами ученый, хан, цветок и пр.<sup>118</sup>

Конечно, заимствования слов из тибетского языка происходили гораздо раньше составления данного словаря, но характерно, что этот словарь не указывает на то, чтобы все возможное переводилось бы монгольским природным языком, хотя бы в той мере, в какой тибетцы старались передавать своим собственным языком санскритские понятия и даже собственные имена. Однако же переводчики, следуя традициям тибетских классических переводчиков, стараются передать все монгольскими словами, но с трудом преодолевают недостатки своего языка. Будучи принуждены заимствовать иностранные слова, предпочтительно берут санскритские, потому что этот язык по своему многословному характеру более близок к монгольскому. Если же заимствуют тибетские выражения, то или берут двухсложные слова, или дополняют их из лексики своего языка. Например: *sadun* — санскр. *sadhi*; *bodi* — санскр. *bodhi*; *sedkil* — тиб. *sems*; *qanduqu* — тиб. *kha-blta-ba*; *toyin* — уйгурск. *тойын*<sup>119</sup>; санскр. *çasan*: А. — *şasin*, П. — *üjegülügsen*; *bilik* — тюркск.<sup>120</sup> и много других. Наконец, словарь «Мэргэд гархуйн орон» дает несколько указаний относительно методики переводов. «Иносказательные имена небожителей, названия вещей и указание количества необходимо переводить буквально, а не их настоящими именами, которые сделают бесполезным иносказание автора». Но это правило не везде в одинаковой степени соблюдается, и побудительной причиной отступлений переводчиков служит, по-видимому, взгляд, что данные слова не имеют характера специальной иносказательности. Например, *dpung-bzang*: А. — *sayin sarbaγutu-bar*, П. — *subaγuyin*; *mi-pham*: А. — *ülü ilaγdaqu*, П. — *Mayidari*; *lag-sor-pa*: А. — *γar qurγutu*, П. — *laγsorba*.

Слова диспутов должно переводить точными и удобопонятными словами, раскрывающими основные положения и опровержения их, обстоятельно следя за основным планом и ходом состязания противников. Слова похвалы, порицания, удивления, горя, страха и т. п. должно переводить общераспространенными и целесообразными для затрагивания чувств словами монгольской речи<sup>121</sup>.

В отношении этих правил А. во всех случаях проявляет большую склонность следовать им, чем П. Известно, что во всех выражениях одобрительного или просто почтительного отношения тибетский язык имеет много специальных слов. Их А. сохраняет в полной мере. Например: *A. — ayiladuγsan*, П. — *medebei*; *pham-par mdzad-nas*: А. — *ilaγdaγulun jokiyaγu*, П. — *doroyitaγulju*.

Однако в местах, выражающих неодобрительное или презрительное отношение к известным предметам, А. дает более реальные и непроницаемые в вежливой речи слова, тогда как П. заметно избегает их употребления. Примеры: *bshang-gci*: А. — *baγāsun sigēsün*, П. — *burtaγ*; *smad-la*: А. — *bügsen-dur*, П. — *doora*; *smad-tshon*: А. — *bügsen quduldaγci*, П. — *olan-i ciγulγaγci*. Затем в данных переводах встречается разная диктовка, по-видимому, одинаковых слов. А. — *oroqu*, П. — *oroldaqu*, А. — *untaqu*, П. — *untaraqu*. Здесь, может быть, имеется влияние разных диалек-

тов монгольской речи. Дело в том, что, например у кукунорских олдов слова *огоци* и *унтақи* — неприличные, они де обозначают только акты половой жизни.

В отношении же ко всякому переводимому оригиналу цитируемый словарь рекомендует быть беспристрастным, переводя слова теми значениями, какие имел в виду автор, а не заменять их заимствованиями якобы в целях более правильного изложения основ учения. Вследствие этого при таких исправленных переводах положения различных учителей будут перемешаны между собою, т. е. потеряются индивидуальные особенности воззрений авторов.

Данное сочинение Цзонхавы наравне с другими его собственными или приписываемыми ему творениями почитается уже каноническим, поэтому у переводчиков, конечно, нет ни одного критического отношения к его положениям и выводам.

Заканчивая наши замечания о двух данных редакциях, мы сознаем, что этим далеко не исчерпана та тема, которую мы поставили себе, приступая к изданию монгольского текста и снабжая его многочисленными примечаниями, которые хотели соединить в отдельные группы и дать подробный разбор каждой из них. Затем, между прочим, предполагали, например, проследить различия литературных диалектов бурятского (агинский перевод) и южномонгольского (пекинский перевод), но технические условия типографии, не позволившие нам пользоваться совместно тибетскими, монгольскими, санскритскими и русскими шрифтами, заставили ограничиваться лишь этими немногими заметками. Мы думаем, однако, что данные замечания при всех их ясно нами сознаваемых недостатках все же в известной степени дадут возможность специалистам уяснить технику перевода данного сочинения. Разбору соответствий их смысла оригиналу посвятим комментарии к нашему русскому переводу.

В заключение отметим общее среди ученых лам мнение, что монгольский язык по своей бедности и неразработанности не может точно передать смысла «великих законов», поэтому всякий, желающий безошибочно знать, должен изучать их в тибетских оригиналах. Следствием такого взгляда их на монгольский язык, без сомнения, является то, что богослужения и изучение буддийской философии и всяких других наук в Монголии совершаются на тибетском языке, а это, в свою очередь, не способствует дальнейшему быстрому развитию не только монгольской литературы, но даже простой монгольской грамотности. Такое положение наблюдается не только среди простых, но даже ученых лам, многие из коих известны оригинальными сочинениями на тибетском языке. Замечательно, что тибетцы, заимствуя из Индии буддийские идеи вместе с литературой, сумели за сравнительно короткий срок пересадить их на свой родной язык, а затем почти совершенно удалить из практики употребление санскритских оригиналов при помощи переводов и собственных сочинений<sup>122</sup>, а монголы, напротив, все более и более вводят в практику тибетский язык, пренебрегая даже немногочисленными переводами на монгольский язык, сделанными в прошлом.

## ЦЗОНХАВА И ЕГО СОЧИНЕНИЕ «ЛАМ-РИМ ЧЭН-ПО»

Начатая мною уже несколько лет тому назад работа по разным причинам выходит на суд специалистов только теперь. Я отчасти рад такому случаю, так как у наших соотечественников интерес к миру, где господствует северный буддизм, теперь заметно увеличивается вследствие известных политических шагов правительства по отношению к Монголии и Тибету<sup>1</sup>.

Тибет и Монголия, гранича между собою территориально, находились с давних времен в постоянных сношениях. От Тибета к кочевникам-монголам перешла вся своеобразная культура, какая у них есть. Тибетцы составили для монголов их письменность<sup>2</sup>, тибетцы сообщили им теперь исповедуемую обоими народами религию — северный буддизм, или ламаизм. Вся политическая и духовная жизнь монголов теперь основана на ламаизме<sup>3</sup>, и думаю, что у них почти вся обыденная жизнь выработана ламаизмом, за исключением немногого, что заимствовано ими из китайской жизни, но все последние заимствования исключительно в области внешней культуры<sup>4</sup>. Масса заимствованных тибетских и санскритских слов, перешедших в монгольский, а через них и в маньчжурский язык, обязана своим распространением только ламаизму.

Ввиду всего этого я считаю нужным вначале сказать несколько слов как о ламаизме с его основателем Цзонхавою, так и о влиянии созданной им секты на современный строй монгольской жизни в широком значении этого слова.

Обращаясь к прошлому северного буддизма в Тибете, нужно сказать, что достоверное начало введения его в этой стране относится к середине VII в., при хане Сронцзан-Гампо, который при помощи брачного союза вошел в сношения с китайским (тогда танским) и непальским дворами. Принцессы-жены его привезли статуи Будды Шакьямуни, которые известны теперь под именем лхасских двух «Джу» (jo-vo).

Вместе с введением буддизма, как известно, была создана тибетская письменность и положено начало переводам буддийских сочинений с санскритского и китайского на тибетский язык.

Здесь напомним, что для составления тибетского письма был послан в Индию сановник Тонми-Самбхота<sup>5</sup>. Там он изучил науки и, взяв за образец письма Нагари и Вартула, составил уставные скорописные буквы. Тогда же был переведен на тибетский язык отдел Ганчжура «Палчэн»<sup>6</sup>.

Но все это как бы только внешний прием буддийской культуры или внешнего культа, как говорят сами писатели, хотя тогда был в Северной Индии как раз расцвет буддийского богословия и логики с психологией. Приблизительно в эти века жили знаменитые философы школы махаяны («великой колесницы») Чандракирти и Дхармакирти<sup>7</sup>.

Период такого внешнего почитания длился значительное время, а именно до конца VIII или начала IX в., когда хан Тисрон-Дэвцзан, пригласив из Индии двух лам (Падма-Самбаву<sup>8</sup> и Шантираکشиту)<sup>9</sup>, поручил им преподавание буддизма или, иначе, содействие усвоению тибетцами духа религии. В это время вышел из среды тибетцев известный переводчик Вирозана. Первый из этих учителей преподавал мистическое учение, а второй — философию махаяны. Они, по-видимому, не были хорошо осведомлены в высшей школе буддийской философии: по

крайней мере, тибетцы от них не усвоили этих высших идей, и китайским хэшанам<sup>19</sup> нетрудно было проводить свое учение. Например, один из них, по имени Махаяна, учил, что для достижения состояния будды не нужны никакие размышления с критическими исследованиями вопросов, и в этом он имел значительный успех у тибетцев. Другая, противная китайской, индийская партия уговорила царя устроить состязания ученых Китая и Индии, для чего просила устроить публичный диспут и пригласила из Северной Индии писателя-философа махаяны Камалашилу<sup>11</sup>, который в диспуте победил хэшана и дал, так сказать, господство в Тибете индийской науке по буддизму. Но Камалашила, хотя принадлежал к школе махаяны мадхьямиков<sup>12</sup>, отрицавших бытие и небытие, но утверждал, что «все существующее» имеет «свой корень, свою сущность». Это ставило его приверженцем школы мадхьямиков-сватантриков, т. е. школы не самых высших мадхьямиков-прасангов.

В конце IX в. начались большие гонения против буддистов ханом Ландармой, которые прекратились, впрочем, не вследствие победы каких-либо буддийских идей, а в результате убийства царя одним ламой-отшельником Бал-Дорджэ.

Здесь я опускаю легенду о подвиге царевубийства этого монаха. Интересующийся может найти ее на стр. 203 и сл. т. I. «Тангутско-Тибетской окраины Китая» Г. Н. Потанина<sup>13</sup>. Монастырь в Амдо, связанный с именем этого «героя», называется Марзан-лха<sup>14</sup>. Первое название произошло от цвета скалы, в которой построены храмы, а второе — от масти лошади, на которой, по легендам, бежал сюда убийца царя. От места убийства, Лхасы, до этого места его бегства, вероятно, более 1000 верст по прямому направлению через горы.

X в. нужно считать полным упадком буддизма в Тибете. В это время началось его увядание и в Северной Индии под влиянием вновь развивавшегося индуизма и прихода сюда воинствующего тогда ислама. Все же после убийства Ландармы вновь возникает в Тибете стремление к буддизму, и многочисленные уже ламы начинают снова ревностно обращаться к индийским ученым, совершая поездки туда, к ним на родину, или приглашая к себе. В середине XI в. был приглашен Дипанкарашриджняна, известный в Тибете более под титулом Джово-Атиши. Последний был из школы тех же махаянистов, но уже принадлежал к разряду йогачаров<sup>15</sup>, а в частности к читтаматра (sems-tsam-pa)<sup>16</sup>, т. е. к утверждающим, что все «является только истинным произведением нашей мысли». Он действительно потрудился на пользу распространения идей буддизма в Тибете: дал свои сочинения, помогал одновременно переводчикам переводить их на свой язык, способствовал переводам многих санскритских оригиналов на тибетский язык. Он, по-видимому, впервые высказал идею, что людей нужно делить сообразно их умственным способностям на три разряда.

Как бы то ни было, с его времени начинает развиваться в Тибете буддизм секты кадампа<sup>17</sup>, т. е. «последователей слов» самого Будды Шакьямуни, и эта школа в первое время дала немало ученых и сподвижников, таких как бромский учитель Джалбий-Джуннай<sup>18</sup> и его знаменитые ученики. Они проповедовали предпочтительно правила нравственности, сообразуясь с пониманием людей, причем начинающим развигаться людям приводилась масса примеров, кои иногда поражают своею простотой темы, а иногда и неестественностью.

Впрочем, кадампа была только одной из тех многочисленных сект, кои образовались в Тибете почти в это же время. Перерожденец Туган<sup>19</sup>

в своем сочинении о сектах или школах<sup>20</sup> перечисляет, за исключением незначительных, шесть сект в Тибете: Нинма, Кадам, Карджуд, Шиджед, Сачжа и Джонан<sup>21</sup>.

Названия их произошли или от местности, где они возникли, например Сачжа и Джонан, или от преподаваемых предметов — Кадам и Шиджед. Были секты, получившие свои названия от имени учителей, — карма, булуг и др.<sup>22</sup> Сарат Чандра Дас<sup>23</sup> перечисляет главные правила школ так:

1. Постоянное сосредоточение около достижения святости «бодхи».
2. Непрерывное внимание к состраданию в отношении всех живых существ.

3. Обожание и почтение к великому и драгоценному Высокому Существу, называемому Гончог.

4. Отречение от мирских наслаждений и занятий и пребывание в уединении для ограничения пределов занятий и желаний.

5. Внешнее соблюдение правил и поведение, согласное с законами Винаи.

6. Внутреннее, полное восприятие метафизической части Тантр, называемых «чжед-рим» и «дзог-рим».

7. Практика сосредоточенного знания йоги, содержащего теории всемирной призрачности и пустоты.

8. Понимание сущности философии мадхьямика, посредством которой обеспечивается достижение положения святого.

Возникновение многих сект в Тибете можно объяснить преимущественно территориальной разобщенностью и политической раздробленностью страны.

Секты эти были независимы друг от друга.

Политическое возвышение монголов в XIII в. начинает проявляться в Тибете повышением их интереса к религии и возвышением лам секты сачжа, или сакья<sup>24</sup>. Ламы этой секты, как известно, дали монголам алфавит<sup>25</sup> и первое знакомство с буддизмом. В самом Тибете идет соперничество светских властей и религиозных сект, кои не имели еще особенно господствующего значения в народе, не усвоившем всех тонкостей буддийского учения. Но к XIV в. было уже переведено на тибетский язык, большинство религиозных сочинений северного буддизма, основано много монастырей со значительным штатом духовенства. Из писателей этого периода особенно известны: поэт и подвижник XI в. Миларайпа<sup>26</sup> и ученый начала XIV в. Бутон<sup>27</sup>. Оба они уроженцы Южного и Юго-Западного Тибета.

Мила, или Миларайпа, популярен своими песнями, известными ныне под названием «Песни Милы», или по-тибетски «Милай гургум»<sup>28</sup>, т. е. «Сто тысяч песен Милы», хотя в печати их гораздо меньше. Тибетцы очень любят эти песни: странствующие певцы распевают их, растянув на стене картину из жизни и подвигов Милы, которого изображают в виде почти голого, истощенного физически человека, поющего песни, приставив правую руку к уху. Песни эти имеются в переводе на монгольский язык, изданном в Пекине<sup>29</sup>.

Бутон известен своим сочинением по истории буддизма в Тибете, где вначале он дает краткую историю религии в Индии, а затем уже в Тибете. Он подробно перечисляет историю переводов с санскритского на тибетский язык священных книг.

Все же в этот период буддизм, делясь на множество местных сект, не приходит в цветущее состояние, имея самостоятельную жизнь в каждом из тибетских мелких княжеств, коих было до тринадцати.

При таком состоянии буддизма в Тибете является новая секта, которой суждено было занять в настоящее время господствующее положение среди всех других сект. Я говорю, конечно, о секте Гелугпа, или Шасер, т. е. «желтошапочная», основателем коей считается Цзонхава, автор настоящего сочинения. Теперь скажем несколько слов о нем и об основанной им секте.

Вера буддистов в переселение душ устанавливает у них совершенно иной, чем у других, взгляд на происхождение и поведение каждого человека. Установив правило, что места переселения душ зависят исключительно от добрых или дурных дел человека в предыдущем виде, теперешние буддисты стараются угадать, кем мог бы быть в предшествующей жизни какой-нибудь выдающийся человек, отличился ли он добрыми делами, ученостью и т. п. или выделился отменно дурными делами в отношении особенно религии.

Этот их взгляд теперь осуществляется двумя обычаями: во-первых, отыскивать или стараться угадать, кто был в предыдущих перерождениях какой-нибудь выдающийся человек, и, во-вторых, отыскать того, в кого после смерти переродился такой человек. На этом втором обычае основано появление у ламаитов большого числа перерожденцев ('phrul-sku-qubil'yan) разного ранга.

На первом же обычае основано то, что всякий биограф выдающегося человека старается разыскать на основании каких-нибудь данных предыдущую жизнь данного лица. Поэтому первый биограф Цзонхавы, его ученик и последователь Кхайдуб-Гэлэг-Балсан<sup>30</sup>, тотчас установил, кто прежде был Цзонхава. Может быть под конец своей жизни сам Цзонхава давал немало указаний или намеков на литературные данные о своих предыдущих подвигах. Я не буду на них останавливаться. Скажу только, что, по верованию его последователей, Цзонхава был подвижником при Будде Шакьямуни и после него под разными видами появлялся среди людей и помогал распространению религии.

В последний раз на нашей земле он переродился в того ламу, который стал знаменитым распространителем северного буддизма и основателем теперь господствующей в Тибете и в Монголии секты желтошапочников. О жизни и деятельности его скажу несколько слов, причем буду основываться преимущественно на оригинальных сказаниях.

Год рождения его — огненная курица 6-го шестидесятилетия после 1027 г., т. е. 1357 г. нашей эры. Днем называют 10-е число 10-го лунного месяца<sup>31</sup>.

Сарат Чандра Дас, публикуя в 1882 г. статью о жизни и легендах, связанных с Цзонхавой<sup>32</sup>, почему-то говорит, что он родился в 1378 г. хотя в примечании верно называет год по тибетским данным «fire-bird» of the 6-th cycle in Tibetan chronology. А. Уоддель<sup>33</sup> дает верное показание периода рождения — 1355—1357 гг. В. В. Рокхиль на с. 83 своей книги «Страна лам» дает по тибетским источникам год рождения 1360<sup>34</sup>.

Отец его был один из восточных тибетцев местности Цзонха («Падь дикого лука», откуда и имя знаменитого сына — Цзонхава, т. е. Диколукский) Дарахаче-Лумбумге (klu-'bum dge) из рода Мал (mal), а мать носила имя Шинмо-Ачой (Shing-mo A-chos) или Шинмо-Зачой (Shing-mo bz'a-chos). Местом рождения Цзонхавы исследователи называют местность, где теперь находится монастырь Гумбум (sku-'bum), или, как его называют китайцы, «Тасы», близ города Синин-фу в провинции Ганьсу. Монастырь этот у последователей Цзонхавы всецело

связан с его рождением. Сказывают, что на том месте, где родился этот замечательный человек, выросло «белое сандалное» дерево со ста тысячами изображений на листьях и с буквами на коре.

Из европейских путешественников посетили этот монастырь уже многие, например: Гюк и Габе<sup>35</sup>, граф Сечени<sup>36</sup>, Рокхиль<sup>37</sup>, Пржевальский, Потанин, Козлов и другие. Интересно послушать, что они говорят об этом дереве. Потанин, ссылаясь на Крейтнера<sup>38</sup>, который называет дерево *seringa japonica*, подтверждает, что сухие листья, добытые им, были похожи на сиреневые.

А о буквах на том дереве он в том же сочинении говорит, что ему «удалось достать обломок молодой ветки замечательного дерева, на нем действительно были заметны рассеянные пятнышки, имевшие сходство с буквами; это особым цветом окрашенные участки коркового слоя, которые сквозили из-под прозрачной эпидермы в виде литерообразных фигур желтого цвета, неправильно рассеянных по темно-вишневому фону»<sup>39</sup>.

Гюк и Габе, бывшие в Гумбуме около 30-х гг. прошлого века<sup>40</sup>, рассказывая всякие небылицы об этом дереве, уверяли, что подлога в знаках на коре дерева не было<sup>41</sup>.

Пржевальский, по-видимому, не видел этого дерева и, услышав рассказ о нем, говорил: «Изображения на них тибетской азбуки, конечно, или делаются ламами, или дополняются воображением усердных верующих»<sup>42</sup>.

Я лично во время своего путешествия в Тибет видел буквы на деревьях (их несколько в двух местах) и удивлялся искусству таинственного воспроизведения их.

Буддийские писатели придают всему этому особое значение. Согласно той же биографии Цзонхавы, составленной Кхайдуб-Гэлэг-Балсаном, он был уже четвертым из шести сыновей отца. Такой многодетный отец, конечно, не мог отказать ламе Дондуб-Ринчену, который попросил мальчика, по-видимому, для усыновления, когда ему было только 2 года. С этого времени он стал жить неотлучно у нового отца<sup>43</sup>.

Рассказ Гюка о «ламе из далекого запада», у которого учился Цзонхава, вероятно, нужно относить к этому ламе. Оригинальные сочинения говорят, что он был из Амдо, т. е. из Северо-Восточного Тибета, но в молодости прожил долго в Центральном Тибете и учился там буддийским наукам. Затем, получив предсказание, что он может оказать великую пользу религии, отправился в Адмо, где основал и ныне существующий монастырь Джа-чун (*bya-khyun*) около скалистой горы северного берега реки Хуанхэ на незнакомой ему местности.

Потанин дает сведения об этом монастыре. Он расположен на высокой горе (с. 216); монахи в Шячуне (так он записывает из уст народа название данного монастыря) большею частью тангуты (с. 344). Шячун — место пустынножителства учителя Цзонхавы, где последний брал начальные уроки буддийского учения (с. 361). Число монахов Потанин показывает по разному: то 3000 (с. 341), то 2000 (с. 387). Здесь было место пребывания святого Чойджи-тон-рембучи — учителя Цзонхавы; его тело, «обратившееся в изваяние», или «само собою возникшее изваянное изображение» святого, и теперь находится в монастыре. Шячун известен еще тем, что в нем бывает самый многочисленный пам, в котором участвует 62 человека (с. 387).

Может быть, расположению монастыря на горе и существованию каменного изваяния обязан рассказ Гюка о кончине «ламы из далекого

запада» — учителя Цзонхавы<sup>44</sup>. Биография говорит, что еще при жизни он проводил своего ученика в Тибет.

Только впоследствии, когда Цзонхава был уже в Тибете и сделался знаменитым, мать (отца, по-видимому, не было в живых) позвала своего сына к себе на свидание. Тогда он кровью из своего носа нарисовал 2 автопортрета, сделал также клише будды Львиноголового (seng-ge'i nga-ro) и послал все это матери и старшей сестре<sup>45</sup>. При этом он написал, что, если отпечатаются 100 тысяч изображений Львиноголового и сделают субурган под деревом, выросшим на месте пролития крови пуповины его, то это будет равносильно личному свиданию с ним. Мать исполнила желание сына.

Но основание монастыря Гумбума было заложено через 143 года после смерти Цзонхавы, т. е. в 1560 г. (год железной обезьяны)<sup>46</sup>, а именно в этом году созерцатель Ринчен-Цзондуй-Чжамцо построил подле субургана немного домов и поселил около десяти монахов. Затем, 18 годами позднее, он построил храм Майтреи (1577 г., 6-й год правления минского Ван-ли)<sup>47</sup>.

Из этого можно заключить, что место рождения Цзонхавы стало особенно привлекать уже тогда, когда он сильно прославился в Тибете, или даже после его смерти, когда жизнь его стала превращаться у последователей в легенду.

Потанин, назвав Гумбум самым значительным монастырем в составе северной группы амдоских монастырей, не находит иного объяснения известности и богатства этого духовного центра, как по причине его местности, являющейся исторической родиной Цзонхавы. Я полагаю, что Гумбум развился также благодаря своему местоположению на пути из Тибета в Монголию, Китай и обратно.

Из истории известно, что туметско-монгольский Алтан-хан в 12-м году правления минского Ван-ли, в год черной овцы (1583), пригласил к себе ламу Соднам-Чжамцо<sup>48</sup> и провозгласил его далай-ламой. Путь Соднам-Чжамцо пролег через Цайдам и Кукунор, а также через Гумбум, где он провел некоторое время. Здесь далай-лама предложил построить храм и пожертвовал много имущества на эту цель.

Но не только приношение высокого иерарха помогло рождению и возвышению монастыря. Сам факт пребывания далай-ламы здесь способствовал притоку богомольцев как из Амдо, так и из Монголии, а следовательно, приносил большие доходы.

По желанию далай-ламы, как указывалось, был построен храм и установлено общинное служение. С сего времени монастырь стал называться Гумбум, т. е. «Сто тысяч изображений». Это было в 1583 г. 227-й год после рождения Цзонхавы).

Вслед за этим монгольский далай-лама Йондан-Чжамцо<sup>49</sup> по пути следования в Лхасу в 1603 г. посетил Гумбум и удалил из него светских жителей. Затем, по мере роста авторитета далай-лам, посетили этот монастырь 5-й, 6-й и 7-й далай-ламы. При этом 6-й посетил его уже опальным, а 7-й — по настоянию маньчжурского правительства в детстве. С победой китайцев и сторонников 7-го далай-ламы Галсан-Чжамцо<sup>50</sup> — монголов Тибет окончательно подчиняется Китаю<sup>51</sup>.

Затем продолжительное время жил здесь 3-й панчен-эрдэни Балдан-Ешей<sup>52</sup> на пути в Пекин, где он нашел себе преждевременную могилу, как говорят, не без участия богдохана Цяньлуна<sup>53</sup>. Помимо этих посещений возвышению монастыря много способствовало то, что через него ежегодно проходит значительное число паломников в Центральный

Тибет и другие монастыри Амдо. Большое скопление монахов, паломников и проходящих путешественников способствует развитию торговли, а дни больших богослужений в монастыре привлекают много посетителей из дальних и близких мест.

Что касается воспоминаний о месте рождения Цзонхавы, то в биографии<sup>54</sup> сказано, что когда сняли старый субурган, дерево оказалось исчезнувшим под землю. Тогда его откопали, сделали каменную ограду и над ним поставили серебряный субурган, который находится теперь в особом золотокровельном здании.

Внутреннее дерево недоступно для осмотра обыкновенным ламам и светским людям, из чего можно заключить, что оно в темноте, может быть теперь, по прошествии более 550 лет со дня рождения Цзонхавы, не сохранилось совершенно. Снаружи храма, а также во дворе другого храма, на том месте, где были зарыты волосы Цзонхавы по пострижении его в монахи, растут деревья одной и той же породы с буквами на коре. Листья их после падения собираются монахами-сторожами и за известное вознаграждение раздаются богомольцам, которые верят, что они, как появившиеся на чудесном дереве, связанном с рождением Цзонхавы, полезны при затруднительных родах женщин. Здесь еще много реликвий, связанных с именем Цзонхавы.

Теперь обратимся к его жизни.

Когда Цзонхаве пошел 16-й год, то Дондуб-Ринчен задумал послать его на учение в Центральный Тибет. Цзонхава охотно согласился, так как уже раньше его тянуло туда, где было так много ученых. Дондуб-Ринчен приготовил ему все необходимое для дороги и дал указание, как и чем заниматься. Цзонхава, таким образом, вместе со многими спутниками и двумя своими двоюродными братьями направился в Тибет. По пути он посетил монастырь Дихун<sup>55</sup>, область Чамдо<sup>56</sup>, монастырь чамдоский Джамбалин<sup>57</sup>, другие места и только на третий год достиг Центрального Тибета, где посетил многие известные монастыри и слушал проповеди у разных лиц. Так, он был в Нартане, а затем в Сакья в Западном Тибете. Его занятиям в Тибете немалую помощь оказал сакьяский ученый Ремдаба-Кумарамати<sup>58</sup>, познакомивший Цзонхаву со многими сочинениями по логике и мадхьямике.

По прошествии пяти-шести лет пребывания в Тибете он так проникся буддийскими идеями, что, когда мать звала его на свидание в Амдо, сын твердо решил не являться на родину к матери, рассуждая, что вследствие не вечности всего материального и бесполезности его в конечном результате единственно полезным является закон Будды, который помогает самому человеку и другим живым существам, а в числе их и родственникам. Решив, таким образом, никогда не появляться у себя на родине, он послал в ответ матери, как сказано выше, только свой собственноручно нарисованный портрет.

Затем он, посещая разные монастыри, везде делал так называемое «дакор» (grwa-skor — qural-un keselge — учебные странствования), т. е. беседы на религиозные темы. Когда читаешь о его скитаниях по монастырям и занятиях буддийскими науками, то невольно убеждаешься, что Цзонхава должен был сделаться очень большим ученым даже при обыкновенных природных способностях.

Во время таких странствований он на 25-м году своей жизни в монастыре Южного Тибета Ярлун-Намчжал в присутствии тамошних высших лам принял высший обет буддийского монаха бикшу (dge-slong-ayakqa tekimlig).

К этому времени он уже изучил все второстепенные науки — о стихосложении, стилистике, медицине, математике<sup>59</sup> и т. п. Его недожимным способностям и прилежанию удивлялись опытные ученые ламы того времени. Так, пожилой лама Чжаннга-ринпочэ-Чжанчуб-па после беседы с Цзонхавой, по словам биографов, прослезился и высказал сожаление, что лета его стали слишком большими, когда в Тибете появился такой замечательный человек.

Однако он не остановился на этом и в течение четырех лет (от 25 до 29 лет) оставался в монастыре Цегунтан (tshal-gung-tang), находившемся вблизи Лхасы, и изучил все бывшие тогда в Тибете сочинения Ганчжура и Данчжура, так что к 30-ти годам жизни вполне усвоил буддийскую философию, главным образом по сочинениям индийских ученых школы махаянистов: Дхармакирти<sup>60</sup> (логика), Нагарджуны<sup>61</sup>, Арьядевы<sup>62</sup>, Шантидевы<sup>63</sup> (парамиты), Чандракирти<sup>64</sup> (мадхьямика), Асанги<sup>65</sup> и Васубандху<sup>66</sup> (абхидарма, или ясные законы), а также изучил основные сутры Виная.

В 31 год Цзонхава почувствовал себя настолько сильным в буддийских науках, что начал писать свои толкования на сочинение «Украшение явного восприятия»<sup>67</sup> под названием «Золотые четки» (gser-'phren)<sup>68</sup>, которые до сих пор являются лучшим разъяснением парамит.

Изучив части Ганчжура и Данчжура, известные под названием сутр (mdo — sudur)<sup>69</sup>, Цзонхава задумал тотчас перейти к изучению тантры (gyud — ündüsün — корень, основание)<sup>70</sup>, хотя упомянутый выше учитель его Ремдаба, которого он слушал, преподавал тантру «Сандуя» (тайное собрание)<sup>71</sup>, советовал в дальнейшем заниматься только сутрами.

Тантра как часть Ганчжура содержит теологию мистицизма<sup>72</sup>. Это — огромная система, которая для того, чтобы с успехом привести в действие созерцание, повторение и «мудры», требует высших умозрений, известной нравственности и способности быть достойным сосудом. Отсюда переходят к толкованию о значении учителя и необходимости посвящения, без которого не может быть никакого успеха<sup>73</sup>. Сами же северные буддисты тантризм считают уже особой «колесницей», так что у них «три колесницы»: хинаяна (theg-dman), махаяна (theg-chen) и мантраяна (sngags-pa'i theg-pa). Иначе колесница тантр или «дāрани» еще называется по-тибетски «дорджэ-тэгпа» — «колесница ваджра» или «алмазная колесница». Появление ее в северном буддизме в Индии относят к позднему времени<sup>74</sup>. В тантре стали в большом употреблении дāрани<sup>75</sup> — особые статьи, формулы, посредством коих можно достигнуть той или иной цели. Они по трудности содержания остаются даже не переведенными с санскрита ни на тибетский, ни на монгольский язык. Поэтому смысл их недоступен. Все суровые божества появились в тантре как заимствованные из индийского шиваизма. Тантризм, по словам Вигера<sup>76</sup>, не имеет ничего общего с буддизмом, который он вытеснил.

В Тибете после введения тантризма Падма-Самбавой и учения по сутрам Шантиракшитой получились как бы две школы.

О том, в каком взаимном отношении были эти школы, можно судить из слов главного ученика Цзонхавы Кхайдуба в написанной им биографии своего учителя<sup>77</sup>. Согласно данному источнику, «большинство современных слушателей, как только умом направятся в сторону школы „цаннид“, уже не желают вступать в школу тантр, но учеников этой школы „цаннид“ отстраняют многими средствами от нее; а некоторые ученики „цаннида“, если у них появится небольшое благоговение перед тантрой, на основании этого считают отдел парамит ненужным и низким; затем направляются прочь и отклоняют от нее и других. Грехи от такого

отношения очень велики, и созревание предчувствуется в виде весьма сильных страданий.

Подлинно ревностные, если начнут изучать которую-нибудь из них, не должны порицать другой школы. Теперь очень редко попадаются люди, желающие изучать сутры и тантры, проповеданные Победоносным. Прежде в Тибете среди лам было очень мало таких, которые имели бы глаза для изучения всех законов сутр и тантр».

Цзонхава с молодых лет спешил изучить все творения Победоносного и высказывал: «Для изучения законов тантр мне не нужна просьба других. С малолетства у меня есть твердое желание знать их. С самого начала я думаю, что необходимо изучить в совершенстве отдел тантр!»<sup>78</sup>.

Ради выполнения такого уже задуманного плана он провел конец 1391 г. и начало следующего, 1392, в провинции Цзан, где слушал тантрийское учение у учеников знаменитого историка Будона. Во время последнего путешествия в Цзан он встретился и познакомился с ламой Умапой, который провел с ним некоторое время и много повлиял на его воззрения.

Биографы Цзонхавы много места отводят приобретению им знаний в буддийских науках при помощи ламы Умапы, который явился посредником или переводчиком в переговорах Цзонхавы с божеством Маньчжушри. На разные вопросы об образе его новых поступков он будто бы получал многочисленные ответы. Цзонхава в этот период жизни, до 45-го года, усовершенствовался в высшей буддийской философии школы мадхьямик-прасанга (dbu-ma thal-'gyur-pa).

Загадочный был человек этот Умапа. Вот что говорят о нем биографы. Он родился в провинции Восточного Тибета Кам и имел имя Цзондуй-Сэнгэ, а, по-тантре, Бабо-Дорчжэ. Он усовершенствовался в буддийской философии о пустоте. В начале своей жизни он не заботился об учении, но из груди его сами по себе раздавались звуки мистической формулы «арабазана». Во время издавания этих звуков волосы у него поднимались. Нельзя было никак подавить появляющуюся в это время икоту. Он однажды на родине пас скот. Из груди раздавались формулы «арабазана», и он упал в обморок. Когда он очнулся, то перед ним, будто, явился черный Маньчжушри. После этого он, получив наставления, стал созерцать Маньчжушри, многократно видел образ его и слышал его речи. Затем он отправился в Центральный Тибет и учился парамитам в монастыре Санпу. Прежде чем ходить, по обычаю того времени по монастырям, он пожертвовал общине духовных все свое состояние. В это же время он усовершенствовался в тантре. Умапа, между прочим, посетил и монастырь Сакья, где у ламы Ремдабы выслушал Винаю и Мадхьямику<sup>79</sup>.

При помощи этого ламы Цзонхава выяснил многие интересовавшие его вопросы и вполне усвоил «сущность пустоты». Эта «сущность пустоты» понимается так. «Истинную сущность» всяких законов мудрецы не исследовали и не исследуют, так как нет ничего, за что бы держаться. Это подобно цветку в воздухе. Никакие видимые объекты не существуют и на деле пусты, как вообще, например, нет лотосов, выросших на небе. Внутреннее чувство также не истинно и пусто. Его сущности не найдут не только люди, но и будды-сугаты<sup>80</sup>. «Средина» («мадхьяма») есть «сущность пустоты». Разум, соединившийся со «Срединой», есть «премудрость», воспринявшая сущность пустоты. «Сущность пустоты» и «премудрость», в свою очередь, не имеют сущности. Хотя плоды для суетного мира будут достоверны, но нет ничего, что, по существу, можно бы при-

знать. Если познать «сущность пустоты», то это — верный путь для избавления от страданий и приобретения святости будды.

Постепенно, с приобретением познаний в буддийских науках, Цзонхава стал привлекать к себе учеников. В 1392 г., как говорят биографы, вокруг него образовалась община из восьми последователей, и это было началом новой секты, которая вначале увеличивалась понемногу, что видно из того, что через 2 года учеников оказалось 12, а через 5 лет — 30 человек.

Любознательность влекла Цзонхаву в Индию, но он, покорный местному обычаю, обратился к ламе Намкха-Чжалпану за предсказаниями. Последний вещал, что он достигнет положения наставника в Ваджрасане, но проживет недолго. Это предсказание удержало Цзонхаву в Тибете.

Он, таким образом, остался в Центральном Тибете, но слава о нем стала сильно распространяться. На 41-м году его жизни явился к нему лама Дарма-Ринчен, которому суждено было затем сделаться его заместителем на священном троне в Галдане.

Биография отмечает пять качеств Цзонхавы: 1) много слушал теоретических знаний, 2) видел истину практических качеств, 3) был искусен в произношении слов, 4) не думал об имущественных приобретениях, был милосерден, 5) не имея лени в обдумывании и исполнении, не имел недостатков<sup>81</sup>.

В 1400-х гг. он настолько уже отличился между ламами, что составил хвалу из 5 стихов своему учителю ламе Ремдабе, содержание которой таково:

Преклоняюсь перед ногами Шонну-Лодой,  
Ремдабы — высшего украшения тибетских мудрецов,  
Авалокишвары — великого клада неизмеримого милосердия.  
И Маньчжушри — обладателя чистого знания.  
Спаси также и меня, желающую спасения пчелу!

Ремдаба был смущен таким обращением и почел за лучшее обратиться эту хвалу на самого автора, переиначив слова и получив следующую строфу<sup>82</sup>.

Поклоняюсь стопам Лобсан — Даг (прославившегося умным)  
Цзонхавы, высшего украшения тибетских мудрецов,  
Авалокишвары, великого клада непостижимого милосердия  
Маньчжушр, знающего начисто (все).  
Затем тантристы прибавили в середине стих:  
Хозяйства тайного (Ваджрапани), победителя всех полчищ  
бесов.

Таким образом, Цзонхава еще при жизни начинает обоготворяться наравне с Авалокитешварой и Маньчжушри. Настоятели тогдашних главных монастырей Санпу, Дэвачжана, Гунтана, Гадона, Чжормолува, Зулпу слушают от него учение в Поталаском дворце.

Потала — собственно скалистая горка на равнине, где находится столица Центрального Тибета Лхаса. В конце XVII в. знаменитый 5-й далай-лама Агван-Лобсан-Чжамцо<sup>83</sup> или, вернее, его правитель дел Санчжай-Чжамцо<sup>84</sup> построил большой дворец, превосходящий своей архитектурой все тибетские постройки. Теперь тут резиденция далай-ламы.

Цзонхава стал проповедовать и сутры и тантры, причем в тантризме он устанавливает главным правилом почитание «друга добродетели», или ламы, предъявляя большие требования к такому ламе, но в конце концов в силу времени, давая ему разные снисхождения<sup>85</sup>. На 46-м году

своей жизни в монастыре Радэн он пишет сочинение «Ламрим», первую часть которого составляет даваемый мною перевод.

Не входя в изложение содержания этого сочинения, я приведу предсмертный отзыв автора о своем труде: «Будущие последователи [моей секты], кои будут не довольны тем, что не видели меня, пусть читают мои "степени пути" двух родов: это будет одинаково со встречей со мною. Я изложил в них суть (букв. сок) восьмидесяти четырех тысяч законов. Хотя бы они повидались со мною, я не сказал бы им ничего лучшего, чем эти сочинения»<sup>86</sup>.

В основу своего сочинения, как указывает сам Цзонхава, он положил труд Атиши «Светильник пути к святости». В этом труде Атиша в соответствии со степенью духовного развития называет три разряда людей. Прочитывая характеристики Атиши, Цзонхава свою проповедь об учении Будды также разделяет по разрядам или степеням развития людей.

Самое низшее развитие будут иметь те, которые, заботясь лишь о собственном блаженстве, поглощены круговоротом жизни; среднее развитие будет у того, кто, хотя и отвернулся от суетного блаженства мира и отказался от греховных дел, но заботится лишь о своем спокойствии; высшее развитие свидетельствуют те, кто постиг причину собственных страданий и желает больше всего помочь освободиться от страданий другим.

Каждый разряд таких людей требует собственного учения, но, не изучив законы для низшего разряда, человек не может приступать к изучению высших законов, поэтому все учение целиком может быть предметом изучения только людей высшего разряда.

Для низшего разряда им проповеданы предисловие, правила почитания друга добродетели, или ламы, свободных совпадений, смертности и невечности, деяния и его последствий.

Для среднего разряда дается учение о четырех известных истинах.

Для высшего разряда уже проповедуются парамиты, т. е. средства, с помощью коих можно спастись или попасть в число бодисатв, иначе, сынов Победоносного. После этого уже высшая стадия духовного возвышения человека достигает «спокойного бытия» посредством парамиты созерцания, а «затем высшего воззрения» посредством парамиты премудрости.

Кроме вышеназванного труда Джово-Атиши при составлении своего «Ламрима» Цзонхава пользовался составленными учеником Атиши Лодан-Шэйрабом и учеником последнего Долун-па «Танримами», т. е. «Степенями учения». Уже под конец своей жизни, в 1415 г., он нашел возможным сократить свое первое сочинение «Большой Ламрим» («Ламрим чэн-по»). Оставив пространные цитаты из священных писаний и опровержения чужих мнений, он составил так называемый «Малый ламрим», т. е. краткий Ламрим. Последний также имеется в монгольских переводах.

В 1405 г. он по настоянию своих учеников в pendant к упомянутому «Ламриму» составил «Нъагрим», в котором рассматривает четыре корня (или тантры) и путь Ваджрадари, или все скрытое, тайное. Сочинение это относится к мистицизму<sup>87</sup>.

К 50 годам жизни слава Цзонхавы настолько распространилась, что замечательные представители существующих сект, например Кхайдуб-Гэлэг-Балсан, который отличился своими успехами в секте Сакья, тогда еще молодой 23-летний человек (в 1407 г.), пришел к Цзонхаве и, следуя за ним неотлучно, впоследствии сделался даровитым писателем

и очень энергичным, самоотверженным распространителем и защитником новой желтошапочной секты Цзонхавы.

Кроме того, около того времени Цзонхава получает первое приглашение от минского императора Китая Юн-ло (1403—1425) явиться в Пекин. Впрочем, он ответил очень почтительным письмом, но отказался от такой поездки вследствие болезни. Свое письмо он сопроводил подарками, состоящими из священных предметов.

В 12-м году правления Юн-ло<sup>88</sup> им было получено второе приглашение с просьбой в случае отказа прислать лучшего из учеников. Поехал один из них — Джамчэн-Чойрджэ<sup>89</sup>. Император при свидании с ним изложил цель своего приглашения. По словам биографов, приглашенный должен был: осчастливить всех живых существ мира, распространить учение Будды, способствовать выпадению дождей, урожаю плодов и хлебных посевов, отсутствию у людей эпидемий, прекращению безвременных смертей и страданий, наступлению приятного счастья.

Хотя император так изложил свои требования, он едва ли не имел дальнейшей целью смягчение через буддийских проповедников суровых нравов монголов, воинственность и буйный характер коих постоянно беспокоили границы Китая. Такая цель, по-видимому, постоянно была у минских императоров. Так, в год желтоватой курицы, т. е. в 1426 г., император Сюн-дэ (1426—1436) через нарочного снова пригласил Джамчэн-Чойрджэ, которому уже не было суждено возвратиться на родину живым. Он умер в Пекине или на обратном пути в год синей зайчихи, т. е. в 1435 г., в глубокой старости.

О том, что в политику минской династии входило обращение монголов в буддизм, видно из доклада генерал-губернатора более поздней эпохи Ван-чун-гу, который не преминул обратить внимание правительства на религиозные стремления монгольского князя Алтан-хана. Он советовал всячески помогать распространению буддизма среди кочевников, так как эта религия предписывает воздержание от кровопролития, раскаяние в грехах и вообще добродетельное поведение<sup>90</sup>.

К этому времени (1408 г.) у Цзонхавы оказалось такое громадное влияние и большие материальные средства, что он задумал сделать реформы в обрядовой стороне религии. До него обрядность не имела надлежащего величия и предметы почитания были в пренебрежении или запущенности. В особенности это относилось к указанным выше храмам Чжу, где поселились нищие, они разводили костры и клали грязную одежду и мешки с мукой в почитаемых местах.

Для очищения от них он прибег к следующей хитрости. Ученикам приказал приготовить обильный обед на берегу реки Уй-чу, протекающей в некотором отдалении от Лхасы. На этот обед позвали нищих. Конечно, пришли все нищие. Тогда их пожитки выбросили из храмов, храмы закрыли, а ключи передали местному князю с просьбой отремонтировать запущенные помещения. Последний распорядился исполнить просьбу из-за своего благоговения перед буддизмом<sup>91</sup>.

В первый день следующего года коровы (1409) Цзонхава делает очень большую реформу в культе иконографии. Он золотит статуи Чжу и надевает на них дорогие короны и мантии. Теперь голые статуи древнего индийского аскета-мудреца облачены в короны и мантии. Вместе с этим он ввел такие же мантии и шапки у высшего духовенства. Вообще Цзонхава, по-видимому, был человек с громадными художественными способностями. Так, биография его повествует следующее. Живописцы, желая нарисовать 35 будд, не знали, как это сделать, так как в ориги-

нальных творениях ничего не сказано об этом. Когда об этом сказали Цзонхаве, он помолился, увидел всех их наяву и указал, какого цвета и в каком положении нужно рисовать каждого из них<sup>92</sup>.

В этом же году он установил чтение молитв в лхасском храме Чжу всеми духовными окрестных монастырей. Этот обряд существует до сих пор.

Гюк в своем цитированном выше сочинении упоминает, как известно, большое сходство предметов культа ламаитов с католическими. Причину сходства он находит в том, что с давних пор в Среднюю Азию проникло христианство в вероучении католическом. При этом он указывает на легенду об учителе Цзонхавы из далекого Запада.

Г. Н. Потанин записал несколько легенд о Цзонхаве на его родине. Здесь он слышал, что первое время в Центральном Тибете несколько чуждались его как пришельца и прозвали «амдоским большеносом» (A-mdo-gna-bu-che). Далее в разных вариациях рассказывается о том недоверии, которое было, по-видимому, обнаружено к Цзонхаве в первое время. Легенды обыкновенно путают лица и события, например, называют Чжасырчжи и Кедючжи как одновременно явившихся к Цзонхаве и сначала отнесшихся к нему скептически. Так записал Г. Н. Потанин в произношении восточных тибетцев<sup>93</sup> имена двух самых близких учеников Цзонхавы — Чжалцаб-Чойрджэ и Кхайдуб-джэ.

Я во время своего путешествия также слышал в Лхасе, что товарищи звали Цзонхаву «адамским большеносом». А затем и легенду об его обжорстве, по которой будто бы он обедал каждый день у товарищей. Последняя легенда говорит только о том, что первоначально он был очень беден и питался у товарищей.

Судя по биографиям Цзонхавы<sup>94</sup>, он был очень красив, имел круглую голову, широкий лоб, брови мягкие, нос выдающийся высокий, мочки ушей длинные отвислые, длинные пальцы, тонкую талию, весьма красивые белые с черными зрачками глаза, цвет кожи белый, подобный цветку кумуда.

Относятся ли эти легенды, описывающие его наружность, к самому Цзонхаве или его учителю, трудно определить, но, по нашему мнению, в них прослеживается влияние на описание внешности основателя секты желтошапочников христианства (по ереси Нестория), которое было распространено в те века в Средней Азии вплоть до районов Кукунора. Я уже в первом выпуске говорил о значении района родины Цзонхавы в деле сношений и смешения народов разных рас и культур.

Учрежденное Цзонхавой в Лхасе богослужение с некоторыми перебивками продолжалось до времен 5-го далай-ламы (1617—1682), при котором оно обратилось в постоянное служение — молебствие Чжу и благопожелание свергнутому теперь маньчжурским императорам. Богослужение продолжается от 3-го до 22-го дня первой луны нового года. Так как до сих пор в течение первого месяца нового года присутственные места в Китае более или менее отдыхают, то администрация самого многолюдного монастыря Брайбуна, придя в Лхасу, подчиняет город и жителей Центрального Тибета своей полной власти, налагая повинности и подати, а также верша суд и расправу. Вследствие массы произвола на это время пленения города монахами жители его находятся в настоящем терроре. Ныне на служение собирается около 7 тысяч человек.

В том же 1409 г. подбодряемый своими успехами Цзонхава задумал основать собственный монастырь вдали от Лхасы, в 30 китайских ли на восток, на вершине довольно высокой горы Брэг. Монастырь этот полу-

чил название Галдан (dg'a-ldan-tegüs bayasqulangtu, т. е. вполне радостный). Новая секта также называлась сначала галданской (ag'a-lugs), но потом ее переименовали в гэлугпа (dge-lugs-pa). Под таким именем она известна и ныне.

Большую часть остальной жизни Цзонхавы провел в этом монастыре. Он, по-видимому, не отличался особенно хорошим здоровьем и на 63-м году жизни, в 1419 г. (год земляной свиньи) 25-го числа 10-й луны, передав своим ученикам последнюю свою волю, скончался. Тело его хранится в особом субургане, находящемся в специальном здании в Галдане. Дух Цзонхавы, по поверью ламаитов, переселился в страну Тушита<sup>95</sup>, и он явится 11-м будущим буддой<sup>96</sup>.

Я изложил краткую биографию этого замечательного человека начала XV в. по оригинальным данным, выпустив все более или менее легендарное, сверхъестественное в его жизни. Все сказания о замечательных людях в северном буддизме сопровождаются былями о необычайных явлениях, случившихся с ними. Так, Цзонхаве, после его усиленных стараний и призывных созерцаний, стали являться во сне и наяву разные божества, кои советовали, что ему делать, или преподавали какое-нибудь учение.

Особенно часто являлся Маньчжушри, который в северном буддизме представляется как божество трансцендентальной премудрости и красноречия. Европейские ученые уподобляют Маньчжушри древнегреческому Аполлону<sup>97</sup>.

В биографии Цзонхавы сказано, что, когда он задумал написать последний отдел «Ламрима» («спокойное бытие» и «высшее воззрение»), у него явилось сомнение, поймут ли его люди, Маньчжушри посоветовал написать, хотя и он предвидел, что польза для людей будет только посредственная<sup>98</sup>.

Таким образом, уже автором была высказана мысль о малодоступности последней части «Ламрима», которая представляет наставление лишь для необыкновенно способных и развитых людей, как достичь сверхъестественного знания, называемого по-тибетски «лхатон», по-монгольски «улэмджи узэл», т. е. «сверхвоззрение». На этом основании теперешние последователи ограничиваются изучением и применением в жизни первых частей, а, в частности, вся современная жизнь ламаитов объясняется всецело кругом наставлений для «низшего разряда».

Теперь обратимся к тому, в каком виде ныне является основанная новая секта. Часто у нас говорят, что Цзонхавы — реформатор буддизма. Это неправильно.

Реформа буддизма, если назвать так учение самого Будды Гаутамы, жившего за несколько веков до Р. Х., произошла со времени введения учения махаяны и тантры — около V в.<sup>99</sup>

Новые школы развивались сначала в Индии, принимая те или иные оттенки. В IX в. с прибытием в Тибет философа Камалашилы здесь начинает распространяться философское учение буддизма, а тантризм утвердился еще раньше, в период деятельности в Тибете Падма-самбавы.

Затем Цзонхаву называют основателем ламаизма. Этот эпитет, конечно, более приложим к нему, чем первый. Хотя ламаизм стал устанавливаться в Тибете с самого начала введения буддизма и в особенности после появления учения махаяны, а затем особенное развитие он получил еще при секте кадампа, которая весьма высоко ставила значение наставников, но тогда еще не были учреждены ни такая община, ни такое развитие культа, какое появилось при Цзонхаве.

Цзонхава развил еще более учение секты кадампа, установил новое одеяние для духовенства и выработал церемониал служения. Развитие изучения буддийской догматики состояло главным образом в создании им школы цаннид. До него существовало изучение буддийской философии, но общинных школ, по-видимому, не было. Каждый, обучившись у какого-нибудь учителя, совершал так называемое «учебное странствование», о чем сказано выше<sup>100</sup>.

Затем биографы упоминают о вызове на диспут Кхайдубом сакьяского ученого, который уклонился от дискуссии, чем дал торжество новой желтошапочной секте. Название «желтошапочная», говорят, дано было самим Цзонхавой, так как он распространил учение Винаи<sup>101</sup>, последователи которой носили желтые шапки.

Туган также опровергает сообщение автора известной истории секты гэлугпа Санчжай-Чжампо, современника 5-го далай-ламы, что Цзонхава ввел желтый цвет шапок против своей воли.

Таким образом, появившаяся новая секта стала называться «гэлугпа» по названию монастыря, где она возникла, или «шасэр» (zhwa-ser), т. е. желтошапочной, по цвету шапок одеяния прежних аскетов — винаистов, или исполнителей предписаний Винаи.

В этой новой секте были объединены прежние секты, которые ранее придерживались сутр и тантр не в совокупности, а в отдельности. Цзонхава еще при жизни поручил главным своим ученикам продолжать развитие и распространение его учения, которому было положено прочное основание учреждением четырех монастырей, о коих сказано ниже.

Реформатор ламаизма лично назначил себе преемника в звании настоятеля монастыря Галдан. Должность эта со временем стала иметь значительное влияние на общие дела, как духовные, так и светские. Теперь уже насчитывается 86 или 87 заместителей Цзонхавы. Должность эта достигается выслугой в известных почетных званиях двух факультетов тантр в Галдане<sup>102</sup>.

Главнейшими среди многочисленных учеников Цзонхавы был Чжалцаб-Дарма-Ринчэн и бригунский блюститель винаи Дагба-Чжалцан. Самым же интимным учеником его был Кхайдуб-Гэлэг-Балсан, который много содействовал распространению ламаизма<sup>103</sup>.

При Цзонхаве по его указанию основаны четыре монастыря — Брайбун, Сэра, Галдан и Даший-Лхунпо, которые затем затмили собою прежние известные монастыри Санпу, Чжормулин, Гадон и другие и выделились среди прежних новым устройством так называемых дацанов (grwatshan), или факультетов для изучения буддийской философии («цаннид»).

Скажем о каждом из них.

Брайбун ('bras-spungs) находится в 5—6 верстах на северо-запад от Лхасы (8 китайских ли), а основан ламой Чжамьян-Чойрджэ-Даший-Балданом<sup>104</sup>, родившимся в 1379 г. (в год земляной овцы) в знатной семье, проживавшей около старинного монастыря Самьяй (bsam-yas). Этот лама посвятил себя изучению священных писаний в старинных монастырях того времени, а звание бикшу получил уже от лам новой секты. Монастырь Брайбун, что значит «куча плодов» (назван так в подражание индийскому Дханькатака<sup>105</sup>, старинному названию главного города области Орисса<sup>106</sup>), он создал в 1416 г. Это самый большой гелугпинский монастырь, в котором сами ламаиты насчитывают до 7—8 тысяч обитателей. Вначале здесь было семь факультетов, изучавших буддийскую догматику, но с конца XVIII или начала XIX в. установились только три факультета философских и один тантрийский. На факультете

Гоман (sgo-mang) обучаются почти все пришельцы из Монголии, из сибирских бурят и волжских калмыков. Факультет замечателен тем, что, заняв господствующее положение после так называемой «реформации» Цзонхавы, дал влиятельных настоятелей, из коих 10-й по имени Гэндун-Чжамцо (1476—1540)<sup>107</sup> возымел такой авторитет, что построил здесь большой дворец Галдан-Побран, а после смерти его явились соискатели места его перерожденца. Один из соискателей «депа» (управитель) Намчжал-Дагна настойчивыми происками добился того, что сын его, будущий далай-лама Соднам-Чжамцо (1543—1588), был определен перерожденцем Гэндун-Чжамцо и впоследствии заместителем настоятеля Брайбунского монастыря.

Ему пришлось отправиться в Монголию в 1582 г. по приглашению монгольского Алтан-хана и получить титул далай-ламы. Более полвека позднее 3-му, а если считать со времени Цзонхавы, то 5-му далай-ламе при помощи монгольского Гуши-хана удалось стать главой и всего светского населения Центрального Тибета (1640 г.).

Таким образом, далай-лама, первоначально настоятель обширнейшего монастыря желтошапочной секты, стал во главе не только духовенства, но и администрации всего населения Тибета.

Второй большой монастырь Сэра верстах в 2,5 или 3 на север от Лхасы основан также современником и учеником Цзонхавы Джамчэп-Чойрдже по имени Шакчжа-Ешей, который, как сказано выше, дважды ездил вместо Цзонхавы к минскому двору при императорах Юн-ло и Сюндэ. После первой поездки он вернулся в Тибет еще при жизни своего знаменитого учителя, и в год его смерти (1419) основал монастырь Сэра, в котором теперь два философских факультета и один тантрийский. В Сэра живет много пришельцев из Восточного Тибета. Этим, пожалуй, можно объяснить тот факт, что его монахи принимали и принимают большое участие в возмущениях и стычках, происходящих на политической почве. Сэра постоянно находился в соревновании с монастырем Брайбун, но успеха в этой борьбе не имел.

Галдан верстах в 20 выше Лхасы, основан самим Цзонхавой в 1409 г. Стоит монастырь у вершины высокой горы. Здесь около 2 тысяч монахов, собирающихся из разных мест, не исключая и наших ламаистов. В монастыре два философских и два тантрийских факультета, причем последние отличаются особой дисциплиной, монахи проводят большую часть года в Лхасе и в странствованиях по окрестностям.

Даший-Лхупно находится в провинции Цзан в нижнем течении реки Нян, вблизи ее впадения в реку Цзанпо-чу (Брахмапутра), верстах в 250 от Лхасы. Монастырь основан уже после смерти Цзонхавы, в 1447 г., учеником его Гэндундубом, который считается первым далай-ламой, хотя ни он, ни следующий за ним настоятель не именовались этим титулом, в который они возведены были уже после смерти. Монахов здесь насчитывалось до 3 тысяч. Имеются два факультета философии и один тантрийский. С XVII в. настоятели этого монастыря стали именоваться «панчэ-ринпочэ», а по-монгольски «бапчэнь-эрдэни».

Это самые большие монастыри желтошапочников в Центральном Тибете, а малых весьма много. В Восточном Тибете тоже несколько больших монастырей желтошапочной секты, но самые знаменитые, посещаемые монголами: Лабран — «дворец ламы» и упомянутый выше Гумбум.

Лабран основан ламой, бывшим настоятелем Гоманского факультета в Брайбуне, Агван-Цзондзем<sup>108</sup>. Этот лама жил с 1648 по 1722 г. и был замечательным ученым. Ему принадлежит много сочинений, одно

из коих — «Думта» (или, как произносят некоторые, «Румта» — взгляды буддийских школ в Индии) неоднократно цитировано академиком В. П. Васильевым в 1-м томе его «Буддизма» под названием «Сидданга» Джамьян-Шадбы<sup>109</sup>.

Перерожденцы Агван-Цзондуя стали именоваться Джамьян-Шадбами, каковой титул, значащий «смеющийся Маньчжушри», произошел оттого, что в Лхасе одно рисованное на стене портика храма изображение Маньчжушри улыбнулось при виде Агван-Цзондуя. Так говорит легенда. Здесь существует философский факультет и несколько тантрийских под разными названиями.

Гумбум — монастырь на месте рождения Цзонхавы. О нем уже сказано выше, здесь прибавим, что в нем один философский и один тантрийский факультеты.

Далее в Монголии есть в настоящее время несколько монастырей, где изучается буддийская философия по методу Цзонхавы. Такие же монастыри есть у бурят Забайкальской области, и в последнее время учреждена, по крайней мере, одна такая школа у волжских калмыков.

Теперь во всех ламаистских монастырях совершаются общие служения, так называемые «цокчен» (tshogs-chen), что значит «Большое собрание». С наступлением утра в монастыре уже упоминается имя Цзонхавы в призывных словах молитвы Мигцэма с крыши дома собрания — дугана (tshogs-chen 'du-khang — duḡan) — в Брайбуне<sup>110</sup> или собиравшимися в дугане. Все служение, начиная с книг, которые нужно читать, и кончая правилами, как нужно пить чай в собрании, установлено Цзонхавой. У ламаитов теперь утвердилось мнение, что лама является четвертой и даже более важной драгоценностью сверх прежних трех (будда, учение и община). Это можно доказать тем, что в приобретенном мною в гумбумской типографии символе веры прибавлен стих «верую в ламу» к прежним трем: «верую в будду», «верую в учение» и «верую в общину». В некоторых монгольских рукописях я встречал такое же добавление. Затем в Большом собрании ежедневно читается обращение к Цзонхаве под названием «галдан лхаджам», в конце которого читают и упомянутую выше молитву Мигцэма.

Резче всего монастыри желтой секты отличаются от других своими факультетами цаннид, изучающими всю буддийскую философию, какая создалась у индийских ученых последних веков буддизма в Индии. Монастырь, где введено изучение цаннида (mtshan-nyid-belge cinar, что по-русски — признаки и сущность), имеет особое здание, называемое дацаном (grwa-tshan или chos-ra), что значит «училище», или «учебный двор». В Тибете здания этих дацанов по внешнему виду не отличаются от здания цокчена, разве только являются немного меньшими по размерам.

Там все послушники и монахи должны записаться на один из факультетов. В других же монастырях нет такого правила, но все-таки большинство старается записаться в один из дацанов даже с малых лет, главным образом из-за материальных расчетов: факультет имеет свои земли и вообще доходы, которые он делит между своими учащимися.

Каждый факультет делится на 13 классов, или курсов, — «дзинда» ('dzin-grwa). Они носят свои специальные названия: «хадаг», «шидуб» или «юлчжан», «лориг» и «джунбрай» — курсы, на коих изучаются логика и психология (tshad-ma); «дондунджу», «чунсар-нъог», «чунсаргон», «парчин» — курсы, на коих изучают парамиты; «ума-сарба» и «ума-

нин-по» — курсы, посвященные мадхьямике; «дзод-сарба» и «дзод нин-но» изучают абхидарму и «дулба» изучает винаю<sup>111</sup>.

Факультеты эти функционируют полгода с двумя перерывами в каждом сезоне: 1 месяц и 0,5 месяца, кроме того, в году бывает по 4 месячных и 4 полумесячных занятия. Собираются на факультет 3 раза в день. После трех дней занятий следует отдых, который называется «шин-лэн» (shing-len), т. е. «братъ дрова», что показывает на происхождение этого дня как свободного от занятий для заготовления топлива.

Собрания на факультете посвящаются теперь больше хоровому чтению молитв и благожеланий и представляют, скорее, простейшую обрядность. Чтения заканчиваются упражнениями в философии при помощи диспутов. В теплое время каждый курс имеет особое место в специальных дворах или садах.

После восьми младших курсов монах как бы оканчивает детский период учения, празднует завершение изучения парамит и получает некоторую самостоятельность и звание «гешей» (dge-bshes). После же окончания всех курсов он уже вступает в разряд изучивших всю науку — «карампа» (bk'a-ram-pa). Затем желающие продолжают изучение философии и могут получать разные ученые звания. Эти звания в разных монастырях Тибета и Монголии различны: «рабджамба» (rab-'byams-pa), «габчжу» (dk'a-bcu), «дорамба» (rdo-ram-pa), «цограмба» (tshogs-ram-pa), «лхарамба» (lha-ram-pa) и «качэн» (dk'a-chen). Степени зависят только от места, где они получены. Высшую степень «рабджамба» представляют только в Гумбуме, «габчжу» — в монгольских и бурятских монастырях, «дорамба» — в Лабране, «цограмба» и «лхарамба» — в Лхасе и «качэн» — в Даший-Лхунпо.

Окончивший все тринадцать курсов школы цаннид считается знатно-кото пяти предметов философской науки. Предметы эти, как уже упомянуто выше, суть:

1. Логика с психологией по сочинениям Дхармакирти<sup>112</sup>. Она понимается как учение о правилах созерцания.
2. Трансцендентальная философия по сочинению Майтреи, преподающему Асанге, — «Абхисамаяаланкара»<sup>113</sup>.
3. «Срединный Путь» в философии по сочинению «Мадхьямакааватара» ученого Чандракирти<sup>114</sup>.
4. «Ясные законы» по сочинению Васубандху «Абхидхармакоша»<sup>115</sup>.
5. Виная, т. е. предписания для разных степеней монашества.

Такой порядок прохождения курса с первого раза кажется странным, так как логика и психология стоят на первом месте, значит — для начинающих изучение философии мальчиков обыкновенно от 11 до 15 лет. Правда, можно это объяснить тем, что логика изучается на самых доступных примерах, вроде цвета предметов, на которых основываются силлогизмы для диспутов.

Более капитальные занятия философией начинаются с класса «дондунчжу», т. е. с 5-го года изучения цаннид. На следующих 6 курсах, с 5-го по 11-й, проходят трансцендентальную философию по основным руководствам «Абхисамаяаланкара» и «Мадхьямакааватара», кои знает наизусть почти каждый студент факультета.

На эти краткие руководства, называемые «цза-ва» (rtsa-ba) — «основания», имеются толкования разных, уже тибетских лам: например, Джамьян-Шадбы — далай-ламы V, Соднам-Дагпы<sup>116</sup> — 15-го наместника Цзонхавы, сэраского Дандарбы (se-ra stan-dar-ba) и др. Самыми распространенными ныне являются толкования Джамьян-Шадбы, осо-

бенно в тех монастырях, где имеется лишь один факультет. Если факультетов два, то на втором изучают йигча (yig-cha) Соднам-Дагпы, как, например, в Урге. Остальные толкования очень мало распространены.

Я сравнительно долго останавливался на учрежденной Цзонхавой школе цаннид по двум причинам: во-первых, учреждением их Цзонхава пересадил в Тибет изучение махаяны, по толкованиям философов периода расцвета ее в Индии с V до X в.<sup>117</sup>, и, во-вторых, вопрос этот в нашей литературе не разработан надлежащим образом, хотя ученый, знаток Монголии, проф. А. М. Позднеев дает краткие сведения о рассматриваемой школе<sup>118</sup>.

Гораздо меньший процент обитателей монастыря посвящает себя другим специальностям, таким как медицина и мистика. Ученых степеней на указанных факультетах по одной — «манрамба» (sman-gam-ra) и «нъаграмба» (sngags-gam-ra). Многие поступают на эти факультеты уже после окончания цаннидского курса.

Таким образом, Цзонхава произвел в Тибете украшение статуй; ввел новую иконографию: стал изображать выдающиеся личности в виде троицы, под наименованием «яб-срай-сум» (yab-sras-gsum), что значит отец с сыновьями втроем<sup>119</sup> (идея о троице?); учредил общее служение в Лхасе перед статуей Шакьямуни; воссоздал общие правила жизни в монастырях, соблюдение монахами обета безбрачия, завещал изучение буддийской философии по трудам позднейших буддистов Индии, причем придавал большое значение «друзьям добродетели», под которыми разумел наставников и учителей. Так как образование стало только богословским, то этим он очень возвысил значение лам, которые с его времени стали иметь исключительное влияние.

Конечно, всем этим нововведениям, может быть, не суждено было бы продолжать развиваться, если бы не энергичные и даровитые последователи, к коим, без сомнения, должно отнести Кхайдуб-Гэлэг-Балсана, молодого, даровитейшего и любимого ученика Цзонхавы, а также весьма преданного и усердного распространителя идей новой секты. Он был вторым заместителем Цзонхавы. Перерожденцем его считается нынешний панчэн-ринпочэ.

Немало содействовали секте и последующие ее заместители, из них можно упомянуть о 14-м заместителе Соднам-Дагпа, родившемся в южной части провинции Уй в 1478 г. и умершем в Брайбуне в 1554 г.<sup>120</sup> после долгой жизни на разных иерархических постах в желтошапочных монастырях.

Он составил те две строфы, которые читаются до сих пор выпускниками факультетов цаннид. Они следующие:

При широком распространении священных правил  
Святого Цзонхавы, царя священных законов,  
Пусть уляжется то, что препятствует законам,  
И пусть преуспевает все то, что содействует им.  
Опираясь на «два собрания»<sup>121</sup>, с которыми  
Я и другие соединились на все три времени,  
Чистое учение Победоносного Лобсан-Дагпы  
Пусть сияет на вечные времена!

Одним словом, все теперешние ламаиты, последователи Цзонхавы, называют его вторым Победоносцем, мотивируя это тем, что он безошибочно разъяснил смысл воли Будды-учителя, которая была установлена учредителями Махаяны<sup>122</sup>.

Страна, где он «усмирил» или подавил все нечистые силы, т. е. Тибет, является второй Ваджрасаной, а сам Цзонхава — вторым Победоносным Буддой<sup>123</sup>.

Основанная, таким образом, секта с течением времени терпела, в свою очередь, изменения и вылилась в настоящее свое состояние, которое видим в Тибете и Монголии. На последователей ее имели и имеют немало влияния и другие секты.

Повышению или современному господству духовенства содействовало, без сомнения, само учение, по которому как будда, так и позднейшие проповедники, являются только учителями законов, соблюдение которых ведет людей к «всеведению», или к состоянию будды.

Если выше упомянуто, что многие атрибуты и внешнее величие духовенства обязаны своим происхождением католичеству<sup>124</sup>, то и внутреннее содержание похоже на него тем, что ламы являются как бы учителями-наместниками Будды. Но у ламаитов нет единого «непогрешимого наместника», а «всеведущих»<sup>125</sup> (kun-mkhyen) учителей много по отдельным странам и местностям.

Далее, на возвышение некоторых из них, как далай-лама, панчэн-ринпочэ, ургинский хутукта, чжанчжа-хутукта, имели большое влияние разные политические события: междоусобицы светских князей и преданность учению некоторых из завоевателей, как кукунорский Гуши-хан (середина XVII в.) или маньчжурский Канси<sup>126</sup> (конец того же века). Ламы, являясь более образованным классом у малокультурных и суровых племен Тибета и Монголии, естественно, могли первыми найти выход из новых обстоятельств, неизменно заботясь о своем возвышении.

Само учение Цзонхавы, заставляющее большинство мужского населения стремиться сопричислиться к безбрачному духовенству, при отсутствии распространения других знаний, кроме богословских, послужило и служит к тому, что среди ламаитов очень мало распространено светское просвещение и идет численное уменьшение населения. Количество монахов, бывшее при основателе секты в Тибете, нисколько не увеличилось за 500 лет, а даже уменьшилось, хотя преданность секте Цзонхавы, казалось бы, достигла полного расцвета.

Говоря о монгольском переводе, уже сказал, с какою целью я предпринял перевод «Ламрима». Цель была только знакомство с ламаизмом. Между тем ламаизм является еще живой религией, если можно так выразиться, Монголии и Тибета, а подробного изложения его догматов, хотя бы в переводе на русский язык, не существует. Затем мне был знаком отзыв нашего профессора А. М. Позднеева, что «издание текста и перевод знаменитого цзонхавинского «Ламрима» (монг. «Мурун цээрэг») может быть почитаемо, и не безосновательно, гораздо более интересным и полезным, чем текст и перевод Санан-Сэцэна в издании Шмидта»<sup>127</sup>. Эти обстоятельства побудили меня приступить к изданию монгольского и русского переводов.

Про монгольский перевод сказано в 1-м выпуске, русский же перевод я сделал с монгольских, сличая его всюду с тибетским оригиналом. Различия оригинальных текстов и еще большие разночтения монгольских переводов создавали мне трудности для перевода.

В переводе я старался добиваться, по возможности, буквальности. Пока я не даю исследования этого сочинения: мой труд представляет только часть материала для желающих ознакомиться с ламаитами. В дальнейшем имею в виду издать продолжение перевода, а затем уже

дать исследование буддийской философии в том виде, в какой она вылилась в современном ламаизме.

В заключение я приношу свою глубокую признательность профессору Восточного института Н. В. Кюперу<sup>128</sup>, который при чтении корректуры первых листов указывал мне некоторые погрешности против русской стилистики.

## МАТЕРИАЛЫ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ «ЛАМ-РИМ ЧЭН-ПО»

### 1. БИБЛИОГРАФИИ И СОБСТВЕННЫЕ ИМЕНА

*Ананда* (kun-dg' a-bo) — ученик Будды, которому приписывается собрание отдела сутр Трипитаки.

*Асанга* (Āsanga или Agyāsanga, thogs-med — türbel ügei). Рассказ о рождении Асанги, находящийся в цитируемом предисловии Данчжура, отличается немного от того, какой приведен у Таранатхи<sup>1</sup>. Здесь автор повествует, что спустя 900 лет после смерти Будды произошли три опустошения религии его в Индии. Тогда браминка Пракашила (gsal-ba'i tshul-khrims), задумываясь над вопросом, как снова распространить учение Будды, подавленное трижды врагами, пришла к заключению, что она, как женщина, не может этого сделать; если же родит сына, то он может достигнуть этой цели. Поэтому Пракашила, сойдясь с человеком из царской семьи, родила Асангу, от брамина — второго сына Васубандху (dbyig-gnyen — erdeni-yin nükür). Когда сыновья подросли, они спросили мать о занятиях их отца. Она ответила им: «Вы родились не для них. Научившись наукам, вы должны распространять «неясное учение» (абхидарму)!» Затем она их отдала в учение.

Старший из сыновей Асанга подумал, что для развития ясных законов Махаяны необходимо созерцать<sup>2</sup> Майтрею, и поселился в пещере горы Кункутхапада (bua-rkang)<sup>3</sup>. После трехлетнего созерцания ничего не вышло. Он в отчаянии вышел из пещеры и посмотрел. Один старик тер тряпкой из бумажной материи железную палочку. На вопрос, что он делает, ответил, что делает иголку.

— Как же выйдет иголка, когда такой мягкой бумажной материей трешь столь твердую железную палочку?

— Если будет делать человек с сильной волей, то нет того, что бы не было исполнено. Хотя и трудно, но если не покидать, то можно и горы обратить в пепел.

Вследствие таких его слов Асанга подумал, что он созерцал Майтрею недолго, и снова углубился в созерцание еще в течение трех лет. Когда снова не было признаков удачи, он увидел, что капли воды разрушают скалу. Асанга возвратился снова в пещеру и созерцал еще три года. Опять не было признаков удачи, и он, вышедши из пещеры, увидел, что от трения перьями голубей истерлась скала. Асанга снова поселился в пещере и созерцал еще три года, всего 12 лет. Таранатха<sup>4</sup> рассказывает ту же историю, но первый случай со стариком у него на последнем месте. Далее у Таранатхи и в Данчжуре рассказ одинаков. Асанга вышел после двенадцатилетнего сидения из пещеры и отправился в населенные места. По дороге увидев собаку в червях, он задумал избавить ее от

страданий, отрезал кусок мяса от собственного тела, чтобы им выманить червей. Но когда он попытался поймать собаку, на месте ее вдруг оказался Майтрея, который спросил, чего Асанга желает от него. На это Асанга ответил, что он желает распространять учение Махаяны. Тогда Майтрея приказал Асанге держаться за край его одежды и умчал его в страну Тушита<sup>5</sup>. О времени пребывания Асанги там говорят различно: от 50 лет до 6 месяцев.

Здесь Асанга прослушал учение о «великой области поступков йоги», много сутр Махаяны и пять книг Майтреи<sup>6</sup>. Возвратившись в страну людей, он составил пять отделов: «Великая область поступков йоги» (*yagācārya bhūmi, gñal-'byor sruod-pa'i sa chön-po, yeke yogadzari-yin uabudal-un ṛājāg and t. d.*<sup>7</sup>). Он, таким образом, является одним из основателей Махаяны, а именно отдела учения йогачаров. Кроме того, ему приписывается достижение созерцания продолжения законов<sup>8</sup>. Здесь делается заметка, что хотя Асанга достиг третьей области бодисатв, называемой освещающей, но Васубандху указал «только мысль» по Винае. В источниках есть указание, что будто бы Асанга прожил 500 лет или 150 лет, и подчеркивается, что он весьма распространил учение Махаяны.

*Ашвагоша* (*rta-dbyang — morin egesigtü*) — «лошадиноголосый» — буддийский проповедник, известный под различными именами и являющийся современником Арьядевы, ученика Нагарджуны. Он автор большого количества сочинений, включенных в Данчжур. Сначала он был иновещеским ученым, но впоследствии стал буддистом. Для того чтобы очистить прежде сотворенные свои грехи, Ашвагоша сочинил для очищения грехов тела — медицинское сочинение, языка — джатаку, мысли — «Четырнадцать основных грехов». Также он составил сто гимнов, таких как «Хвала, одобряющая достойного одобрения» и пр., из них самой знаменитой является «хвала из 150 строк»<sup>9</sup>. Он известен еще как учитель Махол (*ma-khol*) — «раб матери» (по-санс. Матричета), а также под другими именами: Шура (*dra'a-bo — baṭatur*), Питричета (*pha-khol*), Дурдарша (*thub-dk'a*), Дхарма-Субути (*chos-ldan gab-'byog*) и Матичитра<sup>10</sup>.

*Бромтон* (*'brom-ston-pa*) — букв. «бромский учитель» — знаменитый тибетский проповедник, живший с 1004 по 1065 г. Он был сподвижником Атиши, который преподавал ему махаянские и тантрийские доктрины, вынесенные им самим из Индии. Бромтон оставался все время упасикой, т. е. светским ревнителем религии, но много и успешно потрудился в деле распространения новой секты кадампа в Тибете. Термин «кадампа» переводится как «принявшая наставлениями слова Будды».

Бромтон основал монастырь Радэн в 1058 г.<sup>11</sup> Согласно тибетским историкам, о Бромтоне высокого мнения был Атиша, которому приписываются следующие хвалебные слова в его адрес: «Присутствие в Тибете такого великого человека, как ты, означает, что Тибет имеет громадное благо. Если бы я слышал в Индии о твоём присутствии в Тибете, то мне и не нужно было приезжать сюда». Бромтон во все время пребывания Атиши в Тибете расставался с ним только два раза на два месяца<sup>12</sup>.

Главными учениками Бромтона считаются Пучунба (*phu-chung-ba*)<sup>13</sup>, Чжаннга (*sruan-nga*)<sup>14</sup> и Потопа (*po-to-pa*)<sup>15</sup>.

Пять лам, которых слушал Бромтон, суть два индийца: Джово-Атиша и Дадермачжань (*sgra-tsher-ma-can*) и три тибетца: Дордже-Ванчук (*rdo-rje dbang-phyug*), Себцзунь (*se-bteun*) и Юн-тон (*gyung-ston*).

*Бушука* (*sa'i snyin-po — ṛājāg-nu jirūken*), — букв. «Сердце земли» — один из четырех учеников Атиши в Индии. Трое остальных — Потопа, Дхармакарамата и Мадхьясингха. Согласно А. А. Шифнеру, Бушука —

имя 41-го волхва из 84-х, биографии которых помещены в Данкжуре <sup>16</sup>.

«*Великие колесницы*» (shing-rta chep-ro gnyis). Здесь автор под двумя «великими колесницами» подразумевает Нагарджуну и Арьясангу, наставлениям которых следовал Атиша. Словом «колесница» в данном случае переводят санскритское слово gatha, shing-rta — букв. «деревянный конь»; «колесницей» же переводят совершенно другое санскритское слово — «яна» (yāna, theg-ra), которым обозначают религиозные школы буддизма и хинаяну. Монголы то и другое слово переводят словом «хулген». Хотя в тибетском языке в определении «великой колесницы» — махаяны нет разницы в этих двух словах — «шин-та» и «тэгба», но для «малой колесницы» — хинаяны — слово «шип-та» неупотребительно. Поэтому можно полагать, что слово «шин-та», скорее, относится к определению личностей, придерживавшихся той или другой школы махаяны, которая подразделяется на мадхьямиков и йогачаров.

О происхождении названия «две великие колесницы» — Нагарджуны и Арьясанги — буддийский писатель рассказывает следующее: «После смерти Учителя учение „великой колесницы“ сильно распространилось в стране небожителей и драконов. Хотя это учение находилось и в других мирах, в том числе и в Цзамбудвипе, но вследствие сильного распространения отделов учения шравак значение „великой колесницы“ как бы умалилось.

В одно время появился великий брамин Сараха и развил преимущественно учение „великой колесницы“ и тайной тантры. Затем появились предсказанные самим Буддой Нагарджуна и Арьясанга. Они, почитая слова исключительно Победоносца, разъяснили вполне усовершенствованные правила усвоения „глубокого“ и „обширного“ пути Махаяны. Поэтому они стали известны под названием „двух великих колесниц“».

*Владыка смерти Яма* — (yāma, gshin-rje) — грозное божество, выступающее в трех качествах: 1) властитель всех трех миров, 2) самостоятельный распорядитель и 3) личный палач.

Согласно тибетским толкованиям, эти три свойства объясняются так:

1) он повелевает всеми тремя мирами — подземным, надземным и небесным; если душа умершего скроется, боясь наказания, из одного мира в другой, то она все равно не избежит наказания владыки смерти, так как он властвует во всех мирах;

2) если бы владыка смерти вместо себя посылал чиновников, посланцев и т. п., то можно было бы откупиться от них или избавиться от наказания посредством взяток, но он приходит сам;

3) если бы владыка смерти вместо себя посылал для совершения наказания чиновников и т. п., то можно было бы упросить их или силою избавиться от наказания, но он, однако же, не посылает других, а приходит сам и совершает все наказание своею властью и силою, поэтому избавиться от него очень трудно.

Яма (gshin-rje — erlig qaḡan) — также владыка и судья подземного царства, где находятся ад и местопребывание прет. Яму А. Уоддель сравнивает с Плутоном древнегреческой мифологии <sup>17</sup>.

*Девадатта* (lhas-byin) — двоюродный брат Шакьямуни, который рассматривается как враг буддийского вероучения.

*Дигнага* (phyogs-kyi glang-ro) — создатель буддийского учения о логике и теории познания <sup>18</sup>. По своим воззрениям принадлежал к йогачарам.

*Дипанкара* (Dipankaraḥrijñāna, jo-bo rje dpal-ldan A-ti-sha — ṣṣu Atisha или соḡtu ṣṣu Adisha) <sup>19</sup> родился в 980 г. в царском роде Гаур в

Бенгалии. После гонений на буддизм царя Ландармы и убийства последнего восстановил в Тибете буддийскую веру, преобразовав ее.

Прибыл Дипанкара в Тибет в 1038 г. Полная тибетская биография его приписывается его ученику Бромтонпа<sup>20</sup>.

Умер Дипанкара в Тибете в 1052 г.<sup>21</sup> и похоронен близ Лхасы, в монастыре Ньетан (nye-tan), который теперь в большом упадке и едва существует. Впрочем, здесь до сих пор сохранился храм со ступой и мощами Атиши. Дипанкара считается перерожденцем Маньчжушри и духовным наследником упомянутых выше Нагарджуны и Арьясанги. Какое значение ему придает Цзонхава, видно из самого сочинения.

*Долунпа* (gro-lung-pa), что значит Долунский. Собственное его имя Лодой-Джунай (blo-gros 'byung — gnas). Современник и ученик Атиши, он составил толкование к сочинению своего учителя «Светильник пути к святости» под названием «Танрим» (bstan-rim) — «Степень учения»<sup>22</sup>, а также написал хвалу Джово-Атише из 30 строф<sup>23</sup>. Умер Долунпа в глубокой старости — 80 лет<sup>24</sup>. Габий-Лодой<sup>25</sup> это место поясняет так: «В то время, когда Джово находился у одного ламы, этот лама стал дискутировать с одним иноверным ученым и был близок к победе. Но вследствие того, что в мозгу ламы находилась причина помешательства — червяк, который зашевелился, лама упал. Тогда Джово занял место ламы, продолжал диспут и победил этого еретика». Этого эпизода в большой биографии Джово-Атиши нет, поэтому Цзонхава приписал слова Долунпе.

*Златомирец*, или Золотомирный (gser-gling-pa — Altan tibtu), — сын царя острова Суварна, т. е. — Дхармакирти (chos-grags, nom-un aldar)<sup>26</sup>. Проф. Грюнведель ошибочно называет его «знаменитым Чандракирти из Суварнабуми»<sup>27</sup>, но в другом случае дает его правильное имя Дхармакирти. А. Уоддель называет его также ошибочно Чандракирти, настоятелем Суварнадвипа (gser-gling) или Судармаагар<sup>28</sup>. Дхармакирти считается лучшим знатоком методики Арьясанги.

*Индра* (lha'i dbang-po brgya-byin — qormusta) — бог индо-буддийского пантеона<sup>29</sup>.

*Кашьяпа* ('od-srung — kasib) — легендарный будда, который будто бы предшествовал Шакьямуни и появился на земле в тот период, когда люди жили до 20 тысяч лет. По одним преданиям, Кашьяпа — шестой, а по другим — третий из тысячи будд, появившихся на Цзямбудвипе.

*Кракучанда* ('khor-ba-'jig — orgcilang ebdegci) — первый из тысячи будд, которые должны поочередно появиться в этом мире. Из них, по одним легендам, на земле воплотилось четверо, по другим — семеро будд. Согласно последней версии, Кракучанда оказывается четвертым буддой, он появился в тот период, когда люди жили до 20 тысяч лет.

*Лагсорба* — ученик наксосского переводчика Цултим-Чжалбы (tshul-khrims rgyal-ba).

*Манджугоша* ('jam-dbyangs) — один из образов бодисатвы Маньчжушри. Он изображается чаще всего сидящим на белом льве, поставленном в свою очередь на пьедестал из белого лотоса. В правой руке бодисатва держит меч, а в левой — лотос, на который положен том книги «Праджня-парамиты». Цвет его тела — красно-желтый. Габий-Лодой<sup>30</sup> первую строку сочинения «Праджня-парамита» — «намо гуру Манджугошья» («поклоняюсь высшему сладкозвучному») объясняет как «чествование своего покровительствующего божества». Действительно, и другие толкователи рассказывают, что Цзонхава написал данное сочинение под внушением названного божества. Этим и объясняет то, что авторы буддийского сочинения первое молитвенное обращение, как правило, посвяща-

ют Манджугоше. То, что обращение сделано по-санскритски, можно объяснить повиновением автора общему обычаю тибетских лам — писать обращение к божествам на святом, по их верованию, языке.

*Маудгальяна* (Maudgalyāna) — один из самых старших учеников Будды, который вместе с Шарипутрой составляют свиту его на изображениях. Он в сопровождении Шарипутры в поисках своей матери посетил разные подземные места, где находятся области ада и преты. Биография Маудгальяны была переведена на монгольский язык под названием «Molon toyin-u tuuji». Легенда из жизни Маудгальяны пользовалась популярностью среди народных масс<sup>31</sup>.

*Нагарджуна* (Nāgārjuna, klu-sgrub Naṅgdzana), год рождения которого до сих пор не установлен, по-видимому, жил во II или начале III в. н. э.<sup>32</sup>.

В предисловии к оглавлению Данчжура (л. 41) сказано на основании слов «Маньчжури-мулатантры»<sup>33</sup>: «По прошествии после смерти Татхагаты четырехсот лет родится бикшу, по имени Нага (klu). Он уверует в учение Будды и принесет ему пользу. Приобретет Весьма Радостную обитель<sup>34</sup> и проживет 600 лет».

Нагарджуна родился на юге Индии, в стране Видарбха, в семье знатного брамина. У этого брамина долго не было наследника. Небесные духи предсказали ему во сне, что, если он пригласит для чтения молитв сто браминов, у него родится сын. Он исполнил это предписание, и через десять месяцев родился прекрасный мальчик. При самом его рождении приглашенный гадатель предсказал, что он проживет только семь дней, если же пригласят на пиршество 100 браминов, проживет 7 месяцев, а если 100 бикшу — семь лет. Выбрали последнее. Когда приблизился предсказанный семилетний возраст, родители послали мальчика с прислугой в странствование. Они подошли к воротам монастыря Наланды. Нагарджуна подал голос. Учитель Сараха пригласил его войти в монастырь и осведомился о нем. Когда он изложил всю причину странствования, этот Сараха сказал, что Нагарджуна избавится от смерти, если станет монахом. Он так и сделал. В монастыре Нагарджуна стал читать мистические формулы о бессмертии и приобрел «духовное могущество» для прожития 600 лет<sup>35</sup>. Встреча Нагарджуны с родителями по возвращению из монастыря была очень радостной. Он выслушал главные сочинения и наставление по «Шри-гухья-самадхе» (dpal gsang-'dus — niṅca quriyang'yi)<sup>36</sup>, принял монашеские обеты у наставника Наланды<sup>37</sup> Рахулабhadра<sup>38</sup> (Rahulabhadra, sgrag can' dzin bzang-po) и стал носить имя бикшу Шри-мат. При изучении установившихся мнений он следовал за учением Маньчжури и стал мудр во всех науках.

Будучи членом общины Наланды, во время голода, продолжавшегося 12 лет, он превращал предметы в золото и таким образом кормил общину. Большинство людей умирало, но члены общины были невредимы. Узнав причину этого, они решили построить храмы и ступы в количестве 10 миллионов.

В это время бикшу Шанкара<sup>39</sup> (bde-byed) сочинил «Ньяяланкару» (rig-ra' gyan) в 1200 тысяч шлок. Он проповедовал учение, которое опровергало небуддийские и буддийские догматы, но в Наланде был пожеден Нагарджуной. Таранатха<sup>40</sup> опровергает такой объем «Ньяяланкары» и на основании трех индийских рассказов говорит, что в сочинении было 12 тысяч строф<sup>41</sup>.

Нагарджуна спускался под землю к царю драконов<sup>42</sup> и проповедовал там учение. В это время наги просили его остаться у них, но он отка-

зался, сославшись на то, что ищет глину для постройки ступ и других объектов поклонения. При этом он обещал, что вернется в будущем. Он принес из страны нагов глину и построил много ступ.

Вследствие того, что он составил себе компанию из нагов и большую часть своих деяний совершал вместе с ними (по некоторым верованиям, он не был в стране нагов), ему было присвоено имя Нагарджуна (klu-grub), что значит «исполненный нагами».

Несколько иначе, на основании тех же тибетских данных, рассказывает о Нагарджуне Сарат Чандра Дас<sup>43</sup>.

В том же оглавлении Данчжура о деяниях его (л. 43) говорится так: прислуживал общине, построил много ступ и храмов, окружил Ваджрасану решеткой, составил план пагоды «Куча плодов», сочинил шастры, поясняющие смысл праджня-парамиты: собрание рассуждений, собрание пустоты, собрание разговоров; составил тантрийские пять степеней «сокращения собрания сутр». Затем он передал монастырь Наланду своему наилучшему ученику Шакьямитре и удалился на гору Шрипарвата<sup>44</sup>.

Он совершил три религиозных подвига: 1) опроверг неправильные суждения бикшу Шанкары; 2) составил шесть рассуждений Мадхьямы (dbu-ma) и сделал их главной силой великой колесницы Махаяны; 3) составил гимны и прочие сочинения, указывающие распространение сущности Сугаты («Спокойно шествующего» Будды) в природе всех живых существ.

Значит, главная деятельность Нагарджуны в деле развития буддизма состояла в основании школы мадхьямиков (dbu-ma-pa, dumdadu üjel), или, как прозывают их европейские ученые, нигилистов<sup>45</sup>. Система, которую он проповедовал, называется «Мадхьямикой» или «Средним путем». Так как он, по верованию буддистов, передал людям учение, предметно полученное от Маньчжурши, то считается перерожденцем его. Здесь Цзонхава в молитве обращается к нему как к основателю школы мадхьямиков, которая вместе со школой йогачаров составляет учение «великой колесницы» — Махаяны.

«Наилучший из Шакьяцев» (Sākyarabhu, Shākya gtso-bo) — один из эпитетов Будды Гаутамы, который, как известно, происходил из рода Шакья.

Самый употребительный из его эпитетов — это Шакьямуни (Sākyamuni, Shākya thub-pa — Chigemuni), что значит «шакьяский могущий». Кроме того, встречаются титулы с наименованием фамилии Шакьяраджа Sākyaradja, Shākya'i rgyal-po — Sākya-yin qaṣan), т. е. «шакьяский царь»; «Шакьясимха (Sākyasimha, Shākya 'seng-ge — Sākya-yin arslan) — «шакьяский лев»; Шакьяпутра (Sākyaputra, Shākya'i bu — Sākya-yin kübegün) — «шакьяский сын»<sup>46</sup>.

Другие многочисленные титулы его не содержат указания на его родовое происхождение, а они, скорее, общие для всех будд.

Из них встречающиеся в данном переводе: 1) Бхагаван (Bhagavān, bcom-ldan-'das — ilaju tegüs nügcigsen) — «ушедший с победой»; 2) Татхагата (Tathāgata, de-bzhin-gshegs-pa — tegüncilen iregsen) — «ушедший подобным же образом»; 3) Джина (Jina, rgyal-ba — ilajuṣan) — «победоносный»; 4) Будда (Buddha, sang-rgyas — burqan) — «просветленный»; 5) Сугата (Sugata, bde-gshegs — amurlingjui orosigci) — «спокойно шествующий»; 5) Сарваджня (Sarvajña, kun-mkyen или thams-cad mkhyen pa-qaṣuṣ-i medegci или ayiludaṣci) — «всеведущий»; 7) Муни (muni или munindra, thub-pa или thub-pa'i dbang-po — cidaṣci или codaṣci erketü) — «могущий». Хотя это определение походит на определение бога

у христиан («omnipotens» — «всемогущий»), но я не употреблял в переводе последнего слова, потому что буддийское определение имеет, по моему, меньшее значение, чем «всемогущий».

*Непобедимый* (Ajita, mi-pham — ülü ilaydaqu). Этот эпитет бодисатвы Майтреи, будущего будды-наместника (rgyal-tsbab — ilayuyusan-u-oro)<sup>47</sup>.

Иначе он называется как Майтрея (Maitreya, byams-pa — asarayci). Упоминание о нем во вступительном обращении объясняется тем, что он преподавал Асанге<sup>48</sup> свои сочинения, которые преемственно передаются последователям<sup>49</sup>.

*Самантабхадра* (Kun-tu bzang-po — Qamuγ-a sayin) — дхьяна-бодхисатва, который в древних сектах играл роль Будды первоначального. Этот бодхисатва считается воплощением всех мудрых деяний, на что указывает и его имя — «хороший во всем». Есть выражение «подносить себя Самантабхадре» в значении посвятить себя «хорошим поступкам» или «хорошей деятельности». Самантабхадра изображается сидящим на обычном для буддийских изображений троне, который представляет большой лист лотоса, и держащим в правой руке кувшин, а в левой — стебель лотоса.

*Санпуба* (gsang-phu-ba) — ученик Атиши, получивший такое имя по названию древнего монастыря Санпу близ Лхасы.

*Сугата* (bde-gshegs — sayibar oduγsan) — «достигший вечного блаженства».

*Хэрука* — ужасающее проявление тантрийского божества Самбхары (bde-mchog)<sup>52</sup>.

*Хэшан* — слово китайское, имеющее значение «почтенный», «монах». Здесь подразумевается хэшан Махаяна, имевший в Тибете много последователей и учивший их, что никакими деяниями тела и языка не достигается состояние будды, которое достижимо только посредством отказа от чувственного восприятия. Как сообщают тибетские источники, он будто бы знал из предсказаний Шантиракшиты, что в предстоящем диспуте противником его будет Камалашила. Поэтому хэшан Махаяна составил много трактатов для возражения Камалашиле, но был сильно смущен тем, что его собственные взгляды и поступки не сходятся с толкованиями сутр<sup>54</sup>.

Диспут хэшана с пандитом Камалашилой состоялся в присутствии тибетского царя и многочисленного народа, среди которого было немало последователей хэшана. Последний придерживался того взгляда, что для достижения состояния будды не нужно о чем-либо думать и что-нибудь исследовать, а нужно только мысленно воспринимать, ибо если исследовать и обдумывать, то неизвестно, правильно или ошибочно все это делается. Например, белые и черные облака одинаково закрывают небо; обезьяна от земли лезет на дерево и дальше ей некуда, а птица «гаруди» спускается с неба на верхушку дерева. Поэтому закон приходит сверху.

Возражения Камалашилы сводились к тому, что для восприятия чего-нибудь и достижения состояния будды нужно все сначала исследовать и затем воспринимать. Пример с обезьяной он признал неуместным, а пример с птицей «гаруди» как свидетельство постепенного усовершенствования себя, потому что «гаруди», родившись в скалах, постепенно вырывается из себя перья, а потом уже слетает вниз и садится на дерево.

Такими доводами Камалашила опроверг взгляды хэшана, который, по условию, поставленному в начале диспута, подал свой цветок Камалашиле и удалился в Китай. Таким образом, в Тибете восторжествовали

взгляды Нагарджуны<sup>52</sup>. С этого времени тибетцы освобождаются от влияния китайских хэшанов и всецело подчиняются влиянию индийских ученых<sup>53</sup>.

*Шангидева* (Shi-ba lha; светское имя Шхабативарма)<sup>54</sup> — сын царя в Сауранта, который с малолетства будто бы находился под покровительством Маньчжушри. Проф. И. П. Минаев считает его современником знаменитых китайских паломников Сюан-цзана и И-цзина, живших в конце VII — начале VIII в.<sup>55</sup> Названные паломники не упоминают имени Шантидевы, по-видимому, вследствие того, что его сочинения еще не пользовались известностью во время их пребывания в Индии. Шантидеве приписываются сочинения Шикшасамуччая (bslab-pa kun-las btus — surlal bükün ese quriyaṅsan), Сутрасамуччая (mdo kun-las btus — sudur bükün ese quriyaṅsan) и Чарьяватара (spyod-(pa'i) 'jug-(pa) — yabudal-dur ogoqu).

*Шантиракшита* (Santirakshita, zhi-ba 'tsho) — индийский проповедник буддизма в Тибете при царе Тисрондевцан (khri-srong de'u-tsan) в IX в. Современником Шантиракшиты был Падма-Самбхава, иначе Падма-Джунпай (padma byung-gnas).

Выражение о том, что «смысл исключительной пустоты не был постигнут» в первый период распространения буддизма в Тибете, комментаторы относят не к тибетцам или к их учителям Шантиракшите и Падма-Самбхаве<sup>56</sup>, а к китайскому хэшану. В этом случае данное выражение должно переводиться как «не понявший исключительной пустоты китайский хэшан...». Я думаю, что рассматриваемый текст Цзонхавы можно понять и, вероятно, правильно перевести так, как в первом случае. Винить же Цзонхаву в неправильности построения речи едва ли возможно.

*Шесть божеств*, которых узрел Джово-Атиша:

1. Радостный Ваджра (Kus rdo-gje. Kē Vasir — Кье-Ваджра) — грозное тантрийское божество.

2. Царь — составитель клятв, относящихся к так называемой таптре деяния (bya-ba'i gnyud), это тот, кто дал три клятвы: не лежать на престоле, не пить вина и не есть, делая руками подобие «мудра» (условные символические знаки, делаемые пальцами в богослужении).

3. Богатырь, имеющий над миром власть, — эпитет бодхисатвы Авалокитешвары (spyan-gas-gzigs).

4. Чистая богиня Тара — эпитет, весьма почитаемый северными буддистами богини Долмы (sgrol-ma — Daga eke). Она бывает в большинстве случаев Зеленой или Белой. Перерожденцем последней монголы считают «Белого царя», т. е. русского императора. Легенда эта явилась со времени императрицы Екатерины Великой.

5. Самвара (Samvara. bde-mchog — degedü amuṅalang) — тантрийское божество.

6. Асала (mi-gyo — ülü küdülkü) — тантрийское божество<sup>57</sup>.

## 2. ТРАКТАТЫ ГАНЧЖУРА И СОЧИНЕНИЯ ДАНЧЖУРА

*Абхидхарма*, высшая и низшая. Высшая составлена Асангой и называется «Абхидхарма-саммуччая» (abhidharma samucchāya, mngon-pa kun-las btus-pa), а низшая — его братом Васубандху и носит название «Абхидхармакоша».

«*Белый Ненюфар*» (Sadharmāpundarika nāma mahāyāna sutra, dam-pa'i chos padma dkar-po-saṅgan lingqova) — сутра из 27 глав, содержащих

разные легенды и предсказания о будущем, относящиеся к Будде и бодхисатвам<sup>58</sup>.

*Ваджрашихара* (rdo-rje rtse-mo) — сочинение тантризма, входящее в 8-й том Ганчжура.

«*Восьмитысячная*» (astasāhasrikā, brgyad-ston-pa — nayiman mingγa-tu) — сокращенный вариант «Юма», содержащий 8 тысяч шлок или строф и состоящий из 32 глав. Это сочинение, в тибетском и монгольском переводах широко известное под названием «Чжад-товба», имеется почти в каждом доме верующего буддиста и почитается высоко.

«*Глава собрания созерцаний*» (samadhi-samahāra parivarta, ting-nge-'dzin tshogs-kyi le'u — samadi-yin ciγalγan-u бүлүг) — сочинение Атиши, входящее в Данчжур (т. 33, л. 39—40, отдел «Сутры»). Четыре посвящения (dbang-abisig): 1) кувшина ('bum-ba-qomqa), 2) «тайного» (qsang-ba'i-niγusa); 3) премудрости и познания (shes-rab ye-shes — bilge bilig) и 4) слов (tshig-gi dbang).

«*Действительное собрание сущности*» (Hridayanikripata, snyin-pogges-par bsdu-ba — jirüken-imagad quriyaqui) — сочинение Чжово-Атиши (Данчжур Нартапского издания, т. 33)<sup>59</sup>.

«*Десятизаконник*» (daśadharmaka, chos-bcu-pa — arban nomtu) находится в Ганчжуре (т. 2, отдел «Ратнакута»). В нем речь идет о десяти добродетелях.

*Дзод* (abhidharmakośa<sup>60</sup>, chos mngon-pa mdzod — ile nom-un sang) — букв. «Сокровищница», — сочинение Васубандху, входящее в Данчжур (т. 61 и 62). Имеется много различных толкований «Абхидхармакоши», также включенных в Данчжур.

«*Добрые слова*» (pravacana, gsung-rab — sayin jarlig) — священные писания, приписываемые самому Будде. Л. Вигер ядовито пишет, что хинаянисты говорили: «Все, что сказал Будда, хорошо сказано», махаянисты повернули аксиому неясно, предположительно так: «Все, что хорошо сказано, сказано Буддой». В силу этого принципа они приписали Будде свои собственные плоды творчества, каковы бы они ни были, естественно находя их все «хорошо сказанными». Так что Будда оказался говорившим гораздо более в 6—8 столетиях после своей смерти, чем сделал это в продолжение восьмидесяти лет жизни<sup>61</sup>.

«*Доклад Льва*» (simhaparipriccha, seng-ges zhus-pa — arsalan ücigsen) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 6, отдел «Ратнакута»).

«*Доклад Сагара-мати*» (Sāgaramatī paripriccha, blo-gros rgya-mtshos zhus-pa — oγun dalai-yin ücigsen) находится в Ганчжуре (отдел «Сутра», т. 14, л. 1—149)<sup>62</sup>.

«*Доклад Субаху*» (Subahu paripriccha, dpung bzang-giszpa) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 20, отдел «Тантра» (Чжуд)). Подробное содержание этого сочинения изложено у В. П. Васильева<sup>63</sup>.

«*Драгоценное облако*» (Ratnamegha, dkon-mchog sprin — erdeni egülen) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 20, отдел «Сутра»). Оно состоит из 7 глав, в которых содержатся наставления о добрых качествах в трактовке махаяны.

«*Изложение восприятия Хранителя духовной общины*» (dge-'dun srungs-kyi rtogs-pa brjod-pa) — биография Гэндун-Сруна, который странствовал с торговцами в поисках драгоценностей и, однажды заблудившись, посетил много мест страданий.

«*Изречения Драгоценного Светильника*» (Ratnālokanāmādhāraṇī, dkon-mchog ta-la'i gzung) — сочинение, входит в Ганчжур (т. 13, отдел «Сутра»).

«Истинное собрание законов» (dharmaśāṅgiti, chos zhus-angdag-par sduḍra — nom-i ūneker qurīyaṅsan) — сочинение, содержащее перечень многих добрых дел и совершенств Татхагаты и входящее в Ганчжур (т. 21).

«Капля доказательств» (Nyāyabindunā, rig (pa'i) thigs-(pa) — uqaṅ-an-u dusul)<sup>64</sup> находится в Данчжуре (т. 95) и принадлежит перу учителя Дхармакирти (chos-grags). Сочинение это вместе с толкованиями Дхарматтары переведено на русский язык с комментариями и исследованиями нашим ученым Ф. И. Щербатским. Им же оно издано в санскритском оригинале и тибетском переводе. Ф. И. Щербатской переводит название «Капля доказательств» как «Капля логики».

Объяснительная литература, посвященная истолкованию сочинений Дхармакирти, громадна.

«Круг (отдел) слушания» (thos-pa'i tshom) — 22-я глава сочинения «Уданаварга» (udānavarga, ched-du bcod-pa'i tshom), автором которого считается Дхарматрата, (chos-skyob). «Уданаварга» относится к школе вайбхашиков<sup>65</sup> и входит в Данчжур (т. 71).

«Куча драгоценностей» (ratnarasi, rin-po-che'i phung-ppo-erdeni-yin soṅsa) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 6, отдел «Ратнакута»).

«Лалилавистара» (rgya-cher rol-pa — aqū yeke senggel) — букв. «Великое увеселение» — сочинение, содержащее легенды о жизни Шакьямуни в 37 главах и входящее в Ганчжур (т. 2, отдел «Сутра»). Она была переведена на французский язык Фуко в 1847—1848 гг.<sup>66</sup>

«Мадхьямикааватара» (madhyamakaavatāra, dmu-la' jug-pa, dumda-dur oṅcu) — сочинение Чандракирти, в котором вкратце изложено учение мадхьямиков-прасангикиков (thal-gyur-ba).

«Мадхьямикагарбха», вернее, «Мадхьямикахридая» (madhyamakahrīdaya, dru-ma'i snyin-po) — сочинение Бавьи (legs-ldan-'byed), входящее в Данчжур (т. 19, отдел «Сутра»). В этом же томе Данчжура имеются авторские толкования сочинения. Бавья первый стал опровергать взгляды своего предшественника Буддхапалиты по толкованию учения Нагарджуны, тем самым положив начало разделению последователей Нагарджуны на две школы — сватантриков и прасангикиков.

«Молитва Золотого Луча» (Suvarṇa prabhāsottama, gser-'od — altan gerel) — сочинение, входящее в Ганчжур.

«Мудрец и дурак» ('dzangs-blun — ūliger-ün dala'i или siluṅ onol-tu) — сочинение, входящее в Ганчжур (отдел «Сутра»<sup>67</sup>). Тибетский текст с немецким переводом был издан Я. Шмидтом. Есть много монгольских переводов. Вследствие занимательности рассказов это сочинение было довольно сильно распространено среди монголов.

«Наставления царю» (gājadeca, rgyal-po-la gdams-pa — qaṅ-an-dur ubadīslayṅsan) — сочинение, содержащее наставления Будды царю Магадхи Бимбасаре о своем учении<sup>68</sup>.

«Непостижимая тайна» (guhyaśintya, gsang-ba bsam-gyis mi khyab-pa) — сочинение Арьядевы, входящее в Данчжур (т. 52, отдел «Тантра»)<sup>69</sup>.

«Нирвана» (myang-'das — ṅasalang-āca nūgcigsen) — букв. «освобождение от страданий». Под этим названием известны два сочинения: одно, полное (jongs-su mya-ngan-las 'das-pa chen-po'i mdo), переведенное с китайского языка, и другое, краткое (maḥa parinirvāna, jongs-su mya-ngan-las 'das-pa chen-po). Оба эти сочинения входят в Ганчжур (т. 8, 9 и 10, отдел «Сутра»). Краткое извлечение из него можно найти у В. П. Васильева<sup>70</sup>.

«Нията-анията-гати мудрааватара» (nyes dang nyes-pa-la 'jug-pa'i phyag-rgya'i mdo — maṅad ba maṅad busu-dur oroqui motor-un sudur —

«Сутра о маха мудре (великой руке), ведущей к познанию реальности и нереальности») — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 18) и содержащее наставления о совершенствах бодхисатвы.

«Области бодхисатве» (boddhisattvabhumi, byang-sa) — третья часть сочинения Арьясанги «Йогачарьябхуми» (gnal-'byor-spyod-pa'i sa), входящая в Данчжур (т. 51), и включает в себе 6750 строф (шлок).

«Бодхисаттвabhуми», в свою очередь, делится на три части, из коих первая содержит 18 глав, вторая — 4 и третья — 6, всего 28 глав. Каждая глава носит особое название. Часть I: 1) о происхождении; 2) о возрождении мысли; 3) о собственной и чужой пользе; 4) об абсолютном; 5) о могуществе; 6) о полном усовершенствовании; 7) о святости (бодхи); 8) о силах; 9) о парамите подаяния; 10) о нравственных обязательствах; 11) о терпении; 12) о приложении; 13) о созерцании; 14) о премудрости; 15) о подлинном обращении; 16) о жертвах, чествованиях и безмерном; 17) о стороне святости и 18) о добрых качествах бодхисатвы. Часть II: 1) о признаках бодхисатвы; 2) о сторонах; 3) о высших помыслах и 4) о пребывании. Часть III: 1) о рождении; 2) о полном последовании 3) об областях; 4) о поведении; 5) о признаках и добрых приметах и 6) об особом пребывании. Толкования к данному сочинению сделаны ученым Сагарамегой<sup>71</sup>.

«Область шравак» (śrāvaka bhumi, nyan-thos-kyi sa) одна из пяти частей «Йогачарьябхуми» Арьясанги, входящая в Данчжур (т. 51, отдел «Сутра») и содержащая 6 тысяч строф.

«Отделы» (udānavarga, ched-du mjod-pa'i tshoms) — сочинение, включающее отдельные изречения Будды, собранные архатом Дхарматратой. «Уданаварга» входит в Данчжур (т. 71, л. 1—53) и делится на 33 отдела: 1) о невечности; 2) о благоговении; 3) о суете; 4) об осторожности; 5) о нравственных обязательствах; 6) о добрых поступках; 7) о приятном; 8) о словах; 9) о пути; 10) о желании; 11) о шрамане; 12) о пути; 13) о подношениях; 14) о неправильном воззрении; 15) о побуждении; 16) о мелочах; 17) о воде; 18) о цветах; 19) о лошади; 20) о гневе; 21) о Татхагатах; 22) о слушании; 23) о «я»; 24) о повторениях; 25) о милом друге; 26) о нирване; 27) о видении; 28) о мучениях; 29) о скоте; 30) о блаженстве; 31) о мысли; 32) о бикшу; 33) о брахмане. Сочинение это было составлено Дхарматратой из стихов, извлеченных из Винаи и Сутр<sup>72</sup>. По словам А. Шифнера, «Уданаварга» есть тибетская версия «Дхаммапады» — «Пути к истине», она переведена на английский язык В. В. Рокхилем.

«Отделы бодхисатве» (byang-chub sems-dp'a'i sde-snod) — сочинение Нагарджуны.

«Послание к ученику» (çiksalekha, slob-spring — śabi-dur ilegegsen) — сочинение Чандрагомина, представляющее письмо царскому сыну Ратнакирти. Санскритский текст и тибетский перевод вместе с переводом и пересказом на русском языке были одновременно изданы проф. И. П. Минаевым и А. Ивановским<sup>73</sup>.

«Послание Канике» (maharāja Kanikalekha, ka-ni-ka'i spring-yig — kanika-yin ilegegsen bicig) — сочинение, представляющее письмо Арья Шуры (dp'a-bo) царю Канике, который приглашал его и просил быть «предметом почитания». Арья Шура не мог поехать к царю из-за старческой дряхлости и написал письмо. Каника сделал письмо Арья Шуры священной книгой<sup>74</sup>. Оно входит в Данчжур (т. 94, отдел «Сутра»).

Последняя степень созерцания (sgom-pa'i rim-pa tha-ma-bisil'yaqu-yin segül jerge). В т. 30 Нартавского и 31 Чжонэйского изданий Данчжура находится небольшое сочинение Камалашилы (около 14 листов) под названием «Степень созерцания» (bhāwanakrama, sgom-pa'i rim-pa). В нем

речь идет о трех степенях созерцания — первой (dang-po), средней (bar-ba) и последней (tha-ma).

«Прашханга-винишхдза-прагехарья-самадхи» (rab-tu zhi-ba rnam-par nyes-pa'i cho-'phrul-gyi mdo — masi amurlin teyin büged maytuṣan ridi qubilyan-u sudur) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 11).

«Предметы предписаний» (vinayavastu, 'dul-ba gzhi или lung gzhi — esi-yin sitügen) — сочинение четырех первых томов отдела «Виная» Ганчжур, содержащее большое число наставлений будды относительно дисциплины монахов и правил нравственности.

«Приближение воспоминаний» (Saddharmasmṛityupasthāna, dam-pa'i chos dran-pa nye-bar bshag-pa — duratqui oyiga aṅḷaqui) — сочинение, в котором трактуется о добрых и греховных делах, об их последствиях, о разных видах деяний и возмездий за них, о счастливой и дурной участи и т. д. Оно входит в Ганчжур (т. 24—28, отдел «Сутра»).

«Пространное толкование Светильника премудрости» (Prajāpradīpamtikā, shes-rab sgron-ma'i rgya-cher 'grel-pa — bilig-üu jula-yin aṅḷe yeke tayilburi) — сочинение индийского ученого Авалокитешвараврата (sryan-gas-gzigs brtul zhugs), состоящее из 80 глав и 2400 строф. Труд этот входит в Данчжур (т. 20, 21, 22) и является толкованием трактата Бавьи (legs-ldan-'byed) «Праджняпрадипа», в котором излагается учение мадхьямиков. Трактат Бавьи также входит в Данчжур (т. 18, л. 45—259).

«Пятидесятник ламы» (gurupañcavīka, bla-ma lnga-bcu-pa) — сочинение, состоящее из 50 строф и приписываемое Ашвагоше (rta-dbyangs).

«Различия теорий» (vinayavibhanga, 'dul-ba rnam-'byed или lung rnam-'byed — esi-yin teyin il'yal) — «Винаявибханга» — содержится в Ганчжуре (т. 5—8, отдел «Виная»).

«Самадхираджа» (sarvadharmā svabhā vasamatāvīpancīta samādhirājā, chos thams-cad-kyi rang-bzhin mnyam-pa-nyid rnam-par spro-pa ting-nge-'dzin rgyal-po) — пространное сочинение из 39 глав, содержащее трактовку разных видов созерцания, входит в Ганчжур (т. 11). Существует санскритский текст «Самадхираджи», который рассматривается как один из девяти законов (dharmas) непальцев. Толкование этого сочинения, в котором рассматривается «одинаковая или единая сущность» всех знаков, находится в Данчжуре (т. 38), и авторство его приписывается Маиджужрикирти ('jam-dpal grags-pa).

«Сарвавидалья-самграха» (rnam-par thams-cad bdus-pa'i mdo) — сутра, содержащая разные наставления о достижении высшего совершенства, данные самим Буддой по просьбе Майтреи<sup>75</sup>.

«Светильник сокращенного [изложения] поступков» (caryasamgrahapradīpam, spyod-pa bsdus-pa'i sgron-ma — yabudal-un quriyangyui jula) — сочинение Джово-Лтиши, входящее в Данчжур (т. 32, отдел «Сутра»).

«Семьдесят благопожеланий» (pranidhānasaptatināmagāthā, smon-lam bdun-cu-ba zhes-bya-ba'i tshigs-su bcad-pa) — сочинение Ашвагоши, заключающее в себе 70 строф и входящее в Данчжур (т. 33, отдел «Сутра»).

«Символ веры из семидесяти строф» (triṣaranasaptatika, skyabs-'gro bdun-bcu-pa — itegel yabuḷqu dalatu) — сочинение Чандракирти, входящее в Данчжур (т. 33, отдел «Сутра»).

«Слова восьми несвободных состояний» (astavaksanākathā, mi-khompa brgyad-kyi gtam) — сочинение Ашвагоши, входящее в Данчжур (т. 33).

«Собрание драгоценных добрых качеств» (prajāpāramitā ratnagunāsanacayagātā, shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa yon-tan rin-po-che'i sdud-

ра) — сочинение Харирбхадры из 32 глав, представляющее сокращенный вариант «Юма». Содержание глав: 1) шествие к всеведению; 2) индра; 3) обладание добрыми качествами и почитание изображения Будды; 4) о добрых качествах; 5) о количестве благ; 6) о сочувствии; 7) об аде; 8) о полном очищении; 9) о хвале 10) о сохранении добрых качеств; 11) о делах злого духа; 12) о мире; 13) о невообразимом: 14) о примерах; 15) о сыне небожителя; 16) о Татхагате; 17) о признаке невозвращения; 18) о пустоте; 19) о сестре-богине Ганги; 20) о мудрости; 21) о деяниях злого духа; 22) о друге добродетели; 23) об Индре; 24) об явной гордости; 25) о получении; 26) о примерах волшебства; 27) о сущности; 28) о распускании цветов; 29) о следовании; 30) о постоянно сильно плачущем; 31) о святом учении; 32) о полной передаче наставлений.

«Собрание из всех (книг)» (mahāsutrasamucchaya, mdo kun-las bdsu-ra — sudur bükün-ēse quriyaṅsan) — сочинение Нагарджуны, в котором даны предписания, как достичь конечного истинного смысла пути глубоководержательной мадхьямы. Наставления Нагарджуны о достижении пути мадхьямы при помощи разума изложены также в сочинении «Знание основы» (rtsa shes) и др.<sup>76</sup>

«Собрание поучений» (ṣikṣasmucchayakārika, bslab-pa kun-las btus-ra — surtal iügügsen) — сочинение Шантидевы (Данчжур, т. 31, л. 1—219). В этом же томе имеется несколько толкований к сочинению, из которых одно принадлежит Дхармакирти (Златомирному).

«Собрание средств исполнения пути великой колесницы» (mahāyānapathā sadhana warnasangraha, theg-chen-gyi lam-gyi bsgrub-thab bsdur-pa — yeke kölgen-ü mür-i bütegekü aṅya-yin quriyaṅyui) — сочинение Атиши, входящее в Данчжур (т. 33, отдел «Сутра», л. 25—29).

«Созерцание восприятия современного будды» (pratyudpanne-buddhasammukhāvasthita samādhi, da-ltar-gyi sangs-rgyas mngon-sum-du (bzhuḡs-pa'i) ting-nge-'dzin — edügedeki burqan iletü-yin samadi (A.), edüget-ün ile saṅyṅsan burqan-u samadi (П.)) — находится в Ганчжуре (т. 12, отдел «Сутра»).

«Созерцание мысли условной святости» (samprittibodhicittabhavanau-padeṣa, kun-rd Zob byang-chub-kyi sems-bsgom-pa'i man-ngag — inaṅkungku bodi sedkil-i bisilṅaṅu ubadis) — сочинение Ашвагоши, входящее в 33-й том Нартавского Данчжура.

«Сокращение парамит» (paramitāsāmasā, phar-phyin bsdus-pa) — сочинение Арья Виры, входящее в Ганчжур (т. 32).

«Сокращение приведенного в систему» (gtan-la dbab-pa bsdub-pa — sigid-un baṅulṅaṅu-yin quriyaṅyui) — часть сочинения Асанги «Йогачарьябхуми», в которой систематизировано все, что было изложено в предыдущих разделах сочинения. Она входит в Данчжур (т. 52, л. 1—317; т. 53, л. 1—132).

«Составленные Долбой мнения Потобы» (po-to-pa'i gsung sgros dolbas bsgrigs-pa) — сочинение одного из учеников Потобы, т. е. Долбы.

«Сочинение о дереве» (sdong-po bkod-pa — modon-u jokiya) — сказание о бодхиставе Кумара-Манибхадра, который ищет себе «друга добродетели». Оно находится в двух последних томах отдела «Палчэп» Ганчжура. Рассказы о поисках Кумара-Манибхадры можно найти во 2-м томе сочинений Чжанчжа-Ролбий-Дорчжэ.

«Сочинение о трех клятвенных обетах» (trisamayaviyuha, dam-tshig gsum bkod-pa — ṅurban tangṅariṅ-un jokiya) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 11, отдел «Тантра»).

«Спасение по отдельности» (prātimoksha, sosor thar-pa — über über-e tonilqu) — сутра, входящая в Ганчжур. «Пратимокша-сутра» в санскритском оригинале исследована И. П. Минаевым<sup>77</sup>.

«Сто деяний» (karmaçataka, las-brgya-pa — jañun üyiletü) — сочинение, содержащее рассказы о заслугах и недостатках людей и входящее в Ганчжур (т. 29—30, отдел «Сутра»).

«Сутра наказания нарушителей нравственных обязательств» (çilā-nigrahi, tshul-khrims 'chal-ba tshar gcod-pa) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 19, отдел «Сутра») и содержащее наставления о недопущении нарушений доктрин Будды.

«Сутра Сердца земли» (daçacakraksitigarbha, sa'i snyin-po'i 'khor-lo bcu-pa — yañar-un jirüken-ü kürde arbatu) — сутра о бодхисатве Кшитигарбха<sup>78</sup>, включенная в Ганчжур (т. 21).

В этой сутре рассказывается о различных совершенствах бодхисатвы Кшитигарбхи и даются наставления о десяти добродетелях, или совершенствах (милостыня, нравственные обеты, терпение и т. д.), о трех степенях совершенства, необходимых для достижения каждой из десяти добродетелей. Много других наставлений в прозе и стихах о том, как можно достигнуть степени совершенства бодхисатвы<sup>79</sup>.

Первая часть названия этой сутры на санскрите («10 колес») указывает на то, что десять сил Будды приравниваются к колесу — символу власти царя Чакравартина. По этой сутре тот, кто нарушил монашеские обеты, но сохранил способность к созерцанию, не может быть презираем. Таким образом, отдается явное предпочтение созерцанию перед нравственностью, и это положение было полностью принято тибетцами<sup>80</sup>.

«Сутра, указавшая четыре закона» (caturdharma nirdesa, chos-bzhi bstan-pa'i mdo) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 22).

«Тантра, которой дал полномочия Ваджрапани» (Vajrapāni abhisekamañātantra, lag-na rdo-rje dbang-bskur-ba'i rgyud chen-po) — тантрийское сочинение, в котором рассказывается о том, что грозное божество Ваджрапани дает полномочия Маньчжуши и другим бодхисатвам на овладение тантрой.

«Таркаджвāла» (rtog-ge 'bar-ba — badarangyui sinjilekü или sejiñ badarañsan sudur) — сочинение Бавьи (legs-ldan-'byed) по характеристике небуддийских и буддийских школ<sup>81</sup>, входящее в Данчжур (т. 19, отдел «Сутра») и являющееся авторским толкованием собственного сочинения «Мадхьямикахридая».

«Толкование» — комментарий к сочинению Чандракирти (zla-ba grags-pa), которое входит в Данчжур (т. 24, отдел «Сутра»).

«Толкование Дзода», или «Абхидхармакоши», находится в 62-м томе Данчжура и принадлежит самому автору Васубандху.

«Толкование мысли „бодхи“» (byang-chub sems 'grel — bodi sedkil-ün tayilburi) — сочинение Нагарджуны.

«Толкование Послания к другу» (bshes-springs 'grel-pa) — сочинение Махамати (blo-gros chen-po), входящее в Данчжур (т. 94)<sup>82</sup>.

«Толкование Светильника пути» (lam-sgron 'grel) — сочинение Джово-Атиши, являющееся пояснением его же «Светильника пути» и входящее в Данчжур (т. 32).

«Три сосуда-отдела» (tripitaka, sde-snod gsum — yurban ayimañ saba) — букв. «три корзины». Так называются три разряда священных писаний буддизма.

1. Виная-питака (vinaya pitaka, 'dul-ba'i sde-snod — vinayin ayimañ saba) — отдел с правилами, которые должны соблюдать члены буддийской

общины. Собрание этих правил приписывают Упали (nye-bar-'khor). В Ганчжуре Виная-питака составляет 13 томов.

2. Сутра-питака (sutranta pitaka, mdo-sde'i sde-snod — sudur un ayi-maṅ saba) — отдел, заключающий в себе речи или проповеди, приписываемые самому Будде и записанные будто бы его учеником Анандой (kun-dg'a-bo). В Ганчжуре Сутра-питака составляет 66 томов.

3. Абхидхарма-питака (abhidharma pitaka, mngon-chos — ile nomlal) — «ясные законы» или «законы откровения», представляющие собою трансцендентальную науку, называемую «праджня-парамита». Составление Абхидхарма-питаки приписывается Маха-Кашьяпе, а в Ганчжуре она составляет 21 том.

«Увещание к высшим помыслам» (adhyāṣaya-sancoda, lhag-bsam bskul-pa — ülemji sanal-i duratqui) — сочинение, помещенное в Ганчжур (т. 5, л. 151), отдел «Ратнакута» (dkon-brtsegs).

«Украшение отдела сутр» (sutralamkara, mdo-sde-rgyan) — одно из пяти сочинений, приписываемых Майтрее, но автором его считают Арьясангу. Оно состоит из 21 главы, входит в Данчжур (т. 44).

«Хвала из ста пятидесяти (строф)» (ṣaṭapañcaṣatikā nāmasya stotra, bstod-pa brgya-lnga-bcu-pa — jaṅun tabitu maṅtaṅal) — сочинение Ашвагоши, которое входит в число гимнов отдельного тома Данчжура и состоит из 13 гимнов: 1) вступительный гимн; 2) гимн причине; 3) гимн несравненному; 4) гимн удивительному; 5) гимн телу; 6) гимн мысли; 7) гимн слову; 8) гимн учению; 9) гимн благопожеланию; 10) гимн вступлению на путь; 11) гимн совершенению трудностей; 12) гимн мудрости и 13) гимн бескорыстию.

По отзыву Таранатхи, эти гимны — самые лучшие из гимнов Ашвагоши<sup>83</sup>. В том же томе вслед за этими гимнами следует обширное толкование их, принадлежащее Нандаприя (dg'a-byed snyan-pa), который, как свидетельствует Таранатха, жил после Дигнаги<sup>84</sup>.

«Хвала, одобряющая достойного одобрения»<sup>85</sup> (buddhastotraaṣakyastava nāma, stod-pa sngags-par 'os sngags-pa — sayisiyaqu jokistai sayisiyal-un maṅtaṅal, sayisiyaqui yosun ba sayisiyan maṅtaṅqui) — сочинение Матичитры (Ашвагоши), состоящее из 12 гимнов: 1) невозможному для хваления; 2) поколению; 3) достигшему всеведения; 4) сильному и храброму; 5) совершенно чистому слову, 6) неоспоримому; 7) откровенному слову; 8) устройству пользы; 9) нетребующему ответа; 10) телу; 11) языку и 12) скорби от суетного мира.

«Хвала особенной святости» (biṣastastava, khyad-par-tu 'ngags-pa'i bstod-pa — ilangṅu ya ülemji maṅtaṅal) — гимн Будде, составленный Мудгарагомином-Сиддхпатти<sup>86</sup> (mtho-btsun grub-rje).

«Хвала покаянной молитве» (deṣanastava, bzhangs-bstod-pa — namancilal-un maṅtaṅal) — сочинение индийского поэта и мыслителя Чандрагомина (IV в. или начало V в.)<sup>87</sup>.

«Хвала примерами» (dpe-la bstod-pa — üliger-tür maṅtaṅsan, или adalitṅaqui maṅtaṅal) — сочинение Матичитры, являющееся как бы дополнительной, 13-й, главой к «Хвале, одобряющей достойного одобрения». Переводчиками этого сочинения являются индиец Падмакар и тибетец Ринчен-Санпо.

«Царь благопожеланий добрых поступков» (āryabhadraṣāryaṅranidhānaṅāya, phags-pa bzang-po spyod-pa'i smon-lam-gyi rgyal-po — qutuṅtu sayin yabudal-un irügel-un qaṅan) — молитва, сильно распространенная среди ламайтов. Ввиду ее важности для понимания текста «Лам-рим чэн-по» считаю необходимым привести подстрочный буквальный перевод этой молитвы.

1. Сколько кого ни есть в мирах десяти стран света  
 Пребывающих в трех временах людских львов,  
 Всем им я  
 Поклоняюсь благоговейно телом, языком и мыслью,  
 Хорошего постушка благожелания силами,  
 Проявив па сердце всех Победоносцев.  
 Весьма преклоняю тело, представив его количественно  
 равными пылинками стран.  
 Весьма поклоняюсь всем Победоносцам.  
 На одной пылинке неисчислимые будды,  
 Пребывают среди сынов будд и  
 Пред всеми распространителями законов,  
 Пред всеми Победоносцами всецело благоговейно.  
 Хвалебные гимны им в бесконечном количестве  
 Всеми звуками моря — части пространств —  
 Произношу о добрых качествах всех Победоносцев  
 И восхваляю я всех «сугат».
2. Прекрасные цветы, лучшие четки <sup>88</sup>,  
 Музыку, лучшую благовонную мазь,  
 Прекрасные светильники, тонкие воскурения  
 Я подношу Победоносцам.  
 Прекрасную одежду,  
 Мешочки измельченных воскурений, равные горе Меру,  
 И все лучшие изобретения  
 Подношу всем Победоносцам.  
 Всякие жертвы, какие суть наивысшие и наибольшие,  
 Благоговейно подношу Победоносцам.  
 Силою благоговения пред добрыми поступками  
 Поклоняюсь и чествую всех Победоносцев.
3. Страсти гнева и глупости силою  
 Тела, языка, а также и мысли  
 Грехи, сделанные мною и какие существуют,  
 Все их в совокупности и каждый в отдельности я **покаянно**  
 замаливаю.
4. Победоносным десяти стран, бодхисатвам  
 Пратьекабуддам, учащим и неучащим,  
 Всем «благам» всех живых существ,  
 Я высказываю свое сочувствие.
5. Всех десяти стран света «светильники»,  
 Приобретшие возможность сделаться буддами в святости,  
 Всех вас я  
 Прошу бесконечно вращать «колесо» учения.
6. Обнаружив желание обрести нирвану,  
 Я, молитвенно складывая ладони,  
 Прошу пребыть [здесь] в течение бесчисленных мировых  
 периодов,  
 Ради пользы и счастья всех живых существ.
7. Поклонение, жертвоприношение, покаяние  
 Сочувствие, просьбу, умоление и  
 Всякие, хотя немногие, сделанные мною добродетели  
 Я устремляю к святости «бодхи».

Эта молитва входит в Ганчжур, а также широко распространена в тибетском и монгольском переводах <sup>89</sup>.

Над толкованием этой молитвы трудились многие индийские ученые, такие как Нагарджуна, Шакаямитра, Ланкабхадра, Васубандху и Дигнага. Их толкования находятся в 38-м томе отдела «Сутра» Данчжура. Также многие тибетские ламы посвятили разъяснению этого «благожелания» свои труды, например, Чжапчжа-Рольбий Дорчжа.

«Цитаты к Толкованию трудностей Черного врага, составленного великом мудрецом Шантпой», — сочинение великого Кришны, входящее в Данчжур (т. 45, отдел «Тантра»).

«Чарьяватара» (caryāvataṛa, spyod-'jug) — сокращенное название сочинения Шантидевы (zla-ba lha) «Бодхисаттвачарьяватара» (boddhi-

sattvacaryāvātara, byang-chub sems-pa'i spyod-pa-la 'jug-pa) — букв. «Вступление в поступки бодхисатвы». Оно входит в Данчжур (т. 26). Относительно появления этого сочинения сохранилась легенда, в которой говорится следующее: Шантидева был посвящен в монахи в Наланде, но не было видно, чтобы он занимался богословскими науками. Монахи были недовольны таким поведением Шантидевы и, чтобы устыдить его, назначили очередное чтение сутр. Было приготовлено высокое седалище, на которое сел Шантидева и спросил, читать ли старую сутру или новую. Монахи удивились такой смелости и в насмешку попросили его читать новую сутру. Тогда он стал экспромтом читать свое новое сочинение «Чарьяаватара».

В тибетских изданиях «Чарьяаватара» Шантидевы делится на десять глав: 1) проповедь пользы мысли «бодхи», 2) покаяние в грехах; 3) овладение мыслью «бодхи»; 4) указание чистоты; 5) охрана узанного; 6) указание терпения; 7) прилежание; 8) созерцание (самадхи); 9) праджня-парамита и 10) благословение.

После произнесения слов о том, что «все материальное и нематериальное не существует в уме»<sup>90</sup>, Шантидева стал подниматься на воздух, и тело его сделалось невидимым, по голос был слышен до конца чтения этого сочинения. «Чарьяаватара» Шантидевы — одно из распространенных среди ламаитов сочинение. Мне удалось видеть два перевода «Чарьяаватары» на монгольский язык: один — пекинского, другой — бурятского издания. Санскритский текст «Чарьяаватары» издан И. П. Мишаевым.

«Четыре закона» (caturdharmaka, chos-bzhi — dūrben nom) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 22).

«Четырехсотенное» (çaturçatakaçāstrakarika, bstan-bcos bzhi-brgya-ba — dūrben jaṅtutu ubadis) — сочинение Арьядевы ('phags-pa lha), 16 глав (400 строф). Это сочинение входит в Данчжур (т. 18, отдел «Сутра»). В нем имеются наставления о том, как отказаться от взгляда на существование вечности «я», о блаженстве, о грубой ошибке, о чистоте, о поступках бодхисатв, о средствах отрешения от природных зол, о страсти к имуществу, о полном усовершенствовании ученика и т. д.

Чжуд-лама (maḥāyāna-uttara-tantra çāstra, theg-pa chen-po rgyud-blama — ündüsün blama) — одна из пяти книг, приписываемых Майтрее и добытых, по поверью буддистов, Асангой. Она состоит из 5 глав, в которых говорится о сущности будды, о святости, о добрых качествах, о делах его и о пользе, входит в Данчжур (т. 44); в этом же томе имеется толкование ее, составленное Асангой.

«Шестичленный символ веры» (sadamagaçarama, skyabs-'gro yan-lag drug-pa — itegel yabuṅulqu-yin jirṅṅyan üyestü) — сочинение, приписываемое Вималамитре, входящее в Данчжур (т. 33, отдел «Сутра»).

«Шрадда-бала-данаватара мудра» (dad-pa'i stobs-bskyed-pa-la 'jug-pa'i phyag-rgya'i mdo — süsüg-ün küsün türügülküi-dür oroqu mudra-yin sudur) — сочинение, входящее в Ганчжур (т. 18) и содержащее разные наставления, преподанные Шакьямуни Мальчжунгри.

«Юм Победоносного» (Māttaka, rgyal-ba'i yum — ilayūṅsan-u eke) — отдел оригинальных сочинений, приписываемых Будде и составляющих часть Ганчжура. В делении всех сочинений Будды на три отдела-сосуда он входит в третий отдел Абхидхармы. Иначе «Юм» называется по-тибетски «Бум» ('bum) и включает в себе 16 томов. Содержание его составляют трактаты по праджня-парамите (prajna-pāramita, shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa или сокращенно sher-phyin — bilig-un cinadu kürkü или bilig

baṅamit), т. е. по трансцендентальной премудрости<sup>81</sup>. Все учение Нагарджуны и Арьясанги касается этой части Ганчжура, и потому они названы здесь толкователями воли Победоносного (Будды), выраженной в его сочинениях. «Юм», или «Бум», делится на три разряда: пространный (100 тысяч шлок — 12 томов), средний (25 тысяч шлок — 3 тома) и сокращенный (8 тысяч шлок — 1 том)<sup>82</sup>.

«Ясные слова толкования парамит» (phar-phyin-gyi 'grel-bshad tshig-gsal-ba) — сочинение, представляющее толкование «Абхисамаяаламкары» и составленное Дхармамित्रой.

### 3. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ, ПОНЯТИЯ И ТЕРМИНЫ

*Авадхуги* — центральная вена в человеческом теле. Здесь имеется в виду человек, занимающийся тантрой и достигший полного результата созерцания при помощи сосредоточения мысли на движении крови в собственном «авадхуги».

«Белые законы» (или, точнее, законы белого деяния) — добрые дела, или добродетели (dge-ba — buyan).

*Благоприобретенное* (gnyed-ra) — подношение, которое может принести благо тому, кто подносит.

*Блестящий алмазный трон* (Ṣri-Vajrasana, dpal rdo-rje gran-coyту va-sig saṅgūin) — священное для буддистов место в Индии у Будда-Гаи, где построен храм Гандола с Махабодхи. Здесь, согласно легенде, Шакьямуни достиг состояния будды под деревом «бодхи». Храм Гандола, по верованию буддистов, есть «пуп» вселенной<sup>83</sup>.

*Будда* (sang-gyuas-burqaṅ). Это слово (термин) не является собственным именем, хотя и подразумевается Шакьямуни. В первоначальном своем значении слово «будда» не содержит в себе ничего божественного: это просто значит «мудрый» (кит. shen)<sup>84</sup>. В этом значении слово «будда» является нарицательным для всех лиц, достигших совершенства посредством святой мысли бодхи и накопления добродетелей. Всякий может сделаться буддой, «если сумеет слушать, думать и созерцать», а также приносить пользу живым существам.

«Виная» (vīnaya, 'dul-ba-vīnai) — целый отдел в Ганчжуре. В «Винае» содержатся главным образом правила нравственности и указания, какие должны быть приняты обеты теми лицами, которые желают поступить в монахи или члены духовной общины. Отдел «Виная» в Ганчжуре составляет 13 томов.

*Взгляд мадхьямы*. Основателем школы мадхьямиков, как известно, был Нагарджуна. Последователи этой школы называются как имеющие «взгляд мадхьямы», или «срединный взгляд» (dmu-ba'i lta-ba dumdadu или tūb ūjel). Мадхьямики отрицают и бытие и небытие, т. е. придерживаются середины между отрицанием и признанием. Основатель этой школы и ближайшие его последователи не вносили новых идей в учение о шуньяте. Вскоре ученый Буддхапалита (sang-gyuas bskyang) составил толкование к сочинению Нагарджуны «Мадхьямикакарика» (dbu-ma rtsa-ba)<sup>85</sup>, в котором он разъяснил много положений данного сочинения на основании особого приема, называемого «прасанга» (thal-'gyur). Суть этого приема состоит в опровержении идей противоположной школы приведением еще более веских положений (прасанга). Это дало повод

другому ученому — Бавья (legs-ldan 'byed) в своем сочинении «Пространное толкование „Мадхьямикакарика“» сделать нападки на Буддхапалиту и высказаться за установление школы сватантриков (rang rgyud-ra), признающей, что всякий предмет имеет «свою природу» — сватантриков и прасангикиков. Последователями сватантриков были Шантидева, Джиянагарбха и Камалашила, а одним из видных сторонников прасангикиков — Чандракирти, ученый VII в., автор «Мадхьямикааватары».

Теперешние ламанты признают правильной школу прасангикиков, к которой принадлежали Атиша и Цзонхава.

«Воды» или «реки» — воды в смысле страданий, идущих непрерывным течением за грехами. Этих «вод» или «рек» четыре: страсть, суета, воззрение и глупость (букв. отсутствие ума)<sup>96</sup>.

*Волосатые собаки* (khri sre-bo) — легендарные адские животные. Это слово в монгольских переводах «Лам-рим чэн-по» переведено по-разному: в Агинском — qaltar — «собака с белою шерстью в паховых частях», в Пекинском — noqai solangγan — «собака-хорек», т. е. цвета хорька, в Хоринском — saqaluγ — «длинноволокная» собака.

*Восемнадцать школ.* Известно, что школа вайбхашиков подразделяется еще на четыре основных подотдела, которые, в свою очередь, делятся на 18 групп, или школ. Эти 18 школ подразделяются так: 1) махасангикики, ведущие начало от наставника Капьяпы ('od-srungs) великого, делятся на пять школ, которые составляли группы обыкновенных членов общины; 2) сарвастивады — на семь школ, утверждающих, что существует все объекты; 3) стхавиры — на три школы «прочно пребывающих»; 4) махасамматы или арьясамматы — также на три школы. Перечень этих школ у разных буддийских авторов бывает различным. Согласно «Думта» тибетского автора Тугана<sup>97</sup>, вследствие различий мест жительства, взглядов и наставников образовались 18 самостоятельных школ. Есть и другие мнения, не согласные с делением буддистов на 18 школ. Утверждают, что, спустя 116 лет после смерти Будды, в городе «изобильном цветами»<sup>98</sup> стали учить четыре стхавиры разного происхождения и языка, последователи которых не сошлись во взглядах и разделились на четыре группы. Последние, в свою очередь, распались на 18 групп и вступили в спор между собою. Однажды они нашли и прочитали книгу предсказаний сновидений царя Крикри<sup>99</sup>, в которой было сказано, что, хотя и распались последователи буддизма на 18 партий, но плоды полного спасения не уменьшились. Тогда они пришли к соглашению между собой.

*Восемь степеней* обетов монахов и монахинь суть: 1) бикшу (dge-slong — ayakγa tekimlig) и 2) бикшуня (dge-slong-ma — yeke ayakγa tekimlig)<sup>100</sup> — высшая степень; 3) шикшамана (dge-slob-ma — buyan sugaγci eke); 4) шраманера (dge-tshul — gecül) и 5) шраманерика (dgetshul-ma) — вторая степень; 6) упасака (dge-bsnyen — ubasi); 7) упасика (dge-bsnyen-ma — ubasansa) и 8) упаваса (bsnyen-gnas) — третья степень. Первые пять обетов принимаются теми, кто полностью отрекается от мирской жизни, а три последних — теми, кто остается в ней<sup>101</sup>. У монголов в обычае только 1 и 2, 3 и 4, 6 и 7 степени.

*Восьмичленный путь святых* — четвертая благородная истина буддизма: 1) правильная вера; 2) правильное намерение; 3) правильное слово; 4) правильное дело; 5) правильная жизнь; 6) правильное усердие; 7) правильное воспоминание и 8) правильное созерцание.

*Год в аду.* Прожитый в аду год людской будет считаться за один день. Например, в «чернолинейном» аду<sup>102</sup> проживут столько, сколько годов живут небожители 33 миров, причем год людской равен одним суткам этих небожителей, а они могут прожить тысячу лет. Выходит, что люди должны промучиться в этом аду 360×1000 лет. Для следующих областей ада продолжительность мучений увеличивается в геометрической прогрессии.

*Два рода живых существ.* Все живые существа шести родов делятся по своим отношениям к блаженству и страданиям на два разряда: на подверженных дурной участи адских существ, прет и животных, и на удостоенных доброй, блаженной участи людей, асуров и небожителей.

*Двенадцать добрых слов* — все учение, приписываемое Будде, делится на двенадцать отделов<sup>103</sup>.

*Десять предметов почитания.* Во время чествования десяти предметов почитания десятью почитателями случается, что каждый приносит дар одному предмету почитания; бывает и так, что какой-нибудь богатый человек делает подношения всем десяти предметам почитания; бывает, что десять бедных делают подношение одному предмету почитания; также, когда один человек не может чествовать все десять предметов или даже сделать хорошие подношения одному, то все десятеро милостыенедателей, соединившись в одну компанию, делают всем десяти предметам почитания хорошие подношения<sup>104</sup>.

«Деяние» (*las-üyile*) и «путь деяния» (*las-gyi lam-üyile-yin mür*). Замысел или намерение совершить семь грехов тела и языка суть только «деяние», а не «путь деяния» (т. е. исполнение). Семь грехов тела и языка, совершаемые намерением и выполнением, суть и «деяния», и «пути деяния»; а грехи мысли со времени своего появления становятся уже «путями деяний».

«Деяния и их последствия» (*las-bras-üyile üri* или *aci üri*) — особый буддийский закон, согласно которому никакое деяние не проходит даром, а непременно имеет свой плод, последствие, возмездие.

*Джатака* (*jāṭaka, skyes-pa'i rab — türül-ün üyes*) — букв. «ряд перерождений». В Данчжуре есть две джатаки: одна — в томе 89, приписывается Арья Шура (*dra'-bo*) и содержит рассказы о 34 перерождениях; другая — «Гирлянда из 35-ти перерождений» (*skyes-pa'i rabs-kyi phren sum-cu-lnga-ha*) — в томе 90, автор ее — царский сын Сэнгэ-Шабдин (*seng-ge zhab-'bring*).

Исследование буддийского сборника «Гирлянда джатак» было сделано С. Ф. Ольденбургом<sup>105</sup>, который раскрыл краткое содержание 34 легенд Шура. Джатаки суть легенды о разных перерождениях Будды, предшествовавших его последней земной жизни<sup>106</sup>.

В данном случае цитируется Цзонхавою 31-я легенда, в которой говорится, что Победоносный переродился в сына царя Сутасы по имени Чандра (*zla-ba*), выслушал у одного брахмана 4 стиха и в благодарность за это поднес ему имущества из расчета по 1000 лан за стих. Отец Чандры высказал неудовольствие, что эта плата слишком велика, но сын не признал большою эту плату и сказал, что если оценивать добрую проповедь законов, то за один стих можно заплатить и целое царство. Этим он показал, насколько велика польза слушания учения.

«Духовные и светские» (*kāṛiḷa, ser-skyu*) — букв. «желтые и белые». Данным термином в Тибете стали обозначать духовных и светских лиц с тех пор, когда желтый цвет стал цветом духовной одежды, а белый цвет некрашеной шерсти — цветом одежды светских людей.

«Духовное могущество» (siddhi, dngos-grub — siddi) — сверхъестественная сила, которую можно достигнуть посредством усовершенствования себя в тантре. Духовное могущество (или сиддхи) бывает 8 видов: 1) сила заклинательная; 2) долгая жизнь; 3) лекарство (амрита); 4) открытие кладов; 5) вощество в пещеру Индры; 6) умение сделать золото; 7) превращение земли в золото и 8) добывание бесценной драгоценности<sup>107</sup>.

Если к перечисленным шести сидхам, исключая последние две, прибавить пребывание в посте и знание меры, то получится восемь обстоятельств, во время коих нельзя иметь интимных отношений с женщинами.

*Йога* (yōga, gnal-'byog — yōḡa) — «осуществление счастливого положения сосредоточения». А. Уоддель определяет, что это — иступленное единение отдельного человека со всемирным духом, культ, который был введен в индуизм Патанджали около 150 г. до Р. Х. Сам Будда придавал большое значение практике отвлеченного сосредоточения своих последователей. Такие упражнения в мистическом и позднее в теистическом развитии этой системы без затруднения ведут к принятию брахманского культа йоги, который был привит теистической Махаяне Асангой, буддийским монахом Гандхары (Пишевар) в Северной Индии. Те, которые обладали этой системой, были названы «йогачарами» (yōgin, gnal-'byog-ra — yōḡādzari). Мистицизм йогачаров, по-видимому, заражал массу последователей Махаяны, а также некоторых из последователей Хинаяны. Разные следы йоги находятся в новом бирманском и цейлонском буддизме<sup>108</sup>. Они имеются и в японском буддизме<sup>109</sup>.

«Йога ламы» (bla-ma'i gnal-'byog) — способ созерцания ламы как Будды.

«Йога нележания»<sup>110</sup>. Комментатор Габий-Лодой говорит, что Цзонхава заимствовал это выражение из «Области шравак» Арьясанги. Другие комментаторы утверждают, что в данном случае имеет место ошибка, ибо здесь нужно понимать «лежание», т. е. положение, в каком обычно ложится лев. Седьмой далай-лама Галсан-Чжампо сказал: «Этим выражена идея о желательности поступать так, как указано в правиле „нележания“ словами Будды: „не лежи подобным способом лежания“». Не кажется ли, что некоторые комментаторы не совсем правильно говорят, что «нележание» — ошибочное выражение! Поскольку это является второй из трех идей вставания, не вяжется с данной идеей такое выражение: «желаю исполнять во всех лежаниях». Ясно, что нет основания не быть связанным также с выражением: «буду лежать точно на манер лежания льва». В таком случае термин «нележание» старых и новых изданий является наиболее верным.

«Нележание» — спорное место. В Лхасе мне приходилось видеть, как монахи тантрийских факультетов проводили известные дни и ночи в храме за чтением установленных богослужений. В храме ночью они оставались на своих седалищах и спали почти в сидячем положении, потому что, по правилам, монах должен соблюдать это «нележание». Трудность проводить несколько ночей в сидячем положении ослабило у последователей точное соблюдение этого правила, которое теперь хотят понимать в том смысле, что нужно «лежать, как лев».

«Колесо» (сагга, 'khor-lo-kürdü) — эмблема царской власти, вроде «державы» у европейцев. У Будды ладони рук и ступни ног украшены изображениями такого «колеса». Кроме того, у него промежутки между пальцами ног и рук будто бы были соединены сеткой (перепонкой), на-

подобие перепонок у водяных птиц, а ступни ног его отпечатывали изображение лотоса.

«Круг собрания святых» — местопребывание на небесах разных будд. Например, к ним относится райская область Сукхавади, где посередине сидит будда Амитабха в окружении святых.

«Люди начальной деятельности» — те созерцатели, которые только что приступили к практике созерцания.

«Малая теория» (vinaya-sudraka-vastu, lung-phran-tsegs — vinai-yin baḡa saḡa esi) — небольшие предписания, составляющие шестой отдел «Винаи» Ганчжура.

Мандал (mandala) — символическое изображение Вселенной, подносимое буддам и святым, в форме металлического круга из кованого золота, серебра или меди. На самой середине его выковывается возвышение, представляющее гору Сумеру, на четырех сторонах ее делаются изображения четырех миров по буддийской космологии<sup>111</sup>. На этот металлический круг при жертвоприношении насыпают зерна, кладут разные кусочки более или менее драгоценных металлов. Сии последние изображают все сокровища мира, подносимые приносящими жертву боже-ству или чествуемому лицу. Подношения мандала теперь чаще всего делаются почитаемым ламам по разным случаям. А. Уоддель относит происхождение подношения мандала ко времени правления индийского царя Ашоки, который трижды «подносил» Индию буддийской духовной общине и трижды выкупал<sup>112</sup>.

«Махасамгика» (phal-chen-pa) — один из «основных четырех отделов» школы вайбхашиков. Здесь необходимо объяснить выражение «путь связи». В состоянии умственного развития человека, изучающего буддийские доктрины, различают пять стадий или путей, а именно: путь собирания или накопления (tshogs-lamciḡulqui mür), путь связи или исполнения (sbyog-lam — baridaḡulqu mür)<sup>113</sup>, путь видения (mthong-lam — ūjekii mür), путь созерцания (sgoms-lam — bisilyaḡu mür) и путь завершения (mthar-lam — eḡs-tür küḡksen mür), что еще иначе называется как mi-slob-lam — ese surulcaḡu mür.

«Направление» или «благословенне» (bsngo-ba — ḡorigu) означает, что тот, кто следует по пути бодхисатвы, ставит конечной целью своих добрых деяний достижение святости «бодхи» всеми живыми существами.

«Неблагозвучный мир». По понятиям буддистов, вокруг горы Меру, или Сумеру, находятся четыре больших мира, кои носят следующие названия: на Востоке — Прекраснотелый, на Севере — Неблагозвучный, на Западе — Употребляющий рогатый скот, на Юге — Дзамбутип<sup>114</sup>.

«Неуказанное теорией» или «непредписанное» (lung-ma bstan — esi ese ūjegülegsen) — то, что не считается ни грехом, ни добродетелью.

О причине болезни. Тело человека состоит из четырех сильно враждебных между собой элементов, которые ждут только случая, когда один из них придет в некоторую слабость, чтобы напасть на него. От неуравновешенности элементов в организме происходит болезнь и смерть.

«Области» (ghumi, sa — ḡaḡar) — десять степеней совершенствования бодхисатвы.

«Области поступков йоги» (yogāḡāḡyabhūmi, rnal-'byog spyod-pa'ḡ sa — yoḡa-yin yabudal-un ḡaḡar) — «Йогачарьябхуми» — сочинение, приписываемое Асанге. Всех «областей поступков йоги» насчитывается семнадцать. Сочинение имеет и другое название — «Пять отделов областей

йюги» (sa sde lnga). Из их числа «области шравак и бодхисатв» выделяются в особый (третий) отдел и называются «Бодхисатвабхуми». Другие четыре отдела суть: 1) сокращение приведенного в систему; 2) собрание объектов (изучения) — gzhi-bsdu, причем под объектами изучения разумеется Трипитака: Сутры, Виная и Абхидхарма; 3) сокращение чисел (канонов) — gnam-grangs, в котором перечисляются добродетельные и греховные дела и 4) полная проповедь (gnam bshad bsdu) — содержит сокращение всего сказанного.

«Йогачарьябхуми» входит в Данчжур (т. 48—52, отдел «Сутра») и состоит из 150 глав и 45 тысяч строф. Данное пятитомное сочинение можно назвать сводом всего буддийского учения по воззрениям махаянской школы йогачаров.

«Основные четыре отдела». Под этим термином понимают подразделение школы вайбхашиков (bye-brag mras-pa — übermice ügülegci) на четыре подотдела, а именно: сарвастивады (thams-cad yod mras-pa — qamcū-i bui kemen ügülegci), махасангики (phal-chen-pa — olankitan), стхавиры (gnas-brtan-pa — batuda aycitan) и махасамматы (mang-pos bkur-ba — olan-a ergügdegsen). Эти четыре подотдела или, как называют, школы, в свою очередь, делятся на 18 школ<sup>115</sup>.

Вайбхашики же, в свою очередь, входят в состав четырех главных школ буддийской философии, так называемых «установившихся мнений» (siddhanta, 'grub-mth'a — toṅtaṅsan taṅalal), среди них — вайбхашики (bye-brag mras-pa — übermice ügülegci), саугрантики (mdo-sde-pa — sudur-ün ayimaṅtan), читтаматры<sup>116</sup> (sems-tsam-pa — sedkil-ün tedüiten) и мадхьямики (dbu-ma-pa — tüb или dumdadu tedüiten). Из них первые две школы относятся к хинаяне, последние две — к махаяне. При этом те, кто придерживается сиддханты хинаяны, неоднозначны с теми, кто следует по пути низшей колесницы, т. е. хипаяны<sup>117</sup>.

Отношения наши к предметам исследования, или познания, определяются четырьмя факторами: объектом, пространством, временем и действием. Ф. И. Щербатской говорит, что таких факторов обыкновенно насчитывается четыре и трудно установить их значение с желательной точностью. Далее он полагает, что под четырьмя факторами разумелись: 1) субстрат познания или действительный объект; 2) чувство; 3) предшествующий фактор как факт синтеза ощущений во времени и 4) страпство<sup>118</sup>.

«Ошибешься первого числа, ошибешься и до пятнадцатого». Эту поговорку ламы объясняют так: если допустишь ошибку в счете чисел месяца в начале его, эту ошибку можно исправить только пятнадцатого числа, когда по луне уже будет ясна ошибка. Я думаю, что эта поговорка основана на том, что монахам нужно исповедываться 15-го числа, поэтому, погрешив в первых числах, можно оставаться с этим грехом до пятнадцатого.

«Первое распространение буддизма в Тибете» — период от введения его при царе Сронцзан-Гампо в середине VII в. до почти полного уничтожения его при царе Ландарме (начало X в.). В этом периоде буддизм распространялся в Тибете по учению мадхьямиков-сватантриков<sup>119</sup>. Последующим распространением считается период от восстановления буддизма в Тибете после убийства Ландармы.

Ни в тот, ни в другой период в Тибете не было строго определенных школ, как в Индии<sup>120</sup>.

«Полный выход» (pravrajita, rab-tu 'byung-ba — masida или sayitur ṅaṅṅsan) — посвящение в монашество<sup>121</sup>.

*Похороны.* В Тибете при отсутствии телег большинство хоронит мертвецов через особых могильщиков, которые несут труп всегда на спине, лицом в сторону, противоположную движению, со связанными согнутыми ногами и руками.

*Продолжительность жизни обитателей разных миров.* В «Абхидхармакоше» сказано, что в «Неблагозвучном мире» проживают 1000 лет, а в двух других нужно откидывать по половине. Значит, в «употребляющем рогатый скот мире» — 500 лет, а в «Прекраснотелом» — 250 лет<sup>122</sup>.

*Протяжение пути* (lam-gyi lus) — букв. «тело пути». Этим термином обозначается весь путь, следуя по которому, можно достичь святости «бодхи».

*Пять запрещенных мест:* винная лавка, дом терпимости, вертеп разбойников, дворец царей и бойня.

«*Пять нечистых*» — нечистота, или испорченность (kasāya, snyig-ma — cüb-ün) пяти факторов: возраста (āyu, tshe — nasun), воззрения (ttasti, lta-ba — üjel), природных зол (kleṣa, nyon-mongs-pa — nisvanis), одушевленных существ (satva, sems-can — amitan) и периодов времени (kalpa, dus — saṅ).

*Пять областей науки:* 1) грамматика (ṣabdavidyā, sgra rig-pa-daṅ-un-u qaṅaṅ); 2) логика (hetuvidyā, gtan-tshigs rig-pa — ucir silhaṅ-un-u qaṅaṅ); 3) медицина (cikitsavidyā, gso-ba rig-pa — tejigekü qaṅaṅ); 4) технология (ṣilpascāna-vidyā, bzo rig-pa — uralaṅ-un-u qaṅaṅ); 5) «внутренняя наука», т. е. буддизм<sup>123</sup> (adhyātmia-vidyā, nang don rig-pa — dotoṅaṅ-un-u qaṅaṅ). Эти дисциплины называются еще как «пять высших областей наук» (rig-pa'i gnas che-pa lnga — qaṅaṅ-un yeke tabun oron).

«*Пять путей*». В каждой из трех «ян» (хинаяне, махаяне и мантраяне) различают по пять путей, которые в свое время В. П. Васильев переводил как «запасающий», «приспособляющий», «созерцающий», «устрашающий» и «конечный», или путь «неучения».

*Пять родов наследования сокровенных тантр:* наследование всех тантр, наследование тайного собрания, наследование тантры матери (ma-gyud), наследование крия-тантры и йога-тантры и наследование тантры божества Ямантаки (gshin-rje-gshed)<sup>124</sup>.

*Путеводитель* (sārthavāha, ded-dpon — sartavaki) — термин, которым обозначается начальник судна или каравана, искатель и добытчик драгоценностей из океана. Подобно этим сартаваха, друг добродетели (мопах) должен быть искусным руководителем своих адентов при обретении ими добрых качеств тела, мысли и языка.

«*Равенство законов*» состоит в воззрении, что суета и нирвана одинаково неистинны.

Деляя выписку из сочинения Асанги «Сокращение приведенного в систему», Цзонхава видоизменяет разбор деяния и вводит слово «связь, исполнение» (sbyor-ba — barildulṅa). В буддизме трактовка волевых действий несколько отличается от той, что дается в современных учебниках психологии. Если взять в пример убийство, или прерывание жизни, то объектом будет существо, обладающее жизнью. Убийца должен иметь представление, что объект убийства — живое существо, а вместе с тем — желание убить его. Когда же он фактически осуществляет свой замысел, необходимо разобраться, какая причина в нем преобладает — страсть, гнев, неведение, или же две из этих причин, или все три. Все они относятся к категории «природное зло», или «нервородный грех». Если человек с «природным злом» убьет сам кого-либо или убьет его руками другого человека, то это будет «исполнением». Смерть убитого существа — результат.

«Следование и возвращение» ('gro-Ingog — yabuqu, busaqui), *взятие и оставление*» (leng-dor — abqu orkiqu или gegekü) — сочетания, полученные из соединения слов с противоположными значениями и дающие понятия, заменяющие «буддийские законы», так как они учат, что «хорошо» — это то, чему надобно следовать или что необходимо воспринимать, а «худо» — то, что нужно отвергать, оставить, избежать<sup>125</sup>.

«Слово, опровергающее четыре грубые ошибки» (caturviparyakathā, phyin-ci-log bzhi 'gog-pa'i gtam — cingya burayu dörgben-i qayaqui-yin üges), — сочинение Матичитры, входящее в Данчжур (т. 33, л. 131—134). В нем трактуются четыре грубые ошибки и советы об отказе от них. Четыре грубые ошибки: 1) вечное принимать за вечное; 2) мучительное — за блаженное; 3) печистое — за чистое и 4) отсутствие «я» — за существование «я».

Сказание 32 из «Генеалогии» — «Железный дом» (Ayogrha, lcsags-kyi khyim). В честь цветка кумуда (водяной лилии, раскрывающейся с появлением луны)<sup>126</sup> устраивался праздник, на который был приглашен и царевич, рожденный и воспитываемый в железном доме. Царевич при виде празднества вспомнил о страданиях и о скорби людей, не пожелал долгие оставаться на торжестве и высказал слугам приведенные слова<sup>127</sup>.

«Совершенная истинность лишь мысли» — положение махаянской школы читтаматра (sems-tsam-pa), название которой имеет синонимы: говорящие действительность (dngos-smra-ba), совершенно понимающие (gnam-rig-pa), говорящие лишь о полном знании (gnam-pag shes-pa tsam-du smra-ba), утверждающие, что познаваемое — внутри, говорящие об отсутствии двойственности и йогачары (gnal-'byor spyod-pa-ba)<sup>128</sup>. Читтаматры утверждают, что все законы являются только сущностью мысли и, в свою очередь, делятся на признающих совершенную истину (gnam-bden) и ложность (gnam-rdzun) лишь мысли в силу того, что одни желают исполнять так, как грубо является познание в органах чувств, а другие желают не исполнять<sup>129</sup>.

«Составные части» (или букв. «ветви святости») — два собрания (varga, tshogs — ciyul'yan), т. е. «собрание» знаний (jñāna, ye-shes — bel-ge bil'ig) и «собрание» добродетелей, или благ (pu'ya, bsod-nams — buyan).

«Степень созидания (и степень завершения)» (utpannakrama, skyed-rim — egüskel-ün 'jerge) — род тантрийского созерцания, во время которого человек начинает воображать себя божеством и проникаться убеждением в том, что в конечном счете он может превратиться в божество; этой степени созерцания противопоставляется степень завершения (sampannakrama, rdzogs-rim — tegüskel-ün 'jerge), в которой этот процесс завершения должен пройти через пять поприщ развития раньше достижения положения бодхисатвы<sup>130</sup>.

Сумеру (gi-rab). У буддистов Вселенная считается плоской и имеющей в центре гору Меру, или Сумеру. Когда хотят выразить что-нибудь громадное и широкое, употребляют сравнение с Меру.

Тайная тантра (gubtavāda или tantra, gsang-sngags — ni'yuca tarni) — чары, секретные религиозные предписания, заклинательные формулы. Под названием этим разумеется учение, называемое таптризмом, который с конца VI в. стал проникать в буддизм и индуизм<sup>131</sup>.

Буддийские писатели определяют таптризм как «колесницу тайной тантры» и рассматривают как самую высшую из всех колесниц<sup>132</sup>.

Эта «колесница» входит в учение махаяны и ставится в один ряд с «колесницей парамит», которая была проповедана для тех, кто стремится к «весьма обширному» (rgya-chen-ro — a'uci ueke) пути к святости. Все учение тайной тантры состоит в том, что дух обращается к созерцанию или рассматриванию будды, тело посредством условных знаков (руками) выражает его атрибут, а язык занят повторением заклинаний или сущности будды. Таким образом, приучая себя уподобляться будде, наконец, человек как бы перерождается в будду и становится сам божеством. Это искусство гораздо скорее, чем другие средства хинаяны и махаяны, дает человеку возможность достигнуть святости «бодхи». Последняя может быть достигнута даже в продолжение одного перерождения, при помощи «тайной тантры», тогда как другими средствами можно достигнуть ее в течение многих тысяч лет<sup>133</sup>.

*Тарангул* (grin-gyi me). Если принять такое чтение за безошибочное, то в таких странах, как Хотан, по понятиям тибетцев, есть насекомое, похожее на скорпиона; если оно укусит человека, то он немедленно сходит с ума и умирает.

«*Теория*» (agamā, lung — esi). Некоторые переводчики этот санскритский термин «агама» оставляют без перевода.

«*Терпение*» — третья из парамит. Для приобретения терпения, которым отличаются обитатели третьей области бодхисатв, нужно проработать в страданиях по меньшей мере 10 мировых периодов за грехи, в которых даже будет совершено покаяние.

«*Три причины пышности плодов восьми причин*» суть: чистые помыслы, чистое исполнение и чистая пашня, которая как бы служит почвой для засеивания двух предыдущих причин, т. е. помыслов и их практического исполнения.

«*Три упражнения*» (triçikṣā, blab-pa gsum — yurban surtal): 1) упражнения в высших нравственных обязательствах (adhiçilaçikṣā, lhag-pa'i tshul-khrims-kyi bslab-pa — ülemji ṣaṣṣabad-un surtal); 2) упражнения в сосредоточенном размышлении (samadhicikṣā, ting-nge-'dzin-gyi bslab-pa — samadi-yin surtal); 3) упражнения в высшей мудрости (prajñāçikṣā, shes-rab-kyi bslab-pa — bilig-un surtal).

*Удумбара* — цветок. Вырастает, по легенде, вместе с рождением будды, а по достижении последним нирваны высыхает и исчезает.

*Упасака* (upasāka или upasika, dge-bsnyen — ubasi) — буддист-мирянин, посвященный в пять обетов<sup>134</sup>. Внешних отличий у упасаки нет, только калмыки и буряты — мужчины носят красную ленту через левое плечо, а женщины — через правое.

«*Устройство земли*» (sa'i dngos-gzhi — yaṣar-un bodotu), или «Подлинные области». — 1-й том сочинения Арьясанги «Йогачарьябхуми». Иначе оно называется «Содержащий много областей» (sa mang-ro-pa), т. е. 17 разделов. В него входит описание человеческих деяний и их последствий.

*Учебная одежда и чашка* — принадлежности каждого монаха-бикшу, с которыми он не должен никогда расставаться. Учебная одежда (civaga, chos-gos — pomtu или ṣabi qubcasu) состоит из трех предметов, потому часто говорят «три учебных одежды»: подстилка (gding-ba — debis-ker), юбка (sham-thabs — qormugci) и накидка (bla-gos — degedü qubci-sun). В обыденной жизни бикшу ограничивается ношением с собою трех маленьких кусочков материй — одного красного и двух желтого цвета, называемых «три рода учебных одежд» (chos-gos-rnams gsum)<sup>135</sup>.

«Ученый» (tshad-ldan — kemjiye tegültür) — философ, достигший этого звания посредством изучения буддийских наук.

*Хронология.* Установить точную хронологию в истории буддизма зачастую весьма затруднительно, даже если дело касается недавних событий. Древние авторы дают очень мало биографического материала, ограничиваясь в большинстве случаев только такими сообщениями, которые, скорее, относятся к чудесам, чем к действительной истории. Вообще неудобство ведения хронологии по 60-летнему циклу состоит в том, что для установления точной даты того или иного события кроме названия года с двумя определениями необходимо взять в счет и порядковый номер 60-летнего цикла, а циклы, как известно, начались у тибетцев только в 1027 г. Например, о жизни Атиши существует разногласие у самих тибетских авторов. Одни (историк XVII в. Санчжай-Чжамцо) говорят, что Атиша родился в 980 г., прибыл в Тибет в 1041, умер в 1052 г., а другие (Сумба-Хамбо) говорят, что он пробыл в самом Тибете 13 лет, а вместе с Непалом — 15, причем родился в 970 г., прибыл в Тибет в 1027, умер в 1042 г.<sup>136</sup>

*Цвет желтый* — цвет одежды Будды, весьма почитаемый у буддистов. Поэтому буддист в крайнем случае должен носить этот цвет в одежде хотя бы в виде заплатки. У современных последователей секты Цзонхавы этот цвет имеет еще большее значение, ибо он символизирует духовную общину желтошапочной секты.

*Чашка* (pātra, lhung-bzed — badar ayuča) — одна из главных принадлежностей буддийского нищенствующего монаха в далеком прошлом. Теперь она употребляется на богослужении монахами тантрийского факультета.

*Четыре клятвенных обета* (chos-kyi sdom bzhi — nom-un dürben san-vaḡ) — четыре положения, над которыми должны сосредоточенно размышлять буддисты: 1) все накопленное невечно; 2) все горестно и мучительно; 3) все законы пусты и не имеют «я» и 4) нирвана есть спокойствие<sup>137</sup>.

«*Четыре махараджи*» (mahāraja, rgyal-chen — maqarandza): 1) Вайшраваха — на северной стороне горы Сумеру; 2) Вирутхака ('phags-pa skyes-po) — на южной; 3) Дхратараштра (yul-'khor-srung) — на восточной и 4) Вирунакша (spyin-mi-bzang) — на западной стороне. Эти четыре царя являются духами-хранителями соответствующих миров. Изображения их в виде рисунков или статуй составляют непременное украшение преддверий буддийских храмов.

«*Четыре неизмеримых*»: кротость (byams-pa — asaraqai), милосердие (snying-rje — nigülesküi), одинаковое отношение ко всем (btang-snyoms — tegsi sanaqu) и радость (dg'a-ba — bayasqulang).

«*Четыре собрания*» (bsdu-ba'i dngos-po-bshi — dürben quriyangyui) — сочетание четырех главных основ для деятельности, а именно: 1) подача необходимого (mkho-ba sbyin-pa), так как она привлекает слушателей учения; 2) благозвучная речь (snyan-paḡ smḡa-pa), так как она вызывает благоговение; 3) поступки для пользы людей ('dul-bya'i don-la spyod-pa), так как они указывают и заставляют делать продолжительное созерцание и 4) согласованность поступков с пользой мира ('jig-rten don mthun-pa), так как этим приобретает доверие слушателя.

*Четыре элемента* (mahabutani, 'byung-ba — magabut): земля (почва), вода, огонь и воздух.

*Четырехсторонний путь* (gru-bshi lam) — усовершенствованный, полный путь. Это такой путь, следуя которому, человек мог бы усовершен-

ствовать в буддийском учении, равно соблюдая тантру и сутру так, чтобы они, с одной стороны, не противоречили бы друг другу, а с другой — были бы спутниками или пособниками друг другу<sup>138</sup>.

*Чжурура* (куу-гу-га) — прозрачный плод; в текстах это слово употребляется для того, чтобы обозначить ясность чего-то определенного. Ф. И. Щербатской<sup>139</sup> дает буквальный перевод этого слова с санскритского как «плод деревца микроблана», тогда как на тибетский язык оно переведено как «хрустальное яйцо» (shel-sgong)<sup>140</sup>.

*Шесть небожителей, проводящих жизнь в возделаниях* ('dod-ra-na sruod-ra'i lha-gnams): 1) имеющие происхождение четырех махарадж, 2) тридцать три (небожителя), 3) свободные от спора, 4) радостные, 5) наслаждающиеся волшебством и 6) имеющие право на превращение других (или местопребывание Камадевы)<sup>141</sup>.

*Шесть органов чувств*. В буддизме насчитывают шесть органов чувств, в число которых (сверх пяти: глаза, уха, носа тела и языка) входит внутреннее чувство — мысль (manas)<sup>142</sup>.

*Шраманера* (dge-tshul) — монах, который принял вторую степень обетов в юношеском возрасте до 21 года, ибо только после этого возраста можно стать бикшу — монахом самой высшей степени.

#### 4. ПЕРЕВОДЫ С ТИБЕТСКОГО НА МОНГОЛЬСКИЙ И РУССКИЙ ЯЗЫКИ

Kha-nyen-pog song-bas... — «В стране Пхан находилось обширное, богатое селение Майчахар. Его отняли враги, и (с тех пор) прошло много времени в покорности». Эти слова, сказанные Потобой, как и другие его изречения, для теперешних переводчиков, не изучавших специально древнего разговорного языка, являются малопонятными. Этим можно объяснить то, что переводчики понимают это место различно. Например, выражение kha-nyen-pog song-bas переведено А. — bide ücüge-dügsen-e — «(когда) мы оказались слабыми», П. — jobaγaγsan-yiaγ — «вследствие того, что промучили», X. — «владели очень долго». Далее X. перевод переходит в бессмыслицу, а П. передает это так: «Один старик, вследствие того, что сожалел (жителей) того города, услышав однажды, что этот город приобретен (назад от врагов), хотя и не мог ходить, взяв свое копье и, волоча его (по земле), сказал: «Если состоявшееся приобретение Майчахара не сон, то хорошо!»».

*Gong-du chud-ra 'phrog-ra*. В тибетском выражении gong-du chud-ra 'phrog-ra П. перевод неправильно читает chud-ra как chung-ba, т. е. «немного», и на этом основании передает degedüs-i ücügen buliyaqi как «немного отнимать у высших». Однако одни комментаторы объясняют данное выражение как brang-du — «в жилище», другие отождествляют его с grong, т. е. «в городе». Габий-Лодой говорит, что, по его мнению, gong-du нужно понимать как «принадлежащее высшим лицам»<sup>143</sup>.

brTan-ra, moz-ra — «полнота почтения» или «полнота прилежания». Цзонхава, обнаружив разницу переводов рассматриваемого термина с санскритского, в «Ламрима» переводит его тибетским словом «твердый» (brtan-ra), тогда как в двух переводах «Собрания поучений» этот термин переведен двояко: в новом переводе — «почтение» (moz-ra), а в старом — «прилежание» (brtan-ra). В пекинском издании «Ламрима» эти три слова переводятся соответственно как cin batu, küseküi, cin batu вследствие невнимательного отношения к третьему слову, мало отличающемуся от

первого по начертанию<sup>144</sup>. Комментатор Габий-Лодой указывает, что слово *brtan-pa* на древнетибетском языке соответствует современному *brtsan-pa* — «прилежание».

*brTan-par byed-pa*. Здесь разница переводов произошла от тибетского выражения *brtan-par byed-pa* — «укреплять», которое при одинаковом произношении, но написанное *bstan-par byed-pa* может переводиться *üjegülkü* — «указывать». Во всех виденных мною изданиях *brtan-par byed-pa*, поэтому пекинский переводчик невнимательно отнесся к правописанию.

*bsTan-la*... «деяния дня и ночи указаны...» Здесь П. перевод совершенно запутан вследствие того, что вместо тибетского слова *bstan-la* принято чтение *stan-la* — «на коврик», «на постели» и переведено слово буквально, без связи с остальным текстом.

*Tha-mal*. Тибетское слово *tha-mal* значит «обыкновенный», но в П. переводе употреблено выражение «дури аран» — «обыкновенный человек», и поэтому это место переведено: «Вы, тибетцы, о ламе думаете, как об обыкновенном человеке и только; откуда (в таком случае) родятся (добрые качества)?» Этот перевод более верен, хотя при первоначальном переводе «я» (*la*) в слове *bla-ma-la* принял за частицу дательного падежа, тогда как здесь — частица винительного падежа в широком смысле как «представление (о ком)».

*mdun-du bdar-ba* — «Распустивший широкие белые крылья условной и абсолютной истин царь гусей, став впереди обыкновенных гусей...» Монгольские переводы можно понять различно: X. — «... тот царь гусей, заставив искать впереди себя царя людей», т. е. взяв себе в проводники царя людей..., П. — «тот царь гусей, собрав перед собою гусей людских...». Такая разница в переводах зависит от тибетского выражения *mdun-du bdar-ba*, так как слово *bdar-pa* — старинное, неупотребительное в современном языке. Поясняя это место, Габий-Лодой приводит толкование из других книг: «для оказания почестей великому человеку идут впереди его», поэтому, по его мнению, *mdun-du bdar-ba* означает «восхвалять спереди» или «впереди становиться»<sup>145</sup>. Современники это место объясняют в том смысле, что царь гусей — бодхисатва, а гуси — обыкновенные люди, коими предводительствует бодхисатва.

*stong-khun*. Это слово толковали различно, основываясь главным образом на значении слова «тон» — «тысяча» и «пустой», но Чжанчжа-Рольбий-Дорчжэ заявил, что такие толкования происходят от незнания китайского языка, и указал, что «тон-хун» — китайские слова «дун-гуй», причем «дун» значит «восточный», а «гуй» — почтительное название царя, сановников и пр. Поэтому данное место можно перевести: «подобен восточному китайскому хану».

*Na-lcibs*. Комментатор Габий-Лодой объясняет это слово как нечто собирающееся в воде в виде зеленых волос. Оно называется «водяными волосами», а также говорят, что это — раковины, из коих извлекают жемчуг<sup>146</sup>. Таким образом, он указывает, скорее, на водоросли, тогда как П. — «головастики», а X. — «улитки, раковины».

*Nor-bzang*. Это слово переводят: А. — *sayin edtü*, П. — *sudani*, но по-санскритски имя героя «Сочинения о дереве» называется Манибхадра, что по-тибетски переводится *пог-bzang*.

*rNa-ba-ta* — «Ха, ха, у меня уши хороши. Наставление — это благоговение. Благоговейте, благоговейте!». Нет по смыслу большой разницы в монгольских переводах этого предложения, но А. более точен. В тибетском выражении *гпа-ba-ta* требует объяснения слово *ta*. Комментатор

Габий-Лодой говорит, что слово *ta* — местная приставка, обозначающая «недовольство», а в некоторых местных наречиях значит *гпа-ба-гапг* «само ухо».

*dPag-tshad* — «Отсюда вниз, на расстоянии тридцати двух тысяч мер, находится «снова излечивающее» (отделение ада)...».

«Йоджана» (*yōjana*, *dpag-tshad* — *kemjiye*) — мера длины, равная длине 4000 «луков». В «Лалитавистара» сказано<sup>47</sup>, что «кроша» (*krośa*, *gyang-grags*) равна 1000 «лукам», тогда как в «Абхидхармакоше» говорится, что она равна 400 «лукам», «лук» равен 4 футам, фут — 12 пядям; пядь — 12 пальцам, палец — 7 пшеничным зернам и т. д. Из этого можно заключить, что йоджана равна приблизительно 4 тысячам саженей, или примерно 8 верстам.

*Phyi-ma res*. Это тибетское выражение во всех трех переводах переведено по-разному: П. — *edür büri* — «ежедневно», А. — *qojima egerel-yie* — «впоследствии надеждой», Х. — *qoyitus nijiged-dür ber* — «в каждой последующее». Такая разница в переводах зависит от слова *res*, которое есть *instrumentalis* от *re* — «каждый, всякий»; а *re-ba* — «надежда». Я предпочитаю Х. перевод.

*Ba-spu* — «У того, у которого не шевелятся желтые волосы на теле» (*ba-spu-sira üsün*). Это выражение обозначает проявление нервного состояния, например страха.

*Byis-ra, byin*. Учитель Ашвагоша проповедовал: «Если указать, что составляют неподлежащие члены для совокушения, то это — рот, задний проход, дети, связанные лядвее и трогающие руки». От этих двух слов получается разница в переводах: А. — *bulcin*, П. — *nirai*. По-видимому, эта разница зависела от тибетского текста, с которого делался перевод, потому что в одних текстах *byis-ra* — «ребенок», в других *byin* — «лядвее». По дальнейшему тексту видно, что здесь правильнее *byis-ra* — «дети», так как запрещается удовлетворять похоть при помощи детей, безразлично — мальчиков или девочек.

*sByin-ra-po*. Это слово комментатор объясняет как *lag len-ra* — «берущий в руки». П. перевод употребил слово «уктекчи», что можно перевести как «даваемое», букв. «подающий милостыню».

*Ma-rungs-ra*. П. перевод, по необъяснимой причине, передает это слово через выражение *ene asuru ülemji bolai*, т. е. «это намного лучше». Мне кажется, что переводчик допустил вольность вследствие малоупотребительности тибетского слова *ma-rungs-ra* — «опасный, злой» (по-монг. *kerjegei*).

*Mang, mad*. Разница в монгольских переводах происходит из-за большого сходства начертания тибетских букв «ng» и «d». Слово *mang* значит «много», *mad* — «истина». Однако смысл текста особенно сильно не мешается: по П. переводу выходит: «если тщательно исследовать, то обнаружится весьма много (добрых качеств)», а по А. — «если тщательно исследовать, то выяснится полная истина (или истинность добрых качеств)». В пользу А. чтения говорит последующая частица «*rag*», которая может быть только при *mad*.

*Glang-bu* — «Как детеныш слона, стремясь, мысленно к одному пучку травы, выросшей у отверстия глубокого колодца, не доставши добычи, падает в пропасть, точно так же похож на него и тот, кто желает счастья мира материального». Разница в переводах происходит из двух слов — *glang-bu* (П. — «слон», А. — «теленок») и *kha-nas* (П. — «со дна», А. — «с отверстия»). Комментатор эту строфу относит к способу ловить

детенышей слонов. Он говорит, что в Китае и Индии, в местах, где водятся слоны, выкапывают глубокую яму, закрывают ее досками, сверху засыпают землей, а вокруг разбрасывают траву. Детеныш слона, подбирая траву, приближается к яме и падает в ловушку. Там же в яме его приручает укротитель и выводит на поверхность. Живут слоны 300—400 лет и рожают, как говорят, одного детеныша в 12 лет<sup>148</sup>.

*bsal-nas* — «В Цзане ученый переводчик вследствие того, что повсюду образовалось много грязи, поднял свое платье и вытер им всю грязь; затем...» Это место вследствие опечатки и погрешности А. перевода вышло в искаженном виде. Должно быть: «В Цзане при собравшихся переводчиках и ученых в одном месте появилась грязь, Тонпа поднял свое платье и вытер всю грязь; затем...» По П. переводу данное место выходит совсем иначе: «В Цзане все пандиты-переводчики вследствие появления из одного ущелья грязи очистили всю одежду учителя (Тонпы или Атиши?) и вытерли грязь, затем...» Недоразумение у П. перевода произошло вследствие тибетского слова *bsal (nas)*, что значит «удалять, снимать, чистить». Взяв последнее значение и дав именительному значению родительного, переводчик искажил смысл.

«Червяк, поклонившись, сел на дикого осла; он — пища рыб Цзанпы и истощенного». Это место переведено совершенно неправильно. Следует: «Поклон червяка. Езда на диком осле. Рыбы реки Цзана и Ячменная мука (каша)».

Дело в том, что в «Книге притч» Потобы приведены нижеследующие 4 примера:

1. Когда Потоба пребывал в *dre'i gan-gya-mo*, он сказал следующее: «Если бы сейчас, впереди нас, из трещины вышел червяк и, сложивши лапы, произнес: «Поклоняюсь Будде», то было ли бы (это) удивительно или нет? Это было бы удивительно! Если человек, погрузившись в три дурные участи, найдет кое-как свободные совпадения и будет готов к исполнению законов, то (он) еще удивительнее червяка».

2. Один калека сел на дикого осла и стал петь. Другие удивлялись, что он сел и запел песни. Он ответил, что если я, сев на осла, не спою, то когда же спою. Подобно этому, не будут ли исполнять законы люди, приобретшие «свободные совпадения»?! Если есть время исполнения законов учения, то только теперь, а если теперь нет времени, то и не будет никогда.

3. Прежде, во время голодовки в Уе<sup>149</sup>, одна семья, рассуждая, что она очень голодна, стала есть по чашке пищи. Один ребенок спрятал свою кашу за спину и стал есть пищу отца. Какая-то собака унесла кашу. Ребенок сказал: «С трудом найденной каши лишился ради собаки» — и заплакал. Подобно этому люди, с трудом приобрета «свободу и совпадения», не исполнив законов, умирают.

4. Один купец на реке Цзан сварил уху из рыб, скушал ее, но его стало рвать. Он перевязал свое горло. Одна женщина спросила, отчего он перевязал горло. Он ответил: съел очень хорошее, а перевязал, чтоб не рвало.

## 5. ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ НАЗВАНИЯ

*Викрамалашила* (*Vikramalaçila*) — монастырь, основанный царем Дхармапалой и расположенный на холме южного, правого берега реки Ганг, на севере Магадхи. В толковании данного сочинения Габий-Лудой

указывает на другие неправильные названия этого монастыря, встречающиеся в тибетских книгах, а именно: Vrikamalaçila, Vilkamala, Vrikamala. По обычаю тибетских писателей переводить все санскритские собственные имена, он дает перевод gnam-par gno tshul, т. е. «вполне подавляющий характер». Вокруг главного храма располагалось 108 других храмов, где распространяли религию многие ученые, среди них были и тантристы. Атиша был приглашен в Тибет из этого монастыря.

*Наланда* (Nālanda) — знаменитый монастырь в Индии<sup>150</sup>. В разных тибетских изданиях название этого монастыря пишется неодинаково: Наландра, Налендра, Наленда, Нарендра или просто Налада. Правильное название — Наланда. Это название некоторые переводят как «дающее продолжение» (rgyun-sbyin-pa), но «нала» значит по-тибетски dam-bu, а da — «давать». Первому слову дали падежное окончание «м», затем под «м» прибавили «да» и, сочетав их с изменением «м» в «н», получили слово Наланда, что значит «дать камыш (для письма)». Так объясняет слово Наланда толкователь трудных мест «Ламрима» Габий-Лодой<sup>151</sup>. Далее он говорит, что Шри-Наланда находится вблизи дворца Махабодхи в Будда-Гая. Сначала она была местом рождения Шарипутры, а в конце — местом пребывания Будды в период достижения нирваны вместе с 80 тысячами архатов. В промежуточное время город брахманов опустел. Царь Ашока принес жертвоприношение ступе Шарипутры, находившейся здесь, и построил большой храм. Затем брахманский учитель Мудгарагомин (tho-btsun grub-rje) вместе с братом увидели приметы большого распространения законов Махаяны в том, что появившиеся здесь 500 махаянских учителей будут проповедовать учение и поэтому построили восемь храмов и поместили в них многочисленные книги Махаяны. Таким образом, первым основателем Наланды считается царь Ашока (mya-ngan-med), создателями законов Махаяны — пятьсот учителей и Мудгарагомин с братом, а распространителями — Рахулабhadра и особенно Нагарджуна. Наланду не следует смешивать с монастырем Налендра, который, как некоторые говорят, был построен вблизи Отантапури.

*Радэн* (gwa-sgren) — монастырь, основанный Бромтоном в 1058 г. на северо-востоке от Лхасы<sup>152</sup>, приблизительно в 100 верстах от нее. Монастырь этот считается первым у новой секты кадампа и до сих пор пользуется большим почетом. Первыми известными настоятелями монастыря были основатель Бромтон, его ученики Потоба, Пучунба и другие.

## ДНЕВНИК ПОЕЗДКИ В МОНГОЛИЮ В 1895 г.

⟨...⟩ Рассказывают о кладах, которые будто бы находят в земле. Один из них — в горе, по левую сторону речки Хары. Большая скала, в которой находится большая щель. В этой щели, саженьях в 10, виден замок ящика.

В полдень с одним монголом ездил на охоту за дзеренами. Их очень много. Промах. Один из монголов, переправлявшихся через реку, совсем надоел своими просьбами: просит платок, половину полотенца, сахару и т. п., все в грубых словах. Говорят, опытный вор. Найден провожатый.

3 июня. День выезда. С утра сборы. Просьб при выезде бесчисленное множество. Шабаганца-хозяйка (монахиня) очень жадна до чужой собственности. Наконец, выехали. Не успели отъехать 2 версты, как свалились вещи с вьючной лошади и я. Думал, что пришел конец седлу, коню и пр., но хорошо, что кони оказались смиренными, и прошло удачно. Тем не менее в конце пути лишились седла вьючной лошади и едва добрались до юрты провожатого, где взяли седло. Однако ж провожатый несколько дерзок. Он в двух юртах почти самовольно роздал все костное мясо, но до поры до времени что делать. Переехали вброд через речку Хару. Вода невелика.

Хит Дара-Эхэ находится по левую сторону речки Хары, в верстах 3 от русла реки, на южном склоне небольшого бугра, место песчаное. Этот хит состоит из главного центрального храма, 4 дуганов и окружающих их немногочисленных домов лам. Постоянно живет в хите 50 лам, а во время хуралов набирается почти до 500. Центральный храм построен, как говорят, лет 40 тому назад китайскими мастерами, отделка прекрасна. Но краски смыываются и этим пачкают белую каменную стену. Ограда храма также каменная, и внутри ее находится несколько построек, принадлежащих главному сумэ. На задней стороне главного храма находится субурган, сделанный из увесистого камня, с железными скрепами. Внутри<sup>1</sup> шутэн-сумэ посреди многочисленных бурханов установлен главный бурхан, в честь которого построен храм, это — Дара-Эхэ<sup>2</sup>. Скульптура Дара-Эхэ сделана в китайских мастерских. В хите пребывал хубилган<sup>3</sup> Дара-Эхэ. Его теперь нет в хите: он уехал в Эрдэни-Цзу<sup>4</sup>, куда собрались многочисленные хубилганы по случаю прибытия богдо-гэгэна-хутукты Чжибзан-Дамбы<sup>5</sup>. Дара-Эхэ — молодой лама лет 20. Ночевали в бедной юрте шабаганцы.

4 июня. Погода дождливая. Вообще все, стар и мал, просят так называемый «жахирос, хихирос, жихирос», всячески коверкая, очевидно, русское слово «папиросы». Встретился с типом — собирателем сведений о монголах, обитающих на чужбине. Он, по его словам, и был послан сюда начальством для собирания сведений о монголах — «однородцах». Очевидно, хочет побираться, говорит, что он, чтобы попасть сюда, нанял коня, съел барана, словом, сильно потратился. Поэтому сначала потребовал от меня 5 ланов, затем убавил сумму до 3 и в конце концов, принужденный отчасти обстоятельствами, согласился на вещи стоимостью в 11 плиток чая, а именно 1 плитку чаю и 12 аршин ткани суятбу. Поедет с нами молиться в Амур-Баясхаланту<sup>6</sup>. Переpravлялись вброд через Орхон; удачная встреча с местным монголом-ламой позволила переправиться благополучно. По обе стороны Орхона монголами посеяно много хлеба — проса. От Орхона поднимались вверх по реке Барун-Будун, в верховьях которой встречаются хлебные поля. В 5 часов, порядочно проголодавшись, подъехали к юрте одного дугана на этой же речке и ночевали по случаю ненастной погоды. В хите Дара-Эхэ 4 аймака<sup>7</sup>: Дэдэкэдли, Шутэну, Зогой, Бизая.

5 июня. Выехали часов в 5 утра. Перевалили через хребет и двигались в тенистом лесу из лиственницы и березы. Ближе к Амур-Баясхаланту места менее травянистые по случаю засухи. Местные жители заняты овцеводством и скотоводством в большей степени, чем на Орхоне и Барун-Будуне, где основное занятие хлебопашество. Отдохнув в монгольской юрте, часов в 5 вечера мы приехали в Амур-Баясхаланту и остановились благодаря провожатому у гэлэна аймака Зогой.

Амур-Баясхаланту. При подъезде с южной стороны он поражает своей величиной по сравнению с другими монгольскими хитами. Издали виден дуган Цокчина. Хит этот расположен на южной стороне высокого лесистого хребта. На северной горе сложена молитва *om-ma-ni-padme-hum* из белого камня, видна она издали. Хит не отличается от других монгольских селений этого типа: тесные, отчасти грязные улицы со смежными дворами и летними домиками, но крыша их не из черепицы, как в других местах, а из лиственничной коры и теса. Молились снаружи у дугана Цокчина и субурганов. Чтимые святые находятся в центре хита, окруженные каменной стеной. Место искусственно поднято в несколько ярусов. У самых ворот ограды, у 2-й стены, находится сумэ Эрлик-хана, за 1-й оградой, по обе стороны спереди, — 2 цанвидских дугана, за 2-й оградой, на искусственном возвышении, — прекрасный дуган Цокчина. У основания он сплошь устлан камнями, состоит из 3 этажей, снаружи 1-й этаж укреплен на частых толстых столбах с каменными основаниями; карнизы отделаны прекрасно, со всеми украшениями китайской архитектуры и сплошь обтянуты проволоочной сетью. За сетью видны все рисунки золотых драконов в кругах, облака и т. п. Затем, за 3-й стеной, находится Гол-Цзу<sup>8</sup>, а по обе стороны от него — субурганы Ундур-гэгэна<sup>9</sup> и 4-го хутукты. Место возвышено, к нему всюду ведут каменные лестницы. Снаружи субурганы не так поражают своей красотой. Построены по одному образцу: на каменных фундаментах из кирпича, по углам 4 гранитных невысоких столба. По обе стороны от наружных дверей, на особо устроенных над окнами подставках, висят свернутые тигровые шкуры — почетные знаки хутукт. Очевидно, эти шкуры были еще при жизни хутукт, покоящихся в этих субурганах, потому что очень уж они ветхи. За 4-й стеной — лабран-богда, или дворец. В архитектуре я впервые заметил по углам крыши наверху изображения

бога на птице [петухе], льва, собаки или волка, лошади (?), рыбы, всего до 7 изображений, но высота не позволила их разглядеть.

Затем вернулись домой и почевали благополучно.

6 июня. Совершали поклонения внутри дуганов и субурганов. Внутренность обыкновенная. На утренних хуралах лам немного. За поклонение с чтением туй тахил вносится по одному кирпичу чая.

У вторых южных ворот 4 бурхана Лусун-Эзэт, с виду они напоминают нечто среднее между докшитами и амурлингуи. Ногами божества попирают разных «порочных» существ — черепах, человека, рака и т. п. Внутреннее украшение храмов поражает своим однообразием: золотые драконы в разных положениях и только. Самые богатые бурханы находятся в императорской кумирне и Гол-Цзу. Здесь три одинаковые статуи бурхана Цзу большого размера, перед ними очень богатые украшения. Как я сказал уже, Гол-Цзу находится за 3-й стеной, по обе стороны от него субурганы двух гэгэнов. Внутри, в центре, расположены (золотые?) позолоченные субурганы. Они обращены на восток. Субурганы устроены по одному образцу, но подношения им — жертвенные чаши, свечи и т. п. — далеко не одинаковы: у субургана Ундур-гэгэна они гораздо богаче. Да это и понятно. Монголы и все северные буддисты глубоко почитают первого хутукту, перед его субурганом поставлены доски для поклонения, которые истерты руками и лбами богомольцев. За 4-й стеной, в середине храма, находится длинное продолговатое здание лабрана, или дворца гэгэна. Архитектура его несколько отлична от кумирен, она не так вычурна. По бокам две каменные капитальные проходные стены. Внутри пустые комнаты с сиденьями для гэгэна. В центре находится одна комната с бурханами. Главное место занимает изображение Богдо-Цзонхавы. По обе стороны от двери — возвышения с сиденьями для гэгэна. Комната роскошно убрана. Направо и налево за стенами находятся сумэ и изображение Майдари. Это небольшой сумэ. По бокам от Майдари статуэтки тысячи будд доброго времени. Этим закончились наши поклонения.

Посетили мы также один аймачный дуган. Характерно то, что, как и в других здешних дуганах, в нем нет отдельного шутэн-сумэ, а боги помещены на северной стороне, у стены, в шкафах, но в дугане поражает нечистое содержание бурханов. Мой провожатый лама показал мне изображение Ундур-гэгэна, покрытое порядочным слоем пыли и грязи. Ундур-гэгэн изображен в виде безвольного старца в сидячем положении Амурлингуи-бурхана. Рассказывают про основание Амур-Баясхаланту следующее. Однажды вельможа императора увидел сон, что Ундур-гэгэн отнимает у императора царский престол. Тогда император стал спрашивать, какими средствами можно отстранить Ундур-гэгэна. Вельможа снова увидел сон, что пужно построить Ундур-гэгэну хороший дворец на достойном месте. Высланные для осмотра после гаданий признали удобной южную сторону Бурун-ханского хребта. Говорят, что два ребенка пасли на этом месте овец. Когда гадалки спросили их имена, они сказали, что одного зовут Амур, другого Баясхаланту. Мальчиков убили, а на месте их гибели построили дуган Цокчина. По обеим южным сторонам Цокчина находятся два сумэ вроде часовен с изысканной архитектурой, в которых, как говорят, записана на камнях история этого хита. Вход туда, наипаче копировка были для меня не доступны.

В Амур-Баясхаланту 6 аймаков: Шутэну, Дэчжэдлин, Сангай, Чойнхор, Зогой, Пунцуклин. Расположены они по направлению хода солнца с юго-запада. В домах помещаются ламы и шабаганцы. Женский пол

(молодые) изгоняется, вероятно, в отголосок Урге; однако среди ламских дворов помещаются китайские лавки<sup>10</sup> в арендованных домах. Старания изгнать торговцев тщетны, так как те имеют билеты, разрешающие торговлю в таких-то местах. Перед самым хитом с юго-восточной стороны находятся могилки. Здесь разбросано множество костей и черепов человеческих, видны и свежие трупы. Монголы придерживаются мнения: чем ближе кости лежат к хиту, тем счастливей покойный. Поэтому без всякого отвращения, а, напротив, с благоговением взирают на трупы, пожираемые у хита собаками.

Вечером обходили хит. Кругом находятся несколько хурд (молитвенных цилиндров), ветхих, за исключением двух. Во всех 6 аймаках находится до 2,5 тысяч лам, почти постоянно живущих, а во время хуралов их число, говорят, доходит до 5 тысяч. У наружных ворот кремля отведено место для выхода цама<sup>11</sup> и на земле начерчены круги. Выход цама здесь одинаков с ургинским. Здесь находится шабинский ямынь (правильнее — отделение Ургинского ямыня). Главою ямыня считается ургинский Эрдэни-шанзодба<sup>12</sup>; здесь же заседают два зайсана — один из Урги, другой местный. Ямынь этот создан, как говорят, по императорскому указу, но не имеет печати, как другие важные присутственные места. По четырем сторонам хита стоят высокие столбы с шишками и округленною дощечкой вверху. По обе стороны от Цокчинского дугана, за 1-й стеной, по 4 дацана. В их числе есть дацаны медиков, астрологов, чжуд, цаннид и т. д.

7 июля. День выезда из Амур-Баясхаланту по направлению к курению Да-Цин-вана<sup>13</sup>. Дорога сначала та же, что ведет к Эрдэни-Цэу. Места полустепные. Горы с северного склона покрыты редкими малорослыми хвойными лесами. От Амур-Баясхаланту дорога идет по холмистому склону увалов речки Ибин, затем переваливается через хребет в бассейн притока речки Бургултай. За хребтом видно несколько юрт, расположенных у холодного ключа, где лед до сих пор не растаял, несмотря на солнечную сторону. Затем опять встречаются пашни китайцев. Последнее в отличие от монголов орошают поля. Канавы проведены через дорогу без всяких мостиков, так что сильно портят ее, а местами вода нарочно пущена на дорогу, как в канаву, выбитую копытами проезжающих лошадей, так что нужно прокладывать новую дорогу. С Бургултая перевалили через лесистый хребет и ночевали на склоне горы.

8 июля. Выехали часов в 5 утра по долине реки Хангал, которая сплошь почти покрыта хлебами монголов. Ближе к устью располагаются китайцы-земледельцы. По сторонам дороги видны юрты и амбары для хлеба. Жители бедны скотом. У редких можно видеть 2—3 коровы и столько же лошадей. Часов в 7 утра заехали в одну юрту пить чай. Утварь деревянная. Имеется жертвенная чашка.

Часов в 9 проехали мимо хита Халадин-ноён-хутукты. Он расположен на возвышении, на левом берегу Хангала. Состоит из кремля и нескольких окружающих его домов. Дома маленькие, но опрятные. Так что хорошее впечатление производит этот хит по сравнению с Дара-Эхэ. Глава хита, ноён-хутукта, живет в степи у своего табуна в простой, даже старой юрте. Он, как говорят, хороший наездник и любитель лошадей. В хите постоянно живут ламы, есть женщины. Ламы занимают какие-нибудь должности. Имеются особые ворота, под которыми проводят укушенных бешеными собаками. Говорят, что это и благословение ноён-хутукты предохраняет от бешенства, что ноён-хутукта охраняет также от грозы и злости диких зверей. <...>

В 5 часов вечера, снявшись с лагеря, мы поклонились ноён-хутукте в его юрте. Он лежал в постели на низкой подушке, подняв босые ноги на стену. У ног его сидели лама, его хиа (телохранитель) и монгол, вероятно, писарь его, докладывавший какое-то дело. Ноён-хутукта, не поднимаясь, лежа, левой рукой принял поднесенные хадаки и благословил нас. Это с виду молодой человек лет 30, высокого роста, с маленькими черными усами, крепкого телосложения. Он у местных жителей славится за богатыря. Никаких вопросов не предлагал.

Направились далее. Места порой лесистые, а большей частью безлесые, почва чрезвычайно камениста. Здесь пересекаются три речки, впадающие в Орхон: Залугай, Бурдон, Думдадай. Долины их узки. Все они маловодны, а две последние в особенности. По-видимому, долины рек и горы изобилуют змеями. Ночью слышны их звуки. От Бурдона к реке Думдадай дорога идет через каменистый, широкий, со многими спусками и крутыми подъемами хребет. Ночевали на западной стороне хребта в степи, под открытым небом. Прибыли на ночлег в половине 12 ночи.

**9 июня.** Выехали в 4.30 и прибыли к куреню Да-Цин-вана. Этот курень известен у местных жителей под именем Ургэ-вана. Так его называют потому, что здесь была поставлена юрта, в которой подолгу жил Ундур-гэгэн. Красивый вид представляет издали этот курень. Он расположен у подножия горы, на правом берегу речки Ачутай, впадающей также в Орхон. По краям с восточной стороны расположены дворы простолудинов, торгующих мясом и т. п., затем там же находится тюрьма Цинвановского ямыня, а ямынь этот расположен на склоне горы, не так далеко от тюрьмы. Посреди куреня находится Цокчин-дуган, вокруг него специальные дацаны: цаннид, манба, цзурхай, чжуд и т. д., среди ламских дворов аймачные дуганы. Аймаков здесь 12: Цоржи, Бандидэй, Гандан-Пылжэ, Лаши-Пылжэ, Гова-Пылжэ, Даши-Чойнхор, Дондоблин, Унзат, Гичжэ, Тоин, Дэчэлин, Чойнилин. О внешней стороне этих аймачных дуганов можно сказать, что они построены по одному образцу, трехэтажны, с пятью ганжирами наверху, без стеклянных окон, но с деревянными рамами, которые вынимаются при надобности. В дуганах, очевидно, не очень тепло зимой. Цокчин-дуган издали кажется многоэтажным, так как с каждого этажа идет крыша вниз и закрывает нижние карнизы, так что кажется, что имеет 6—7 этажей, тогда как он имеет всего 3 этажа. Он выкрашен белой известью. Затем к северо-западу от него находятся три отдельные кумирни: Майдари, Дэважан и Зочин. Ночевали в ветхой юрте одного ламы аймака Цоржи.

**10 июня.** Поклонялись в трех внекуренских храмах. Опишем их.

**Зочин.** Наружность его напоминает несколько ургинский храм Майдари: такая же четырехугольная высокая стена в два света (окна), без всяких почти карнизовых украшений. Наверху устроена небольшая часовня с одним светом, без пола, соединенная с нижним этажом. Внутри [храма] установлен посередине стол, круглый, с большими резными украшениями. На нем располагаются в несколько круговых ярусов ступени, где расставлено много бурханов. Наверху балдахин, под которым поставлен большой бурхан.

**Дэважан.** Он устроен западнее Зочина. С земли поднимаются пять каменных, расположенных правильными углами ярусов в несколько саженьей (3—4). Справа и слева к ярусам ведут две лестницы из досок, покрытые землей, без ступеней, потому они очень отлогие. С задней стороны ярусы обсажены хвойными и лиственными деревьями, отчасти плодовыми, густо теперь разросшимися. На ярусах в виде этажей устрое-

на часовня. Карнизы нижнего этажа украшены больше, чем верхнего, но зато прекрасно обставлена его внутренняя часть. За стеклянными рамами устроен [макет рай] Дэважан, [небесной] страны, где обитает бурхан Абида. Он [изображен] сидящим посередине Дэважана. От него идут ветви, которые разрослись в цветы и деревья с листьями. Из цветов рождаются будды, причем они изображены в разных положениях: есть возрождающиеся, есть летящие, есть сидящие группами и ведущие беседы, все почти в ламской одежде. Цветы искусственные. Живые цветы поставлены на стол перед тахилами. Все очень красиво.

От Дэважапа мы направились к храму **Майдари**. Наружность здания обыкновенная, в несколько этажей. У входа есть маленький дуган, у северной стены которого на троне восседает статуя Ундур-гэгэна. Перед ним стол. Статуя в человеческий рост, позолоченная. Гэгэн изображен в виде пожилого мужчины с короткими густыми подстриженными усами и бородой, с высоким посом, в гэгэновской шапке. За ним в особом своем сумэ восседает большая статуя грядущего будды наян тохой Майдари, Майтреи высотой саженей в 7. Кругом у стены за стеклянными рамами расположена тысяча изображений «богдо» — статуи тысячи бурханов (будд) в гэгэновских шелковых шапках и таких же одеяниях.

**Цокчин-дуган.** Снаружи кажутся три этажа, внутри один, в три света. С потолка или, вернее, с крыши висят шелковые вышитые украшения. Внутри очень вместителен. Нет отдельного шутэну-сумэ, а бурханы поставлены у задней стены по обе стороны от престола. С правой стороны находится сумэ мамба — медицинского факультета, где обучаются эмчи (лекари). Везде идет утренний хурал (молебствие). У Цокчина (главного храма) гэскуй сидит на дворе, нюхает табак и перебирает четки. Перед цокчинским дуганом место для цама, по сторонам устроены особые павильоны для хошунных князей и их жен, откуда они смотрят цам. Здание почти новое, так как старое сгорело несколько лет тому назад.

Улицы куреня почти правильны и довольно широки, в сравнении с другими куренями могут даже похвастаться своей чистотой. Внутри куреня дозволено жить женщинам, здесь также торгуют китайцы. Товары дорогие. Эксплуатация китайцами монголов везде одинакова. Дома крыты тесом, а иногда землей, с подостланной под нее берестой. Храмы все деревянные. Справа, с западной стороны куреня, протекает речка. За ней виден большой двор и сад, в которых прежде цин-ваны (маньчжурские князья) держали много изюбрей. Нынешний цин-ван приказал прогнать животных, так как пастьба их требовала много людей и лошадей, что тяжело для подданных. Этот цин-ван — молодой человек 26 лет, еще говорят, не получивший павлиньего пера, так как не внес при вступлении в праотцовское правление денег Пекину. На западе, недалеко от куреня, какие-то родственники князя строят у дороги большой субурган из вытесанного камня. Говорят, что он строится монгольскими мастерами уже 3 года. Ожидают, что закончат постройку еще года через 2. Выехав часа в 4 вечера, мы отправились по направлению к куреню Занн-гэгэна по северной дороге. Дорога идет степными местами через хребты, так как везде она пересекает речки бассейна Орхона. Места каменистые. Ночевали в степи в ожидании дождя, но от него бог избавил.

*11 июня.* Выехали в 5 часов утра. Дорога сначала шла по каменистому грунту, затем стали встречаться места, очень удобные для хлебопашества. Горы наполовину покрыты хвойным лесом (лиственницей). Много тарбаганов. От долины Хары я не видел при дороге ни одного верблюда, только сегодня попался один; из этого можно заключить, что

места не так богаты верблюдами. Много нищих по дороге. Большинство с 3—4 козами. Начиная отсюда, западные хошуны перенесли нынче «худую» зиму. Скота осталось, говорят сами монголы, менее четверти, баранов еще меньше от прежнего количества. Останавливались на обед в долине речки Урум, здесь с дороги видно несколько степных озер, по-видимому, очень топких. Затем дорога идет по степному пространству, безлюдному. Очень много тарбаганов. Горы покрыты лесами редкими и низкими. Замечается уменьшение их. Направление дороги в общем на юго-запад или запад. Ночевали в степи в ожидании дождя. Но дождя не было, был только ветер.

*12 июня.* Выехали в 5 часов. Много дзеренов, тарбаганов меньше. Места очень удобны для скотоводства. Переехали через хребет и вступили во владения Саин-ноёповского аймака<sup>14</sup>. С левого берега реки Бурдан до этого хребта владения Да-цин-вана. Теперь мы во владениях бывшего Ма-гуна. Да-цин-вановские владения оканчиваются местностью Сайхав-хужи, а ма-гунские — р. Урту-могой-булук. В верховьях Урту-могой-булук встретили пашни. В этой речке много воды, должно быть, от недавнего дождя. Остановка у горного мыса. У некоторых монголов в обычае приносить молоко и масло в майхан (палатку) для путешественников, остановившихся поблизости.

Отсюда направились на запад и, перевалившись через хребет, вступили в долину реки Куни. Это довольно многоводная река бассейна Селенги. По правому ее берегу тянутся горы лесистые, изобилующие зверями. Левая сторона почти безлесна. В некотором отдалении от верховьев в Куни справа впадает речка Жарамтай, на которой недалеко от впадения стоит курень Ма-гуна. Дорога в Эрдэни — Цзу идет по речке Жарамтай, а в курень Заин-гэгэна — по реке Куни. Ночлег в степи во владениях шабинцев<sup>15</sup> Заин-гэгэна. Ночью был большой дождь и гром.

*13 июня.* Выехали в 8 часов. Дождь. Отъехав от места ночлега верст 12, кони провозжатого, ехавшего впереди, испугавшись, стали сбивать вьюки и этим произвели большую суматоху. Сломалось седло, порван майхан, порвана шуба и т. п. Поэтому остановились в степи в 11 часов, к тому же тотчас начал лить дождь, что заставляет сидеть на месте. Теперь мы в землях шабинцев Заин-гэгэна. У них замечается больше хара (светских крепостных), чем лам. Оно и понятно: сами монголы говорят, что чтобы жениться и жить в степи, нужно быть харой. Если лама, занимающий какую-нибудь должность у гэгэна, женится или будет замечен в сожителстве с женщиной, его выгоняют в степь и зачисляют в список хара с обязанностью отбывать их повинности. Это отличие хара от шабинцев Чжэбцун-Дамбы, прежде строго соблюдавшееся, теперь, говорят, ослабевает.

Слышно, что Заин-гэгэн возвратился из поездки в Эрдэни-Цзу. Такое, почти поспешное, возвращение объясняют тем, что он избегает увеличения алба (повинностей) своих шабинцев, так как пребывание в Эрдэни-Цзу очень дорого обходится ему. Ночевали на этом же месте.

*14 июня.* Сидим на том же месте [в степи]. С утра шел дождь почти непрерывно. В 9 часов утра дождь прервался и появилось в промежутках облаков солнце. Майхан мокр. Дождь продолжался с перерывами до вечера. Ночевали.

*15 июня.* Прояснилось. Высушив майхан, в 7 часов выехали на юг через хребет Сорго. Пересекли долину речки Абагатай, затем, перевалившись через хребет в долину Агатай по направлению на юго-запад, мы прибыли к 6 часам к речке Тамир. Слух о ее глубине не оправдался,

и мы переправились благополучно. Расположились ночевать на берегу близ монгольских юрт. Тамир — довольно большая речка, приток Орхона. Их, говорят, 3 одноименные реки, которые слившись в одну, впадают в Орхон с левого берега. Слышали, что генеральный консул Я. П. Шимарев<sup>16</sup> проехал по станциям в Улясутай.

16 июня. Выехали в 7 часов утра и к полудню достигли куреня Заин-гэгэна — крайней цели нашей поездки. Характер местности до сих пор — горы, наполовину покрытые лесом хвойным, лиственницей преимущественно. Тарбаганов мало. Речки быстры, горны, болотисты, по ним местами растут кусты тальника. Почва в горах камениста, тверда, в долинах топка. Жителей от самого Тамира почти нет. Приходится делать поправку записанного вчера. Тамира не 3, а 2. Оба отдельные притоки Орхона. Третьим Тамиром монголы считают речку Хану и Куни после их слияния, потому что они берут начало в одном месте с Тамирами.

Приблизившись к Заин-курению, дорога начинает разветвляться и ведет к двум куреням в 5—6 верстах друг от друга. Нижний курень — резиденция гэгэна, расположен на речке Урту-булак, у подножия горы. Кругом маленькие субурганы. На восточном берегу Урту-булак находится юрта гэгэна. Здесь ему и поклоняются. Кремль Додо-курень (так зовут его монголы) имеет каменную боковую стену, наверху которой решетчатое украшение. Дома (летние) лам деревянные, покрыты тесом, окружены обыкновенным частоколом. Внутри куреня нет женщин. Только престарелые шабаганцы живут в нем. Улицы довольно широки и чисты, может быть, по случаю малолюдства. Ночевали в доме ламы гелуна Цывена.

17 июня. Внутри кремля, налево от главных южных ворот, стоит главный императорский храм с надписями на четырех языках:

Zalefan fa badarapura zoḡdegen  
bKra-shis dar-rgyas-gling  
Uljei badaraḡuluḡci sume.

Четвертая надпись — китайская (знаками квадратного письма). За другой стеной слева находится второй императорский храм, тоже имеющий у входа надписи:

Elke fa xarmadara zoḡdegen  
Kun-du tshe-ba'i gling  
Amuḡulang-i qamaḡalalcaḡci sume  
Бао-ань-сы.

Архитектура храмов одинаковая. Построены из кирпича, внутренность обыкновенная. У северной стены в открытых шкафах помещены бурханы, прямо от главных ворот за второй стеной находится [статуя] деревянного Лабран-гэгэна. По сторонам храма Цэвэй-лина стоят два субургана. Один из них весь из камня с высеченными на нем украшениями. Другой — из кирпича. В соединении с храмом Цэвэй-лин находится сумэ тысячи будд и Гол-Цзу, здесь же шарил [прах] предшествовавшего гэгэна, остальные три шарила находятся в Дэдэ-курене. Поклонялись Заин-гэгэну. Он допускает под благословение сколько угодно раз в день, по мере прибытия богомольцев. Обыкновенно поклоняющихся (без мандала) он благословляет с крыльца своей юрты, что сделал и с нами, принесями малую лепту его казне. Других хубилганов против обыкновения благословляет книгой, а не рукой. Появляется на крыльце без всяких почестей, только приближенный лама открывает ему дверь юрты. Богомольцев теперь приезжает очень много по случаю прибытия Богдо-гэгэна в Эрдэни-Цзу. Теперешний Заин-гэгэн — человек лет 28,

среднего роста, среднего телосложения. Лицо типично монгольское, несколько продолговатое, спокойное, с черной бородавкой на левой щеке. Глаза тихие и задумчивые. Он очень пристально посмотрел на меня. Говорят, что бурят-писарь Цыденов вчера приезжал от генерального консула. Монгольские ламы не знают наших кредитных билетов.

Был в Дэдэ-курене. Дэдэ-курень расположен у подошвы скалистой горы, он величиной равен почти Амур-Баясхаланту. На севере, на мысе горы, на каменистом фундаменте выстроен из кирпича Гандан-Цзу. Главной святыней этой кумирни является Будда-Цзу, поставленный в центре. Храм сам двухэтажный. Пол выслан полированным камнем. На юг от него расположены тоже на каменном общем фундаменте 8 субурганов. В каждом разные бурханы. Затем в центре куреня находится множество храмов с Цокчинским дуганом в центре. Из дацанов замечателен храм тайного тарнистического (т. е. сокровенного тантристского) учения. Все храмы выстроены на фундаменте из высеченного камня или кирпича, имеют по 2—3 окна, оклеенных материей или бумагой. Среди них есть храмы и тибетской архитектуры. Почти во всех из них под крышей находятся четырехугольные украшения из красной березы (?), положенные одно на другое и увенчанные от 1 до 3 медными круглыми бляхами. В храмах тибетской архитектуры то же самое — внутри кремль, [построенный, как и все другие] без всякой почти системы. [В храме], на юго-западе от кремля, находится казна гэгэна, а на западе — ямынь шанзодбы. Улицы неправильны, характер домов одинаков с Додо-курением. В 300—400 саженьях от ламских жилищ находится балур — китайская слобода. Здесь около десятка лавок и, конечно, не без того, чтобы около них сосредоточивались монгольские юрты и были бы места, недозволенные, к чести Заин-гэгэна, в курене. Северные горы очень скалисты, по слухам, обильны змеями. По обе стороны от Додо-курения протекают речки. Говорят, что здесь наезжает много русских торговцев из Улясутая. Шарилы<sup>17</sup> трех первых гэгэнов находятся в кумирне на востоке от Цокчин-дугана в золоченых субурганах. В Додо-курене, в Дашидаржэйлин стоят телеги с возками гэгэна. Рассказывают, что он имеет желтую телегу с красными drogami и колесами, а также зонтик и тигровую шкуру. Ночью шел дождь. Ночевали у того же гелуна Шимит, а не Цывена, как записано.

18 июня. С утра идет дождь. Опять приходится упомянуть, что до сих пор сплошь спрашивают «жирхирос, кирхирос» и т. п.

Выехав из куреня в 12 часов дня, мы, переправившись через Тамир и Цэцэрлик и пересекши долины маленьких речек, вступили в долину речки Кук-сумэ (Куку-сумэйн гол). Шли сначала владения шабинцев Заина, затем Илдэн-бэлэга. Долины речек болотисты, топки, на склонах холмов много тарбаганов. Хошуну пережили нынче худой год. Ночевали в долине Кук-сумэ. Высокие горы покрыты наполовину лесом (лиственницей). По реке Тамиру много кустов тальника и встречаются также «престарелые» тополя.

19 июня. Выехал в 6 часов. Погода пасмурна и холодна, так что пришлось одевать шубу и мерзнуть. Дорога идет по той же речке вниз. Долина ее весьма удобна для хлебопашества, не так густо населена. Владения Шимит-бэсы<sup>18</sup>. Курень его находится на левом берегу этой же речки, на подошве горы: видно с дороги. Про настоящего бэсы рассказывают, что он был бедным тайшею. Когда скончался предшествовавший бэсы, бывший бездетным, то, конечно, пошли споры и интриги. Было представлено около 30 имен тайшей, и из Ли-фань-юаня<sup>19</sup> пришло на-

значение настоящего бэсы. Вечером предыдущего дня этот тайши ел дома похлебку из брюшины и говорил матери: «Мама, надо бы постараться перестать есть такую пищу». Мать отвечала: «Ешь, голубчик, что же будем есть, как не то, что дозволяют наши средства!» На завтра же, говорят, пришел выбор его в бэсы. Он теперь молодой человек и, говорят, уже начинает давать чувствовать себя своим сверстникам, которые привыкли слишком просто обходиться с ним. Хошун его мал, и подчиненные, как говорят, не отличаются воздержанностью от воровства.

Долина речки к устью расширяется в широкую равнину, на северо-востоке которой издали видны развалины города (крепости?). Далее дорога идет к Орхону, затем по левому берегу реки, равняясь с Эрдэни-Цзу. На левом берегу против Эрдэни-Цзу находится так называемый хит Цзу-ламы. Это небольшая слободка с несколькими кумирнями. С расстояния 2—3 верст от Эрдэни-Цзу начинаются палатки богомольцев. Трудно счесть количество майханов, которые расположились вблизи Цзу. Главные дороги полны народу. Удивительно, с какой радостью и удовольствием возвращаются люди с поклонений и с какой жаждой и благоговением приезжают сюда. Ордон, так называемый Шара (Желтый)-куре, находится вне стены. Кругом тысячи палаток. Здесь, очевидно, знать. Сам Шара-куре не так велик.

Переправившись благополучно через Орхон вброд, мы наконец вступили в Эрдэни-Цзу, славный монастырь предка Тушэту-хана, который в настоящую минуту пребывания хутукты представляет временную столицу Халхи. Сюда направлена вся жизнь монголов. Издали Эрдэни-Цзу представляет крепостную стену, над которой часто друг от друга видны вершины субурганов, заделанных основаниями в каменную и земляную стену как бы столбами. На все четыре стороны имеются ворота, сделанные из кирпича. Ворота после заката солнца затворяются на ночь, но в настоящее время этого не делается по случаю многолюдия. От берега Орхона идет каменная загородь воды [в сторону Эрдэни-Цзу]. Недалеко от Эрдэни-Цзу находится круглая насыпь небольшого размера. Остановились в юрте одной шабаганцы. Ночевали там же.

20 июня. В Эрдэни-Цзу поклонялись в трех храмах Цзу (Чжу). К юго-западу от центра города находится за особой стеной храм Цзу, главный пункт поклонения. Храмы выстроены на каменном возвышении за второй стеной. Посредине главный храм — Гол-Цзу. Наружность его отличается от других своей величиной и отделкой. Наверху храма ганжир, представляет собою три наперекрест вачира, в которые уперлись задами 2 слона с намжу-ванданами на спине. Внутренность храма тоже пышнее других, и главным предметом почитания служит статуя Цзу. Она имеет большой размер и поставлена на роскошный престол. Два других не так велики и не так роскошно отделаны. Поклонившись в четырех боковых храмах, мы направились на поклонение трем хутуктам: Нару-Ванчин-гэгэну, Дэлбэйн-гэгэну и Ламанин-гэгэну. Народу собралось очень много.

Юрты двух первых гэгэнов стоят рядом. Нару-Ванчин еще мальчик лет 8, очень нежного, по-видимому, воспитания. Он появляется на благословение народа на руках своих служащих и благословляет прикосновением своей руки. Он, как говорят, «переродился» в бедном монгольском семействе и был отдан в приемыши китайцу. Когда выяснилось, что он перерожденец Нару-Ванчина, был возбужден спор с китайцами, что потребовало громадных расходов, и дело было решено при пекинском дворе. Теперь можно видеть каких-то его (родственников), китайку (?)

у его юрты. Когда ему нужно было, например, отправиться в юрту своих родителей, то он сидел на шее прислуги-ламы. Нару-Ванчин полный, слабоватого телосложения, лицо его по-детски морщинисто. Дэлбэйн-гэгэн почти одинаковых с ним лет, но гораздо серьезнее его. Он к поклоняющимся вышел сам в тибетской (золотой) шапке с книжками в руке. Благословлял людей книжкой, проходя по рядам. Лицо его сухощаво и очень симпатично, видно, очень хорошего воспитания.

Здесь же мы видели Долсон-хубилгана, ламу О-ван хошуна. Он учен по-своему и энергичного характера. Ламайн-гэгэн — человек лет 30, очень тучный. Он появляется на благословение в носилках, благословляет сунтуком (ритуальным предметом в виде клубка с ручкой), сложив руки на молитву. Лицо серьезное.

Далее мы направились к Шара-куре, а оттуда — на кошние скачки, куда выехал Богдо-гэгэн. У места скачек мы увидели несколько палаток, главная из которых обращена на юго-восток. Верх ее красиво вышит в виде крыши, внутри стоит трон гэгэна, здесь он благословляет молящихся с мандалом. По правую руку под шатром сидели почетные ламы. С левой стороны поставлены палатки временного амбана<sup>20</sup>, джинон-бэсы, затем палатки для других князей. На двух тронах сидели Сайн-ноён и Чулган-дарга<sup>21</sup>, за ними ваны, бэйлы, бэйсы, гуны<sup>22</sup> и т. д. В третьей палатке сидели княгини и княжны. Они располагаются согласно занимаемым супругами должностями. И наконец, в четвертой палатке находились хошунные сановники. Сегодня в скачках участвовали четырехлетние лошади. Прежде чем отправиться на бега, мальчики-наездники, собравшись по хошунам, объезжают народ и поют почти в один голос. Объехав трижды, они уходят. Впереди всех [участников скачки] бежал лама со знаком в руках. При первом круговом объезде несли впереди знамя. Каждый хошун имеет свои значки, мальчики также одеты в одинаковые (шутовские) костюмы по хошунам. Кони сначала бросились во весь мах вперед, затем остановились и пошли шагом до назначенного пункта. Из 120 коней, участвовавших в скачках на 10 верст, смогли добежать до меты менее половины.

До прихода коней состоялось благословение гэгэна сунтуком. Народу собралось очень много (приблизительно 2 тысячи человек). Говорят, что в первые дни было гораздо больше, до 5 тысяч человек. Богдо несли 8 человек на носилках. На нем тибетская шляпа, увенчанная золотым вачиром<sup>23</sup>, темно-красное (коричневое) пальто и желтая курма. Князя, за исключением амбана, — джинон-бэсы, шли за носилками. Других хубилганов не было видно, за исключением его воспитанника, хубилгана Номун-хана, который почти неотлучно находился при нем.

Вследствие множества собравшегося народа, так же как в Урге, открыта торговля всевозможными вещами. [Устроено молебствие] Цам. [причем участники его — ламы в масках во время танца] выходят перед Цокчинским дуганом. Для игры (мистерии) Цам сделан круг из камня, вбитого в землю. Сооружены два павильона для князей и княгинь. Сам Цокчинский дуган не отличается отделкой. Но зато очень красив построенный в тибетском вкусе дворец гэгэна. Он — из камня, имеет желтую деревянную ограду. К сказанному о Цзу-сумэ могу добавить, что архитектура китайская, крыша из черепицы и выкрашена в светлую краску. Ограда каменная, красного цвета. Стена в двух-трех местах обвалилась, ее можно перескочить даже ребенку. Ночевали в той же юрте. Погода прекрасная.

21 июня. Пасмурно. На воротах Цзу-сумэ имеются различные надписи, среди них одна мелко вырезанная надпись, содержащая сведения о постройке сумэ, но она, к сожалению, неразборчива, я мог прочитать только «Да-Цин, Цзя-Цин, 3-й год» (по нашему летосчислению — 1799 г.). На некотором расстоянии левее от Гол-сумэ находится большой субурган, а недалеко от Цзу — 8 маленьких на деревянных ножках, рядом, еще ближе к ограде сумэ, — два изображения льва из камня. У одного из них отсутствует передняя нога, говорят, что она была сломана воинами Галдана-Бошокту-хана<sup>25</sup>. Монголы почитают эти каменные изображения и верят, что прикоснувшись к ним исцеляются от болезней и избавляются от несчастий в будущем. С такой же верой прикасаются к большим вытесанным камням, поставленным по обе стороны от львов, и к некоторым другим предметам, о чем свидетельствуют многочисленные следы в камнях. Налево от Цзу громадный субурган на каменном возвышении, перед ним два камня с изречениями на тибетском языке и переводом на монгольский. Еще должен упомянуть о том, что на одном камне справа от Цзу написана «мани», а на обратной стороне — запись на китайском языке. Шероховатость камня и довольно мелкая резьба (углублениями) не позволяют их прочитать. К тому же достаточно высок каменный столб. Слева от Цзу стоит такой же камень с «мани» (молитвой), но без всякой надписи на обратной стороне.

В Гол-Цзу находится весьма почитаемый бурхан Гомбо-Гуру. Подлинник его, привезенный из Лхасы, говорят, находится наверху (на втором этаже), а слепки — в других местах. Одну из копий можно видеть в средней кумирне Цзу, налево от входных дверей, в углу; ему каждый день служат молебствие. Направо от южных ворот кремля стоит кумирня Эрлик-хана. У задней стены стоят статуэтки бурхана Цзу, а по бокам другие бурханы, в том числе статуя Гомбо-Гуру. Он представлен в докшитском образе с вачиром в руке. Вокруг головы изображения человеческих черепов.

Направо от вторых дверей против Гомбо-Гуру расположена статуя Эрлик-хана, а также докшита [грозного божества, владыки душ умерших]. Направо от Цзу — сумэ Ундур-гэгэна, главное место в котором занимает статуя Ундур-гэгэна в образе Богды, а также находится его рисунок. Ундур-гэгэн изображен в образе пожилого (лысого) человека, сидящего на львином троне. Направо от него Цокчин-дуган. Он не отличается красотой, и внутренняя обстановка довольно обыкновенная. На столбах золотые изображения драконов, пол деревянный, довольно ветхий. Дорогих статуй почти нет. Затем был в лаброне. Он сделан из кирпича в два света. Задняя стена глухая, окна без стекол. Здесь ламы служили хурал и не допустили вовнутрь. Этим закончились мои обозрения Цзу. Следует заметить, что внешность монастыря не соответствует внутренней обстановке. Улицы узки, кривы, грязны. В домах лам живут также женщины — это зло буддистских монастырей Монголии. Здесь шесть аймаков: Чойнхор, Дашиблин, Пунцок-Дашиблин \*...

Вокруг Шара-куре расположились все 29 ургинских аймаков в лице своих представителей. Порядок палаток тот же, что и в Урге. На северо-западной стороне саженях в ста стоит большое высеченное из камня изображение черепахи. Про нее рассказывают, что она «прискакала» с другого места во время войны Галдан-Бошокту и остановилась на этом

---

\* Остальные три названия написаны неразборчиво.

месте, что приняли за предзнаменование к постройке монастыря. На спине черепахи набожные богомольцы сложили массу камней. В 3 часа дня мы оставили Эрдэни-Цзу и отправились на юго-восток, в Барун-куре, куда прибыли в 6 часов вечера. Барун-куре состоит из двух частей. Обе на левом берегу речки Сарайн-гол: одна недалеко от берега — на равнине, а другая поменьше — на покате горы, верстах в 2—3 от первой части. Завтра осмотрим их. Расположились почевать на берегу речки.

22 июня. Барун-куре обширен. Дома, как и в других местах, покрыты тесом, а отчасти и землей. Есть улицы достаточно широкие, есть слишком узкие. Аймаков четыре: Шадэблин, Дапилин, Тойслин, Даржэйлин. В центре стоит с белой деревянной оградой Цокчин-дуган. По архитектуре он одинаков с таким же ургинским, размерами, правда, уступает ему, но можно сказать, что он достаточно обширен. По левую сторону от него — Шара-куре. В нем есть деревянные постройки в китайском стиле и монгольские quasi юрты. Другой Шара-куре стоит позади Цокчина, в нем несколько юрт с золотыми ганжирами. Эти Шара-куре представляют собой дворцы гэгэнов во время их пребывания. Слышал рассказ о том, что накануне прибытия сюда 4-го (или 5-го) хутукты не могли найти белой серебристой шелковой материи для покрытия львиного престола гэгэна. В тревоге обратились за помощью к Цзу-ламе. Он сказал, что найдет ткань, и читал молитвы 7 суток, запретив допускать к нему кого-либо. На 7-е сутки пришла нищая девочка с грязным войлоком за спиной и сказала, что желает благословения Цзу-ламы. Ее, однако, не допустили к нему. Лама же осведомился, не приходили ли к нему за благословением. Сказали, что нет. Он повторил вопрос. Сказали ему, что была какая-то девица, но, исполняя его приказание, ее не допустили к нему. Лама велел призвать девочку. Ее догнали, привели, и она из грязного войлока вытащила требуемый шелк и поднесла ламе. Говорят, что это Угэй-нор поднес свой подарок через свою дочь, обращенную в нищую.

Аймачные дуганы обыкновенного китайского образца. Как сказано, верстах в двух от 1-й части куры находится сумэ Цзу-ламы. Между ними горы пепла и назема. Вторая часть гораздо меньшего размера. Посредине за каменной белой стеной находится сумэ на каменном возвышении. Ступени из сеченого камня. Внутри очень много дорогих бурханов. Преобладающими являются Амурлингуй-бурханы (мирные божества — будды) и статуя гэгэна. В центре у задней стены стоит высокий роскошный львиный престол, [на который ведет также роскошно обставленная лестница]. На двух боковых стенах висит масса изображений будд. Здесь же «дабжиты» и «тота», [особого рода места] для собирания лам, и двухэтажная часовня. По бокам [дворца] стоят каменные сумэ китайской и тибетской архитектуры.

В 11 часов пополудни мы отправились по дороге, которой должен ехать Богдо-гэгэн в Ургу. В Барун-куре живут, к несчастью, женщины. Горы пепла и назема по сторонам куреня объясняются степным характером местности. Жители для топлива употребляют аргал, который, как известно, обилён пеплом. Затем забыл сказать о человеке-иноходце. Когда Богдо-гэгэн, услышав о нем, пожелал видеть, то его привезли в Эрдэни-Цзу и стали пускать в бега наперегонки с наилучшими лошадьми-иноходцами. Он опережал. Точно также забавлялся им Нару-Вапчин-гэгэн. Бегун возведен в какой-то чин и всеми обожается. Верят, что в предыдущем перерождении он был хорошим иноходцем какого-то почтенного ламы (хубилгана).

Выехав из Барун-куре, мы вскоре попали на дорогу предполагаемого проезда Богдо-гэгэна. Дорога исправлена монголами и местами даже сделана новая. Из хошупов здесь поставлены станции (специальные места) для ночлега и обеда Богдо-гэгэна. На эти места высланы по 2 должностных лица, которые заставляют жителей доить коров и лошадей [для свиты гэгэна]. Животных собирается на каждый пункт очень много.

Места богаты мягкой сочной травой. Обилие тарбаганов. Характер местности степной, напоминает вообще гоби. Сначала идут владения Тушету-хана, здесь [подготовлен] ночлег для гэгэна в красивой ровной местности Сарайн-Тэг. Завтрак в Оботу. Затем владения Бадараша-гуна, почлег гэгэна в местности цэригийн Ундур-добо, завтрак в Гачун. Ночевали в Ундур-добо.

23 июня. Характер местности тот же, но только больше солончаков и местами обилие степных озерков (<...> ламы для байшинов своих покупают лес, привозимый частью из северных (приорхонских) лесов, частью даже из западного Сайнноён-ханского аймака. Трава в каменистых местах весьма скудна. От Эрдэни-Цзу стали по дорогам встречаться верблюды. Погода скверная, дождливо и холодно. Дорога идет на восток по южной стороне гор, которые называются Тангуты. Эти горы имеют острые пики. Множество каменистых, голых скал. По дороге почва очень тверда. Травы скудны. По правую руку от дороги находится озеро Баян-Тукум, кругом степное пространство, солонцеватое, но с хорошою водою. Затем дорога идет через Далан-Туру и выходит на равнину с хорошою травой и обилием тарбаганов. Здесь ночевали под открытым небом. Справа от дороги находится гора Онгон-Хайрхан, которую из-за суеверий монголы избегают называть так. Следует заметить, что монголы стараются не упоминать названий крупных гор и рек, так же как имена своих господ. Добавляют при рассказе, что если назовешь, то постигнет несчастье: дождь, снег, буря и т. д. Остановились в 9 часов вечера.

25 июня. Выехали в 5 часов утра и часам к 8 утра спустились в долину реки Толы. Дорога сначала шла на восток, затем пошла южнее. В пустыне много тарбаганов, но в долине в низких местах они совсем исчезают. Здесь же, на правом берегу Толы, находится курень Наван-Цырен-гуна, владения которого смежны с владениями О-вана. Говорят, что просили гэгэна заехать в этот курень и он согласился. Курень состоит из одного большого центрального дугана и байшинов, окружающих его. Байшины большей частью не окружены двором-частоколом, как в других хитах, а стоят одни. Покрыты землею. На северо-востоке 8 сурбурганов вряд. Большая вода в Толе не позволила посетить этот куре. (<...> Местность к юго-западу от куреня Наван-Цырен-гуна называется Буртон-Булум. Справа видны громадные пески. Дорога проходит по южной подошве гор долины Толы. Обилие тарбаганов по горам. Местность песчаная, со многими неровностями. Ночевали в степи.

26 июня. Выехав в 4 часа утра, прибыли в то место, откуда река Тола поворачивает свое течение на север. Вода обильна, множество рукавов. Окружающая Тола природа принимает лесостепной характер. Дорога идет по горам по северной стороне Сонгина к Урге. Недалеко от Сонгина находятся остатки укрепления китайского войска, воздвигнутого в период дунганского восстания. Видны четырехугольные и круглые насыпи с возвышением вроде башен. Дорога камениста, местами грязна. В 3 часа прибыли в Ургу. Этим закончилось мое тридцатидневное путешествие на запад от Урги.

## ДНЕВНИК ПОЕЗДКИ В КИТАЙ В 1909 г.

*10 августа.* Пекин, был у ворот Chen men<sup>1</sup>, оттуда отправился в Юн-хо-гун<sup>2</sup>.

*14 августа.* Купил: 1) Биографию-похвалу Цзонхавы<sup>3</sup>, 2) докши-та<sup>4</sup>, 3) Поучение для монахов<sup>5</sup>.

*16 августа.* Воскресенье. Ходил в Сун-Чжу-сы<sup>6</sup>, осматривал этот храм только снаружи: двери были заперты. Здания производят впечатле-ние устарелых и заброшенных.

В бархане<sup>7</sup> Сун-Чжу-сы приобрел сумбумы<sup>8</sup> — 2-х чжанкья, 1 акья — 16 т., Милай-губум — 1 т., Намтар Чжанкья — 2 т. и 1 том — X, всего 20 т.<sup>9</sup> Оттуда отправился к «Лодке», построенной императорской казной. Это эмблема Эрлика<sup>10</sup> и вообще царство судьи. Она приносится в дар покойной императрице и, как говорят, завтра будет сожжена. Длина око-ло 7 сажений и ширина около 3 — таковы размеры лодки, плавающей как бы в озере, поросшем разными растениями и цветами. Повсюду гребцы. В середине храм, где совершают богослужения хэшаны<sup>11</sup>. На носу, обра-щенном на восток, стоит смотрящий как бы в воду богатырь с трезуб-цем. Отдельно против носа [лодки расположен] роскошный павильон с человеческими фигурами. Говорят, что все сделано из папье-маше. Лод-ка построена восточнее северных ворот внутреннего города, на северной стороне канала. Народу уйма.

Сегодня хозяин моей квартиры оделся в желтый халат с наружными рукавчиками и отправился к «маньчжур» читать молитвы у покойника. Вечером я спросил его, сколько он получил. Сто тунцзыров<sup>12</sup>. Если лам приглашают к покойникам, то в большинстве торгуются о плате. Если же без торгов, то принято платить не менее доллара на каждого человека. Богачи платят иногда и по 2 доллара. Зажиточные китайцы приглашают и хэшанов, и даосцев<sup>13</sup>, и лам.

*17 августа.* Понедельник. Сегодня 15 числа [Луны] более усиленные богослужения, установленные Цяньлуном<sup>14</sup>. Сбор в соборе 5 раз и в да-панах 3 раза, всего 8 раз, против обычных 3.

Вчера в сопровождении брата, живущего в нашем дворе, явился по-слушник и по указанию брата вдруг стал делать три поклона земных, [как буддам], ламе, прислуживающему мне. Мой лама высказал ему доб-ропожелания, и мальчик удалился. Я справился, что это значит. Сообщи-ли, что он только что зачислен на казенный кошт, поэтому ходит к старшим с поклонами.

*18 августа.* Сегодня мой лама ходил в сумэ<sup>15</sup> и принес бамбуковые дощечки, на которых написаны имена штатных хуvaraков (послушни-ков). Они раздаются на случай получения завтра жалованья, которое вы-дается лишь по предъявлении их, которые тут же отбираются до следую-щего месяца. Сегодня посетил хэшанский [хара лама] Вап-гу-бо-лин. В воротах под портиками — 4 махараджи<sup>16</sup> громадных размеров в [сле-дующем] порядке: с мечом, лютней [с правой стороны], змеей, зонтом и мышью [с левой]. Посередине [лицом] наружу — Хашин-хап<sup>17</sup>, а лицом вовнутрь — божество с ритуальным трехгранным ножом в руке. Затем храм, перед террасой которого установлены две плиты с надписями, сле-ва — на китайском, справа — на маньчжурском языках «Слова импера-тора». В храме три статуи будд: Оточи<sup>18</sup>, Сакьямуни<sup>19</sup> и .... \*

\* Многогочие автора.

Перед нами дорогие массивные вазы из старой бронзы, светильники, столы, на кои кладут книги при богослужениях, на полу перед столами небольшие подушечки, на кои становятся на колени хэшаны. Сзади главной статуи очень хороший рисунок бородатого человечка с патрой на руках. На стенах 500 мудрецов<sup>20</sup>. Затем второй храм со статуей Цэвэгмэд<sup>21</sup>. У стен расположены статуи 16 (18) ставиров<sup>22</sup>: у восточной стены те, которые имеют нечетный порядковый номер, у западной — четный, на нижних краях два прислужника. На боковых дверях сохранилась надпись на английском языке, что «храм этот находится под охраной японской полиции», прикрепленная во время боксерского движения<sup>23</sup>, после взятия Пекина.

Оттуда отправились к старому солону Сайшунга — хорошему знатоку языков китайского, маньчжурского, монгольского.

Говорили о том, о сем. Между прочим, о Харбинской монгольской газете<sup>24</sup> он нелестного мнения, считает, что газета не передает правильно значения переводимого и много ошибок в монгольском написании. У него видел словарь маньчжурского языка с надписанными переводами на монгольский язык с употреблением калмыцких букв.

19 августа. Среда. Курс рубля падает: сегодня в китайской меняльной дают 1,216, тогда как неделю тому назад давали 1,23. Вечером давали уже 1,20. Таким образом, не выменяв утром, я в один день потерял 0,016 с рубля. Посетил загородный сад императора, где ныне устроены образцовое садоводство и зоологический сад. При выходе взыскали с меня 8 тунцзыров и 4 тунцзыра с моего вожатого.

Немного далее взяли вторично билеты за те же цены. Первые билеты проконтролировали в главных воротах, а вторые при входе в зоологический отдел, который довольно богат представителями животного мира. Видны крокодилы небольшие, ламы, львы, тигры, ирбисы, небольшой слон, бизон, бык и корова с двухлеткой, пятнистые олени, род страусов, тибетский медведь, водяные птицы, масса попугаев, черепахи и т. д.

При выходе из зоологического отдела имеется переход через канал, где снова требуют билеты. Здесь поджидают джинрикши<sup>25</sup> с трехколесными тележками и неуклюжие китайские лодки, предлагающие свои услуги желающим. Я пошел далее пешком. Много мест с недавно, по-видимому, посаженными деревьями. Везде устроены хорошие дорожки. В разных местах встречаются павильоны, где можно купить фрукты, прохладительные напитки и чай. При одном из таких павильонов устроен проход на канаву в виде пещеры из каменных глыб. Очень прохладно и художественно.

Несколько далее стоит дом, построенный в виде знака «хас»<sup>26</sup>, двухэтажный. Здесь мы вдвоем с вожатым напились чаю, заплатив обычные для больших здешних ресторанов 20 тунцзыров.

Затем посмотрели комнатную культуру растений, которые сейчас вынесены на воздух. Масса цветов.

Нам указали отдельные павильоны для шелковичных червей, но туда не пустили под предлогом, что теперь снимают «шелк» и червей. Во многих местах в канавах — лотосы. Они уже отцвели, только кое-где можно видеть запоздалые цветы.

Пришли с противоположной стороны к тем же воротам и вышли, отдав вторую пару билетов контролеру у ворот.

Посетителей сегодня масса. Может быть, причина — хорошая погода. На улице много экипажей и джинрикш.

Сад находится по улице, идущей от северных западных ворот города, в 1/2 версте приблизительно от городских стен. Мой вожатый сообщил, что сад содержится одним сановником, который арендовал его и обещал хорошо устроить. После 40 лет пользования доходами он возвратит сад императору или правительству.

*20 августа.* Четверг. Посетил духовную миссию<sup>27</sup>. Она занимает довольно большую площадь на северо-восточном краю города [внутри городской стены]. Вход на территорию миссии с юга. У входа сидели несколько китайцев, и китайнок, которые спросили, к кому я иду. Я сказал, [что] к «русскому Христофору». Тогда старик повел меня вовнутрь. Сначала он привел к дому общежития братья, что у главных ворот, но когда ему сообщили, что «недавно прибывший из Харбина» находится в другом доме, то повел меня туда. Дом, куда он меня привел, имел надпись «Канцелярия епископа Переславского». Здесь нас встретил молодой китаец, говоривший по-русски. Он доложил обо мне иеромонаху Христофору, с которым я познакомился по дороге из Харбина и который приглашал меня в миссию (...). Я за два доллара приобрел «Труды Духовной миссии в Пекине», т. I, второе издание. Говорят, что братия в будни чрезвычайно занята. Христофор повел меня к епископу Иннокентию, который принял любезно. Он сообщил между прочим, что «Труды» миссии, все 4 тома, выйдут 2-м изданием через полгода, а словарь месяца через полтора, осталось печатать только 200 страниц.

От епископа с о. Христофором пошли к пасеке и, дойдя до дома отца...\*, заведующего, Христофор попросил угостить нас медом. Пасеки в большом числе расположены под деревьями у кладбищенской церкви. Говорили, что меду собирают до 80 пудов. Продают здесь, в Харбине и в других местах. Из воска делают свечи. Заведующий угостил нас чаем и медом, который собран, как говорил он, с финиковых деревьев. Мед темного цвета, чем и отличается от липового — светлого.

В монастырском хозяйстве огороды, ...\*\* коровы, мельница. Имеется община сестер.

Оттуда забрался я на городскую стену и прошел по ней до Юн-хогуна. Весь город производит впечатление сплошного сада, в котором между деревьями виднеются дома. Стена очень широка, обросла травой и кустиками. Посередине проходит круговая дорожка. Через небольшие дистанции расположены убогие хаты [фанзы] караульных. Ламы говорили, что простолюдинов не пропускают ходить по стене, и удивлялись, что меня пропустили, объяснив это моим костюмом, являющимся смесью европейского с монгольским.

На площадке Юн-хогуна обучали около 100 солдат в темно-синих костюмах разным строевым приемам. Говорят, что это новички. Затем их отправят в Бао-дин-фу<sup>28</sup>, где будут учить ружейным приемам и пр.

*21 августа.* Пятница. Ночь спал плохо. После обеда ходил на рынок при Лун-фу-сы. Здесь во дворе теперь уже разрушенного храма происходит ежемесячно 9, 10, 19, 20, 29 и 30 числа род ярмарки. Говорят, что свое происхождение такая торговля ведет со времен постройки этого храма. Когда затруднялись давать на содержание кумирни из императорской казны, то император повелел допускать за плату торговцев 6 раз в месяц и на арендные деньги содержать храм. В таком же положении

\* В рукописи имя не указано.

\*\* Неразбор.

в западной части храм... \* Торгуют всем. Здесь обычные рассказчики, фотографы, музыканты, гадатели, лекари — спутники китайского рынка. Купил на рынке старый китайский план Пекина за 10 коп.

22 августа. Суббота. В 8 часов на двух рикшах подъехал на Калганский вокзал. Оказалось, что поезд пойдет в 10 часов и не дойдет до Калгана, а переночует в Суань-хуа-фу<sup>29</sup>. Взял билет третьего класса, так как второго не было. В вагоне жарко, страшная темнота. Когда подъехали к северным горам Нанькоу<sup>30</sup>, то объявили, что наш вагон не пойдет далее вследствие порчи. Пришлось пересаживаться в другой. Поезд пошел в горы с двумя паровозами. Характер гор очень напоминает горы Тибета — остроконечные, скалистые, безлесные громады с узкими ущельями. Железная дорога идет подле тракта Пекин — Калган. В ущелье всюду видны стены и другие укрепления, устроенные в старину как заграждения от нападения северных племен. Дорога проходит четыре туннеля: три небольшие и один очень большой, вероятно, с версту. Тотчас после большого туннеля начинается северный склон, очень незначительный. Поезд далее идет между двумя хребтами, наконец, выходит на берег реки \*\* и все время движется по берегу. Под вечер приходит к городу Суаньхуа-фу. Было уже темно. Поехал в китайский дьянь. За проезд с багажом — 10 тунцзыров, ночлег — 5, ужин — 4 и т. д.

Со мною были два монгола из хошуна уцзумучина<sup>31</sup>: *хара* Очир и лама Чжамбал-Хайдун. Они приезжали в Пекин с письмом от Чжан-чжа-гэгэна<sup>32</sup>, который в настоящее время [находится] в их хошуне. В Пекин они доставили письма к Сун-Чжу-сы цзасаку хутукты<sup>33</sup>. Теперь везут ответ. Дойдут до родины через 5 дней.

Вечером я попросил ужин, но аппетита не оказалось, чем хорошо воспользовались мои монголы, заказавшие ужин на 5 коп. каждый. Мне пришлось уплатить за много кушаний 35 коп.

23 августа. Воскресенье. Утром поехали на вокзал. Поезд отправился в 10 1/2 часа и прибыл в Калган в 12 1/2 часа. Ход очень тихий. Дорога еще не совсем устроена, и повсюду идут работы по устройству и укреплению полотна. Встретился в поезде с одним китайцем, служащим в Кяхте на [китайском] телеграфе. Едет с женой. Платье у этой четы китайское, но все дорожные предметы европейские. Говорит, что был в пятимесячном отпуску в Шанхае, Тяньцзине и т. п. Владеет немного русским и монгольским языками. В Кяхтинском маймачене<sup>34</sup> прослужил 10 лет.

В Калгане пассажиров встречают комиссионеры гостиниц. Я сдал вещи и пошел за одним из них, говорящим по-монгольски, он привел в гостиницу Бо-тун-гун. Отвели очень порядочный номер за 50 коп. в сутки. После обеда пошел по городу. Обычный вид, но по улицам тянутся длинные вереницы верблюдов — караванов. Говорят, что извозом здесь в значительной мере занимаются китайцы-мусульмане. У некоторых богатых фирм до 600—700 верблюдов. Не мог дойти до русского поселка и возвратился. Встретился, впрочем, с одним юношей, который, как он сообщил, — двоюродный брат М. Н. Шулыгинина<sup>35</sup>, учится в английской школе Тяньцзипа.

Все абаганаты<sup>36</sup> живут в юртах и кочуют. Не сеют, но покупают зелень и хлеб в Биру-хото<sup>37</sup>, находящемся на северо-востоке от Долопо-

\* Неразбор.

\*\* Название не указано.

ра<sup>38</sup>. Князь названных монголов, дав взятку сановнику, ездившему с ревизией в Ургу<sup>39</sup>, получил титул цин-вана<sup>40</sup>.

*24 августа.* Понедельник. Сегодня впервые после приезда в Китай выпался хорошо и спокойно: нет насекомых и прохладно. А то в Пекине в грязной фанзе юн-хо-гунского ламы было жарко, душно, а главное — надоедливые клопы.

В 11 часов, наняв телегу за усиленную плату в 80 коп., поехал в Ян-бо-сан<sup>41</sup>, где живут русские. Зашел на почту, там встретил меня г. Ткаченко, начальник здешней конторы. Пригласил позавтракать.

Затем я был у М. Н. Шулынгина. Он сообщил, что получил письмо конференции очень поздно и не мог тогда оказать содействие студентам, но он готов всегда делать возможное, от него зависящее.

Выехал оттуда около 3 часов. Надвигались тучи с северо-запада и севера. Скоро стал накрапывать крупный дождь. Мой возница спешил. Дождь усилился, и лошак моего возницы кинулся в сторону под ворота одной фирмы. Лишь только стали под ворота — пошел крупный град. Скоро дождь перестал. Улицы, хотя и обратились в быстрые речки, но проезд был еще возможен. Мой возница поехал далее. Но одна поперечная улица оказалась бурным непроезжим потоком. Было 4 ч. 30 мин. Простояв минут десять, китайцы засуетились, и мой возница тоже пустился в обратный путь, скоро выехав на боковое возвышение.

По улицам показалась гора идущей воды. Сначала шла пена, затем чрезвычайно сильный поток, несший грязь и траву.

Вся эта вода соединилась с поперечным потоком и вышло что-то невообразимо стихийно бурное. Часа через полтора сила воды уменьшилась, экипажи и верблюды пришли в движение, хотя и с большим трудом. Мой возница тоже поехал. Саженой через сто нам нужно было переправиться через поток. Каприз ли лошака, неумение ли возницы, размыв ли улицы послужили причиной того, что телега в середине повалилась на бок. Я с трудом вытащил свой дождевик, трость оставил и вылез из телеги. Пробрались ко мне с берега три китайца и вытащили меня на себе. Я почти весь окунулся в мутную воду грязного потока, и только счастье, может быть, спасло меня от другого более худшего. Китайцы стали просить плату [за услуги], пришлось дать 86 коп. Возница выпряг лошака, тогда телегу понесло по реке. Он ухватился за нее. Но мне некогда было интересоваться им, и я поспешил домой переменить белье и платье. Так несчастно кончился день.

Что-то не везет. От Шулынгина услышал, что Ганчжур<sup>42</sup>, за которым я собственно и приехал сюда, — обман монгола. Так я и думал раньше. В Пекине столько неудач с этим Ганчжуром.

*25 августа.* Вторник. Что за город, на улице которого можно пото-путь! Близость крутых гор, устье нескольких ущелий, скалистость местности — вот причины бурного стока воды тотчас после ливней. В 12 часов рассчитался с гостиницей и прислугой. Пришлось уплатить на вчерашний день около 2 р. 30 к. Вдобавок потерял тросточку свою, не говоря о том, что испачкал смену белья и платья.

На вокзал провожали уже 2 комиссионера. Сел в поезд в 12,30, но поезд тронулся только в 2 3/4 часа. Через час с небольшим поезд пришел в Сюань-хуа-фу, где пришлось ночевать.

Вчерашний ливень испортил полотно, но сегодня утром успели исправить. Здесь остановился в дяне<sup>43</sup>.

Вечером около 8 часов пришел пекинский поезд, [что означало], что дорога исправлена. Успокоившись, что завтра будет продолжение пу-

ти, сегодняшние и вчерашние пассажиры покушали и рано легли спать. В дьяне оказался один плоховато говоривший по-монгольски и два порядочно говоривших по-русски китайца, торгующих в России. Один из них говорит даже очень неплохо. Он нахватался европейских взглядов на жизнь и к месту и не к месту критикует в разговоре недостатки китайского правительства и народа.

*26 августа.* Среда. Встали все гости дьяна в 2 часа и вымылись и, напившись чаю, в 3 часа отправились на поезд. Все уплатили за квартиру и стол, а также поручили хозяину купить билеты до места назначения. Он охотно принял заказы без добавочной платы с нашей стороны. В чем загадка, я не мог узнать. Может быть, он в К° с железнодорожным кассиром или просто в дружбе с ним. Кассир вместо 2,25 дол. непременно требует с каждого 3 дол., а сдачу сам дает тунцзырами. Конечно, он имеет большую выгоду в разнице курса долларов на медную монету.

Посадили и раздали билеты. Поезд должен был двинуться в 4 ч. 20 мин., но машинист куда-то отлучился и явился только в 3/4 пятого. Тотчас двинулись в путь. В вагоне темно. Свет не полагается. Чертовски холодно. Зажигают некоторые опытные китайцы запасные свои свечи. Так до полного рассвета.

Город Сюань-хуа-фу имеет очень большую стену и был в старину, по-видимому, значительной крепостью.

Главный туннель, судя по времени прохода поезда в 5 мин., длиною около версты. Остальные очень небольшие. Всюду на вершинах гор стены и башни. Поезд очень долго маневрировал в Нанкоу, занимающем устье южного ущелья. Отсюда, почти не останавливаясь на двух промежуточных станциях, пришел к Си-чжу-мэнь — западным северным воротам. Оттуда снова прибыл в Юн-хо-гун.

Лишь только я напился чаю, в желудке сделалось дурно. Скоро началась рвота. Дело в том, что с утра ничего не ел, кроме абрикосов и яблок. Легкая головная боль. Лама-прислужник очень беспокоится. <...>

*28 августа.* Пятница. Сегодня в 10 часов утра отправился в посольство и, около 11 доехав туда, был принят посланником в вестибюле. Он — непредставительный, сухощавый человек. Спрашивал кое о чем, но больше всего говорил о слухах про предполагаемое закрытие Восточного института. Прибавил, что слухи не местные, но идут даже из Питера. Он, по-видимому, был до того уверен в них, что спрашивал меня, где буду впоследствии устраиваться. Я категорически сказал ему, что закрыть институт нелегко, причем в Государственной думе найдутся защитники этого института. Но он почему-то уверен в кончине института. Сообщил, что, по частным сведениям, далай-лама доехал до Лхасы, но официальных сообщений нет. На его вопрос лично обо мне я сказал, что в материальном отношении я человек независимый, тогда он сказал мне, что жить среди некультурных бурят едва ли будет приятно. Как он ошибается насчет меня — истого степняка, недалеко ушедшего от образа жизни своих предков! Да и почему он думает, что работы никакой в степи не может быть? Но он ведь востоковед и дипломат!

После обеда пошел покупать сундук для приобретенных книг. Деревянные изделия здесь сравнительно дороги вследствие отдаленности доставки леса. Лам Юн-хо-гуна хоронят или, точнее, сжигают в особых сундуках в сидячем положении, за городом, к северу от Халха-гуаня<sup>44</sup>, во дворе особого храма, который в старину служил как бы приемным помещением для больных лам.

Купил вместо деревянного бумажный сундук за 100 тунцзыров и замочек за 15 тунцзыров. Не знаю, довезет ли он мои книги до места назначения.

29 августа. Суббота. После раннего обеда в 11 часов отправился в Хуан-сы<sup>45</sup>, находящийся на севере от северных городских стен. Сначала зашел в храм с надписью «уеке сургагули-йин дукан»<sup>46</sup>. Внутри три большие неуклюжие статуи будд, впереди коих дешевые светильники и т. п. По обеим сторонам спереди на обычном месте две каменные плиты с надписями, содержащие указы императора Канси 33 года<sup>47</sup> [зайца] 1-го летнего месяца. Содержание говорит в общем о том, что в годы правления Шунчжи здесь повелено было поставить храм, но с прошествием годов храм пришел в ветхость, поэтому император, назначив специального чиновника, повелел возобновить храм. На правой стороне такая же плита с надписью 8 года правления Шунчжи<sup>48</sup>.

Западнее идет двор Миндол-хутукты<sup>49</sup>, который содержится более или менее чисто и потому был отведен для пребывания далай-ламы в прошлом году. Дворец же далай-ламы, находящийся еще западнее, пришел в совершенное разрушение.

По-видимому, дворец был в свое время очень хорош. Теперь деревянные колонны покосились и весь храм готов рухнуть. Еще западнее — дворец для [3-го] банчэня-эрдэни — [панчен-ламы Тибета]. Здесь главной достопримечательностью является, нет сомнения, субурган 3-го банчэня Балдан-Еши<sup>50</sup>, умершего здесь.

Спереди обычные плиты, поставленные на черепахах, надписи на четырех языках, но вследствие времени и грязного содержания, а также высоты — неразборчивы. Из тибетского текста усмотрел только дату правления Цяньлуна — 47-й год<sup>51</sup> первой луны года тигра — хороший день. Сам субурган весь из белого мрамора. Построен на высоком пьедестале, на который ведет лестница. Кругом субургана сцены из жизни Будды<sup>52</sup>. Но все испорчено в последнюю войну (движение ихэтуаней)<sup>53</sup>. В общем удивительная постройка и ценный памятник искусства времени Цяньлуна. Жаль только, что он испорчен варварской рукой европейских «цивилизованных» солдат. Такой порче субурган подвергся, как думают монголы, потому что ихэтуаням угодно было устроить здесь свой военный лагерь. Хорошая отместка!

Сегодня пришел ко мне один весьма словоохотливый халхаский лама-старожил. Впрочем, темой [его разговора] были местные халхаские сплетни. Он происходит из хошуна Намсарай-цзасака (ныне гуна)<sup>54</sup>, около Кяхты. Говорил о смерти прежнего тушету-хана<sup>55</sup>, затем его преемника — ламы, потом о споре за наследство, исчезновении неудачного претендента лхасского рабчамбы<sup>56</sup>, о домогательствах Ринчэна-тусалакчи<sup>57</sup> при надзирателе прикяхтинских караулов, старавшегося поставить ханом своего сына и, наконец, о наследовании Даши-Нимы, о смерти в шестой луне Цэцэн-хана<sup>58</sup>, вероятными наследниками которого называют двух сыновей заморенного в тюрьме старшего брата покойного, и т. п. Когда я спросил, почему монгольские князья бездетны в большинстве, он не мог дать иного ответа, как по причине судьбы. На мой вопрос, что такое пожертвования богдо<sup>59</sup> и шанздодбы<sup>60</sup> на училище в Урге, он таинственно покачал головой и дал намек, что это какие-то проделки и что он не ждет от них ничего путного. С иронией говорил о новом титуле, полученном шанздодбой Бадмацыреном. Кроме того, он сообщил, что один из прежних да-лам<sup>61</sup>, Ринчэн, сошел с ума, и богдо пожелал (вернее, ходатайствовал) заключить его в мукденскую тюрьму, где он, испы-

тав строгие порядки богдохана, выздоровеет. Раньше выздоровления Ринчен умер от строгостей тюремной жизни на чужбине! Таковы некоторые подробности халхаской жизни!

30 августа. Воскресенье. Сегодня в 12, когда раковинами дали сигнал братьям принимать объединенную пищу (теперь так называемый 45-дневный ярнай или хайлан<sup>62</sup>: после обеда уже до следующего утра есть нельзя), я пошел осматривать юн-хогунские святыни. Лишь только вошел в первые ворота, перед глазами открылись два обычных передних павильончика с каменными плитами на черепахах. На левой руке монгольско-тибетская надпись, на правой — китайско-маньчжурская: какие-то поучения. Затем вторая ограда. Посередине ее ворота с надписью «*naɣaltu naɣamdaqu egüde*»<sup>63</sup>. Лишь только я зашел в боковую калитку, ко мне пристал один из лам-сторожей и спросил, не пожелаю ли я поклониться в сумэ Дуйсум-санчжаю-[будде трех времен]. Я согласился, и он открыл предо мною храм. Здесь три обычных бурхана. Убранство хорошее. На полу, хотя и старые, ковры. Лама предложил зажечь свечи. Я зажег три. Он попросил чохов<sup>64</sup>, на вопрос — сколько, ответил — по благоволению. Тут около светильников лежат серебряные монеты, по-видимому, для того, чтобы посетители последовали прежним примерам приношений.

Перед этой кумирней в особом здании рескрипт 57-го года [год водяной мыши] 1-го дня 1-й луны правления Цяньлуна<sup>65</sup>. В этом рескрипте [император] не соглашается с прежними порядками избрания хубилганов и устанавливает правила баллотировать<sup>66</sup> посредством вытаскивания палочек (по-монгольски — «сабха») из кувшина (по-монгольски — «хомха») в тибетской Лхасе <...> Плита представляет четырехсторонний правильный параллелепипед — на каждой стороне та же надпись на китайском, маньчжурском, тибетском и монгольском языках.

В следующий двор ведут ворота с надписью «*egüride ibegeci ordo*»<sup>67</sup>. Во дворе стоит Цокчинский дуган<sup>68</sup> с надписью: «*nom-un kürdün-i masida ergigülekci*»<sup>69</sup>. Затем в следующем дворе находится храм 80-футового Майдари<sup>70</sup> — самое высокое здание из здешних храмов. Майдари сделан из дерева (говорят, цельного!). Убранство и обстановка ничего себе. Сопровождавший лама стал просить, не закажу ли я молебен «туй маңдал»<sup>71</sup>, за что мне покажут верхний этаж. Я отказался от молебна вследствие навязчивости и нахальности прислужников кумирен.

Оттуда пошел налево в храм Цзандан-чжу<sup>72</sup>: в нем статуя Будды в стоячем положении, деревянная, в рост человека. Прислужник показал также статую, сделанную из яшмы и одетую в чистое золото. Здесь я возжег одну свечу и положил 6 коп. Затем пошел направо, где на втором этаже храма поклонился Ямантаке<sup>73</sup>. Левее храма Чжу находился дворец богдохана<sup>74</sup>, который сгорел в прошлом году. Еще западнее — двор с храмом Гэсэр-хана<sup>75</sup>. Это низенькое обыкновенное здание. В нем изображение Гэсэра, [справа от него] — его коня, [слева от изображения] стоят сиденья для лам-чтецов. На дверях надпись «*ürüsiyel daɣudqu jıgum-i güiyetkegsen*»<sup>76</sup>. Храм весьма почитаем, в нем ежедневно совершают служение. Здесь живут до 1000 лам. Распределены они по четырем факкультетам: цаннид, дуинхор, чжуд и цзурахай<sup>77</sup>. Около 500 лам получают жалованье из казны богдохана, 9 цин<sup>78</sup> серебра и одна мера рису (по-китайски — «ми»), многим приходит содержание из хошунов. Хошунное содержание различно — от 15 до 25 ланов<sup>79</sup> в год. Затем в каждые три года дается на обзаведение 25—30 ланов. Доходы с земель у монастыря до 4 тысяч ланов. Много приношений. В общем ламы живут обес-

печенно. Многие пьют китайскую водку. Педерастия в полной мере. Поговаривают и о женщинах. Около 30 лам имеют красные шарики<sup>80</sup>. Во главе духовной части стоит сан-лама, назначаемый из Тибета, он же чжуд-хамбо<sup>81</sup>. Хамбо-[лам] 4 по числу дацанов.

Во главе управы стоят цзасак-лама и совет.

Только во время хайлана носят духовную одежду. Сегодня по окончании богослужения многие уже надели халаты.

*31 августа.* Понедельник. Сдал письма во Владивосток с просьбой приискать квартиру. Выехал в Забайкалье, проведя время в Пекине и других местах. Могу похвастаться только приобретением книг.

## ДНЕВНИК ПОЕЗДКИ В УРГУ 1927 г.

*20 апреля.* Получив вечером 19 числа извещение, что нужно явиться в 3 часа утра в контору Добролета<sup>1</sup>, я проснулся в час ночи и уже не мог больше заснуть. Встав в полтретьего, вышел из дома в три. Прождав около получаса, поехал в четвертом на аэродром. Там сначала взвесили нас самих, а затем и багаж. Мы предъявили паспорта (. . .) получили пропуск трое, а из нас один был задержан за непредъявлением визы на паспорте для выезда в Монголию: он вторично хотел использовать старый паспорт как еще не просроченный, но напрасно. Сели в самолет в третьем часу вместе с двумя пилотами (один пилот, другой — механик). Вылетели в 4 час. 45 мин. Сначала впервые севшему на аэроплан показалось очень жутко смотреть вниз, потому я старался меньше смотреть на землю. Но когда пролетели полчаса, постепенно миновало чувство жуткости, и я снова с удовольствием созерцал сверху знакомые и незнакомые места.

В 6 час. 20 мин. аэроплан долетел до Алтан-Булака. Спустился. Зашли в юрту. Хозяйка угостила чаем с молоком. Один пассажир слез в Алтан-Булаке, прибавилась девочка. Я пересел на диван. Досюда летел в переднем кресле.

Поднялись после осмотра мотора и снабжения бензином в 7 час. 30 мин. Дорога была очень приятна для меня, потому что все время смотрел на землю и узнавал, долины каких рек и какие горы пересекаем. Только уже перед самой Ургой, когда показался город, стало несколько качать аэроплан. Хотя качка была плавная, но чувствовал себя неприятно. Наконец, спустились около казарм монгольских цыриков (солдат) ровно в 9 час. 20 мин. Средств передвижения не оказалось, а также не было и монгольских денег. Мы в недоумении выходили из ворот аэродрома, как подъехал автомобиль. Шофер справился, кто Цыбиков. Мы, в свою очередь, спросили, кто его послал. Сказал, что автомобиль Минпроса, а послал т. Батуханов<sup>2</sup>. Я заехал к т. Жампарано Цэвену<sup>3</sup>, хотя его не оказалось дома, но меня принял его младший брат Аюр и напоил чаем. Потом мы пошли с ним в город, но недалеко от дома встретились с Цэвеном, и он, посадив меня в автомобиль, привез домой.

Затем я и Цэвен поехали в Минпрос, откуда с т. Батухановым — к председателю Совмина. Выйдя от него, побывали у т. Хазагаева<sup>4</sup>, Алексеева<sup>5</sup>, домашних Боян-Нэмэху<sup>6</sup> и с т. Цэвеном — в Русско-монгольском банке.

Хазагаеву, Алексееву и семье Боян-Нэмэху передал письма, привезенные из Верхнеудинска. Впрочем, забыл упомянуть, что до банка мы

заехали еще в Монучком<sup>7</sup>. Он помещается в большой войлочной юрте. Рядом большой дом, где занимаются т. Жамцарано и его секретарь, а также рисовальщики карт и составители диаграмм; в одной комнате сложены по случаю ремонта специального помещения Ганджур и Данджур монгольские. Все книги библиотеки каталогизированы, и на них видны надписи томов и отделов этих двух классических канонов в переводах. Здесь же показали помещение, предоставляемое мне. Вообще очень много интересного. Город неузнаваем после 22-летнего перерыва<sup>8</sup>. Новый город застроился в местах, где прежде были «хоромы» отдельных феодалов и канцелярии маньчжурского и монгольского амбаней (губернаторов). На улице видны все способы передвижения, начиная с верховых на верблюдах и лошадях, телег с быком, навьюченной вереницы верблюдов и кончая быстро мчащимися автомобилями. Когда мы спускались на аэродром, поднимался оттуда монгольский аэроплан, сделав небольшой круг над городом, он спустился, пока мы были на аэродроме.

*21 апреля.* Утром, напившись чаю и позавтракав, отправились с т. Цэвеном в Учком. Побывали там и оттуда отправились в Монголо-русский банк, куда вчера т. Цэвен подал заявление об обмене денег (тургики). Удержали при обмене 5%. Заехав дальше в потребиловку (русскую), купил необходимое белье и постельные принадлежности, так как выехал на аэроплане и ничего с собою не мог захватить, кроме портфеля с бумагами. <...>

*22 апреля.* Здоровье — неважно. <...> Пошел на базар. Заходил кое в какие китайские фирмы. Все по-прежнему, но прибавилось к старому много нового. Например, рядом с вьючными верблюдами и арбами с волами проскакивают автомобили и извозчики. <...>

Часа в 4 пошел по лавкам. Магазины и лавки работают до 6 час. вечера, но только магазин Госторга был открытым. <...> Оказалось, что Госторг ликвидируется. Извозчики без таксы, торгуются. Если едет один пассажир, извозчик старается посадить другого, чтобы и за один конец получить двойную плату. Удивительная приспособляемость! Извозчики большей частью китайцы. Попадают изредка монголы. Других национальностей пока не заметил. Подле склада Монценкоопа сложено много бревен лиственничных. Говорят, что сплавляются они с верховьев Толы. Бревно, которое пойдет на плахи, обходится 25 руб. а бревна на дрова — по 7—8 руб. за штуку. Сегодня в частном кругу слышал рассказы двух молодых людей, занимающих известные посты в столичных организациях. Один рассказывал известные эпизоды из жизни шаманов. Другой вспоминал кое-что из ламской жизни. Язык их понятен. У меня непонятных слов все же осталось несколько, зависящих, по-видимому, от быстроты речи халхасцев.

*23 апреля.* Переезжаю на квартиру при Монучкоме. Предоставили мне целый домик в три комнаты, обставили одну комнату хорошо. Есть все удобства для занятий. Сегодня в 9 час. 20 мин. прилетел аэроплан, по-видимому, снова из Верхнеудинска. Как регулярно и хорошо! После переезда на новую квартиру <...> получил обратно заграничный паспорт, отобранный на аэродроме. Потом побродил по магазинам и лавкам, вернулся пешком в учкомскую квартиру свою. Читать пока нечего. У Жамцарано прочитал «Основы буддизма»<sup>9</sup>. Написана в апологетическом тоне, сопоставляет учение Будды с новым мировоззрением. Художник Н. Рерих напечатал и выпустил здесь несколько книжек в этом духе<sup>10</sup>. Сопоставляя такое новое течение с содержанием письма Борченко, приходится заметить, что, должно быть, появляется новое веяние — основать

социализм на принципах древнего буддизма<sup>11</sup>. Какое это течение, пока судить не берусь. Разбор дам по возвращении к письму Борченко, которое оставил в Верхнеудинске.

Вечером занимался выполнением заказа т. Боян-Нэмэху. Дело в том, что он просил своих родных отправить ему по авиапочте тибетские порошки. Его зять Лодон, служащий ветуправления, достал порошки и с письмом передал завдобролетом. Сегодня я узнал, что едут в Верхнеудинск двое — русский и монгол. Дарма Жигмитов обещал передать пакетик т. Семенову. Я с Лодоном ездил к завдобролетом справиться о посылке и письме. Оказалось, что он ничего не сделал. Пришлось взять пакетик обратно и передать Жигмитову для передачи т. Семенову. Этот согласился взять с собою, сняв с себя ответственность, если отберут на таможне. Таким образом, мною исполнено дело по оказанию помощи т. Боян-Нэмэху.

*24 апреля.* Первый день Пасхи. Русская часть города, по-видимому, празднует, а монгольские учреждения отдыхают, как в обычный воскресный день (день отдыха). Выходил на улицу и наблюдал жизнь таможни. Там кипучая жизнь. Двое ворот. В одни пропускают верблюдов с вьюками и вгоняют гурты скота, идущие на продажу. После сбора пошлины выпускают через противоположные ворота. Во дворе стоят палатки. Лежат разовьюченные верблюды. Стоят гурты овец и коз. Это в праздничный день, а в будни, вероятно, картина еще изменится. <...>

Сегодня меня посетил т. Жамьян<sup>12</sup>, предмонучома, старик 63 лет. Говорит, что провел здесь более 20 лет. Раньше он был художник (сельский житель). Сын его учится в Москве. Одна дочь за халхаским бывшим князем — эмигрантом в Пекине. Он скромно говорит, что ничему не учился, знает только монгольскую грамоту и т. д. Это обычная преувеличенная скромность всех монголов. Про деятельность Монучома он говорит, что ничего еще не сделано, только идет коллекционирование всего ценного относительно Монголии вообще, чтобы было по чему учиться молодым людям.

Был у тибетского врача (Найданжаб). Ощупал пульс. Дал 5 порошков. Должно быть, большой практик. При мне пришел еще один больной. У него сидят 4 маленьких хуварака с тибетскими книжками, должно быть, ученики его.

Дома ко мне зашли Бадматар и Аюр. Первый говорит, что числа 12, 13 получил письмо от Дондуба.

Читаю монгольский роман (перевод с китайского) и отмечаю интересные слова.

*25 апреля.* С утра стоит страшно ветреная погода. Пыль поднимается столбом. Заходил Артемий Иванович. Говорили о его занятиях, его взглядах на ургинский говор. На говор вообще всех халхасцев. Об ургинской жизни. О впечатлениях от цагалгана (новогоднего праздника) и т. п. Обедал в ресторане. Под вечер заходил Н., служивший в Буручкоме. <...> Произвел на меня впечатление «непоседы». Сожалеет, что не успел уехать в Тибет с экспедицией Рериха, который выехал, по его словам, до границы (чьей?) на 5 автомобилях. Теперь он ждет какую-то тибетскую экспедицию из Москвы. Говорит, что непременно поедет с ней.

*26 апреля.* Погода еще хуже, чем вчера. Утром заезжал Жамцарано. Я ему напомнил, что пора приступить к работе. Говорит, что дня через два освободится и будет заниматься здесь. К тому же, говорит, вернется из поездки в СССР Гэлэг-Сэнгэ, очень интересующийся словарем терминологическим.

Сегодня был у т. Берлина<sup>13</sup>. Заехал сначала в дом русского консульства. Оказалось, там помещается конвойная команда. Указали другой дом. Зашел. От дверей гонит часовой, говорит, что нельзя заходить, пужно подать записку. Иду на улицу, чтобы достать командировочное удостоверение, но не успел я затворить за собою дверь, как подбегает другой военный, по-видимому из командного состава, и просит зайти очень вежливо. Зашел. Он спрашивает, кого пужно. Говорю, т. Берлина. Он указывает на домик на другой стороне улицы и просит зайти не через парадные, а другие двери.

Иду туда. Отворяет двери сам т. Берлин. Знакомимся. Говорит о своей прежней и нынешней работе. Интересуется Тибетом. Говорит, что в Иркутске пужно учредить факультет восточных языков, так как Иркутск расположен ближе к Востоку, на сравнительно высоком (над уровнем моря) месте, чем Ленинград и Москва, и привлечет учащихся, как местных сибирских, так и бурят-монгольских и т. д. Еще кое-что рассказал об условиях работы в Монголии <...>

Оттуда на том же извозчике (нанял на два конца за 1 руб. 50 коп.) поехал обратно. Зашел в консульское отделение зарегистрировать паспорт. Заходил в потребиловку. Купил провизии. Обедал в ресторане. Купил на рубаху. Пришел в 1 час домой. Проспал до 3 час.

Вчера достал три последние тетради толкового словаря и продолжал свою прежнюю работу по просмотру этого словаря, сидя в ожидании, когда примутся за терминологический словарь.

Под вечер зашли Алексеев и Хазагаев. Последний говорит, что в потребиловке передали ему письмо от Б., которое я потерял 21 числа, о чем ему тотчас же сказал.

Застроена и застраивается большая «хя́лга» — площадь при въезде в Ургу. На первом месте недалеко от города построен пародный дом. Здание своеобразной архитектуры, смесь тибетского и монгольского стилей. Главная часть напоминает юрту. Фронтон — тибетский дом, но не настоящего тибетского стиля, а только приближенного.

27 апреля. Заходил в Минпрос. Оказалось, что т. Батуханов в народном университете. Там в III классе попал на урок диктанта. Диктуют три раза короткую фразу. Проверка, должно быть, знаний учащихся. Присутствуют три учителя и министр просвещения.

Далее заходил в ЦК партии. Организация такая же, как у нас. В одном здании ЦК, в другом — ЦК ревсомола, в третьем — бюро профсоюза. Тут 4 союза: служащих, рабочих, торговцев и транспортников. Два стола окружены клиентами: рабочими и торговцами. И среди них не заметил ни одного человека-некитайца. На улице у ворот здания четверо из исправдома чистят сор: кладут на тележку. За ними следят два милиционера. Форма их одинакова с формой наших милиционеров.

Весь вечер у меня просидел Дарма Жигмитов. Рассказал про операции Монценкоопа <...>, как он справляется при своей малограмотности с «ответственной» должностью заведующего материальной частью. Говорит не без некоторого хвастовства, что под его ведением находится имущество на 1/2 миллиона мишмум. Интересуется персонально некоторыми личностями на родине и т. д. Он — человек, начавший [работу] почти неграмотным, но с торговой жилкой, а теперь уже научившийся монгольской и русской грамоте. Упоминает о своей бывшей русской жене. Говорит, что снова был жепат на бурятке неделю, и т. п. мелочь, никому не пужную. Таким образом, он просидел у меня весь вечер, чем отнял время от занятий над словарем.

*28 апреля.* С утра ходил в Минпрос за обещанными вчера книгами. Получил последние издания и принес. Обещано выдать бесплатно издания других ведомств, но время не определено.

Из беседы узнал, что теперь идет определенная линия фактической национализации аппарата. Тов. Батуханов очень хорошо отзывался об электрическом двигателе типографии в 12 лощ. сил. Работа по изданию учебника задерживается печатанием постановлений съездов, правительственного вестника, бюллетеней нарревпартии, военной газеты и т. п.

Видел в Минпросе полушария, изготовленные в Лейпциге, и карту Монголии, приготовленную, по-видимому, на месте. При делении на аймаки, очевидно, держались территории прежних аймаков, чем и объясняю те углы, которые вклинились в чужие аймаки. Например, в Цэцэрлик-Мандальском аймаке и т. п.

Германская карта очень подходит для монгольских учащихся, читающих исключительно по-монгольски.

Батуханов говорит, что все покупается на наличные, где дешевле и лучше. Иного критерия у правительства Монголии нет и не должно быть. Заказал две рубашки. Портнихой оказалась жена шофера Монценкоопа, который сегодня приехал из Санбэйсэ (ныне г. Чойбалсан), пробыв в дороге 6 суток. Говорит, что дорога пролегает по немного отталой и потому скверной земле. Автомобили вязнут. Приходится вытаскивать самим. Один автомобиль пришлось бросить в степи, так как поломался до неисправности.

*29 апреля.* С утра почти ясная тихая погода сравнительно с предыдущими днями, когда пыль поднималась столбом. Со вчерашнего дня у меня сменился прислужник. Он ушел, не сказав ни слова. Следующий ушел по своему желанию. Теперь у меня третий из Урги — ламишка.

Ровно в 7 час. прилетел аэроплан с севера, должно быть, из Верхнеудинска, но рано. Ведь ему нужно было вылететь в 3 час. 30 мин., не считая остановки в Алтан-Булаке. После обеда меня посетил зав. курсами или школой переводчиков т. Кондаков. Он окончил бывшую школу переводчиков в 1910 г. (...). Говорит хорошо по-монгольски. Спрашивал, какие пособия существуют по изучению монгольского языка. Указал на только что появившийся учебник т. Клюкина<sup>14</sup>, не скрыв и недостатки его. Он жалуется на полное отсутствие книг в Урге. Говорит, что библиотека Ургинской консульской школы, так долго составлявшаяся, расхищена во время беспорядков в Урге и варварски употреблена на топливо пребывавшими в Урге разными войсками то гоминскими<sup>15</sup>, то унгерновскими<sup>16</sup> и т. п.

Заходил с ним Н. Он скучает в школе. Хотели бы он и его 3 товарища изучать тибетский язык. Впрочем, т. Кондаков говорил, что по штату полагается 1 преподаватель тибетского языка в школе. Он предлагал мне заняться временно тибетским языком в школе. Я отказался, потому что уже 20 с лишним лет без практики успел забыть и то немного, что было усвоено мною практически. Теоретически мне тоже трудно приняться за преподавание, тем более временное. Требуется основательная подготовка к урокам, а пособий никаких. Поэтому отказался.

*30 апреля.* Тихое ясное утро. Вчера вечером над городом делали по несколько кругов 2 аэроплана. Говорят, готовятся к 1-му Мая. Вчера напоминал Жамцарано о комиссии по просмотру терминологического словаря. Он говорит, что ждет Гэлэг-Сэнгэ, который интересуется этим делом. Сегодня купил у разносчика газеты «Известия Улан-Батора». Номер, посвященный 1-му Мая. К празднованию 1-го Мая приступили

сегодня в 6 час. 30 мин. в Ленинском клубе. Туда пускают только по пригласительным билетам или партийцев. Я не попал, но раньше меня прошли т. Хазагаев и Алексеев, должно быть, по пригласительным билетам.

Заканчиваю работу над толково-орфографическим словарем.

Город с вечера украсился красными и национальными флагами. Монгольский флаг — желтого цвета, наперекрест 4 углов широкие красные полосы наподобие бывшего андреевского флага, посередине — синий квадрат, на котором символическое изображение «су-ямб». Сегодня заходил ко мне т. Мухраин Булат. Он недавно прибыл из 10-месячной поездки по поручению Торгпреда СССР по Монголии. Поездку предпринял из Калгана. Оттуда по железной дороге — до Куку-хото и Баотоу. От Баотоу до Ордоса он ехал вместе с Наррвармией. В сопровождении 3 лам и 2 бадарчинов (паломников-нищих) пробирается до Гумбума. Оттуда с верхними монголами — до Кулук-бэйсэ. Немного углубляется в сторону Цайдама. От Кутлука до Су-чжоу, от Су-чжоу до Юндун-бэйсэ. От Юндун-бэйсэ до Заин-шаби на лошадях уртонских, от Заин-шаби до Урги — на автомобиле.

Выяснял торговый рынок. Кукупор вообще имеет много шерсти. Шерсть качественно лучше халхаской. Население нуждается в товарах вообще, так как в связи с китайскими событиями<sup>17</sup> подвоз мануфактуры и другого прекратился. Если в ближайшее время подвезти мануфактуру и скобяной товар, то можно бы завоевать рынок. Политически народ остается при прежнем невежестве, платит подати Сининскому амбаню<sup>18</sup>, который налагает большую дань деньгами и ружьями. Кем назначен сиинский амбань, неизвестно. Должно быть, как был раньше, так и остается. Народная масса Кукунора не представляет революции, и про халхасцев рассказывают разные небылицы, как убиение всех поёнов и лам, отнятие имущества имущих и раздача беднякам, о русском засилии и т. п.

В Кукуноре жизнь остается по-прежнему патриархальной, а о революции ничего еще не знают. Только питаются известиями, как выше изложенными, так и другими. Народ в общем экономически беден в Монголии, т. е. в Кукуноре, но богаты кукунорские тангуты<sup>19</sup>.

1 мая 1927 г. (<...>). С 9 часов потянулся народ на площадь. Организации шли со знаменами. Войска тоже со знаменами. Встали четырехугольником вокруг площади. На середине площади большая беседка-трибуна. Около 10 час. утра прибыло правительство с председателем Малого хурала т. Гендуном во главе. Правительство обошло кругом площади, здороваясь с отдельными частями и организациями. Профсоюзы, нарревпартия, нарревсомол, пионеры, школы, женорганизации, русская компартия<sup>20</sup>, детские ясли и т. д.

Школьники одеты по-европейски, девочки — одинаково с мальчиками. Девочки-малыши — тоже по-европейски. Большие девичьи — по-монгольски. Мальчики есть одетые и по-монгольски, у всех русские кепки.

Несколько оркестров. Играют монгольские мотивы. Во время речей ораторов играли туш два оркестра — военный и высшей школы — [нар-университетал].

От русского полпредства говорил т. Берлин, от Компартии — [ВКПб] некто Смирнов и т. д. Понравилась речь русского пионера. От Военсовета говорил знакомый Жамцарано Чойчжи-Чжамцо. Речь показалась мне содержательной.

После речей от разных монгольских и русских организаций (каждый говорил без перевода на своем языке) парад прошел церемониальным

маршем перед правительством. Прошли и броневики <...>. Два аэроплана витали над парадом: один делал замысловатые петли, другой пролетал низко и бросал листки. Мне не удалось прочитать содержание листочка. Войска поразили меня своей стройностью. Лошади, сравнительно с другими, мне показались тощими. Некоторые лошади напоминали время партизанской войны, но есть хорошие породистые экземпляры. В начале парада и во время речи военного представителя палили из пушек. Вначале была тихая хорошая погода, но к концу поднялся ветер. После парада я пошел на дровяной базар. Воз дров стоит от 3 руб. 50 коп. до 4 руб. 50 коп., смотря по качеству. Сосновые и кедровые дешевле. Лиственничные дороже. <...>

В прежние поездки в Ургу видел церемонии поклонения Богдо-гэгэну<sup>21</sup>. Какая разница в порядке! Там с палками в руке ламы восставляли порядок, ударяя направо и налево, а теперь несколько милиционеров поддерживают порядок в толпе без палочных воздействий. Вот что значит организованность!

В Урге без пошлины продают только дрова, на все остальное — пошлина.

У одного знакомого встретил 68-летнего старца Мункоева из Ильки. В 18 лет т. Н. прикочевал в Ургу. В молодости был лама, ученик Намнанай-бутэлчи. Рассказывает, как однажды он сопровождал своего учителя в Баргузинский Гаргинский аршан. В рассказе интересно то, как стекаются богатства к известным ламам-знаменитостям и как они распоряжаются ими. Мункоев, например, сказал, что за несколько лет до хамбинства Урелтуева<sup>22</sup> Намнанай-бакши уже тогда предсказал [Урелтуеву], что он будет хамбо и дал ему 8 тыс. руб., собранных в Баргузинском дацане. Рассказчик получил будто за «труды» 600 руб. В Тибете он приносил больше денежных пожертвований и делал это от имени современника Агвана Доржиева<sup>23</sup>, говоря, что молодому пригодится слава, а старику кроме могилы уже ничего не нужно. Я также знал Намнанай-бакши года 33 тому назад, когда был в Цугольском дацане. Он тогда дал мне большой хадак, какого я не только не имел, но и не видел раньше.

2 мая. Чувствую, что приехал в самое неблагоприятное время для занятий. Библиотека в ящиках, так как идет капитальная постройка здания для нее. Учкомцы очень заняты. Некоторых нет: уехали по политическим делам. До обеда сидел над своим словарем, а после обеда в 4 час. пошел по знакомым. Сначала зашел к Д. Сампилону<sup>24</sup>. Он имеет собственный домик. Во дворе приличная юрта. Внутри, хотя тесно, но уютно. У них 4-летняя дочка. Говорят с ней на монгольском и немецком языках. Она уехала в Германию, когда еще не говорила, и сразу безболезненно научилась немецкому языку. Родители, по-видимому, теперь нарочно поддерживают ее новый язык разговорами в домашнем быту.

Сампилон возлагает много надежды на строящийся на [Зун-]Харе винокурный завод в [развитии земледелия в новой Монголии]. Он говорит, что раз будем иметь хороший сбыт хлеба, то население уже само примется и приучится к сельхозработе, т. е. будет вести интенсивное земледельческое хозяйство взамен нынешнего неустойчивого скотоводства.

Затем весь вечер провел у Жамцарано. Говорил о моей задаче приобрести все, что издано в Урге за последнее время. Он говорит, что нужно обратиться к Минпросу, который распорядится собрать все; а в организациях едва ли будет успех. Издающих организаций 6: правительство, Минпрос, Учком, ЦК партии, Ревсомол и Военвед.

От Жамцарано получил и последнюю работу предучкома Жамьяна

«үрто удурэй үлик угэну бичик», где он излагает историю монгольской письменности и попутно говорит о других письменах: египетском, маньчжурском, тибетском, русском и т. п. На буквах он и останавливается, значит ничего о языке самом.

3 мая. Ходил в Учком и сдал т. Бато-Очиру отчет по израсходованию 1 тыс. руб. на дацанские издания. Остаток 47 руб. 50 коп. сдал червонцами, только 2 руб. 50 коп. монгольскими тухуриками. Жамцарано интересуется словами «Хилли гурэсу», это какое-то мифическое или доисторическое животное. С лошадиными копытами и рогом (одним). Он предполагает носорога.

Читал «Известия» от 13/IV. <...> Весь день просидел над словарем толковым.

4 мая. Среда. Утром в 7 часов вышел за ворота и следил некоторое время за уличной жизнью. Как раз против двора Учкома находится таможня (Сү гайли хурэху газар). Двор находится в некотором отдалении и расположен ниже. Во двор ведут двое ворот. В одни (восточные) въезжают, в другие — выезжают очищенные пошлиной вьюки. В частном разговоре слышал, что теперь из-за открытия калганской и маньчжурской пробки товары потекли очень интенсивно<sup>25</sup>. Сбор пошлин ежедневно доходит до 20 тыс. руб. Облагается все: товар и сырье, за исключением только дров. Дрова подвозятся на быках и примитивных телегах. По улице караван дров сопровождает старушки-шибаганцы и стараются стащить, что плохо лежит на телеге. Видел, как одна старуха почти на расстоянии 1/2 версты копалась в дровах последней телеги, пугая привязанного сзади молодого бычка. Я следил долго. В конце концов она разломилла пополам тонкое поленце и обе половины по порядку вытащила и положила в корзину на спине. Пошла назад как ни в чем не бывало. Когда она достаточно отдалилась от уходящих телег, то села прямо на улицу, сняла со спины корзину (арак) и поправила 2 краденых поленца. Затем как ни в чем не бывало пошла навстречу новому каравану телег. Вдруг она кинулась к последней телеге. Благо, возчик сидел на третьей с конца телеге. Тоже долго копалась, но в конце концов ничего не могла добыть и отстала.

Подбирать щепки от построек и сдирать кору с продающихся на базаре дров — никто не может запретить: это освященный годами обычай оказания помощи ургинской бедноте. Но говорят, что плохо только то, что допущенная к щепкам и дровам беднота не стесняется брать все, что плохо лежит, т. е. недостаточно досматривают хозяева.

Я сегодня наблюдал другое зрелище — работу перекупщиков. Из двора таможни выехали на трех верблюдах и одной лошади три монгола и женщина. Тут их окружили 8—10 лам и хараунов-перекупщиков. Предложили тут же на улице развьючить верблюдов и осмотреть сырье: воловьш шкуры 17 шт., 1 лошадиная, 10 овчин и 5 яманин (козлиных). Осмотрели, заявили, что большинство шкур с червоточинами (гүр), из овчин только одна от заколотого животного, а остальные от пропавших и т. д. Один предложил 25 руб. за все. Продавцы не согласились, тогда стали предлагать продать на выбор. Худонцы тоже не согласились разделять товар. Кто-то из покупателей поднял цену до 35 руб., и в конце концов другой стал давать 40 руб. Продавцы не согласились, навьючив товар, подняли верблюдов и пошли дальше. Немного отойдя, остановились посоветаться. Покупатели кричали вслед, что если еще отойдут до угла, то они уже отказываются от данных цен. Тогда продавцы после некоторой заминки закричали «ап» — возьми. Сделка состоялась. В это

время подъехал еще новый покупатель и уже начал торговаться с перекупщиками и предложил им 2 руб. за шкуру. Не знаю, состоялась ли сделка или нет, но все гурьбою пошли за продавцами, чтобы они завезли товар во двор. Завернули за угол, я не пошел дальше, но через минут 10 все, за исключением одного, вернулись. Остался один верховой на пегой лошади, который уже перекупил у первых перекупщиков. Эти пошли караулить, кто новый выйдет со двора. Время было позднее, и они, посмотрев с горки во двор таможни, сказали, что больше никто не выйдет, и разошлись по домам.

Вечером на улице у ворот Учкома происходили состязания в беге молодых велосипедистов (дүгүйтан). Вообще нужно сказать, что в Урге очень много велосипедов. Они дешевы: 90, 100 руб. Вместо прежних копей (үя) у многих велосипеды, кои стоят у дверей ямыней.

5 мая. С 12 до 3 час. осматривал библиотеку Учкома. Жаль только, что она по случаю ремонта сложена в одной комнате и нельзя достать тома, лежащие далеко внизу или за другими томами. Русская часть библиотеки снабжена многими старыми и новыми научно-практическими изданиями. Много сравнительно книг по Востоку, в том числе и английские издания до последних лет. Приходят и харбинские издания. Из них узнал, что в Харбине существует юридический факультет. <...>

Из монгольских книг большинство уже знакомые «истории княжеских домов» и словари, например, двух-, трех- и четырехязычные. Сравнительно много монгольских рукописей (переводных). Китайские романы и история династий, например «Барун хан үлүсүн бичик», и т. д.

Вечером от т. Алексеева принес свое «Пособие». Постараюсь в эти дни внести кое-какие исправления и изменения.

Сегодня же познакомился с типом издания последних времен. Это издание 10-го года<sup>26</sup>. Книжка из двух тетрадей обычного типа — китайское издание, но ксилографы изготовлены не знающим письменность китайцем и не проверены корректором. Название «Нэм(э)джу орогүлүксан элдэб хэрэгту хас хагүрцак нэрэту сүдүр орочибай». Содержание: способы изучать благоприятные и неблагоприятные дни во всяком деле. Перевод с китайского. Повод составления оригинала следующий: в 1-й год правления Чжан Гуаня (Батү узэчки) 15-й день первого месяца хан спросил у многочисленных чинов: «Почему, по моим наблюдениям, происходят только страдания, если в известные дни совершают номы и благие дела?» Тогда изучивший «три сосуда» (Трипитака)<sup>27</sup> хэсан ответил: «Если случится это в день, когда господствуют суровые тэнгри, то происходят страдания от эпидемий, и все это происходит от того, что не обращают внимания на дни, когда господствуют добрые тэнгри. Я сделаю выборки из речей Будды. Из них ты соизволь узнать о хороших и дурных днях!»

К нему прибавлен способ гадать при посредстве 5 чохов (китайских медных монет). Приведены 32 случая. Это все сочетания черных и белых чохов. Черная сторона монеты — маньчжурские буквы, а белая — китайские. Нужно потрясти в руке и разложить по одному так, как они окажутся при падении. Самое лучшее, когда все 5 — белые, самое худшее, когда все 5 — черные. Остальные сочетания промежуточные.

6 мая. Сегодня утром въехало в таможню не менее 150 телег тесу тонкого и толстого. Из свежей порубки сосны. Откуда — неизвестно. Пришли с запада, следовательно, или с Селенги, или других лесных мест. Сегодня теплая тихая погода, столь необычная в последние дни в Улан-Баторе. Когда я пришел домой и сказал об этом живущему со мной в одной квартире южному монголу, молодому революционеру, он ответил:

ведь во вчерашней книге сказано, что сегодня день поворота на лето. Это и случилось. <...> Сегодня ездил вместе с т. Цэвеном в ЦК партии и виделся с т. Гэлэг-Сэнгэ, председателем МНРП. Он недавно возвратился из поездки. Я показал ему привезенный из Улан-Удэ словарь. Гэлэг-Сэнгэ сказал, что у них общепринятого словаря нет, есть у каждого свои словарики. Рекомендовал побеседовать с т. Шакжи, букварь которого у меня. Тов. Гэлэг-Сэнгэ говорит, что имеется в виду составить толковый словарь, но даже не определили окончательно, по какой системе начать: алфавитно или предметно. Просмотрел некоторые слова, и произвел он (т. е. Шакжи) на меня впечатление человека, понимающего словарь только толковый. Пытался растолковать некоторые наши термины еще пространнее. Я объяснил ему значение терминологического словаря. Он, впрочем, более интересуется толковым. В конце концов сказал, что Учком (Монучком) напрасно толкает свою работу в ЦК, и посоветовал побеседовать с т. Цэвеном. От участия в совещаниях не отказывается. Встретился на улице со старым знакомым Эрдэни Ринчино. Он говорит, что живет уже 2-й год. Еще младший брат, бывший лама, также здесь. <...> Также много говорит о своей работе по орошению баргузинской степи. Только устроенная плотина не выдержала наводнения и попортилась. То обстоятельство, что канава оросила меньше места, чем предполагал, он ставит в вину гидротехнику и инженеру, проводившему канаву ниже, чем он предлагал. В конце концов у него произошли какие-то недоразумения с кем-то из партийных местных работников, и он удалился один (без семьи) в Ургу. Теперь думает снова возвратиться на какую-нибудь работу в Бурреспублике. Здесь он преподаватель курсов законоведения (цэза хүли-ийн сүргүл). Получает зарплату до 300 рублей. Много говорит о монголизации аппарата, политике Коминтерна, но монголы, по его словам, пересаливают.

Виделся в 1 час с т. Цэвеном. Он рекомендовал зав. музеем Семанова (?), который сказал, что во всякое время готов свезти в музей на учкомовском автомобиле. Я поблагодарил и сказал, что воспользуюсь в начале будущей недели. Завтра не могу, так как встречаюсь с министром просвещения, который обещал дать издания Мопправительства. Ринчино, между прочим, сказал, что в Монголии вообще тихий темп работы.

7 мая. Сегодня с утра, в 9 час., пошел в Наркомпрос. Тов. Батухан снабдил меня 22 номерами правительственного (бюллетеня) «Вестника» и повел для осмотра типографии. Типография в особом здании на задах Народного университета. В нем все отделы. Управление типографии в маленькой комнатке. Здесь мне дали две книжки протоколов нескольких больших хуралданов (собраний) и две брошюры на русском языке. Затем пошли в машинное отделение. Работа идет на всех машинах. Их несколько, начиная с ручных до скоропечатяющих с электрическим двигателем. Электрическая энергия добывается динамо-машиной с паровым двигателем, отапливаемым керосином. Тут же литография-цинкография: видел большую печатную машину (называется обсервер-пресс). На большом валике цинковый лист, который передает [оттиски] на линолеум, а с линолеума — в печать. Обслуживают двое, один китаец, а другой монгол. Машинной заведует европеец. Далее литография. Несколько литографских камней, обслуживаемых монголами, преимущественно ламами. Интересно вообще, что в ямынях, а также в типографии большинство работающих духовного звания. Это духовенство и является интеллигенцией, которая способна на работу, где требуется развитость. Дальше пошли в наборную. Работает несколько наборщиков, среди них две-три женщины.

В следующей комнате корректорская. Сидят два корректора, один корректирует, другой считывает. Одним из них оказался Пурбужаб, прошлогодний преподаватель Бурпедтехникума. Почему он корректор? Тов. Эрдэнибазар только засмеялся. В другой комнате брошюровочная, за машиной сидит молодой монгол и брошюрует постановления третьего хуралдана 1926 г. (1/XI). Тут один мастер — русский, недавно перешедший сюда на работу из консульской типографии. Тут же резальные 2 машины. Монголы режут бумагу большого и малого размера.

В одной комнате две женщины, одна из них русская, наклеивают бумагу на красную материю для брошюрования личных билетов — цэриков. Изготавливают таких билетов до 60 тысяч. Здесь же отделение для печатания почтовых марок. В одном углу сидит пожилой монгольский художник. Работает над изображением старинного богатыря. Здесь же в одной маленькой комнате словолитня. Приготавливают новые буквы на старых матрицах. Еще не приготавливают новых шрифтов, так как не был приглашенный мастер.

Осмотрев типографию и заключив, что культурно Монголия развивается, пошел вместе с министром просвещения в Народный театр. Он, как сказано раньше, строится. Вошли во внутрь: идет работа по внутренней отделке и установке парового отопления. Театр построен деревянным; стиль — монгольская юрта. В куполе — окна. Вместимость, как говорит т. Эрдэни Батуханов, до 1500 чел. Все ново. Ложки кругом. Тов. Э. Батуханов говорит, что настаивал на каменном здании, но правительство торопится — театр должен быть открыт 1 июня. Каменное здание пришлось бы строить по меньшей мере три года. Внутри в одной комнате русский рисует занавес для театра — большое полотно. Зеленый фон. В середине монгольский ландшафт. На первом плане юрта, монгол-ка, монголы, вьюк, верблюд и т. п. По бокам направо богатыри, а налево — хурчи (скрипач), нарисованный в чисто монгольском стиле. Занавес в раме чисто монгольско-китайского стиля с бронзой и яркими красками. Художник говорит, что его страшно торопят. Тов. Батуханов сделал некоторые указания по поводу типа людей и предложил переделывать. Замечания его мне показались основательными, особенно про тип монгола-мужчины.

Выйдя из театра, я простился с Батухановым, предварительно поблагодарив его за доставленное удовольствие. Пошел домой с довольно тяжелой ношей полученных книг. На площади к чему-то готовятся. Украшают красными лентами трибуну-беседку и ворота. Кажется, завтра праздник пионеров. Посмотрим!

Скучно. Вечером немного просидел над своей грамматикой (пособие)<sup>28</sup>. Перед отъездом из Верхнеудинска т. Бизияин сообщил, что заказанный шрифт прибыл, и мне придется тотчас по возвращении приступить к переизданию с исправлениями и дополнениями. Желательно внести примеры из современной письменности халха-монголов.

В типографии забыл упомянуть, что сюда попали: ручная машина Гамина Сюз-фана<sup>29</sup>, который на ней печатал агитационные листки в пользу Китая; машина маленькая Козина<sup>30</sup>, советника при автономии; одна маленькая машина из дворца Богдо. Новые усовершенствованные машины приобретены исключительно т. Э. Батухановым во время поездки за границу.

8 мая. Вот уже 18 дней сижу в Урге. Что же исполнил из заданий Буручкома? Почти ничего. Но причины, совершенно не зависящие от меня. С будущей недели примусь плотнее за продвижение хоть одного

пункта заданий. Приобретаю книги. Не знаю, пропустят ли их на границе. Придется обратиться к полпреду. Может быть, к тому времени придет т. Никифоров, а может быть, будет еще замещать т. Берлин, с которым я уже познакомился. Сегодня вторая годовщина монгольской пионерской организации. Из речей видно, что организация началась с 300 членов, теперь более 1000 пионеров. Приветствовали от ЦК Ревсомола, ЦК НРП, от правительства, от полпредства, от Улан-Баторской русской пионерской организации, от женорганизации ЦК партии. Из выступающих один бурят и бурятка. Остальные — монголы и русские. Переводил речи русских ораторов т. Раднабазарон. После митинга пионеров посадили на 10 автомобилей и грузовиков и долго катали по городу. Объявили, что вечером в 6 час. в Южно-Китайском театре будет митинг и спектакль. С трибуны разбрасывали листки и последний номер «Унэна», где статья (передовица) «Пионеры».

После митинга пришел домой. Выступали, по-видимому, второстепенные ораторы. Присутствовал начальник ГВО Хаягрива, высокий статный монгол лет 40 на вид. Никого больше из лидеров не заметил, впрочем, нужно сказать, что от имени Малого хуралдана говорил Гэлэг-Сэнгэ. Речь его отличалась своей плавностью и содержательностью в отличие от других ораторов, выкрикивавших слова. На митинге на автомобиле играет духовой оркестр средней школы. Играют исключительно монгольские мотивы. Научились хорошо! Дети на каждом автомобиле и грузовике поют песни, и вообще все веселы чрезвычайно. В 2 час. (без нескольких минут) пионеры все еще катались в том же веселом настроении с песнями и трубными звуками. Вероятно, последний рейс на сегодняшний день.

После обеда был у Вампилона. Он высказывает мнение, что все население Монголии будет, вероятнее всего, около миллиона, потому теперь уже выяснилось, что всех халхасцев около 700 тысяч. Он, впрочем, только предполагает. Заведующий монгольским статуправлением, он, может быть, имеет основание предполагать.

У т. Цэвена был карчинский революционер Алтан. <...> Он, вероятно, очень осведомлен о последних событиях в Китае<sup>31</sup>. Образование получил в Японии и Китае. В Японии прожил 7 лет.

Обратился к т. Раднабазарону за партийной литературой. Он обещал, но в обмен на бурят-монгольские издания. Я согласился, чтобы положить начало регулярному обмену изданиями.

Вечером читаю постановление третьего Большого хурала Народной Революционной Монголии.

9 мая. Понедельник. Вчера вечером еще раз напомнил т. Цэвену, что ничего не сделано по согласованию терминологического словаря и не лучше ли, если я передам на просмотр ему самому выработанные Буручкомом термины. Он ответил, что у него очень страдают глаза, но на днях созывает комиссию из членов Монучкома, которая рассмотрит термины.

Я живу с чахаром Оюун-Биликком.

[Встретился] с Забановыми: 1) Даши и 2) Эрдэм-Баиром.

С ними живет Базаржаб Сультимон. Тов. Жамцарано хотел сказать Эрдэм-Баиру, чтобы он дал мне карточный словарь выработанных Монучкомом терминов, но целый день Эрдэм-Баир не был в Учкоме, потому словаря я не получил. Завтра собираюсь в музей. Хотя зав. музеем т. Семакова в Учкоме сегодня не было, но рассыльный, сам не зная его квартиры, передал шоферу, чтобы он завтра прибыл сюда и ехал со мною в музей. Это распоряжение т. Цэвена. Вообще нужно отметить товари-

щески отзывчивое отношение т. Цэвена к моим запросам. Еще не говорил с председателем Хамьяном и членом Шакжи. На днях надо обратиться к ним на квартиру. Под вечер гулял с Базаржаб Сультимоном, зашли на квартиру Ю., которого встретили на улице. Он живет в собственном дворе. <...>

Сегодня взял из библиотеки по каталогу 213-й том, а по китайскому заголовку 128-й том монгольского Данчжура<sup>32</sup>. Том этот принадлежит к отделу «Нацок» (элдэб). Сохранился хорошо, но начало и конец пострадали от дождя и подмочки. Том вдвое завернут в материю (оранжево-желтую), имеет массивные крашенные доски, а внутри два картона. Одно жанши (одеяние) — доски и картон — сделаны Учкомом в прошлом году. Весь текст [напечатан] красной краской, в начале и в конце рисунки.

В начале [текста, на первой странице, — миниатюры] в 5 отделах. В боковых отделах — по 2 из 8 жертв (найман тахил), всего 4, в средних 3 отделах: в центре — Шакьямуни, направо — Майтрея, налево — Дипанкара. Рама — художественной вырезки. На 2-й странице такая же рама, также в 5 отделах: по бокам остальные 4 жертвы, в центре — монгольский галик<sup>33</sup> Намо Будда-я, Намо Дхарма-я, Намо Сангха-я<sup>34</sup>. С третьей страницы начинается сам текст. Сначала санскритское, затем тибетское, а после уже монгольское названия. Монгольское: qutuγ-tu taγalal maγad tayilaγsan sudur-un teyin nomlalaγ-a. Очень ясный крупный шрифт. Длина страницы текста около 13 верш., ширина около 4 верш. Налево в боковом отделе: сова taγalal-i maγad tayilburi. Qoyar. Dooradu. Направо по-китайски: «ди и вай эр ши у лян-цзянь цэе шу ся». Далее нумерация идет таким же порядком, только верхняя страница фолианта вместо dooratu имеет degedü, а китайская вместо «ся» — «шань». Всего в томе 474 листа, или 948 страниц. В конце добавочный лист, в нем три отдела. В середине текст молитвы или тарни санскритским и монгольским галиками. Начинается: «Ом бадзар садова сама я» — om baγar sadova sa ma ya. Man-u bhalai-a и т. д. Конеч: обычное «хом пад» — hom pad. Слева изображение с надписями maha kala, ma-ha-a kala, справа — erlig qan-erlig qaγan. С левой стороны — по-маньчжурски, а с правой — по-монгольски. Страница в такой же раме, как первая.

Для примера — послесловие переводчика: Arγ-a bilig qoslan barildaγsan-iyar tütren yabubal tegüsügsen. Asuru sayin nomlalaγ-a-yin köldi mingγan gerel-i tügegegci aγui yeke medegdekün-ü oγtarγui-dur amuγulang qoγosun-iyar cenggeljigci ay-a qotala-yi ayiladduγci naran-u sadun-a mörgümü bi. Asuru medegdekün бүкүн-i ayiladqui mingγan nidün-lüge tegüsügsen aγui yosun-i todurqai onoγci vacir-iyar, adqay-tu bi kemen barimtalayci asuri-nar-un amin-i buliyци adalidqasi ügei enedkeg töbed-ün kelemür-ci bandida-nar-a sügüddümü. Erkin tailsinar-un ciγulγan-i quriyan nigül-i arilyaqui-yin oron-u degedü kemen, erketü ilayuyγsan ba ilayuyγsan-u köbegüd-ber masi sayisiyaγsan. Ene qoyitu-yin egerel бүкүн-i qangγayci erdenis-ün degedü blam-a-yin ülemei-yin lingqu-a-dur sügüddümü bi. Masi sayin qoyar ciγulγan-u cerig-iyer γurban sansar-un omuyγtan-i, maγad jirüken-i cecergülküi-lüge qamtu nigen cidaγci-yin šasin-i duvaja-yi mandaγulan bayiyulqui-dur tengcekü qani-aca anggijiraγsan. Manjusiri boγda ejen orun-bar ilayduqai. Gayiqamsiy-tu boγda ejen-ii jarliγ-un soyurqal-i orui-bar daγan abcü. Qariyatu öber-ün kürügsen boddhi-yi γaycaku öber-ün oyun-u cinggen ker bui-bar mongγol-un kelen-dür orciγulbai. Qani-luγ-a anggijiraγsan merged-ber ariγudqan sigün soyurγ-a. Alin egün-dür keciyegsen buyan ker bui-bar amitan бүкүн adalidqayci ügei degedü boddhi qutuγ-i olqu boltuγai. Ma-ha-la.

Имени переводчика нет. Замечательно, как скромно в пользу будущих благ делали переводы монголисты того времени!

10 мая. Найман тахил в начале Данчжура расположены так:

1	Д.	О.	М.	3
2				4

1 стр.

5	В.	Текст	А.	7
6				8

2 стр.

1) Зонт, 2) победоносный знак (чжалцань), 3) колесо, 4) раковина, 5) две рыбы, 6) бесконечная нитка (узел), 7) лотос? 8) кувшин (бумба). Надписи на изображениях будд на 1 и 2 стр. такие же, как и на последней странице, т. е. маньчжурские и монгольские.

В 9 час. 30 мин. с Семаковым выехали в музей. Он занимает так называемый «Ногон ордо» (Зеленый дворец). Безжизненно. Когдаходишь в ворота, встречаешь во дворе курту, где живет сторож. Вошли во дворец. В нижнем этаже естественные отделы, тут палеонтология. Копии с находок Эндрюса: допотопные животные — динозавры. Их яйца. На стенах снимки со скелетов и [реконструированные изображения животных]. Кости мамонта, чучела льва, тигра, пантеры, обезьян, некоторых птиц, образцы минералов, металлов и т. п. Обычные музейные экспонаты. На верхнем этаже более интересно. На рисунках немного поразила бессмысленная циничность в отношении половых вопросов. Несколько сцен, когда мужчина имеет возбужденный член. Есть сцена совокупления. Все в китайском духе. Даже лошади и бараны — все отравляют половые акты. Нужно только представить, насколько был развращен тот, кто заставлял рисовать такие сцены. Далее в этом отношении поражает кровать богдо. Широкая двухспальная кровать в китайском стиле из дорогого красного дерева с резьбой с балдахином и отделенная четырьмя стенами китайской резьбы из того же дерева. Вокруг кровати сверху и боков зеркала, так что во время лежания на кровати, смотря в ту или иную сторону, можно видеть себя со всех сторон. Так проводил ночи богдо со своей супругой.

Далее в комнате старинное оружие: фитильные ружья, кремневки, пистолетики, сабли, кольчуги и т. п. В последней северной комнате орудия пытки и наказания. Два ящика (прежние тюрьмы) с отверстиями по бокам для шеи, чтобы высунуть голову. Доска для сидения на коленях со столбиком посередине для привязывания наказуемого. Тут же на столике 2 шахая, бамбуковые палки и сабли. Еще далее две кровати того же богдо, но менее развратные, чем первая. Далее кресла, зеркала. По-забыл упомянуть: есть одна комната, где находятся шаманские принадлежности, но шаманов не монгольских, а боханских. Больше ничего не запомнилось.

Затем осмотрели средний двор, где все дома пустуют и разваливаются. Хорошей китайской работы ворота. Внутри по бокам колокол и барабан. Посмотрев оттуда на Тогу, поехали на берег в тополиную рощу, а оттуда в старый дворец. Тут жизнь: кругом ходит много народа, перед воротами молится человек 7—8, один делает растяжные поклоны. Пожилой монах-ключарь показал трехэтажный храм, где собраны все предме-

ты культа. Везде горят лампы. Зашли во второй рядом двор. Там другой лама показал бурханы богдо, где чувствуется, по-видимому, преимущественно Наро-Хачжод<sup>35</sup>. Он же повел в двухэтажный храм, где чтится статуя Ундур-богдо<sup>36</sup>. Тут же портреты Ензон-хамбо, а также его статуя; рядом со статуями рояль и другие вещи. Здесь на втором этаже много бурханов и жертвенных чаш. Есть, по-видимому, несколько бурханов из чистого серебра, золотых не видел.

Много вещей, очевидно, перенесено из дворца (Ногѳн) тотчас после смерти богдо. Бросаются в глаза 2 трехлинейки со многими пулями, почти новые. В ламском понимании, трехлинейки посвящены Чойчжонам, а потому увешаны хадаками.

В музее я не упомянул про добытые раскопками П. К. Козлова — вещи старых могил в Сузукте<sup>37</sup>. Они достаточно описаны в литературе. Упомяну, что ковер (часть), находящийся в здешнем музее, стеганый с вышитыми рисунками. На стенах развешаны остатки шелков. Один остаток представляет очень тонкую ткань с тонкими рисунками, напоминающую современную фабричную ткань.

Металлические находки в особой витрине.

В последней южной комнатке отдел музыкального искусства. В витринах образцы музыкальных инструментов: монгольских и большею частью китайских. В отдельной витрине — большой своеобразный инструмент вроде цитры.

В ботанической комнате — гобийские растения. Не богат этот отдел представителями флоры. Обычные саксаул, бударгана, из злаков — сули и сульхур.

Сопровождавший меня т. Семаков не показал всех растений, к тому же комната с закрытыми окнами (нижний этаж, восточная) оказалась полутемной. Я сам не спросил про лекарственное растение хуанчар, декларируемое правительством как растение промыслового значения. Про хуанчар спрашивал у знакомых: мне сообщили, что это длинный корень, применяется как жароунимающее лекарство.

В числе звериных чучел еще не упомянул про белого медведя, хороший экземпляр, и перпы больших размеров, чем байкальские. На стенах головы зебры, африканского носорога.

Из пернатых — хороший экземпляр ягнятника. Начало музею положили коллекции богдо. Он был любитель собирать диковины того времени и платил бешеные деньги за показываемые экземпляры. У него был, говорят, необычный зверинец во главе со слоном, который погиб. Но очень много его вещей попали в старый дворец, который пока оставлен ламам. Например, в одном храме рядом с бурханами стоит рояль и т. п. Здесь же много портретов последнего богдо-гэгэна и других лам. В новом дворе-музее портреты некоторых князей. Например, портреты Тушету-хана Насокдоржи, его жены и других незнакомых лиц.

11 мая. Среда. Бывшие 5 городов Монголии все переименованы: 1) Da küriy-e — теперь Ulaγangbaγatur qota; 2) Uliyasutai — Jibqulangtu; 3) Qobdu — Jirγalangtu; 4) Küriy-e-yin mayimaγ-a qota — Amuγulangtu; 5) Kiyatu-yin mayimaγ-a — Altan bulaγ. Также переименованы 5 аймаков: 1) Cecen qan — Qan kentei aγula-yin ayimaγ; 2) Tüsiyetü qan — Boγda qan aγula-yin ayimaγ; 3) Sayin noyan qan — Cecerlig mandal-un ayimaγ; 4) Jasaγ-tu qan — Qan dayisiri aγula-yin ayimaγ; 5) Qobdu-yin kijaγar — Altai-yin kijaγar.

Утром получил скорректированные термины. В большинстве это не отдельные слова, а целые фразы. Сел просматривать их. Около 9 час.

30 мин. меня пригласил т. Цэвен. Там были т. Жамьян, Жамцарано, Бато-Очир и Эрдэм-Баир. Присутствовал также Оюн-Билик. Просмотрели слова из нашего словаря. Успели пройти до 122 слов, из них оставили неразрешенными слов 5—6, остальные приняли с некоторыми поправками. Завтра назначено собраться в 1 час. Слова их принес и просматриваю у себя, выработанные т. Ишэдоржиным оставил в Монучкоме.

12 мая. Четверг. Сегодня ночью был маленький дождь, первый за время моего пребывания в нынешнем году в Улан-Баторе. На Богдо-уле виден снег. Пасмурно.

Сегодня в 11 час. 30 мин ко мне заходил т. Цэвен и сказал, что не может сегодня быть в комиссии по согласованию, а завтра будет с утра. Волею-неволею пришлось согласиться. Прошло уже много времени, как я здесь, а сделано не так много, но по «независящим» от меня причинам. Делаю, что доступно. Приобретаю книги, изучаю их термины.

Сегодня встретил книжку, напечатанную в Пекине в издательстве Mongᠭᠣᠯ bicig-ün küriy-e. Название книги Cinggis boᠣda-yin durasᠭal-un tegübüri. Заинтересовался объявлением монгольского издательства. Издано им:

1. Cinggis qaᠭan-u cadiᠭ — 2 p.
2. Mongᠭᠣᠯ utᠭa-yin surᠭaᠭu bicig — 2 p. 50 к.
3. Tabun jüg-ün aᠭu aᠵilaᠭu bicig — 2 p. 50 к.
4. Bilig baramid neretü sudur — 20 к.
5. Dörben baᠭsi-yin bicig — 10 p.
6. Yang sambala-yin irüger sudur — 20 к.
7. Baraᠭun qan ulus-un teüke — 5 p.

Последнее издание — настоящая книжка, выпущена 11 февраля 1926 г. Цена 50 к., тираж 1000. Будут напечатаны (стр. 77):

1. Mongᠭᠣᠯ utᠭa-yin jüül qobiyasan toli bicig.
2. Altan ulus-un eki ecüs-ün kereg-i temdeglegsen šastir.
3. Liᠵuu ulus-un eki ecüs-ün kereg-i temdeglegsen šastir.
4. Kitad mongᠭᠣᠯ utᠭa-yin toli bicig.

Записываю это для памяти как материал по истории монгольской литературы.

Кроме этого, объявлено, что продаются портреты ханов юаньской династии и их супруг. Цена 4 руб. Yuvan ulus-un üy-e ularin-u qaᠭan quvangqu-yin kürüg. В начале этой книжки портрет Чингисхана. Dai yuvan ulus-un tayiji qaᠭan-u kürüg.

При чтении незнакомые слова: 1) manᠵilaᠭ-a-tu tuᠭ, 2) sibaᠭun, carban baviju. Птица эта была по-китайски «бунхован»; 3) küjügün-e-yin nüke; 4) aᠭama-yin usun; 5) angᠭür (qamtu delekei-dekini). Содержание: пир Чингисхана при восшествии на престол, речи Чингиса и 9 урлуков<sup>38</sup>. Затем после [принятия в] подданство Ашилана Чингис устроил пир на покрытой разными цветами реке Кэрулэн и после совершения обряда жертвоприношения начал пир. Тогда разговорились все урлуки, а также речь мальчика-сироты<sup>39</sup>. Этот эпизод помещен и в хрестоматии Позднеева<sup>40</sup>.

Затем речь матери Чингиса после его победы над тайчигутами. При походе в Корею<sup>41</sup> корейский император привел свою дочь Чингису и просил принять в подданство все его государство. Чингис взял эту дочь в жены и послал сообщение матери и старшей жене Чжусун-Сэцэн-хатун о своей женитьбе на императорской дочери. Когда посланный чиновник Мухули сообщил об этом его жене, то она ответила в стихах, весь смысл коих то, что она не протестует против воли хана. Затем встреча

Чингиса с этой старшей женой и отдача ей в служанки молодой жены-корейки. Книжка написана на понятном языке, и есть перепечатка из «Болор Эриэх»<sup>42</sup>, составленного баринским Раши-Пунцок, и Инчжинаши из хошуна Тумэт сейма Чжосуту, составившего «Историю возвышения династии Юань»<sup>43</sup>. *Yuvan ulus-un manduᠣsan tūgü-yin köke sudur*. Видно, что все слова речи сочинены последующими историками — чистыми буддистами. Может быть, сама фабула имеет и исторический эпизод, но построение рассказа — позднейшего происхождения. Это несомненно.

*13 мая.* Пятница. Сегодня занимались с 11 приблизительно часов до 3 час. 30 мин., приняли две буквы — «Б» и «В» (63 + 86 сл., следовательно, 149). Очень активно вел работу т. Цэвен. В конце концов он шутя заявил: «Вот Гомбожаб выморит наконец меня!» Был кроме него и Бато-Очир и Эрдэни-Батухан. Бато-Очир тоже принимал немалое участие в подборе слов.

Вообще Учком очень любезен. Он сегодня прислал мне недавно выпущенный 1-й том перевода Эрве «История Франции и других стран». Сегодня вечером просматриваю этот перевод.

*14 мая.* Суббота. Сегодня, хотя и сидели с 10 до 1 часа, приняли сравнительно немного слов. Кончили букву «Г». Причина та, что т. Цэвену ежeminутно приходится отрываться по делам посетителей.

Сегодня ходил в дом Гомбо и Цокто Бадмажаповых. Обоих дома не оказалось, застал жену первого. Она в большом горе. Вспоминает о больном сыне, лежащем теперь в больнице в Москве. Они телеграфом запрашивали, какая болезнь. Ответили — продолжительная. Родители опасаются за жизнь сына, тем более что ламы предсказали, что болезнь очень опасна для жизни. Отец, как говорит мать, уже сколько ночей не спит из-за сына. Собирается ехать к нему и теперь ушел по вопросу ходатайства об отпуске.

Цокто Бадмажапов уехал еще вчера для осмотра каких-то построек где-то. Я попросил прислугу сообщить о моем посещении т. Бадмажапову, когда он вернется. Исполнен долг перед прежними знакомыми, с которыми пришлось познакомиться в 1902 г., т. е. ровно 25 лет тому назад. Про них я прежде знал по слухам. Один жил в Пекине, у Гомбоева, а другой путешествовал вместе с известным Козловым по Восточному Тибету.

Вечером после захода к т. Хазагаеву узнал, что т. Алексеев уехал вместе с министром просвещения в Сэден-хан аймак приблизительно на 1 неделю.

*15 мая.* Просматривая предложенные Буручком и Монучком термины, все более прихожу к заключению, что Буручком взял слова, которые еще не проникли не только к монголам, но и в Монголию вообще. Например, «трамвай», «телескоп», «трест» и т. п. Зато у нас нет обычных слов, которые как бы вошли в общее понятие всех бурят-монголов. Например, «свобода», «сырье», «состав» и т. п., большею частью русские, а не международные слова.

С утра — ветер, который то наносит, то разносит тучи. Иногда пригонит тучу со снегом, но в общем очень маленьким. В час пошел обедать в «Спартак». На обратном пути был такой ветер, что с трудом добрался до квартиры (...)

Приходится сидеть поневоле дома и работать, а то пошел бы к какому-нибудь знакомому.

Название новых вещей принимается на язык именно того народа, кто впервые знакомит с вещью. Например, сейчас к соседу зашли две

монголки (южанки) и говорят: «Халун пѣчин» — горячая печка. И действительно, сегодня затоплена печка и она горяча.

Опять прояснило. Но ветер еще не унялся. В 4 час. 30 мин. пошел к Булат Мухраину, долго просидел у него и Инкижинова. Он сообщил мне, что в 2 дня пути от гор. Довкора на земле лежат 2 каменных тигра. Монголы рассказывают мол, что здесь был город, у которого на воротах было два тигра. Потому он и назывался Барс-хото<sup>44</sup>. Теперь город — под землей, кроме этих двух остатков. О каком городе идет речь, я не знаю, но нет ли тут одного из тех степных мертвых городов, один из коих раскопал т. Козлов<sup>45</sup> (но не открыл), так как город этот уже давно нашли сами монголы и добывали в нем кое-какие ценности.

Затем Инкижинов рассказал подробности о Джа-ламе<sup>46</sup>. К сведениям, сообщенным Майским<sup>47</sup>, он добавил, что Джа-лама, основав свою резиденцию на окраине Халхи, сносился с кукунорскими и цайдамскими монголами, среди коих имел своих почитателей. Он был калмык из астраханской степи. Окружал себя приближенными, преимущественно калмыками. Когда его убили посланные НРА Монголии люди<sup>48</sup>, все его войско и приближенные рассеялись. Некоторые, а может быть и большинство простолюдинов, охотно покинули его стан, так как они невольно были привлечены к служению Джа-ламе, который страшно эксплуатировал их труд. Например, после смерти Джа-ламы оказалось до 1000 возов степного «цзак» [саксаула] — для сигнальных костров.

Вечером с т. Базаржаб пошел в китайский «театр на 4 улице». Перед дверями продавали билеты. Места не указаны. Мне купили билеты высшей цены за 1 р. 50 к. Мы прошли в партер и сели на 3 скамью. Это было в 8 час. Через полчаса вдруг объявляют, что места по 1 р. 50 к. находятся наверху, т. е. на втором этаже. Поднялись туда, но там все места оказались занятыми. Кое-как поместились за занавесом или, вернее, над сценой, так ложи устроены почти по всему периметру театра, так что последние находятся как раз над сценой. Пришлось артистов смотреть сбоку. Действия начались в 9 час., хотя было объявлено начало ровно в 7 час. Публика собралась к 9 час., но затем подходила почти до конца спектакля. Всего было почти до 400 чел. Среди них и русские. Китайцы, может быть старшины театра, занимали особую ложу. Имелись китайцы и среди прочей публики, но большинство, конечно, монголы. Это был вечер международной песни. Играли и пели сначала халхасцы, затем баргуты и верхние цайдамские монголы, тибетцы, китайцы, татары и т. д. Потом вышли три китайских акробата. Делали разные трудные телодвижения, среди которых мне понравились перевертывание стоймя и вставание на ногу. Упражнение это казалось самым трудным. Затем была устроена маленькая сценка. Вышли два китайца, один загримированный, другой нет. Загримированный сел за стол, а другой занял место за стулом первого. Дело в том, что первый делает разную мимику и движения, а второй только говорит. Но первый так ловко это делает, что кажется, будто говорит сам. В этом вся соль <...> Около 11 час. распорядитель извинился, что по независящим от распорядителей причинам некоторые обещанные номера не выполнены. Объявлены были игры. Музыка (духовой оркестр) Ревармии расположилась на сцене, заиграла вальс, затем новый танец (как называется, не запомнил). Танцевала одна-две пары русских и одна пара бурят, видимо, добайкальских. Из монголов и монголок — никто. Только смотрели. В конце хотели составить хоровод, но ничего не вышло. Пытались организовать особую бурятскую хоровую песню с танцами-«диренгами» (?), но тоже ничего не

получилось. Отмечу здесь, что у монголов нет традиции танцев и хоро- водов. Общее впечатление: значительный прогресс сравнительно с пре- жним бытом, когда не было театра и светских игр в закрытых помеще- ниях, но многого еще недостает. Когда идет представление или исполня- ются номера, большинство не обращают внимания на сцену, громко раз- говаривают и смеются на свои темы. Этот беспорядок еще более усилил- ся тем, что здесь же в зале был устроен буфет, женщины продают ис- кусственные китайские цветы и конфеты. Торгуют якобы в пользу жен- организации. Перекликаются очень громко. В театре курят. Льют на пол помой и т. п., хотя в зале много милиции. Места непрономерованные. Нам пришлось оставить ложу над сценой и пойти в другое место, чтобы видеть представление en face. Благодаря любезности знакомых, пришлось втиснуться между ними. Встретил т. Бадмаина. Он передал слова т. Би- зияина о том, что не получают от меня информационных писем. Ведь что же информировать через 10—20 дней пребывания в таком городе, как Улан-Батор-хото. Если же сейчас писать, то письмо дойдет вместе со мною. Потому придется без информации кончить командировочный срок и ехать в Верхнеудинск и самому устно или письменно доложить о результатах поездки.

Разошлись в 12 час. Ясно, лунная ночь. Сегодня — полнолуние. Не- которые идут, как в темную ночь, с фонариками. Зачем?

Так прошел день!

*16 мая.* Понедельник. Сегодня прошли букву «Д» (109). Дело про- двинулось мало, хотя просидели 5 битых часов. То и дело посетители отрывают от занятий, то покупают автомобиль, то просят удостоверения, что они свободны от призыва на военную службу как учащиеся рабфака Ленинграда и т. п. Сегодня отправил письмо Буручкому, что получил извещение т. Бадмаина об ожидании информации от меня, что не о чем информировать. Отправил заказным, и с меня содрали 50 коп. за письмо.

Под вечер гулял по окраине города, недалеко. Оказывается, вид на Ганданские храмы (как субурганы двум гэгэнам) скрадывается громад- ным высоким храмом бога Авалокитешвары, который был сооружен по- следним гэгэном, чтобы этот бог излечил его глаза, недаром он считае- ся видящим своими очами все страдания людей и вообще живых су- ществ. Каков был результат от сооружения такой большой статуи на здоровье глаз самого Богдо, предание умалчивает. По-видимому, никако- го видимого чуда не произошло.

*17 мая.* Вторник. Сегодня ветрено. Ночью был совсем небольшой дождь, который в виде снега значительным слоем лег на Богдо-ўле и се- верных горах.

Вследствие ненастной погоды т. Цэвен чувствовал себя не ахти как. Поэтому пришлось позаниматься не более 2 час. 30 мин., но зато очень интенсивно работали. Приняли около 140 слов. Он отпросился у Пре- зидиума правительства, так как считает весьма важным согласование терминов <...> Сегодня я вижу уже вторую портативную машину (пи- шущую) с русским шрифтом по новой орфографии. Говорят, их было выписано около 10, и теперь не осталось ни одной, так как раскупили в кратчайший срок. Стоимость машин 120 тухуриков.

*18 мая.* Среда. Сегодня с некоторым трудом приняли 150 слов, хоте- ли 190, но не смогли, так как т. Цэвен должен был оторваться на пол- тора-два часа. Во время такого перерыва у меня не остается работы. Просматриваю библиотеку Учкома. Здесь действительно собрано много маньчжурской литературы. Много также китайской. Эта литература те-

перь только каталогизируется одним чахаром, про которого я как-то упоминал (он живет со мною на одной квартире). Чахар очень любит музыку и играет большей частью китайские мотивы. Разговаривать с ним трудновато, но можно. Зашли Н. и Д. Сообщили, что сегодня был урок тибетского языка. Они приходили (4 чел.) на дом к тибетскому представителю в Монголии<sup>49</sup>. Представитель сидел на кане и говорил слова, кои они записали в русской транскрипции, а учить тибетским буквам учитель нашел преждевременным. Мне казалось бы, лучше начать одновременно письмо и язык, так как молодые люди с некоторым развитием и изучающие китайские иероглифы легко усвоят тибетские буквы и произношение слов в живой речи, потому что чисто простонародных слов в тибетском языке мало, все они вошли в очень развитую письменность. Они очень рады тому, что начали изучать тибетский язык. Действительно, тибетский язык может сослужить для развития национального языка большую службу, так как все монголы в своем большинстве люди тибетской духовной культуры<sup>50</sup>.

19 мая. Четверг. В монгольском быту почти установилось слово «ургудэл» (ergüdel) в значении заявления в высшую инстанцию вообще. Сегодня поработали больше, чем когда-либо. Приняли 164 слова.

Прислал т. Раднабазарон 35 книг издания Народно-революционной партии и Ревсомола для ознакомления. Когда я просил отдать книги мне, ответил: только на обмен. В этом же духе написал Раднабазарон в препроводительной записке. (<...>)

20 мая. Сегодня отправил заявление в полпредство с просьбой разрешить вывоз книг, приобретенных для научных работ и библиотеки Буручкама. Затем до 12 час. занимались терминологическим словарем. Закончили на буквы «Н» и «О» (57 + 93), всего 150 слов. Дело, таким образом, движется! Был с визитом у предчукома Жамьяна. Этот старик живет в своем дворе в юрте образца чисто монгольского, но с хорошей обстановкой и тремя «бурханай ширё». С ним старуха-жена. У т. Жамьяна все напоминает человека интеллигентного труда: книги, биры и т. д. Посидев недолго и получив его сочинение «урто эдурун үлик угэн-у бичик», вернулся. Хозяин проводил до ворот со словами, что я пришел без предупреждения, а то бы... и т. п. слова вежливости. Он дал еще 2 экз. для т. Барадина Базара<sup>51</sup> и Боян-Нэмэху<sup>52</sup>, сделал надписи, а на моей — только подпись и печать (<...>). Сегодня меня посетил старый знакомый по путешествию в Тибет<sup>53</sup>. Он — лама из беднейшего сословия и поэтому не приобрел в молодости ламской учености. Когда ему было уже более 35 лет, он посетил Тибет. По счастливой случайности в год его посещения было празднество, ознаменованное внеочередным присвоением звания «рабжамбы». Таким образом, он в первый же год пребывания получил это звание. Вернувшись в Ургу, он годов через пять через приношение духовенству получил звание «габжжу». Потом через некоторое время поступил в дацан «чжуд»<sup>54</sup> и через 10 лет, в запрошлом году, в год смерти Богдо-гэгэна, получил звание «аграмбы». Теперь ему 64 года. Он стал немного глуховат, но немного. Он высказывает мнение обычного духовенства: оно желает, чтобы пригласили богдо, но он не хочет вручения ему ханской власти и высказывает убеждение, что его занятие ханского престола было вызвано необходимостью именно этим принести пользу людям. Вообще, это — типичный пример ламы, не знающего монгольской письменности, хотя в тибетских книгах достигшего ученых степеней «габжжу» и «аграмба» (доктор мистики!). Я спросил, на что он существует. Он сказал, что получает долю от «хурала», а так-

же немного зарабатывает через чтение гуримов (треб) у прихожан.

21 мая. Суббота. Вчера я взял из библиотеки 119-й том Данчжура. Внешняя первая и вторая страницы, а также последняя совершенно одинаковы с просмотренным. Кажется, что они могли быть отпечатаны с одного клише для всех томов. Том этот сохранился вполне свежим, не тронутым ни наводнением, ни другими злами книги, но только конца нет. Заканчивается в середине предложения 524(б) листом. В этом томе сборник разных поучений «Суртал бухунэцэ туксэн) составляет том «ки» из отдела «вума» (dbu-ma) — Мадхьямика<sup>55</sup>. По китайской отметке, «Дисань ши и лян цзе цзюань». В нем, например, на странице 402(б) находится сочинение Атиши «Боди-мурун зүла».

Сегодня занимались до 12 час. Прошли 120 слов. Сегодня же я получил для ознакомления китайско-монгольские учебники «Монгол отхойин сүргаху бичик» в 8 тетрадях. В начале первой книжки портрет и приказ Хубилая<sup>56</sup> о составленном Пагба-ламой письме<sup>57</sup>. В нем сказано, что для всех официальных бумаг нужно употреблять буквы «нанкийат» (?). Другого же рода письма нужно писать по-прежнему. Дата — 6-й год царствования Юань<sup>58</sup>, 2-й месяц. Год желтоватой коровы. Составлены новые монгольские буквы и распространены по всему миру.

Затем идет предисловие. В нем сказано: «Наше монгольское письмо употреблялось только для кратких узаконений и перевода на монгольский [с других языков], теперь хотя и в книжных магазинах монгольских книг [много], но нужных хороших книжек нет. При распространении обучения чувствуется большой недостаток учебников. Если при обучении не принимать за основу современную школу, то нельзя будет идти за современностью. На этом основании и составлен новый учебник. Все правила этого учебника очень понятны и слова целесообразно благозвучны, и потому должен быть признан за наилучший учебник монгольского языка. Он пригоден не только вновь обучающимся; но если отсюда еще более разойдется, то может долго распространять человеческую культуру на монгольском языке. Так как это было моей заветной мечтой, то охотно написал настоящее предисловие. Год черноватой свиньи, 9-й месяц, написано во дворце карцинского цин-вана Гунсаннорбо (1923 год)». Первая книжка представляет букварь, где буква за буквой на примерах обучает письму. Все объяснение букв по-китайски. Можно назвать «монгольским букварем» для китайцев. Здесь «т» и «д» различаются в начале, но в середине нет. В конце к книжке приложена таблица алфавита, в горизонтальных клетках согласные начальные, в вертикальных — конечные. <...>

2-я книжка начинается портретом и биографией карцинского цин-вана Гунсаннорбо. Сама книжка содержит 18 листов, или 36 страниц, делится на 55 уроков (хэчийел). Некоторые уроки у меня записаны на отдельном листе.

22 мая. Воскресенье. Вчера было пасмурно. Ветер дул большую часть с S и SE<sup>59</sup>. Сегодня ночью направление ветра изменилось и пошел снег, который тает при падении, но остается кое-где на деревянных крышах. На Богдо-ўле, вероятно, снег, но горы в 7 час. утра не было видно. В степи, вероятно, чистейшая метель, но едва ли причинит вред скоту, потому что травка, поди, явилась, и скот уже успел насытиться новой зеленью, а это уже гарантия от непогоды. В 10 час. взглянул на Богдо-ўла. С подошвы до вершины весь в снегу. Снег перестал, но ветер еще гонит облака.

Был у Дашиевых в партшколе. Туда и обратно нанял извозчика на 2 клячках за 2 руб. Пробыл около 3 час. В партшколе обучается до 130 чел., из них около 30 женщин. Условия для поступления — простая грамотность. Курс обучения — полтора года, один год — общеобразовательной подготовки и полгода — специальной.

Проживают Дашиевы [в Монголии] около 4 лет. Старик до прошлого года служил в английской экспортной фирме, которая прекратила операции по закупке баранов, так как потерпела убытки: бараны за один год все погибли, не дойдя до Хайлара и Куку-хота.

Здесь же познакомился с Коняевым, братом Ап. Р. Коняева<sup>60</sup>. Он учитель в партшколе. Говорит, что в 13 лет (в 1913 г.) был в Аге у Цыренжапа Норбоева. Уехал туда с Абашеевым<sup>61</sup> с целью изучить бурятский язык.

Когда вернулся от Дашиевых, узнал, что ко мне заезжал т. Цэвен. Я пошел осведомиться, не было ли какого-нибудь важного дела. Нет. Он говорит, что простудился, так как утром ездил в шляпе. Да! Утро было прохладное и ветреное. Не мудрено простудиться и лечь. Предупредил меня, что если ему не будет лучше, то завтра придется остаться дома и не явиться в Учком.

23 мая. Тепло, хотя на небе легкие облака и дует маленький ветерок.

Просидели с 9 час. 30 мин. до 2 час. и приняли 190 слов. Сегодня рекорд всех предыдущих дней.

Получил от полпредства «Охранную грамоту» на вывоз книг для научных работ и библиотеки Буручкома.

Тов. Жамцарано предложил мне приехать работать в Учкоме следующую зиму. Я ему сказал: поговорим в Буручкомо о плане будущих работ. Сегодня же утром заходили ко мне Хазагаев и Алексеев. Они хотят ехать на этой неделе и предложили мне ехать с ними вместе. Так как остается кое-что сделать (не окончен даже терминологический словарь), я отказался и сказал, что выеду 2—3 числа июня. Они ушли для получения разных пропусков и предупредили меня, что нужно начать хлопоты, по крайней мере, за неделю до дня выезда, иначе не выехать в намеченное время.

Вечером зашел мальчик русский из поселка Мандал. Оказывается, образовался целый русский поселок в 60 дворов. Ныне там комиссия выясняет, кто сколько земли захватил. Еще есть селение на Цзун-Модо, около 200 дворов. Не меньше дворов, говорят, и в Карнаковке. В Мандале есть русская потребиловка и казенная продажа вина. В окрестностях немало монголов, которые покупают товары в Мандале, так как там товары немногим дороже ургинского. Говорит, что тракт проходит от поселка в верстах 15, часто видать или же слышать аэропланы, пролетающие между Кяхтой и Ургой. Он же рассказал мне, что слышал про недавно случившуюся аварию в пути от Кяхты до Урги. В сильный ветер аэроплан снизился, задел вершину гор, испортил мотор и сел в лесу на деревья. Люди целы, но есть один, ушибивший себе голову о стекло. Он не знает, верен ли слух или вранье.

24 мая. Вторник. Сегодня библиотекарь сообщил мне, что 525-й лист отыскал в середине книги. Там закончена страница словами *mongᠣl kelen-dür orgᠰᠢᠶᠤᠯᠤᠰᠢ ḡᠦᠰᠢ anu eng dvang brinlas bolai* и только. Сегодня просидели над терминологическим словарем до 2 час. и приняли 139 слов. Дело продвигается. Тов. Цэвен сегодня подтвердил рассказ об аварии аэроплана. Он определенно сказал, что дело было на хребте Толо-

гойту. Отделались сравнительно легко благодаря находчивости и стойкости пилота. Он отвратил от удара в скалу и направил аэроплан к лесу. Мотор цел, но крылья и другие снасти попортились. Придется чинить месяца 2.

25 мая. Среда. Сегодня прозанимались с 9 до 2 час., но приняли до 129 слов вследствие того, что т. Цэвена вызвали на заседание ЦК партии и правительства. Хотя еще оставался член Учкома Бато-Очир, который работает вот уже 7-й год в Учкоме и иногда говорит очень меткие выражения, но он должен был на продолжительное время прервать занятия, так как привезли сдавать в Учком какие-то вещи. Я в вынужденный перерыв успел просмотреть газеты «Известия ВЦИК» и уланбаторские. В последних известиях подтвердилась авария аэроплана. В центральных известиях интересна речь на женевской конференции т. Осинского<sup>62</sup>. Как умело и смело построена она!

Сегодня вечером закончил просмотр 7 книжек «Монгол үтхайн сүргахү бичик». Сделал несколько выписок. Думаю, по приезде на родину, в Верхнеудинск, начать разработку хрестоматии, где будут и грамматические правила, и незнакомые слова с толкованиями. Это будет нечто вроде рабочей книги по монгольскому языку. Задумав это, я специально отправился после обеда к т. Цэвену и попросил его дать мне 3 оригинальные статьи для хрестоматии таких размеров, что в общем не более 3 страниц. Он отказывался, говоря, что уже под старость ничего оригинального не выдумает. Тогда я просил дать 3 статейки из фольклора. Он как будто согласился и переспросил при моем уходе, что за цель будет преследовать хрестоматия. Я сказал, что отсутствие учебника заставляет меня приняться за работу. <...> Он высказал мысль, что вы (буряты) имеете книги для чтения, а монголы бедны ими. Я возразил: «Но зато вам доступна литература всей Монголии в широком смысле». Под этим я подразумевал, что сюда в Ургу стекается вся новейшая и старо-классическая литература действительно всей Монголии.

Сегодня Оюн-Билик сообщил мне, что на чашке, найденной в могиле, китайская надпись перечисляет вещи, которые были положены при похоронах в гробницу. Говорит, что не может осмыслить всей надписи, так как язык и письмена очень древние. Относятся приблизительно ко времени Р. X.

26 мая. Четверг. Сегодня, наконец-то, закончили рассмотрение слов-терминов, привезенных мною. Остались неразрешенными около 20—25 терминов. Остальные рассмотрели. Монгольские коллеги имеют гораздо большую тенденцию принять общеевропейские термины с временными пояснениями, т. е. они говорят, что в конце концов термины будут приняты, а многословные объяснения отпадут. Временное же оставление толкований необходимо. Монгольским товарищам гораздо легче ориентироваться в терминах, так как они при издании узаконений часто сталкивались с тем или другим выражением. В этом отношении большую практику имеет т. Цэвен. Другой тов. Бато-Очир — очень вдумчивый человек: сидит-сидит да подберет очень удачный и приемлемый термин. Иногда очень удачно возражает против наших терминов. Вообще оба работали над этими словами очень активно и доброжелательно. После окончания нашу книгу-тетрадь со словами взял Эрдэм-Баир, чтобы до вторника переписать для себя все термины.

Сегодня у меня довольно долго просидел Жигмитов. Хвалил революционное возрождение монголов. За какие-нибудь 5 лет они действительно сделали много, но предстоит сделать еще больше, чтобы поднять

всю массу на должную высоту. Я ему напомнил, что многое в быту не вяжется. В конце концов он закончил, что именно он привел и приводит в порядок хозяйственную часть Центрального Монкоопа.

27 мая. Пятница. Вчера целый день и сегодня ночью дул временами очень сильный южный ветер. С утра немного тише. Сухо: нет ни дождя, ни снега, хотя на небе облака. Делаю выписки для будущей учебной книги монгольского языка.

Сегодня с 11 до 2 час. происходило заседание представителей Минпроса, Монучкома и Буручкома.

Я информировал Монучком о цели моего приезда, согласно инструкции, данной мне Буручком. Из обмена мнений и вынесенных постановлений заключил, что Монучком очень сожалеет о том, что невозможен обмен изданиями, так как существует разница между идеями Монголии и Бурятии, и, исходя из этого, представители Монучкома выносили те или иные постановления, кои записаны в особом протоколе.

Затем т. Цэвен информировал меня о состоянии деятельности Монгольского ученого комитета. Монучком находится еще в периоде организационного строительства.

1. В настоящее время Учком занимается устройством музея, библиотеки, выработкой научной терминологии, а также археологическими исследованиями. В последнее время работали над продолжением раскопок Козлова. Нашли вновь остатки чаши с китайской надписью. Над чтением и разбором занимаются пока сами, но скоро пошлют Pelliot<sup>63</sup> и др.

2. Существуют курсы точных наук — *тоу-а жіуцай-йин сургауули*. Они — для габши, т. е. лам, получивших известное образование. Сначала на курсах было человек 10, но к концу года их было 4—5 чел.

3. Кабинет тибетской медицины. Постановку его принял на себя проф. Смирнов, который скоро приедет.

4. Кабинет музыки — *дачу аялу-йин кабинет*. Над ним работает проф. Кондратьев. Он собрал уже мотивы и теперь уже приготовил для печати свой труд.

5. Картографический кабинет — *үяјаг-ун жігуу-ун кабинет*. Он составляет разные карты. Карты, заказанные в Германии, еще не пришли, но идут. В числе их есть 10 тыс. атласов, часть которых Монучком может уступить Буручкуму. Вообще работают в контакте и деятельной связи с БАН [Баварская академия наук].

6. Фотографический кабинет. Делают бытовые снимки. Из них впоследствии делают диапозитивы.

7. В проекте кабинет естествоведения — *түмен бодус-ун кабинет*.

8. Здесь существует лаборатория [?], которая в будущем будет соединена с кабинетом точных наук.

9. Кабинет истории. В нем готовят разные диаграммы вроде истории развития письма, генеалогии монгольских ханов. Собирают источники по истории: переводят на монгольский язык «Юаньши»<sup>64</sup>. Есть сочинения *yuvan ulus-un bolor erike*<sup>65</sup>, *yeke yuvan ulus-un teüke*<sup>66</sup>. «Юань-чао-ми-ши» есть в китайской транскрипции и переводе, приобретенные в Пекине (печать ксилографией). Цэндэ-гун делал монгольскую транскрипцию. Работают по разным источникам над восстановлением монгольских имен и названий. Есть сочинение Алтан-тобчи, 164... г.<sup>67</sup> Там первая часть почти дословно из «Юань-чао-ми-ши». Это ценное сочинение как материал для древней истории монголов. По нему можно восстановить 2/3 «Юань-чао-ми-ши». Хотят, конечно, отправить Pelliot.

10. Существует архивное управление, куда собирают архивы из аймачных и других канцелярий.

Сегодня ко мне забежал А. И. Алексеев и сказал, что едет завтра до Алтан-Булака на машине монгольского транспорта. Я ему сказал, что еду в среду на будущей неделе.

Маленький ветер, покрывает дождь. К вечеру стало яснее.

28 мая. Суббота. Сегодня делаю последние выписки из книги «Монгол утхайн сургаху бичик». Сейчас пишу уже 30-ю страницу почтовой бумаги. Много будет материала для задуманной работы — учебной книги! Очень доволен приездом в Ургу. Жаль, что у нас нет связи с южными монголами и пекинским издательством.

Познакомился с трудом, про который я слышал неоднократно. На деле оказалось, что автор взял монголо-китайско-маньчжурский словарь и на нем карандашом [написал], что каждое слово означает. Все объяснения [автора] зависят от того, какое выражение включено в словарь, от этого словарь выйдет полным, поскольку автор первого словаря охватил все слова. Сам т. Шакжи [автор] признает, что здесь нет массы слов, встречающихся, например, в «Дагик-хайбий джун-най»<sup>68</sup>, но включить их — большой труд, и он еще не принимался за эту работу. Я со своей стороны показал [Шакжи] составляемый мною орфографический словарь, и он признал принцип его составления подходящим, но особого интереса не проявил, как не проявил его и т. Жамцарано.

В Учкоме встретил Жамъяна-гуна, он, когда ему прочитал вчерашний протокол в переводе т. Ц. Жамцарано, согласился. Затем черновик взяли для переписки.

Сегодня же т. Ц. Жамцарано передал мне для просмотра *üsüg-ün дүгim degedü* [Орфографический словарь]. Сейчас сяду за его просмотр. Ходил в Монголтранспорт. Там встретил Д. Сампилон, который обещал в среду предоставить мне переднее место. Автомобиль пойдет только до Алтан-Булака.

Оказалось, что переданный мне на просмотр [словарь] — переработка моей грамматики на монголо-бурятском языке<sup>69</sup>. Очень много исправленного в смысле подгона под халхаское наречие и современное правописание. Дополнения — только дельные. Мне кажется, что нужно им рекомендовать издать эту работу. По-моему, эта переработка очень подходит монгольской публике.

Сегодня отнес том 119 из отдела «Самцзам»<sup>70</sup>. Ничего нового в нем нет и принес том 157 из отдела «Ахиидарма» ('Онбо) — «Илэ ном»<sup>71</sup>. В нем 423 листа. Китайская надпись «Ди лю ши цзю лян сянь цзан ши яо».

Тов. Шакжи показал оригинал — словарь, где слова размещены по монгольскому алфавиту. Он говорит, что это издание было сделано лет 30 тому назад. Замечательно ясный шрифт. Он, впрочем, одинаков во всех изданиях, только более древних, как XVIII и XVII вв., а в новых изданиях я такого шрифта не встречал, но член Монучкома говорит, что словарь издан недавно. Не верить ему будто нет основания. Но я думаю, что или перевырезали, или же подвели чертою листов, написавши, что издание годов правления «Бадарулту туру»<sup>72</sup>.

Он же уверяет, что число тетрадей в словаре 16.

29 мая. Воскресенье. Ночью прошел дождь. Утром пошел по обычной улице на базар, но возвратился с полпути, так как вся улица залита водой, нужно бродить, а у меня полуботинки. Затем пошел к семье Боян-Нэмэху. Зять сказал, что завтра дает письмо ему.

Заходили Бадмаин, Ендон-Чжамцо, Насыков, баргут Идам-Срун, халхасец и Жамцарано. Он (Жамцарано) передал мне новость о получении от акад. Ольдебурга<sup>73</sup> телеграммы, что экспедиции скоро выйдут. Они привезут археологические находки так называемого «Мокрого» кургана, которые Академия [наук СССР] хотела оставить у себя. Тов. Жамцарано, таким образом, отвоевал для Монголии эти памятники. Он говорит, что правописание бурятское за последнее время портится. Например, [Жамцарано приводит такие бурятские] слова, как *uuduуан*, *амугау* и объясняет их написание влиянием Боян-Нэмэху, у которого можно заимствовать слог, но отнюдь не правописание, так как он не знал орфографии. Жамцарано сказал, что при отправлении Боян-Нэмэху в Бурятию он ему строго наказал не вмешиваться в орфографию, а учиться ей.

Жамцарано передал мне, что т. И. во время своей двухгодичной командировки в Германию обещал составить синтаксис [монгольского] языка. <...>

Мне кажется, что он слишком многое перенял у меня, например, вопреки установившейся формы «лду» он приводит «лда», как у меня, и т. д.

Я решительно против его девятого падежа. Падеж должен иметь одну частицу или одно значение, а не урү «вниз», одо «вверх», тэши «в направлении».

30 мая. Понедельник. Два раза ходил в Гужетранспорт, чтобы получить пропуск и билет на поездку, заплатил 1 р. 20 к. за пропуск. Там взяли на себя исходатайствовать. Встретился служивший 33 года тому назад молодой человек (тогда, конечно) Котов. Он служил у Ник. Шулыгина. Теперь в Монтранспорте. Получает 200 руб. Говорили о старых общих знакомых. Большинства уже нет в живых. Есть, оказывается, только единичные личности. После обеда ко мне заехал т. Цэвен и сделал следующий заказ. Поразузнать, могут ли в дацане Агинском взяться за вырезку 2000—3000 листов словаря Номтоева<sup>74</sup> (1500 лист.) и других сочинений. Если могут, то просит Баз. Барадина телеграфировать. Тогда отсюда переведут деньги на приготовление досок из «ушхи модо». Между прочим, он просил определить, что за «ушхи модо». Вероятно, оно относится к породе ив. Затем он пригласил меня на «тасха». Оказывается, 29 и 30 числа сего 4-го месяца происходит на холмах к СВ от Гандана так называемая «тасха». Это особый обряд, совершаемый студентами двух ганданских факультетов «чойра». Это — преддверье к проникновению в область высшей буддийской философии. На двух горках украшены 2 зеленых дерева (хвойных), на них развешаны хадаки и бурханы. На этих горках собралась масса публики. Здесь разнообразные наряды монгольских женщин и мужчин. О, какая революция в костюмах! Поднялись на гору ламы. Им предшествовали молодые ламы в новых коричневых халатах. Они распорядители, как бы хранители порядка. Публика очень послушна их распоряжениям. Ламы разделяются на 2 группы у 2 обонов с воткнутыми деревьями и читают. Затем встают, старшие с двух сторон захватывают постепенно орбиту полукруга между ламами. Молодые ламы кидаются после некоторых церемоний друг против друга. Распорядители не допускают до рукопашной. Толпа отступает. Потом одна сторона говорит, по-видимому, что струсил. Тогда они снова кидаются друг на друга, и таким образом до 3-х раз. Затем становятся в шеренги у двух холмов и совершают обряд: свистят, ударяют в ладони и т. п. Наконец, снова кидаются на середину и здесь

стараятся занять то или другое место. Таким образом, очень долго толпятся на месте. Когда места более или менее заняты, они начинают состязание в знаниях. После того, как одна сторона побеждена, она вызывает другую на физическое ратоборство. Начинается борьба. Победенная сторона обращается как бы в бегство, за ней — победители. Полная неразбериха.

С завтрашнего дня победители и побежденные на своих факультетах уже будут состязаться по буддийской софистике. Так продолжится дней 7. Церемония эта, как говорят, установлена Цзонхавой и совершается в разных местах с различной пышностью. В Урге же эти два дня — традиционные. Вчера была ветреная холодная погода. От этого народа было меньше, а сегодня невиданная в Урге теплая погода после дождя. Народу — уйма, по-моему, не менее 2000 без лам, коих будет тоже не менее того. Мы поехали обратно. Я зашел к Б.-Ц. Бадмаину. Здесь живет и Базарова. О, как она изменилась! Хворала около 3 месяцев. Теперь собирается в Верхнеудинск. Оказывается, старик Мункоин, хозяин двора, женат на ней 25 лет, а его старую жену взял себе Пунсук Цыренжапов. От той жены у Мункоина сын, который учится теперь в Германии. Зовут Мун. Жалцаб.

Гомбожаб, муж Базаровой, видел меня во Владивостоке, когда провозил книги, вывезенные другим ламой из Тибета. Я ничего не помню.

31 мая. Сегодня утром ко мне забежал т. Цэвен и сказал, что предоставляет в мое распоряжение автомобиль на целый день для прощальных визитов и осмотра достопримечательностей города. Я с благодарностью принял предложение. Во время ожидания автомобиля зашел в Учком и туда принесли «Юань-чао-ми-ши». Всего 6 тетрадей. Текст в китайской транскрипции и перевод. Издан китайским ксилографом в 34-м году Гуан-сюя<sup>75</sup>, восьмом месяце. Хорошо бы достать для Бурчукома 1 экземпляр. Надо заказать т. Цэвену.

Ездил на учкомовском автомобиле в Минпрос. Видел Батухана и Лубсана. Был в ЦК и правительстве, но никого не застал из глав. Был в полпредстве, но т. Берлин не принял, заявив, что занят. Долг исполнен! Заехал в конце концов к т. Жамьяну. Он в очень хорошем настроении. Показал переписываемый им «Алтан-тобчи», найденный недавно в Монголии<sup>76</sup>.

Затем он дал для ознакомления рукопись переведенного с китайского текста «Юань-чао-ми-ши». Сказал, чтобы мы вернули рукопись осенью, зимою. Это — серьезное достижение моей командировки. Затем был на Гандане, осмотрел четырехрукого Арьябало в стоячем положении. Высота чрезвычайная. Лама-прислужник сказал, что крыша храма срывается ветром, потому нуждается в ремонте, который собираются сделать на добровольные пожертвования прихожан. Я понял это как домогательство получить что-нибудь с меня и дал четвертак. Он с благодарностью принял. Замечательная обходительность и любезность лам сравнительно с прежними. Прежде были везде палки, а теперь нигде палок не видеть в обращении с публикой. Заметна приниженность лам, и они не знают еще, как приспособиться к новой жизни, а потому «другая крайность» сравнительно с прежним бытом. Шакжи, бывший со мною, когда зашел в юрту заведующего, и то сказал: «Ничего себе живут». Он не знает, как жили прежде. Теперь, по крайней мере, половина прежнего размаха.

Сегодня слышал от Н., что т. Берлин отправлял человека искать меня в полпредстве. Я же ведь послал ему карточку, и, когда мне пере-

дали, что т. Берлин занят, я не нашел нужным ждать. Должно быть, посредник передал мне все не так.

Сегодня просмотрел 168-й том (wu) Данчжура из отдела 'dul-ba', кит. 80 — «Пи ни гуань шу». Теперь это уже 4-й том из разных отделов. Смело могу сказать, что 1 и 2 стр. да последняя одинаковы во всех томах. Китайское заглавие «Цзин тоу фо сян». Том заканчивается следующим послесловием: vinai-yin teyin böged ilγayci-yin ökin-i sayitur nomlaqui baγsi vinai-yin tngri-ber ciqula nayiraγuluγsan tegüsbei. Nigen degedü büküi-yin ejen coγtu batu tngri-yin bosuγ jarliγ-iyar qutuγ-tu orun bükün-i bui kemen ögülegci vinai-yi barin ilγal-i ögülegci baγsi zinamidar-a luγ-a yekede sigügci luvazau-a bandi engke kiraza bi orciγulun sigüjü niγtalan baγulγabai. Egün-dür silüg inü tabun mingγan nigen jaγun bui silüg-i inü arban doluvan bolγan üyiledbei. Ма-а-һа-һа. Листов 302.

1 июня. День выезда. С утра готовлюсь в дорогу. Заходили т. Батухан и т. Цэвен. Цэвен повторил условия приглашения членов Буручкама и художника-иллюстратора, которому обещает от 120 до 150 руб. в месяц. Вчера т. Булат повторил просьбу позаботиться об условиях приобретения тибетского шрифта для алашанского ламы. Он еще раз повторил свое предположение об исчезнувшем городе, который носит также название Барс-хото. Существование на земле 2 каменных тигров что-нибудь должно означать. Добавляет, что известный Джа-лама говорил, что воцарится в Барс-хото.

Жду автомобиль дома. Накрапывает дождик. В общем ничего. Вот скоро 12 час. Какая скука ждать средства передвижения, когда все готово к пути! Монгол Лобсан, прислуживавший мне, оказался хорошим упаковщиком. Он упаковал все мои вещи.

Сегодня в 12 час. 15 мин. над Улан-Батором проходит туча с молнией и грозой. Удары довольно часты. Пошел проливной обильный дождь. Дождь прошел. Скоро уже час, а автомобиля все еще нет. Не знаю, что делать. Хотел послать в Транспортную контору, но явился сам Котов, предложил ехать в таможеню. В 3 час. после исполнения формальностей выехали из таможни на 2 автомобилях — 12 и 10 чел. Немного миновав Гандан, подъехали к заставе. Вышли двое и пропустили через минуту. Затем поехали вниз по Толе до Санчина почти и затем постепенно повернули на север. В 7 час. 30 мин. подъехали к 1-й станции Бургалтай (Хухэдэй обö), около 60 верст от Улан-Батора. Вытаскивали автомобили по 1 разу из грязи общими силами. Когда выехали из Улан-Батора, то пошел дождь. Накрывались брезентом. К вечеру я достаточно промерз и с удовольствием остановился на станции. Здесь нары и отдельно стол. Сторож — бурят с буряткой.

Мои спутники в преобладающем большинстве «гайлийн цакда», едущие на места службы.

2 июня. Утром начали вставать с 4 час. Постепенно умылись и напились чаю к 6 час. Оказалось, что некоторые из молодых людей впервые видят умывальник и узнают о его применении.

Молодые люди острят и, по-видимому, близко знакомы друг с другом. Выехали в 9 час. На обратном пути всех моих путешествий всегда что-нибудь случалось. В Тибете меня обманули возчики. Сегодня дождь задерживает нас на станции до 9 час., не давая возможности ехать. Должно быть, не попасть в Алтан-Булак и завтра. Придется ждать парохода до понедельника вечером. Верхнеудинск будет достигнут только во вторник. Часов в 11 час. 30 мин. утра в Судзукта, в одной бурятской

избе (хозяин-аларец, столяр-плотник, уже 10 лет живущий в Монголии) попросили поставить самовар, дать молока. Я с Жамцарано и с одним монголом напился чаю, дав попробовать монголу рыбы и свинины. Затем в 12 час. 30 мин. двинулись дальше. Но когда хотели проехать у Боро, то с нашим автомобилем случилась беда в 2 часа дня. Пробовали всячески вытащить автомобиль до 4 час., промокли до костей, прошли пешком с версту в постоялый двор или станцию Боро. Одна верста не особенно великий путь, но здесь дорога затруднена лужами и речками, образовавшимися от обычных сегодняшних дождей. Я вначале, когда шофер засадил автомобиль в грязь, был очень недоволен им, подозревая, что он сделал это нарочно, так как с утра не хотел ехать, а если ехать, то почевать в Боро. Затем, видя его старания вытащить автомобиль из грязи, даже пожалел его. Глупость или самоуверенность не всегда на пользу владельца.

Зайдя на постоялый двор, был любезно принят хозяином. Потом часов в 6 час. 30 мин.— 7 час. вытащили автомобиль при помощи 3 быков и поставили его рядом с другим. Примирился с мыслью, что не попаду на пароход в пятницу, а попаду не раньше понедельника. Поедем ли завтра или нет? Ехать надежды гораздо меньше, чем стоять завтра здесь же. Проспал очень хорошо до 6 час.

3 июня. Пятница. Постепенно стали вставать и другие. Хозяин встал часа в 4. Двинулись в дорогу в 10 час. 30 мин., но около 12 часов до моста реки Хара сначала сел один автомобиль, который, впрочем, через минут 10 был вытаскен и проведен на мост по обходному месту. Другой же автомобиль засел на другом месте, и в ожидании его мы простояли 2 час. 30 мин., затем двинулись в дорогу. Спустя минут 45 после отъезда, оказалась небольшая яма. В нее попало наше переднее колесо. Подвели второй автомобиль и на буксире вывезли нас. Правда, помогли ребята приподнять колесо. На это дело потратили минут 20. Затем в 4 час. заехали в Баян-гол. Через 3/4 часа выехали оттуда, но снова минут на 10 застряли в грязи. Затем всю дорогу ехали спешно (20—25 верст в час) и ровно в 8 час. прибыли в Цзулзага.

Удивляет меня едущая революционная молодежь. На каждом перевале кричат «лхаржало»<sup>78</sup> и при всяком удивлении «Э! Богдо мини!» Они вошли в дом, где живут хозяева, содержащие станцию, но молодой человек русский, говорящий хорошо по-монгольски, указал другой дом. Молодежь заартачилась и говорила, что тот дом похож на тюрьму. Один из них хорошо осмотрел указанный дом, попросил товарищей «туда». (<...>)

4 июня. Выехали из Цзулзага в 6 час. 30 мин. и ехали хорошо, но в 7 час. второй автомобиль сел из-за порванной шины, исправляли шину в общем 3 час. 30 мин. и прибыли на постоялый двор в Юро к 12 час. (полчаса на перевозе). Напились молока и около 1 час. двинулись в путь. В 4 час. после весьма быстрой езды достигли Алтан-Булака. Оказалось, что сегодня закрыты ямыни в 12 час., так что получить пропуска невозможно. Придется ждать понедельника. Кстати, при моем приезде встретился Эрдыниев. Он обещал провести меня до Троицкосавска на коне знакомого. Говорит, что имеет месячный пропуск. Зашел в дежурку. Там приказчик русский, а кассир, он же и приказчик, монгол. Не знаю, как учитывают кассира и приказчика. Должна быть их общая ответственность или один должен положиться на другого.

Сегодня жаркий летний день. Человеку, не видевшему настоящего

лета до самого последнего времени, приходится радоваться. Остановился на постоялке при столовой. Маленькая комнатка. Рубль за ночь. Все покупаю у хозяйки, так как монгольских денег, рассчитанных на расходы одного — двух дней, при сделанных запасах хлеба и ветчины должно было хватить, но не хватило. Еще с дороги трачу советские рубли. От них хозяйка отказалась. Придется ждать понедельника.

5 июня. Воскресенье. От нечего делать пошел к субургану, откуда виден весь город. Город, только что строящийся, представляет смесь национальностей: монголов, бурят, русских и китайцев. Там встретил монгольских мальчиков и девочек, учащихся в Иркутске и Верхнеудинске. Они рассказывают, что т. Хазагаев и Алексеев доехали три дня тому назад. <...>

Затем зашел вместе с Эрдыниевым к нему на дом. Он обзавелся домиком и буряткой-женой. Живет ничего. Работает инспектором винного завода.

Город Алтан-Булак построен на совершенно новом месте влево от прежнего китайского маймачена. Состоит из европейских, русских, китайских домов, а также из монгольских войлочных юрт. Все имеют свои дворы. Улицы широкие, европейские. Электрическое освещение. Буддийский храм. Сравнительно с Ургой это новый город на европейский лад, но он еще мал, в нем не более 300—400 дворов.

Провел воскресенье в Алтан-Булаке. Заплатил хозяйке 5 руб. монгольскими деньгами. Советских она не признает.

6 июня. С <...>. Получил пропуск, явился в консульство, там оказался т. Котов, который сейчас же заставил получить визу. Около 11 час. приехал т. Эрдыниев, чтобы отвезти меня в Троицкосавск. Подъехали к монгольскому посту. Осмотрели документы и нашли, что нет пропуска от Гайлы ямыня (таможни). Потом после мягких слов т. Эрдыниева и моих нас пропустили. Подъехали к русской заставе. Тут оказалось, что контролер уехал в охранную стражу для прописки паспортов. Мне предложили подождать. Сидели с час на заставе, потом по ложному доносу одного постороннего, сказавшего, что контролер проехал в таможню, поехали туда. Там не оказалось контролера, и мне пришлось, оставив вещи во дворе таможни, возвращаться на заставу с паспортами. Здесь дежурный предложил подождать. В 1 час прибегает Эрдыниев и говорит, что он просил командира стражи визировать паспорт, вызвал особого красноармейца. Действительно, после дачи такого распоряжения начальником стражи через полчаса прискакал красноармеец и взял мой паспорт. Еще час, и мне предложили идти в таможню и ждать там своего паспорта. Было 2 час. Затащили вещи в таможню. Ждем. На счастье, через какие-нибудь 15 мин. явился контролер и вызвал меня. Я сказал, что Цыбиков — это я и мой багаж вот этот. Тогда я вытащил охранную грамоту, выданную полпредством. Таможня, наспех осмотрев мой багаж, пропустила. Только пришлось снять копию с охранной грамоты. Таким образом, «проникли» через таможню, и т. Эрдыниев довез меня до гостиницы «Сибирь». Здесь мне пришлось попасть в один номер с Б. Д. Димчиковым, возвращающимся из Германии. Спросив у хозяев и получив ответ, что нет ничего есть, поехал в «Централ» к Пищику, там получил рыбу, яичницу, бутылку казенного [водки] и 2 бутылки пива, за это заплатил 3 руб. 45 коп. и возвратился пешком, поблагодарив Эрдыниева. Жаль, что в номере, где я провел 2 ночи, забыл свое вечное перо, так что сегодня приходится записывать карандашом.

Сильная простуда. Никуда не выхожу. Сажу весь вечер дома.

7 июня. Вторник. Встал в 5 час. Город и гостиница «Сибирь» спят. Только возчики груза шагом спешат в Алтан-Булак, должно быть. Димчиков говорит, что испортил свою карьеру растратой народных денег (около 2 тыс.). Он боится, что его засадят в тюрьму года на 2, но в то же время не теряет надежды, что с него взыщут растратенное, а ему дадут возможность заниматься в школе. Такой исход ему более нравится, так как его родители, владеющие большими гуртами всяческого скота, легко вышлатят 2000 руб. Он показывал раны на груди и спине и говорил, что пуля прошла на 1 сантиметр ниже сердца, пробив легкие. Лечение было хорошее. Несколько раз прочищали легкие, так что чувствует себя гораздо здоровее. Спросил, как он растратил столь большую сумму. Он ответил, что посетил несколько городов и пришлось тратить больше получаемого содержания. Он теперь жаждет тихой семейной жизни, непременно имея жену-немку. Он в восхищении от немецкого хозяйства. Про численность населения говорит, что отношение женщин и мужчин как 100:80. Во всяком труде большой процент женщин. Причину видит в войне и в общей плодовитости германцев. В 11 час. ходил к Сан., его не оказалось дома, затем в АИК к т. Пилунову. Он говорит, что прохворал очень серьезно, теперь поправляется и что Дн. здесь, скоро собирается в Верхнеудинск.

В 12 час. заходил Сан. Он довольно бодр, но очень глух. С ним трудно разговаривать, тем более что теперь я простужен. В 5 час. пошел к нему. Сыграл партию в шахматы и шашки. Очень забывчив и плохо ориентируется. Познакомился с его семьей. Старуха-жена и две дочери. Одна — машинистка в Урге. Получает в полпредстве 150 руб. и помогает отцу. Отец безработен, получает малую толику от домов за квартиру, сам иногда пишет монгольский перевод вывесок (зараб. 1, 3 и 5 руб.). Этим и существует. Вспоминает многих из старых знакомых. Через короткое время переспрашивает. Глухота или забывчивость, не знаю. Вообще же очень трудно с ним разговаривать.

Вечером, зайдя в дежурку единения, возвратился и стало хорошо. Выпил 1 пор. аспирина.

8 июня. Среда. Сегодня уже неделя, как я выехал из Урги, а сажу в Троицкосавске. Впрочем, вечером с одним спутником наняли подводу до Усть-Кяхты.

В 6 часов пролетел советский аэроплан в сторону Верхнеудинска. Завидно. Я долетел до Урги в 4 час. 30 мин., а теперь возвращаюсь восьмые сутки. Из них трое суток прошли из-за неблагоприятного времени; прибыл в Алтан-Булак в субботу в 4 часа, пришлось ждать ради пропусков понедельника. Понедельник убил на «проникновение» через границу. Вторник прождал в Троицкосавске до среды, т. е. до дня отхода парохода из Усть-Кяхты. Два дня мок под дождем, когда автомобиль сидел в грязи.

В 8 часов прибыл нанятый возчик. Сложили мои вещи в телегу. Условившийся вечером товарищ был по фамилии Успенский, из работников землеса, но, как говорил хозяин гостиницы, ушел с 10 час. и до сих пор не вернулся. Опять препятствие к моему возвращению. Прождав до 9 час., я, боясь опоздать на пароход, прошу везти меня одного, о чем и заявил Пятовскому — хозяину гостиницы. Пришлось доплатить 3 руб. Вез ящик 2 час. 30 мин., и мы в 11 час. 30 мин. достигли пристани. Но здесь новое разочарование. Пароход еще не пришел, и неизвестно

точно, когда придет. В числе других пришлось ждать. Часа в 3 стало точно известно, что пароход придет в 6 час. 30 мин. и уйдет в 8 час. 30 мин. Так и случилось. Когда сели на пароход, пограничная стража осмотрела паспорта, и мы двинулись в дорогу. В 1—2 верстах наш пароход взял на буксир стоявшую у берега баржу и потащил. В 2 час. я проснулся. Видел, как пароход шел при темноте. Затем вернулся в каюту. Снова ненадолго заснул.

9 июня. Встал в 4 час., вышел на палубу, проходим перевоз через Селенгу вблизи Селенгинска. Затем в 5 час. пристали к деревянной пристани Селенгинска. Далее снова заснул и проснулся около 7 час. Плыдем вниз. Баржа замедляет ход парохода. Говорят, путь от Усть-Кяхты до Верхнеудинска обыкновенно без баржи длится 14 час., а с баржей — 17 час. Следовательно, выехав около 9, должны были прибыть около 2 час. дня, но прибыли в 3 час. 30 мин., так как был сильный встречный ветер, который также мешал полному ходу. Наняв извозчика с айкома Троицкосавского аймака, прибыл около 4 час. 30 мин. в квартиру свою. Напившись чаю, отправил телеграмму Бертельсу<sup>9</sup> и Базару Шагдарову. Поговорил о делах учкомовских и частных с Барадином и Санж. И этим кончился день, и [завершилось] мое путешествие. На этом прекращаю свой дневник.

---

# ЗАБАЙКАЛЬСКОЕ БУРЯТСКОЕ КАЗАЧЬЕ ВОЙСКО

(Исторический очерк)

## 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ

История возникновения бурятского казачьего войска неразрывно связана с политическим положением 1750-х годов. Если вспомнить это время, мы увидим, что во всей Монголии происходили большие передвижения из-за восстания ойратов (джунгар). Военные неудачи заставили бежать некоторых из вождей последних в Россию, которая считала невозможным для себя выдавать перебежчиков маньчжурам и китайцам. Это обстоятельство заставляло маньчжурское правительство предъявлять русскому правительству ультимативные требования. Положение было тяжелое: тогда пограничные места не были еще достаточно населены, чтобы оберегать установленную в начале второй четверти XVIII в. границу (договор гр. Рагузинского 1727 г.). Для охраны ее пришлось прибегнуть к местному туземному населению, тунгусскому и бурятскому, которое так или иначе первое время и охраняло границу<sup>1</sup>. Ближайшими из бурят к границе были селенгинцы<sup>2</sup> и отчасти хоринцы<sup>3</sup>.

50-е и 60-е годы XVIII столетия вызвали большую тревогу русского правительства, и оно в поисках живой силы усилило охранную повинность бурят и тунгусов<sup>4</sup>. Это, в свою очередь, стесняло хозяйственную жизнь «инородцев», коим приходилось по очереди отбывать охранную службу, часто вдали от своих жилищ и кочевий, не говоря уже о том, что скотоводческое хозяйство и кочевой быт вынуждают их перекочевывать в поисках корма для скота с места на место.

В поисках, как легче отбывать дозорную службу, сами буряты пришли к убеждению, что лучше, по примеру тунгусов, сформировать сотни с выходом из числа ясачных, т. е. платящих ясак (дань).

Пример тунгусов состоял в том, что они по указу Сената от 17 октября 1760 г. сформировали в 1761 г. пятисотенный тунгусский полк, который служил на границе Восточного Забайкалья<sup>5</sup>. Этот пример и обременительность дозорной службы побудили бурятских старшин 14 родов селенгинцев подать правительству просьбу выделить из их среды для пограничной службы особые команды, освободив их от ясака<sup>6</sup>. Была названа и цифра дозорных — 2400 человек, из коих 761 — бесконный. Этим бесконным предполагалось снабдить лошадьми хоринских бурят.

Местная русская администрация нашла такую просьбу селенгинских бурят очень приемлемой, так как при безлюдьи и безденежьи казны предложение бурят служить без жалованья, а только освобождаясь от ясака,

которого на 2400 человек приходилось 7200 рублей, было лучшим выходом из положения.

Такое дешевое содержание охраны побудило Сибирский приказ сделать представление в Сенат о формировании 4 бурятских полков.

Тогдашняя канцелярия работала не спеша. Только осложнения с Китаем и повторные представления местной власти о незавидном положении на границе заставили Сенат войти с докладом о сформировании на границе нерегулярного войска в 2400 человек из селенгинских бурят<sup>7</sup>. Доклад этот был утвержден 30 июня 1764 г., и в этом же году сформировались упомянутые в указе 4 бурятских полка.

Зачисление в полки проходило добровольно. Пожелало зачислиться больше, чем было предположено количество, поэтому выбор оказался широкий: не брали недоимщиков и бесконных<sup>8</sup>. Каждый полк был разделен на 6 сотен по 100 человек. Во главе всех селенгинских бурятских казаков стоял главный войсковой старшина, во главе полка — избранный есаул, а во главе сотни — сотник, также выборное лицо.

Что же так манило селенгинских бурят сделаться казаками? Их прельщало, во-первых, избавление от платежа ясака, во-вторых, возможность жить на своих кочевьях, близ границы Монголии, с которой они имели много связей, как родственных, так и экономических. Одной из причин являлись и личные интересы зайсана Ашебагатского рода Бадалуева, который становился главным войсковым старшиной всех зачисляющихся в казаки<sup>9</sup>.

Но как бы то ни было, учреждение бурятских полков успешно разрешило вопрос об охране границ. Началось укрепление границы с Китаем, которое продолжалось значительное время. Буряты несли службу по надзору за границей в 6 смея по 4 сотни. Вооружение их было примитивное: лук и стрелы. Все казаки были конные. Кочевали «дозорные» или отдельно, или же вперемешку с остальными своими сородичами «ясачными». Служба оказалась, конечно, тяжелым бременем, но была облегчена для богатых и зажиточных правом нанимать для отбывания очереди желающих<sup>10</sup>.

Так тянулось дело, пока политический горизонт с Китаем не прояснился. Спустя 6 лет после организации бурятских полков, а именно в 1770 г., пограничная канцелярия делает представление о возвращении бурят-казаков в «ясачное» состояние, но местное высшее начальство в лице иркутского губернатора не одобряет этого плана и не дает представлению дальнейшего хода.

Пограничная канцелярия находила успокоение границы главным мотивом изменения положения о бурятах-казаках, находя более выгодным, чтобы буряты обратились в «ясачных» и содержали караулы, как было установлено графом Рагузинским, но такому переходу, по-видимому, противились лица, поставленные во главе войска, и главным образом атаман Бадалуев, может быть, из побуждений честолюбия. Он принял меры к тому, чтобы буряты оставались в казачьем звании. В воздаяние за такое усердие главный атаман Бадалуев, его сын и 2-й атаман и шесть сотенных командиров получили чины с IX по XIV класс и были награждены медалями на разных лентах для ношения на груди. Таким образом устанавливалось чиновничество<sup>11</sup>. В 1802 г. престарелый Бадалуев был уволен с должности и на его место назначен его сын Гомбо Цыренов. Этим самым установился порядок назначения главного атамана по наследству.

В 1830-х годах снова возникает вопрос об обращении бурятских казаков в ясачные. Инициатива исходит уже от самих бурят-казаков, в числе 500 служащих и 1230 человек неслужащих. Мотивом выдвигалась тягость пограничной службы, отрывающей людей от хозяйств. Такая просьба была подана специальной комиссией, командированной из центра для ревизии казаков<sup>12</sup>. Комиссия согласилась с доводами бурятских казаков и запроектировала уволить и обратить в прежнее состояние не только подавших заявление, но и всех вообще бурят-казаков, заменив их русскими. Содержание их, по расчету комиссии, обходилось в 15 тыс. руб., а с бурят можно было бы собрать в случае их освобождения и обращения в ясачные 58 тыс. руб. податей.

Но местная администрация воспротивилась такому проекту.

Иркутский губернатор опровергал с точки зрения материальной выгоды увольнение бурят и замену их русскими. Он находил, что содержание русских казаков обойдется не в 15, а в 30 тысяч, тогда как с бурят можно будет собрать не 58, а 27 тысяч рублей. Он, впрочем, считал возможным уволить 1700 подавших заявление, заменив их ясачными, жившими близ их, а остальных оставить по-прежнему казаками<sup>13</sup>. В то время всех казаков, несших пограничную службу, с малолетними было 8213 душ мужчин.

Затем потекли очень разноречивые проекты разных сановников, генерал-губернаторов Восточной Сибири и статского советника Любимова.

Одни, как, например, генерал-губернатор Броневский, находили бурят-казаков бесполезными<sup>14</sup>; Руперт полагал, что в случае обложения их ясаком можно собрать 41 620 рублей; Любимов считал бурят отличными стрелками и наездниками, не обременяющими казны и в то же время охраняющими большое пространство границы с Китаем, а Толстой опровергал доводы Руперта и находил положение казаков очень бедственным и требующим полной реорганизации.

Осуществить проект Толстого выпало на долю нового генерал-губернатора Восточной Сибири Муравьева, названного впоследствии Амурским.

Его имя связано с Амурским краем: он положил начало заселению его русскими. Для занятия и закрепления новых мест нужна была немалая сила: одну из этих сил Муравьев видел в забайкальских казаках. По его проекту образовывалось большое Забайкальское казачье войско, состоящее из 6 отделов: трех пеших и трех конных, из коих один бурятский. Проект этот, пройдя разные инстанции, несколько измененный и переработанный, в конце концов был утвержден Николаем I 17 марта 1851 г. в части, касающейся конных казаков. В то же время подвинулось и дело об образовании пеших батальонов из нерчинских заводских крестьян. Положение о них было утверждено 21 июня 1851 г.

При комплектовании штатных частей в 4 бурятских полках должно было числиться 1726 чел. Летом 1852 г. сам Муравьев произвел осмотр казачьего войска, в том числе и бурятской («братской») бригады, о которой он отозвался, что она не отстает от русских бригад, и указал, что он «приемлет смелость» испрашивать для бурят-казаков оружие и штаты наравне с русскими войсками.

После этого буряты были уже окончательно закреплены в казачьем сословии и отбывали повинность наравне с русскими, только у них было сохранено прежнее внутреннее устройство и порядок назначения сотенных командиров по выбору самих бурят.

Последующие положения об устройстве Забайкальского казачьего войска все меньше и меньше упоминают об отдельном бурятском войске. Только в П. С. З. № 48354 упоминается, что внутреннее устройство в бурятских кочевьях Забайкальского казачьего войска предполагается определить «впоследствии».

По положению 1872 г. по делам отбывания воинской повинности были учреждены управления атаманов отделов, причем Забайкальское войско было разделено на три отдела, в первый из которых вошли станицы конного полка Западного Забайкалья, т. е. и бурятские станицы.

Затем после частных мер по всему Забайкальскому казачьему войску был введен 29-го апреля 1893 г. закон 1891 г. При введении было оговорено, что он касается Забайкальского войска, за исключением бурятских казаков, но через два года, а именно 16 февраля 1895 г., из бурятских сотенных обществ были утверждены шесть станиц: Гигетуйская, Боргойская, Селенгинская, Харьяская, Аракиретская и Янгажинская.

Станичное управление состояло из станичного сбора, станичного атамана, станичного правления и станичного суда. Таким образом, бурятские полки были сравнены со всеми казачьими войсками, расписаны по разным станицам первого отдела и несли службу наравне с другими забайкальскими казаками до самого последнего времени. По переписи Куломзинской комиссии в 1897 г., они числились в 14 станицах в числе не менее 20 тыс. душ обоего пола<sup>15</sup>.

С началом революции в 1917 г. буряты-казаки стали присоединяться к своим сородичам-бурятам и наравне с ними образовали национальные учреждения. Были среди них и такие, которые в разгар гражданской войны делали те же грубые ошибки в ходе революции, как и казаки из русских, отстаивая свое звание, но все же подавляющее большинство стояло за национальное объединение со всем бурятским народом.

Единение это пришло окончательно только к Советской власти, которая дала бурят-монголам Автономную Социалистическую Советскую Республику. В момент образования аймаков число бурят-казаков достигало 24 тыс. обоего пола, т. е. четверти всего населения Селенгинского аймака.

К казакам-бурятам в последнее время нужно присоединить и казаков-тунгусов, кои были выделены из родов, подчиненных князю Гантимурову. Из этих тунгусов в 1760 г. был образован пятисотенный тунгусский полк под начальством Гантимурова.

Тунгусские казаки также отбывали пограничную службу, но в Восточном Забайкалье, будучи распределены по 22 караулам и крепостям. Они отличались от казаков-бурят тем, что каждый получал по 6 руб. в год жалования с освобождением от ясака. Кроме того, они снабжались запасными лошадьми хоринскими бурятами, кои несли на себе охрану только одного Мензинского караула. Долголетняя их служба среди казаков русских станиц очень содействовала тому, что большинство их обрусело, а меньшая часть, живущая смежно с бурятами, обурятилась вместе со своими соседями ясачными тунгусами. Сплошная их масса была в станицах по верхнему Онону. Здесь, например, в пределах Мангутской станицы они имели даже свой дацан (Ульхунский).

С началом революции 1917 г. казаки из обурятавшихся тунгусов отделились от казачества и вошли в хошуны вместе со своими сородичами ясачными тунгусами. Число их в конце концов оказалось невелико. Большинство, по-видимому, погибло в гражданской войне или выселилось в соседнюю Монголию.

## 2. БЫТ КАЗАКОВ-БУРЯТ

В общем буряты-казаки считались таковыми в течение 150 лет и прожили неразлучно со своими сородичами — «ясачными», ничем не отличаясь от них по своему внутреннему быту. Эта совместная жизнь поддерживалась национальными обычаями и обрядами. Только в административном отношении казаки имели отдельное землепользование<sup>16</sup> и отдельную организацию власти.

В будничной и праздничной жизни они носили одинаковые костюмы и украшения, жили в таких же жилищах, как и ясачные. Эволюция костюмов и жизни происходила в равной мере; сначала жили в войлочных юртах, затем стали строить деревянные юрты. Как те, так и другие исповедывали одну буддийскую религию и содержали общие монастыри и другие религиозные учреждения. О бурятах-казаках, принимавших православие, нужно сказать то же, что и про ясачных, кои с принятием новой религии поселялись среди русских и отрывались от общенациональной жизни.

Казаки-буряты одинаково с ясачными имели дацаны и исполняли в них те же функции, что и последние, но только с приходом в надлежащий возраст они отбывали воинскую повинность, после чего возвращались на старые места в дацанах и продолжали исповедовать свое учение. Были, конечно, случаи оставления ламского звания, но это едва ли происходило от влияния отбывания повинности, а скорее были на то индивидуальные причины.

## 3. ХОЗЯЙСТВО

Хозяйство бурят-казаков, как и «ясачных», сначала было исключительно скотоводческое. Если искать причины «добровольного» зачисления бурят в казаки, а затем отстаивания ими сохранения за собой этого звания, несмотря на все неудобство отбывания воинской службы, сначала дозорной, а затем действительной, наравне с русскими казаками, то значительную, если не главную причину, можно найти именно в земельном вопросе. Иллюстрацией этого может служить следующий случай.

Мензинский караул с 1728 г. содержался 11 родами хоринских бурят. В 1796 г. их главный тайша Ринцев просил иркутского губернатора Нагеля освободить бурят от содержания этого караула. Но такая просьба не была уважена, и хоринцев оставили на этой службе. Через 7 лет, 13 марта 1803 г., иркутский военный губернатор по просьбе того же тайши приказал пограничной канцелярии в случае неимения уважительных причин освободить хоринцев и назначить на караул бурят-казаков по своему усмотрению. Запрошенный по этому вопросу главный атаман казаков-бурят Цыренов, соглашаясь принять караул, просил уступить бурятскому казачьему войску прилегающие к Меззе кочевья и звероловные места. Хоринцы тогда отказались от такой уступки и сами согласились продолжать содержание караула. Бурятам вообще с самого начала их совместной жизни с приходящими в край русскими ясно было утеснение их в землепользовании. Чтобы хоть немного ограничить это утеснение, они приняли казачество. Кроме того, как уже отмечалось, буряты рассчитывали на возможность кочевать вблизи границы с Монголией, где земельного простора было значительно больше. Но уже в конце XVIII в. кочевья бурятских казаков были значительно сокращены выходцами из Польши («семейскими»).

16 мая 1797 г. пограничная канцелярия донесла иркутскому губернатору о стеснении бурят-казаков земельными угодьями и представила проект о некоторых изменениях их устройства. Это ходатайство было оставлено без удовлетворения. Затем в 1803 г. казачье начальство просило возвратить бурятам землю, занятую польскими переселенцами, или, по крайней мере, дать им возможность селиться близ границы и отделить их от улусов ясачных, удалив последних от границы. Такое ходатайство также не было удовлетворено; казакам-бурятам представлено было искать самим выхода из стесненного земельного положения. Они нашли его в переходе от обычного скотоводческого хозяйства к необычному земледельческому. Казаки-буряты быстро перешли на новое хозяйство. Так, в 1806 г. они уже засевали 1690 десятин. Но все же главным занятием казаков оставалось скотоводство.

Не рассматривая дальнейшего развития земледельческого хозяйства бурят-казаков, обратимся прямо к последним доступным материалам, а именно материалам переписи Куломзинской комиссии 1897 г.

По данным этой переписи, у бурят-казаков Селенгинского и Троицкосавского округов было пашни: у селенгинцев — 7847,4 десятины, троицкосавских — 6613,5, всего — 14 460,9 десятины; сенокосных угодий: у селенгинских — 5194,2 десятины, троицкосавских — 1317,3, всего — 6511 десятин; у «инородцев» селенгинских — 22 928,6 десятины пашни и 16 623—сенокоса. На одно казачье хозяйство приходится: пашни — 3,5 десятины, покоса — 2,7, а у бурят ясачных пашни — 1,5, сенокоса — 2 десятины. Лошадей приходится на одно казачье хозяйство 4, рогатого скота всякого возраста — 11,6, овец и коз — 24; а у «инородцев» лошадей — 4,8, рогатого скота — 15, овец — 17,7<sup>17</sup>. Ясно, что у казаков-бурят было более земельного простора, чем у ясачных, и хозяйство у них было более устойчивое.

Но если сравнить казаков-бурят с казаками-русскими, то пашни у первых оказывается значительно меньше, т. е. на русское казачье хозяйство приходилось в среднем около 6,8 десятины пашни, правда, скота меньше, а потому и покосов около 0,6 десятины на хозяйство. Если же обратиться к казакам-тунгусам, то у них оказывается пашни и сенокоса на хозяйство по 0,14 десятины, при этом лошадей — 3,5 головы, рогатого скота — около 8, овец и коз — около 9 голов; из этого видно, что у тунгусов хозяйство было еще меньше, чем у бурят-казаков.

По округам при грубом исчислении приходилось на казаков-бурят: по Селенгинскому округу 62,65 десятины на мужскую душу, в Троицкосавском округе — 38,72 десятины. У ясачных («инородцев») Селенгинского округа — 28,24 десятины. Из всего этого видно, что казаки-буряты имели гораздо больший земельный простор для ведения своего хозяйства, но выгоды от такого земельного преимущества, по-видимому, всецело поглощались воинской повинностью, которая требовала от них особенного снаряжения холодным оружием, лошадью и седлом и т. п. при выходе на службу<sup>18</sup>.

Избавиться от такой воинской повинности было первой задачей бурят-казаков, которые к тому имели и другие причины.

#### 4. БУРЯТЫ-КАЗАКИ КАК ВОИНЫ

Как видно из очерка возникновения бурятского казачьего войска, правительство было вынуждено прибегнуть к нему в силу политического положения на китайско-монгольской границе, но при этом относилось к

этому войску с некоторым недоверием и поэтому надолго оставило его без огнестрельного оружия. Бурятские казаки должны были нести службу, вооруженные луками и стрелами, кои заготавливали сами. Некоторые имели и пики, но ими владели плохо, как вообще плохо стреляли и из луков, так как у них совершенно не было обучения. Однако, по сведениям 1840-х годов, среди казаков-бурят встречались хорошие стрелки из ружья, купленного на свой счет. Мало-помалу казаки-буряты осознали преимущества огнестрельного оружия и стали приобретать его. Ружье стоило 20 руб. ассигнациями, тогда как хороший лук с комплектом стрел обходился в 30—50 рублей (Васильев А. П. Забайкальские казаки. Прилож. к II тому, с. 16).

У бурят-казаков отсутствовало строевое обучение. На смотры они являлись без однообразного снаряжения. Главная служба их заключалась в объезде границы, который состоял в том, что из каждого караула ежедневно выделяли трех всадников (1 русский и 2 бурята), которые проезжали вдоль границы до встречи с другим таким же разъездом приблизительно на середине расстояния между караулами. Здесь они обменивались записками, выданными смотрителями караулов. Если расстояние между караулами было значительное, то на местах встречи дозоров ставились избушки.

Эти избушки содержались отставными казаками и впоследствии мало-помалу обращались в настоящие караулы-поселения. (Там же, с. 22). Буряты сначала несли такую службу наездами через три года на четвертый, но обычай посылать за себя наемников послужил к тому, что эти наемники, будучи хозяйственно бессильны, должны были селиться при пограничных караулах вместе со своими семействами. Затем еще одной из причин поселений казаков-бурят при границе были так называемые отводные караулы. Дело в том, что объезды границы из дальних внутренних караулов были связаны с неудобствами. Для избежания этих неудобств стали строить дома ближе к границе и ставить там посты в составе 1 урядника, 4 русских и 10 бурятских казаков.

Казаки кроме пограничной службы командировались на другие работы, например: на конвоирование миссии в Пекин через каждые 10 лет, на несение полицейской службы в Троицкосавске, для чистки ревеня туда же и т. п. При Кяхтинской таможне постоянно служило 50 бурятских казаков.

Про бурят-казаков как воинов каждый администратор давал свои отзывы, смотря по тому, о чем хотел ходатайствовать.

Так, генерал-губернатор Броневский в 1835 г. предлагал обратить их в ясачное состояние, находил как воинов необученными и бесполезными. Такое же мнение высказывал в 1838 г. Руперт. Любимов же, находивший, что бурят-казаков нужно оставить в прежнем положении, считал их отличными стрелками и наездниками, вполне пригодными для пограничной службы. Как кочевники, доказывал Любимов, буряты обладали особенною способностью к открытию следов скота и лошадей, переходивших границу в ночное время, в чем русские казаки не способны их заменить. (Там же, с. 264). Наконец, Муравьев, писал: «Братская (бурятская) бригада не отстает от русских бригад. Испрашиваю для них оружие и штаты наравне с русскими полками».

Таковы были отзывы высших административных лиц о бурятах-казаках как воинах. Впоследствии они несли службу вместе с русскими и как отдельное войско исчезли для наблюдений.

## 5. КУЛЬТУРНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

Буряты-казаки в культурном отношении также стояли на одном уровне со своими сородичами-ясачными. Только отбывавшие воинскую повинность становились несколько развитее в обыденной жизни, но затем долгое пребывание в запасе снова сравнивало их с сородичами.

Русское правительство не особенно заботилось о поднятии культурного уровня бурят, если не упомянуть о русско-монгольской школе для детей бурятских казаков и ясачных в Троицкосавске, учрежденной в 1833 г. На эту школу ежегодно казна отпускала 1500 руб., а остальные 3243 руб., потребные на ее содержание, вносили сами буряты. К 1844 г. в школе окончили курс до 50 детей бурят-казаков. В этой школе получили начальное образование наш известный ориенталист Доржи Банзаров, а также переводчик, участвовавший в заключении Муравьевым Айгунского договора, Я. П. Шишмарев, почти полвека прослуживший консулом в Урге.

Школа толмачей и переводчиков была учреждена также в монгольской Урге при консульстве в 1864 г. Условием приема в нее было окончание двухклассного училища. Состоя в ведении Министерства иностранных дел, эта школа выпустила много толмачей и переводчиков, участвовавших в различных переговорах с монгольскими и китайскими властями. В ней было несколько стипендий для казачьих детей. Из школы вышел известный бурятский общественный деятель Раднажаб Бимбаев, оставивший после себя несколько доступных русско-монгольских и монголо-русских словарей.

Состоя в общеказачьем русском сословии, буряты-казаки, конечно, должны были в равной степени с другими пользоваться общими благами, так как они принимали участие и в накоплении войсковых капиталов и стипендий в учебных заведениях. Так, в Читинской гимназии было до 10 стипендий для детей казаков. За 30 лет существования этой гимназии, с 1884 до 1914 г., в ней обучался, насколько известно пишущему этот очерк, только 1 стипендиат — бурят С. Цыбиктаров, окончивший затем военно-медицинскую академию, крупный национальный общественный деятель, служивший врачом консульства в Урге<sup>19</sup>.

Если обратиться к общей грамотности бурят-казаков, то они, по данным Куломзипской комиссии, стояли почти на одной ступени с бурятами ясачными, а именно в Троицкосавском округе грамотных казаков было в 1897 г. 21,3%, а Селенгинском — 23,5%, тогда как у селенгинцев ясачных грамотность составляла 23,3%.

Что касается казачьего русского населения, то у него грамотных по Троицкосавскому округу было 57,7%, по Селенгинскому — 43,3%.

Школ в казачьих поселениях бурят было 8, в четыре раза меньше, чем у русских казаков.

В национальной культуре бурят-монголов в Забайкалье громадную роль играл буддизм, или, вернее, ламаизм. Он привлекал в духовные общины массу мужского населения. При этом духовных у казаков в процентном отношении едва ли было меньше, чем у ясачных. В первое время вопрос о вступлении в духовное звание не встречал затруднения, так как всякий бурят-казак мог высылать за себя наемного человека, но в последнее столетие, когда буряты сравнивались с русскими в отношении отбывания воинской повинности, вопрос стал более сложным. В общем за исключением так называемых штатных лам все отбывали службу. Поэтому буряты-казаки, сделавшись ламами или

учащимися в дацанах, на время действительной службы оставляли дацаны.

В связи с проповедуемым ламаистским учением отречением от мира прохождение службы вдали от родины, в казарменной обстановке, непривычной для кочевников, среди чужих по языку людей очень тяжело отзывалось на психологии бурят-казаков, кои на каждом шагу встречали на службе и частной жизни высокомерное пренебрежительное отношение к себе; все это заставляло их нести казацье воинское звание только принудительно.

Наилучший случай избавиться от этого звания и обязанностей военного сословия нашелся в революции, о чем сейчас будет сказано в заключении.

## 6. ПОСЛЕДСТВИЯ РЕВОЛЮЦИИ

Революция с первого дня своего возникновения затронула казачий вопрос в целом. По архивным материалам видно, что казаки на своем съезде в Чите 16—26 апреля 1917 г. обсуждали вопрос об обновлении своей жизни. Несмотря на разногласия, большинство участников съезда приняло постановление: «Казацье сословие как пережиток старины и следствие существования постоянных армий должно быть уничтожено и уравнено со всеми свободными гражданами России».

Основываясь на этой резолюции, буряты-казаки собрались 1—5 июля 1917 г. в Гусиноозерском дацане и постановили образовать при этом дацане исполнительный комитет по делам бурятского казачества, подтвердив упразднение бурятского казачества и создание общего аймачного управления.

При этом казаки-буряты признали и подтвердили свой долг перед родиной отбывать воинскую повинность до конца войны.

Между тем в первых числах августа того же года был созван второй съезд казаков Забайкальской области в Чите. Уже из самого состава и президиума видно, что съезд этот был другим по настроению, чем первый. Председателем избрали некоего Таскина, избравшегося раньше в Государственную думу как члена кадетской партии. Буряты-казаки вынесли на обсуждение вопрос о соединении со своими сородичами, представив телеграмму товарища министра внутренних дел, извещавшую, что министерство ничего не имеет против выделения бурят из казачьего войска. Председатель Таскин заявил, что мнение МВД для съезда необязательно. Заявление председателя было занесено в протокол.

После съезда стала ясна реакционная политика офицерской части казачества, выступавшей против национального самоопределения бурят-казаков. Русские с грехом пополам еще допускали объединение бурят в национальное земство, но с тем, чтобы поселки и станицы со смешанным населением и не думали о выделении из русского земства.

Тогда бурятская аймачная администрация решила ввести общебурятское земство, согласно постановлениям казачьего съезда в Гусиноозерском дацане 3—5 июля и Селенгинского аймсъезда 16—19 июля, причем дала казакам-бурятам свободу выбора, оставаться ли в смешанном земстве или переходить в национальное. Съезд Селенгинского аймачного собрания 29 сентября 1917 г. постановил настойчиво проводить в жизнь постановление вышеуказанных съездов, отменив все распоряжения аймачного комитета общественной безопасности, не совпадающие с видами и желаниями населения.

Как известно, в конце 1917 г. происходили земские выборы, и с начала 1918 г. всюду было введено земское самоуправление. Буряты-казаки в большинстве примкнули к национальному земству, а именно хошунные земства были введены в пяти станицах: Харьянской, Боргойской, Селенгинской, Янгажинской и Гегетуйской. Вслед за этим обнаружались случаи заявлений со стороны бурят-казаков о нежелании выделяться из станиц и вступать в хошуну.

Когда произошла Октябрьская революция, поставившая во главе государства Советскую власть, новые порядки дошли до Забайкалья только в феврале 1918 г. Бурятские земские учреждения переименовывались в аймачные, хошунные и сомонные Советы.

В начале 1918 г. явились с фронта казаки — буряты и русские. Вначале они стояли как бы за Советскую власть и потому шли против земских самоуправлений своих сородичей. На деле же подстрекаемые неким Абидуевым<sup>20</sup>, с первых чисел марта стали совершать налеты на земские управы, сначала хошунные, а 19 марта и на аймачную управу. При этом они якобы искали лиц, причастных к насильственному присоединению казаков к хошунам и экспроприации имущества казачьих бурятских станиц.

Как отнеслась местная Советская власть к таким выходкам?

Верхнеудинский Совет рабочих и крестьянских депутатов 21 марта предписал телеграфно уездному комиссару принять срочные меры к немедленному освобождению задержанных казаками должностных лиц, предупредив зачинщиков о недопустимости подобных преступных выступлений против народной власти. При этом он заявил, что все захваченное имущество должно быть возвращено, а в случае повторения палатов будут приняты серьезные меры.

Затем тот же исполком предложил 16 мая безотлагательно: 1) потребовать от казаков немедленного возвращения всего награбленного ими из аймачной милиции оружия и имущества. В случае же невозвращения у лиц, участвовавших в погроме, произвести тщательный обыск при помощи вооруженного отряда из местных сил; 2) организовать расследование и выяснить политическое лицо вновь созданных станичных комитетов; 3) произвести арест главарей и зачинщиков погрома и грабежей. В этом же духе дал предписание от 24 мая 1918 г. за № 5246 Троицкосавскому Совету депутатов и военно-революционный штаб Забайкалья. Исполнение распоряжений хотя и медленно, но производилось. Затем, как известно, произошел в Сибири новый переворот, учреждено «Сибирское правительство», уступившее свою власть Колчаку, именовавшему свое правительство «всероссийским».

На Дальнем Востоке атаман Семенов<sup>21</sup> именовал себя «походным атаманом дальневосточных войск», из чего уже видно, что он стоял за восстановление казачьего войска. Несмотря на репрессии местных «казакманов», буряты в общем стояли на прежней точке зрения: все буряты — казаки и неказаки — должны быть объединены в национальном земстве. Однако под давлением казачьей диктатуры, осуществляемой Семеновым, буряты-казаки не могли все же уклониться от несения воинской повинности.

Настала эпоха, охарактеризованная выражением: «Власть нагайки шествует церемониальным маршем, напоминая о былом самодержавии». Разные незаконные выходки атамана 1-го отдела генерала Толстихина и командированных им лиц вынудили бурятские национальные органы самоуправления обратиться к высшей военной власти в лице Семенова,

и последний в конце концов 4 декабря 1918 г. назначил комиссию для расследования злоупотреблений в составе двух представителей от Забайкальского казачьего войска, по одному представителю от 5-го корпуса и 2-го национального бурятского комитета.

Целью комиссии было улаживание взаимоотношений между русским казачьим населением 1-го отдела, с одной стороны, и казаками-бурятами, ушедшими из своих поселков в коммуны, — с другой.

Со стороны Национального бурятского комитета в комиссию вошли Данзан Ирдыниев и Бато Аисуев. Эта комиссия должна была выехать в Селенгинский район в конце декабря 1918 г.

Проследить дальнейший ход событий в этом вопросе не удалось за отсутствием достоверных материалов. Но теперь, когда образовалась Бурят-Монгольская республика, деление бурят на казаков и неказаков исчезло, и они всецело вошли равноправными гражданами в Троицко-савский аймак. Что касается казаков-тунгусов, то оставшиеся на родине присоединились к Бурято-тунгусскому хошуну Агинского аймака.

Всех казаков-бурят в 1915 г. было 24 350, а казаков-тунгусов обурятившихся — 2923 человека обоого пола.

## КУЛЬТ ОГНЯ У ВОСТОЧНЫХ БУРЯТ-МОНГОЛОВ

Монгольская народность еще на заре своей жизни заботилась о сохранности в юрте огня. Считалось, что он имеет своего хозяина «эзэна», которому нужно было воздавать почести в виде поклонения и приношения жертвы. Этот обычай сохранился до наших дней. Каждая хозяйка, имеющая открытый очаг в юрте, утром, разведя огонь и сварив первый напиток в виде чая с молоком, с верхнего слоя («дэжи») готового чая брызгает на огонь. Каждый гость, принимаясь за пищу, предложенную хозяевами, сначала отрезает, отламывает или отделяет маленький кусок, преимущественно содержащий жир, бросает его в огонь и затем уже принимается за еду. Так же поступают и с первой чашкой поднесенной «араки» (водки): ее немного отливают в огонь прежде чем выпить. При всех этих действиях приносящий жертву нашептывает или воображает, что он приносит подаяние с какими-нибудь пожеланиями. Теперь нашептывания и пожелания при жертвоприношении большую частью не совершаются и приношение жертвы обратилось только в простой обряд, совершаемый механически.

Не так было в старину. Домашнее утреннее приношение жертвы огню составляло особую обязанность женщин, из которых впоследствии выделилась жрица-шаманка («угдан»). На мысль о появлении из жрицы огня шаманки наводит самое название шаманки («утган», «удган», «одган», «одёган»), которое звучит почти одинаково у всех тюркских и монгольских племен, в отличие от названия шаман («кам» у тюрков и «бб» у монголов).

Название «удган» происходит от слова «ут», «от» после прибавления к нему, по общему монгольскому языковому закону, «ган» для образования имени женского рода. Слово же «ут», или «от», — тюркское название огня. Следовательно, название жрицы «удган» произошло от тюркского слова «огонь», и появление его было еще в ту пору, когда эти

племена жили вместе. У бурят-монголов есть предание, что первым шаманом была женщина, т. е. «утган»<sup>1</sup>. Слово «ут» в значении «огонь» в монгольском языке исчезло, но оно осталось корнем других слов, причастных огню: «утāн» — «дым» и «утха» — происхождение от одного огня-очага, из одной семьи<sup>2</sup>.

«Утāн» (дым) — свидетельство поддержания огня в юрте. А «огонь» — эмблема жизненности. Поэтому оставление юрты долго без огня считается ненормальным, неприятным и нежелательным явлением, а поставить юрту с огнем подле своей юрты, т. е. женить сына и видеть дым его юрты («утā харха»), составляет заветную мечту каждого бурят-монгола. На свадьбе невестка со своими вожатыми, молодыми женщинами, кланяется очагу родителей и оживляет огонь в знак того, что будет поддерживать огонь в юрте новой семьи, членом которой она с этих пор становится.

У шаманистов слово «утха» имеет значение «род», «происхождение», т. е. указывает ту семью, из которой ведет свое начало данный шаман. Так как придается большое значение происхождению шамана, то исчисление «утха» очень популярно.

Кроме того, огонь у всех народов является очистителем. С появлением культуры стали отыскивать разные благовонные вещества и сжигать их как очиститель от всякой нечисти. Все воскурительные свечи и травы восточных народов, ладан европейцев, «арца» (можжевельник) и «жодō» (кора пихты) у бурят-монголов — атрибуты культа огня как очистителя. Простой бурят очищает также вещи простым встряхиванием их над раскаленным углем или головешкой.

## ЦАГАЛГАН

Обитатели нашей планеты по движению Луны и Солнца в самом начале своей жизни заметили, что через известный промежуток наступает период времени, являющийся буквально повторением предыдущего.

Эти периоды времени были: сутки, месяцы и годы. Ознаменованье наступления нового периода могло быть только в конце года, так как этим как бы завершается один целостный период. В течение года совершается известный оборот и в хозяйственной жизни. Поэтому у всех народов рапо явился обычай ознаменовывать наступление нового периода празднованием «нового года».

У монгольских племен как народа с кочевым скотоводческим бытом такой праздник происходил в то время, когда скот, принося весной приплод и накопив достаточно жиру за лето, вступал в осень.

В это время монголы праздновали свой новый год, прибавляя год возраста и себе и скоту, так, например «тугал» (1/2 года) становится «борū» (1/2 — 1 1/2 года), «борū» — «хаширик» (1 1/2 — 2 1/2 года) и т. д.

Праздник этот у монголов назывался «цагāлган». Название происходит от слова «цагāн» (творог), потому что в это время заканчивалось приготовление впрок молочных продуктов, которые и употреблялись при совершении празднования<sup>1</sup>.

Далее, монголы познакомились с китайцами, народом земледельческой культуры, который завершал год хозяйственной жизни позднее,

когда дни уже идут на прибыль и чувствуется начало нового астрономического года.

Знакомство монголов с китайцами в XIII в. повлияло и на празднование ими нового года, хотя этот новый год у монголов не был связан с хозяйственным оборотом<sup>2</sup>. Перенеся время празднования нового года с осени на конец зимы, монголы все же оставили название «цагальган» (творожный).

Как известно, по всему Востоку год исчисляется по лунным месяцам и цагальган приходится на 1-е число 1-й весенней луны. Лунный же месяц, имея 29 1/2 суток, отстает от годового оборота Земли вокруг Солнца на 41 целые сутки. Следовательно, если считать 12 лунных месяцев за один год, то времена года не будут соответствовать астрономическим. Поэтому у восточных народов високосные года имеют 13 месяцев, т. е. один лишний месяц.

Ламаизм пользуется теми же лунными месяцами. Как религиозное учение он установил в каждой луне три «великих» дня — 8, 15 и 30 и приспособился и к народному бытовому празднику (цагальгану). Приспособление ламаизма к этому празднику выражается в особых торжественных богослужениях 30 числа последней зимней луны, когда в дацанах читают всю ночь молитву богине Лхаме, «Небесной деве», которая будто бы в эту ночь ревизует вселенную. Также ламы установили сжигание накануне 30-го числа так называемой «дугжубы» — «эмблемы» всех людских прегрешений за прошлый год. Это послужило поводом считать самый цагальган за религиозный праздник, но это неверно. Напротив, в этот день с рассветом монахи и послушники освобождаются от своих духовных занятий и могут проводить время в развлечениях.

Бурят-монголы в цагальгане имеют свой бытовой праздник — новый год. Что он празднуется разновременно, например в 1926 г. 11—12 февраля, а в 1927 г. 2—3 февраля, всецело зависит от всеобщего на Востоке исчисления времени по лунным месяцам.

## ШАМАНИЗМ У БУРЯТ-МОНГОЛОВ

### 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ ВООБЩЕ И ШАМАНСТВА В ЧАСТНОСТИ

На заре своего развития, вступив в борьбу с окружающим миром, человек встретился со множеством вопросов, не разрешимых неразвитым умом. Он стал объяснять все происходящее воздействием сверхчувственных сил и «нашел» свое место по отношению к ним. Он занял как бы зависимое от них положение, а потому, чтобы поддерживать свою жизнь, должен был уговаривать, умолять грозные силы природы помочь ему. Если же принять точку зрения, что все в природе может внять человеческим просьбам, то следует признать, что природа имеет те же чувства, какими наделен сам человек. Отсюда у человека появляется воззрение, что все в природе одушевлено, как и он. Такое воззрение называется анимизмом<sup>1</sup>.

Все земное имеет душу, земля находится в зависимости от других сил, местопребывание которых человек находил на небе. Поэтому у всех первобытных людей в большом почете небо.

Человек стал считать землю за женское рождающее начало, а небо — за мужское производящее начало. Он также рано осознал, что каждый индивидуум есть явление скоротечное. Кратковременная его жизнь не имела бы никакого смысла, если бы не существовало чего-то бессмертного. Это бессмертное он нашел в другом «я», в душе, которая «вечна». Отсюда появляется вера, что человек как физическая личность умирает, но остается его дух, душа. Души людей могут помогать или вредить своей семье или роду.

Самой близкой стихией, от которой семья получала много пользы, был огонь. Культ огня развился у народов в очень раннюю пору их существования. Также и монгольские племена весьма рано стали чтить владыку огня («гал-ун эээн»), считая, что огонь очищает все нечистое. На этой почве происходили недоразумения в ханской ставке с русскими князьями, над которыми хотели совершить обряд прохождения их между кострами перед ханской аудиенцией. Те, называя это идолопоклонством, отказывались от обряда, приводя в ярость прислужников хана.

Огонь, очевидно, был почитаем монголами еще в эпоху, когда монгольские и тюркские племена жили вместе и вели одну хозяйственную жизнь<sup>2</sup>. Доказательством служит слово «огонь», по-тюркски — «ут» или «от». От этого слова получило название и лицо, которое служило огню. Лицо это называется во всех тюркских и монгольских языках одинаково — «утган», «отган», «удган», «одоган» и другими однокоренными словами. В пользу того, что огонь был главным предметом почитания бурят, говорит тот факт, что старшим на общественных охотах являлся «галши» («огонщик»). У бурят существует предание, что первой шаманкой была женщина, она различала и видела злых и добрых духов. Считать женщину царицей огня было естественно, так как в первобытных условиях, когда пропитание отыскивалось охотой, требовавшей от мужчины постоянной отлучки, женщине приходилось оставаться дома и поддерживать огонь, столь трудно добываемый в те времена.

Появление же жреца-мужчины приписывается тому же охотничьему быту бурят. Для поддержания огня и молитвы о благополучной охоте стали со временем подыскивать людей, которым, по общему мнению, лучше удавалось исполнить такие обязанности. Охотничья удача или неудача приписывалась хорошему или дурному отношению духов к «галши», поэтому при неудаче нужно было сменить его, а при удаче оставить в «должности». Переменчивая судьба не давала возможности какому-нибудь шаману укрепить свою власть над сородичами, иными словами, в истории не находим случая, чтобы какой-нибудь шаман прославился в племенном масштабе<sup>3</sup>.

Более позднее появление жреца-шамана может быть доказано еще тем, что разные племена, имеющие для жрицы-шаманки одно название, шамана называли различно, о чем будет сказано ниже.

Из них монгольское название шамана «бб», по-видимому, произошло из слова «ву», которое в китайском языке сначала обозначало жрицу, а затем жреца и жрицу вместе. Допустимо предположение, что в пору знакомства с этим китайским словом монголы имели уже установившееся название для шаманки — «удган», следовательно, им пришлось принять новое слово только как название для шамана<sup>4</sup>.

## 2. ДУХИ

Первобытный человек, признав существование души, считал, что она остается в теле умершего или недалеко от места его захоронения.

Дух, почитаемый после смерти носившего его тела, называется «онгон»<sup>5</sup>. Теперь же у бурят «онгонами» называют души умерших известных шаманов<sup>6</sup>, которые в зависимости от того, были они служителями добрых или злых духов, становятся «онгонами» с теми или другими наклонностями. Некоторые из этих «онгонов» настолько сильны, что становятся распорядителями судеб людей, иначе «дзаянами» или «дзаячинами». Души же людей малоизвестных остаются под общими именами «бохолдоев». Они не приносят вреда или пользы, однако среди них встречаются и такие, что вредят. Их называют «ада», «муу шубуун» и «дахуул». Вредить они могут живым родственникам и даже роду, но случаев, чтобы «муу шубуун» или «дахуул» считались «всенародными духами», нет. Правда, есть между «онгонами» духи (это бывает очень редко), которые почитаются всеми бурятами.

Когда человек живет благополучно, он не обращает внимания на этих духов, но несчастья в жизни вызывают в нем подозрения о действии сверхъестественных сил. От вреда, причиняемого низшими духами, человек ищет защиты у духов высших. Это предполагает иерархию в системе сверхъестественных сил. Над земными духами, или «онгонами», стоят духи более высших рангов, или «эзэны» (хозяева).

Каждый предмет, каждое явление природы, например: огонь, горы, леса и т. д., имеют своего духа — своего «эзэна». Есть «эзэн» и всей земли, он должен подчиняться еще чему-то более высокому, недостижимому. В порядке подчиненности одной силы другой создавался многочисленный пантеон духов.

Владельцы земли и отдельных предметов природы, «эзэны» или вообще земные духи, зависят от небесных. Зависимость эта в большинстве случаев родственная, земные «эзэны» являются иногда сыновьями и внуками небесных духов. Быт духов таков же, как и у людей.

Позже «эзэны» стали именоваться, как и людские начальники, ханами и нойонами. Вместе с этим земные правители пожелали видеть свою власть, освященную небом. Так, монгольские ханы считали себя «определенными небом» (тэнгри зяту).

Ранним религиозным представлениям монголов был свойствен дуализм, т. е. представление о том, что всюду существуют два начала: доброе и злое, белое и черное и т. д. Духи также делятся на добрых и злых. Число «тэнгри» (99) состоит из 55 добрых и 44 злых духов<sup>7</sup>. Я где-то читал заметку, что дифференциация на западных добрых и восточных злых духов находится у бурят в прямой зависимости от соотношения народов запада и востока. Западные племена оказались сильнее, они победили в борьбе, поэтому победители были признаны чистыми, белыми, а кто терпит поражения, тот уже тускл, зlobен, черен. Земные соотношения двух народностей буряты, по-видимому, перенесли на небо и назвали западных духов «белыми», восточных — «черными тэнгриями».

Что же касается названий всех этих многочисленных «тэнгриев», то перечисление их мы находим у М. Н. Хангалова и В. Юмсунова<sup>8</sup>.

### 3. ШАМАНЫ И ШАМАНКИ

Слово «шаман» заимствовано русскими от тунгусов, говоривших на одном из диалектов маньчжурского языка. Другие народности Сибири и Центральной Азии называют жрецов по-разному, например: алтайские тюрки — «кам», якуты — «ойун», буряты и монголы «бō» и т. д. Примечательно, что и алтайские тюрки, и якуты, и буряты называют шаманом «утган», «удган», «одёгон», о чем мы уже говорили выше.

Как всякое верование, шаманизм развивался в течение веков, но в меньшей степени, чем другие верования, так как народы, исповедывающие его, оставались на низкой культурной ступени. К тому же народы эти в большинстве своем вплоть до самого последнего времени оставались без письменности, а без письменных памятников трудно проследить подробно эволюцию шаманизма. Все религиозные народные традиции существуют лишь в устной передаче самих служителей культа.

В истории монголов на заре возникновения великой империи находим упоминание о шамане при основателе монархии Чингисхане<sup>9</sup>. Шаман этот имел большое влияние на народ, чем воспользовался знаменитый завоеватель для провозглашения себя монархом, предопределенным небом («тэнгри-эцэ зайту хан»). Спустя некоторое время после церемонии освящения своей власти шаманом властолюбивый хан уловил замысел шамана влиять на него самого, следовательно, и на государственные дела. Чингисхан организует убийство честолюбивого жреца. Народу объявили, что само небо, видя недостойные происки шамана, лишило его жизни. После этого мы не находим у монголов особо влиятельных шаманов, хотя первые ханы все еще придерживались шаманских верований.

В дальнейшем шаманы вообще не достигали при жизни особых почестей, везде являлись только местными жрецами и учителями молодых шаманов.

Бурятское слово «утха» я считаю происшедшим от слова «ут» — огонь, следовательно, оно означает «имеющий один огонь», «из одной семьи».

Шаманы могли получать свое звание по наследству от отца и матери, а также «по определению свыше». Первые называются «бō ухта-тай», вторые — «нэрьеэр» или «бумал ухатай». И то и другое означает «призвание». Оно подтверждается каким-нибудь случаем, например галлюцинациями, снами, болезнью и т. д. В случае вышеуказанных явлений будущий шаман обращается к сведущему шаману с вопросами о причинах и способах избавиться от этих явлений. Опытный шаман призывает своего духа, задает ему в экстазе те же вопросы и дает ответ от имени духа. Если дух «посоветует» вопрошаемому посвятить себя шаманскому служению, следует посвящение. Для этого устраивается особая церемония «шанар» или по-монгольски «чинар». Слово «шанар» в прямом смысле означает «сущность». Таких посвящений для одного и того же шамана может быть несколько, но не больше девяти. Большею частью ограничиваются тремя, реже шестью церемониями.

До сих пор шаманские церемонии требуют значительного числа людей, совершаются под открытым небом и вблизи деревьев. Деревья рубят и втыкают комлем в землю. Но при посвящении в шаманы дерево выкапывают с корнем и сажают на месте церемонии. Все это, а также привешенные к дереву во время обряда шкурки зайцев, горностаев, белок и хорьков подтверждает мысль, что шаманизм родился в лесах и рощах во время охотничьих сезонов. Но бывают случаи, когда шаман-

ское молебствие совершают в доме или юрте больного. Тогда церемония происходит у постели больного, рядом с которой, если позволяет устройство жилища, кладут комель специально привезенного дерева, выставив его остальную часть снаружи юрты.

Касательно одеяния при служении духам нужно сказать, что особую одежду в полном наборе шаманы надевают при больших церемониальных служениях, а в других случаях имеют при себе только «порби» (трости), «хэсэ» (бубен) и «хуур» (музыкальный инструмент).

Я спрашивал у западных товарищей, насколько употребительно так называемое «толи» (зеркало). Мне ответили, что «толи» встречается очень редко, но в старину, очевидно, их было больше. Надо сказать, что «толи» делается из меди и для его производства нужно особое мастерство. Полагаю, что медные зеркала производились в Китае. В позднейший период, когда большинство монголов приняло ламаизм, производство «толи» прекратилось, они исчезли и у бурят-шаманов. Зато почти у каждого из них имеется валдайский колоколец.

Про другие части шаманского костюма («оргой» — плащ с подвесками, «майхабчи» — железная корона) и украшения не буду говорить, так как они почти одинаковы у всех шаманов.

#### 4. ВЛИЯНИЕ НА ШАМАНСТВО ДРУГИХ ИСПОВЕДАНИЙ

У монголов и бурят встречены четыре религиозных учения: буддизм, христианство, магометанство и конфуцианство. Из этих религиозных учений буддизм, реформированный в Тибете (ламаизм), оказался очень приспособленным к быту и воззрениям монголов и бурят. Наблюдая теперь обряды того и другого исповедывания, т. е. шаманства и ламаизма, можно поразиться сходству между ними, хотя последний, конечно, есть продукт более высокой материальной и духовной культуры. Шаманы и ламы пользуются одними и теми же культовыми предметами. Например, вместо шаманского «хэсэ» — одностороннего барабана ламы имеют «хэнгэрэг» — двусторонний барабан, вместо железной короны «майхабчи» — шапку, сделанную из материи, вместо плаща с привесками «оргой» — красно-желтое духовное одеяние и т. д. и т. п. Примитивных «онгонов», изготовленных из жести и хранимых в войлочных сумках, заменили скульптурные и живописные изображения, причем последние вставлены в кноты или рамки.

Что касается содержания культа, то ламаизм признает существование шаманских «хозяев мест» (но только назвал их тибетским словом «сабдаг»), говорит о присутствии у каждого человека пяти «тэнгриев» — органов чувств. Что касается анимистических представлений, то ламаизм одушевляет лишь живые существа, утверждая, что души переходят от одного живого существа к другому, т. е. переселяются. Вследствие такого воззрения ламаизм отверг специальные кровавые жертвоприношения духам, но все же оставил жертвоприношение в виде частей туши животного (ноги, кишки и т. п.).

Устранение массового закалывания животных ради жертв духам, без сомнения, благоприятно отразилось на хозяйственной жизни верующих, что, в свою очередь, расположило народ к ламаизму<sup>10</sup>. Не нужно забывать и активности ламаизма. Найдя первых прозелитов в лице монгольской аристократии, тибетские ламы стали вести острую борьбу против шаманизма, который не мог устоять перед более культурным ми-

ровоззрением, тем более что ламы имели богатый опыт борьбы с народными верованиями еще на тибетской почве (делая им уступки и поглощая их буддийским вероучением).

Среди монгольских лам также были очень энергичные борцы против шаманизма, например, в Южной Монголии — Нэйжи-тойн, в Западной — Зая-пандита, а более мелких имен борцов, конечно, и не перечесть. Такие воинственные ламы не исчезли до сих пор. Доказательством служит одна молитва, записанная П. П. Баторовым<sup>11</sup> у аларского ламы, где шаманское камлание переделано на ламский лад, а буддийское божество Махакала объединено с шаманским Гужир-тэнгри.

Кроме того, ламаизм принес с собой в Монголию тибетскую медицину, которая в значительной мере, хотя и не окончательно, помогла вытеснить шаманизм. Пришедшее позднее и насильственно прививаемое правительством христианство, признавая единого творца вселенной и могучего распорядителя судьбами людей, не имело возможности проникнуть в народную массу. Напротив, встречаются факты, когда православные, в иных местах приходя в соприкосновение с ламаистами и шаманистами, обращаются к ним за содействием, например, в случае болезни, потери животных и т. п.

Мусульманство собственно к монголам не проникло, но его последователи обратили в свою веру некоторых монголов, которые попали под их влияние, однако шаманские пережитки все же остаются у последних, например в Восточном Туркестане, который считается мусульманской страной.

Конфуцианство, основывающееся на культе предков, не могло прииться у монголов как бродячего и кочевого народа. У таких народов, принужденных делать частые переходы, старики являлись большой обузой. В старину, как сказывают, существовал даже обычай умерщвлять старцев, давая им проглатывать жирный курдюк. Обычай сохранился в символическом обряде поклонения невесток, которые во время свадьбы, придя в дом жениха, бросали кусочки курдюка в рот родителям и другим старшим родственникам. Родители, а также и старшие родственники давали молодым свои «ирёлы» (благопожелания). Так трансформировалась традиция насильственного устранения стариков в обычай поклонения им и выслушивания их благословения. Возможно, в данном случае сказалось влияние конфуцианства, хотя в других случаях его влияние не прослеживается<sup>12</sup>.

## 5. СОСТОЯНИЕ ШАМАНИЗМА В РАЗНЫХ ЧАСТЯХ МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ

Шаманизм в монгольских условиях не сумел развиваться до письменно зафиксированных догматов и норм. Вследствие этого ему до последних дней приходится основываться на устной традиции. Мы же знаем, что устная передача мыслей может сильно изменить их форму и содержание.

Монголы с потерей политической самостоятельности стали подчиняться другим народам. Эти народы, стоявшие на более высокой социальной и культурной ступени, всячески стремились приобщить монголов к своей культуре, и, таким образом, для первобытных народных верований наступило время сильного натиска новых религиозных систем. Как в быту человек легче склонен принимать новое, если оно имеет старую

форму, так и в делах веры он лучше приемлет то, что понятно и что приспособляется к его прежним воззрениям. В большей степени сохранил влияние шаманизм в Западной Бурятии. Восточные буряты чтут так называемых «арайн арбан гурбан ноёт» (тринадцать северных нойонов). Имена их можно найти у В. Юмсунова, о котором я имел уже случай упомянуть. Эти нойоны суть опустившиеся с неба сыновья высших богов и «эзэны» разных замечательных мест вокруг Байкала, о которых созданы целые легенды. Например, о скале на острове Ольхон, об истоке Нижней Ангары, Нарин-Зулхэ, о тункинской горе Муудорга и баргузинской горе Барагхан, о хозяине города Иркутска Эмнэк-Цаган нойоне. У добайкальских бурят, в свою очередь, чтутся «заяны», прибывшие из-за Байкала и известные под именем «хорин хоёр заян». Они представляются как девушки, вытесненные с родины пришельцами-ламами.

Добайкальские буряты приютили и хордутов, шаманов, изгнанных, согласно легенде, со своей родины. Следовательно, все гонимое на почве шаманских верований нашло убежище у добайкальских бурят.

Таким образом, давняя связь между монгольскими племенами и забайкальскими и добайкальскими бурятами, основанная на общности шаманского верования, существовала до недалекого прошлого. Связь же, основанная на буддийской вере, установилась более 100 лет тому назад, когда были основаны два ламаистских дацана: Тункинский и Аларский. Некоторые забайкальские ламы проникают к западным, где ведут борьбу с шаманизмом при помощи тибетской медицины и буддийских поведений.

Не поддерживаемый административно наравне с другими религиозными учениями шаманизм доживает свой век в самых неблагоприятных условиях, опираясь всецело на народные традиции. Если бросим взгляд на монгольскую и бурятскую национальности в целом, то фактически подавляющее большинство официально исповедует ламаизм, меньшинство — шаманизм и другие исповедания. Но у всех монгольских племен есть остатки шаманских верований и носители старого культа — шаманы и шаманки. Степень их популярности неодинакова и число невелико. В некоторых частях Монголии шаманы нерешительны в своих священнодействиях, совершают служение тихим, подавленным голосом, не входя в экстатическое состояние.

В других местах, например в Восточной Бурятии, шаманы, хотя численность их уменьшилась до минимума, камлают по-прежнему энергично.

Существо шаманизма как верования одинаково у всех народностей. Например, у алтайцев и якутов, как и у бурят, духи бывают двух родов: «чистые» («ару», «айыы», «цаган») и «нечистые» («кара», «абасы», «хара»). Количество духов разное, но почти у всех народов преобладает число 9 и 7. Девять — вообще мистическое число у монголоязычных племен. В историческую эпоху мы находим 9 урлуков, 9 сулдэ (знамен), 9 «белых» подношений, представляемых в знак принятия подданства и т. п.

У алтайцев представителем злых духов является Эрлик, у бурят — Эрлен-хан. У Эрлика, по одним алтайским сказаниям, 7 сыновей, по другим — 9, у Ульгена — 7 сыновей.

У тех и других при обряде посвящения требуется 9 мальчиков, а у якутов еще 9 девич.

## 6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Шаманизм, возникший в эпоху родового строя и основанный на первобытном мировоззрении, создал пантеон духов, разделяющихся на доброжелательных и причиняющих людям зло. Но фантазия шаманистов не выработала образ бога-наставника, указывающего смысл жизни<sup>13</sup>.

Каждый домохозяин, каждый улус и род знают определенный круг духов, которым приносят благодарственную или просительную жертву и обращаются с молитвой. Божествам делают воскурения, сжигая душистые растения, такие как можжевельник, вереск, богородская трава, услаждают их слух звоном колокольцев и ударами бубна, привлекают их зажженными светильниками.

Благодарственные жертвоприношения даже не требуют постоянного присутствия шамана: они до сих пор совершаются самими верующими, старыми и молодыми. Но просительные молитвы по поводу несчастных случаев заставляют приглашать шамана, который выступает как бы посредником между духами и людьми.

Некоторые благодарственные жертвоприношения, в частности «тайлаганы» или «тахилы», сопровождаются играми, борьбой, конскими бегами, вечеринками и т. п.

На тех и других жертвоприношениях собственно духам приносится очень немного мяса и вина, большая часть продуктов и напитков идет на угощение участников жертвоприношения.

Таким образом, древний обряд жертвоприношения превратился в обычный народный праздник.

При разделении духов на добрых и злых первобытному человеку трудно было решить вопрос, когда ему станет жить лучше и легче, при почитании ли только добрых духов или при просьбах и молениях алым. Бурят-шаманист на всякий случай обращается к тем и другим. Но когда приходится умиловать духов недобрых, он прибегает к помощи посредника между духами и человеком — к шаману или удагану.

Какие же люди шаманы? Выше было сказано, что шаманами становятся по призванию. Призвание может быть наследственное, поскольку болезненная, нервная эксцентричность большей частью передается по наследству. Но встречаются люди, которые под впечатлением от того или иного [видения] чувствуют себя призванными служить духам.

Этнографы справедливо считают, что среди шаманов много шарлатанов, эксплуатирующих темный народ, но они не отрицают и того, что есть среди них люди, искренне верующие в свои сверхъестественные силы и признающие шаманские силы других.

В общем шаманов делят на настоящих, средних и лживых. Настоящие и отчасти средние шаманы чистосердечно верят в силу своих молеций и заклинаний. Они — люди нервные, экзальтированные, нередко подверженные эпилептическим припадкам и кликушеству. Все это действует известным образом на малокультурный народ и возбуждает в нем веру в силы шаманов. Конечно, ритуальные церемонии очень утомительны для самого шамана, и он совершает камлания неохотно, без всякого материального расчета<sup>14</sup>. Про ложных шаманов нечего и говорить. Но между шаманами, хотя и редко, встречаются умеющие совершать в экстазе необычайные действия, они лижут языком раскаленное железо, бегут по горячим углям и т. п. Попадаются и делающие так называемое «хобоно» — вонзание в собственное тело более или менее массивного ножа, шила и т. д.

Путешественники разоблачали обман шаманов: оказывалось, что пные из них держали под мышкой кишку с кровью и при известных действиях вонзали в нее нож. Но многие проделки или фокусы шаманов необъяснимы, и именно они создают основу для мистики.

Чтобы быть шаманом, нужна и предварительная тренировка. Молодые шаманы учатся у старых и принимают от последних посвящение.

Являясь, по существу, людьми неуравновешенной психики, настоящие шаманы не гонятся за наживой, чем и объясняется то, что большинство из них не имеет устойчивого хозяйства, но, конечно, есть много хитрецов, обративших свое искусство и народную темноту в источник доходов.

Шаманизм, как верование, созданное самим народом, может быть уничтожено только им самим. Единственное средство для этого — просвещение и насаждение культуры, основанной на данных науки<sup>15</sup>.

## О НАЦИОНАЛЬНЫХ ПРАЗДНИКАХ БУРЯТ

### *(тезисы лекции)*

1. Многие из вас, товарищи, может быть, задают себе вопрос, зачем национальности при социализме, который мы начали строить и к которому должно прийти в конце концов все человечество? И еще один вопрос, к чему поощрять или допускать национальные праздники?

Мудрейшими актами о нацменьшинствах, несомненно, были постановления партии и декреты Советской власти о предоставлении им национальной автономии.

У нас в Восточной Сибири были образованы две автономные республики (Бурят-Монгольская и Якутская) и одна автономная область на Алтае (Ойратская), вошедшие в состав РСФСР<sup>1</sup>.

2. У коренных народов Сибири, как и у других народов России, сохранился традиционный косный старый быт, основанный на религиозных предрассудках, в частности на христианских, ламаистских и шаманских. При вящей народной темноте, нойонатство, кулачество и прочие элементы в общем и целом были помехой на пути освобождения трудящихся рабочих и крестьян.

Советская власть, освободив национальности от угнетения, борется посредством законодательно-административных мер с нойонатством и кулачеством, борьба же с культурной отсталостью ведется не только административным воздействием, но и путем агитации и мероприятий культурного характера.

3. Одной из важных мер является изменение характера национальных праздников, сказать о которых несколько слов входит в мою задачу сегодня. Национальных праздников в Буреспублике два. Один — это традиционный новый год «цагалган», который теперь неправильно зовется «белый месяц». Второй праздник, установленный для всей республики после революции, — это «сурхарбан» (стрельба из лука). В Верхнеудинске в нынешнем году данный праздник проводится по новой программе и приурочен к шестилетию республики. Начался он вчера и продолжается сегодня, 15 июля, а в случае ненастной погоды будет перенесен на следующий понедельник.

Цагалган в старину считался праздником молочных продуктов и праздновался осенью, соответствуя по времени примерно старому русскому Покрову, теперешнему Дню урожая. К этому времени подрастал молодняк скота, становилось прохладно, и, как бы прощаясь с привольной летней жизнью и обилием молочных продуктов, кочевники делали визиты друг к другу и допивали последний, по-видимому, продукт своего молочного хозяйства — «араку». Памятником осеннего нового года остался обычай прибавлять год возрасту всего скота, хотя приплод нового года едва прожил к этому времени полгода. Затем, очевидно, не без влияния других восточных культур цагалган был перенесен на начало весны.

4. Другой праздник, как уже сказано, был установлен после революции и называется «сурхарбан», что буквально означает «стрельба в сур», т. е. кожаную мишень, хотя он сопровождается и другими традиционными, а также новыми играми и представлениями. Я остановлюсь здесь подробнее на трех национальных играх: собственно сурхарбанае, конских бегах и борьбе. Почему именно эти национальные виды спорта включены в программу праздника и почему он носит антирелигиозный и культурно-бытовой характер?

«Сурхарбан» проводится в начале июля. Это время, когда сельское бурятское население свободно от хозяйственных работ в сельскохозяйственных районах: посев уже прошел, приготовлены впрок пары, а в скотоводческих районах скот принес приплод и начал нагуливать «жир», сенокос же еще не начался. В это время устраиваются ламские и шаманские молебствия с привлечением широкого круга верующих: «обо тахилга», «тайлаганы» и «хуралы». В противовес им и в целях отвлечения народной массы от этих религиозных церемоний устраивается повсюду однодневный республиканский праздник «сур-харбан» (в бурятском произношении нур харбаан).

5. Эта игра пришла из древности, когда монголы и буряты вели охотничий образ жизни, а орудием стрельбы был только лук, умелая стрельба из которого весьма ценилась. Известно, что Хасар, брат Чингисхана, был меткий стрелок, попадавший в цель на расстоянии 200 сажень, а сын его Исунке стрелял на 277,5 сажень, что записано даже на камне<sup>2</sup>.

С появлением огнестрельного оружия значение лука как боевого оружия утратилось и стрельба из него сделалась спортивной игрой.

Теперь стрельба из лука у бурят обыкновенно происходит на расстоянии 30 м (20 луков или алданов). Ставятся «суры» (мишени) горизонтальной «колбасой» (1 м 77 см) к стреляющим и через расстояние, измеряемое длиной лука, сзади и спереди проводятся черты. Стрела не должна падать ближе передней черты и выбивать городки за черту. Стреляют поочередно по две стрелы, но когда остается по городку на каждого из участков, то выпускают по одной стреле.

6. У охотников-коневодов очень популярны конные скачки, на которых определялись индивидуальные качества ковы-мерина. На республиканских скачках наряду с меринами теперь допускаются производители и кобылицы.

На религиозных празднествах тоже устраивались бега лошадей, но из двух мерин, пришедших первыми, один подносился в дар старшему ламе, а второй — старшему нойону. Имя владельцев лошадей-победителей даже не объявлялось. Теперь на республиканских играх хозяева лучших лошадей получают приз и поощрение к улучшению породы.

7. Третий вид национального спорта на празднике — борьба. На ламаистских праздниках тоже устраиваются соревнования по борьбе, но там ей предписан религиозный этикет: борцы перед схваткой подходят к ламе под благословение, а после нее победитель подносит ламе часть своего ничтожного приза. Теперь же борцы воочию видят, что победа и поражение отнюдь не зависят от благословения ламы, а от силы и ловкости его самого. Призы борцам-победителям вместо хадаков заменены какой-нибудь полезной вещью и жетоном в память победы.

Как много значат эти праздники для развития национальной культуры.

## МОНГОЛЬСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ КАК ОРУДИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

### I. ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Под словом «язык» в лингвистике понимается главным образом звуковое выражение мысли. Историки культуры различно говорят о появлении у человека языка, но в теориях их в последнее время преобладает мнение, что язык появился у человека как обозначение его действий в подражание звукам, коими сопровождаются эти действия<sup>1</sup>.

Но мы не будем заглядывать в такую старину, а обратимся к поздней сравнительно эпохе, когда человек имеет появившийся и развивающийся язык, иными словами, когда у человека появилась уже культура. Одним из первых и наиболее важных элементов в этой культуре был язык народности<sup>2</sup>: он выражал ее культурность, в то же время служил орудием для общения с другими и орудием высших форм мышления<sup>3</sup>.

Современная филология, напротив, направляет свои исследования на отыскание общего праотца современных языков, и в этом отношении она достигла и достигает значительных успехов. Установлено несколько генеалогических групп языков, которые являются отличительной чертой не рас, а народностей и национальностей.

Национальность получает свой язык из семейного языка, и насколько развивается культурное состояние этой национальности, настолько развивается и ее язык. Так как нельзя мыслить языка одного человека, то язык уже из этого только положения есть явление групповое, общественное, иначе социальное<sup>4</sup>. Человеческое общество, смотря по состоянию своей культурности, изобрело письменность, которая в своих зачатках не имела такого большого отношения к языку, как впоследствии, когда она стала принадлежностью отдельных языков. Например, знаки, ставившиеся первобытным человеком на деревьях и камнях, способ отмечать события посредством узелков, конечно, не относятся к отдельному языку.

Изобретение письменности, в свою очередь, самым чувствительным образом повлияло на развитие культуры вообще и языка в частности.

Язык с изобретением письменности делится уже на два вида: устный, или разговорный, и письменный, или литературный. При этом, конечно, письмо есть служанка разговорного языка, оно сохраняет и укрепляет законы того языка, для которого служит. Однако нужно еще заметить, что и письменный язык живет своей самостоятельной жизнью и имеет

свои отличительные от разговорных форм черты. Поэтому у каждой культурной национальности нужно признать существование двух языков или разновидностей одного языка: разговорный и письменный.

Все вышесказанное относится и к монгольскому языку, но следить за языком монголов можем с той поры, когда монгольская народность проявила себя как национальное целое со своим единым языком. <...>

## II. ИСТОРИЯ МОНГОЛЬСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Переходя к рассмотрению монгольского языка и письменности,<sup>4</sup> упомянем, что монголы выдвинулись на историческую арену в начале XIII в. Они тогда объединились и образовали одно государство из монгольских и родственных племен.

В этом государственном образовании основную ячейку составляли монголы. Они-то, без сомнения, имели свой язык, который стал государственным.

По степени своей культурности это был народ, стоящий на грани между звероловами и скотоводами, и, надо полагать, с преобладанием звероловства, что доказывается обилием сказаний об общественных облавах, устраиваемых в то время. Да и все военное искусство, проявленное монголами того времени, было выработано в общественно-охотничьем быту.

Когда народность жила на своей территории своим, так сказать, кругом, то язык ее был очень беден, но когда монголы стали сталкиваться с новыми племенами и народами, то жизнь их уже вышла из обычной колеи. Вместе с этим и язык их стал приобретать новые понятия, иными словами, стал обогащаться.

Вообще же культурность народа в языковом смысле доказывается фактом существования письменного языка, о чем уже упомянуто выше. Письменность, или письменный язык, придает устойчивость этой культурности. Кроме того, она служит орудием его дальнейшего развития и объединяет гораздо крепче, чем язык разговорный, который подвержен большой подвижности и переменам.

Когда же явилась письменность у разных народов, в том числе и у монголов? Зачатки письма возникли у человечества в незапамятные времена. Затем явилось уже письмо в современной форме у немногих народов около 4000—5000 лет до христианской эры.

Остальные народы уже разновременно заимствовали у них письмена, приспособляя их к своему языку. Так, исследователи говорят, что столь известные теперь латинский и греческий алфавиты, послужившие затем прототипом, если можно так выразиться, письмен всех европейских народов, были переняты из финикийского, который, в свою очередь, был заимствован у египтян. Это же финикийское письмо послужило началом европейского, арабского и сирийского письмен.

От последних были новые заимствования. Например, из сирийского письма было заимствовано согдийское (Согдиана — государство, существовавшее в нынешнем Туркестане), а из согдийского — уйгурское.

Это-то уйгурское письмо послужило началом письма, про которое и будет дальнейшая речь.

Всякая бесписьменная народность с развитием своей жизни и при условии самостоятельности национальной культуры ищет для практиче-

ских целей, сношений и передачи своих мыслей уже более прочное и культурное достояние для своего языка, а именно письменность.

Так и монголы в самом начале своей истории столкнулись на западе от своих кочевий с уйгурами, народом, стоявшим на другом уровне культуры, а именно на скотоводческо-земледельческом, кочево-оседлом, и отличавшимся языком, хотя и родственным, но более культурным и имевшим уже свою письменность, о происхождении которой только что сказано. Историки рассказывают, что хан, выведший монголов на мировую сцену, будто узнал о существовании уйгурского письма только при пленении хранителя государственной печати. Это, по-видимому, рассказ для некоторого умаления монгольского завоевателя, но верно то, что в то время у монголов не было своего письма.

Поэтому монголы переняли уйгурское письмо сперва в чистом виде. Во время непрерывных военных походов им в сущности некогда было заниматься окончательной переделкой этого письма для своего языка.

Вместе с письмом они познакомились с новым языком, который был гораздо богаче тогдашнего языка чистых скотоводов-зверолюбов.

Когда же кончились военные походы при Чингисхане и его преемниках \*, то в руках монголов оказалась почти половина тогдашнего мира и жизнь стала переходить на мирное положение.

Тогда внук основателя монгольского государства Хубилай счел неудобным для победоносного монгольского народа заимствованное письмо и приказал тибетскому Пагба-ламе составить для монголов оригинальное письмо. Этот тибетец составил так называемое квадратное письмо, введенное затем в употребление в канцеляриях для официальной переписки. Это письмо продержалось до смерти хана Хубилая, затем постепенно исчезло и теперь уже забыто народом.

Смерть долго царствовавшего Хубилая как бы избавила монгольский народ от квадратного письма, которое уже начало проводить к ним китайскую культуру, как письмо очень приспособленное для транскрипции китайских слов.

Монголы снова возвратились к уйгурскому письму, вытесненному в канцеляриях, но оставшемуся у народа вместе с новыми понятиями чужой культуры.

Теперь монголы могли остаться при культурных заимствованиях от родственного по крови и быту уйгурского народа <sup>5</sup>, в том числе и письменности.

Но когда язык и культурные потребности монголов стали развиваться, тогда почувствовалась недостаточность уйгурского письма для монгольского языка, и тибетскому ламе Чойджи-одзеру в 1310-х годах пришлось произвести реформу в уйгурском письме согласно требованиям монгольского языка <sup>6</sup>. Так появилось монгольское письмо, полученное путем переделки заимствованного уйгурского письма.

До этого времени монголы пользовались собственно уйгурским письмом. Памятников этого письма осталось немного и то только благодаря тому, что письма были или высечены на камне, или воспроизведены на металлах, или попали к оседлым, более культурным народностям, как европейцы и китайцы. Условия кочевой жизни, конечно, не благоприятствовали ни распространению, ни сохранению письменности. Памятники

---

\* О попытке приспособления алфавита, сделанного Гунга Чжалцаном при Мунку-хане, не упоминаю, так как она не доведена до конца.

периода уйгурского письма для монгольского языка следующие:

- 1) так называемый Чингисов камень;
- 2) письма хана Гуюка к римскому папе;
- 3) письма иль-ханов Персии — Аргуна и Ульэсйту — королю Франции Филиппу IV Красивому;
- 4) пайцзы золотоордынского хана Абдулы и др. мелкие памятники.

Затем к таким же произведениям на монгольском языке, но уйгурскими буквами относилась и летопись Юань-чао-ми-ши, написанная около 1240 г.<sup>7</sup> Подлинник этой летописи пока не найден, но сохранились транскрипция и перевод ее на китайском языке.

Возвратившись к уйгурскому письму после задержки его развития Хубилай-ханом, монголы приспособили это письмо к своему языку, как уже сказано, в начале XIV в. Этот век, как известно, был свидетелем падения монгольских династий во всех завоеванных странах. В самой же коренной Монголии еще оставался великий хан, который едва удерживал разваливавшееся единство монгольских племен. Поэтому конец этого и весь XV в. можно считать эпохой междоусобных войн между отдельными князьями.

В конце же XV в. вся Монголия объединяется под властью одного хана — Даяна, и мирная жизнь, восстановленная этим ханом, продолжается и при его преемниках, хотя к концу своего царствования Даян-хан разбил Монголию на уделы, раздав их своим сыновьям, которых было до 11 чел. (середина XVI в.) Монголы теперь обратились к своему хозяйственному быту, который, впрочем, оставался таким же, как и раньше, и только местами они переходили к земледельческим формам.

У монгольской аристократии осталось только одно средство приобрести популярность, а именно насаждение среди народа буддизма в форме ламаизма и культивирование письменности, но развитие последней задерживалось общим застоем хозяйственной жизни и не допускали тибетским языком, языком ламаитской учености и молитв, монгольского языка и письменности в духовных школах и молитвах. В конце XVI в. отдельные князья соперничают между собою в деле распространения буддизма. Так, известны туметский Алтан-хан и халхаский Абатай-хан.

Письменность же монгольская достигла больших успехов у чахаров, у коих в начале XVII в. появляется перевод и издание буддийского капопа Ганчжур, т. е. «слова Будды».

В первой половине того же XVII в. на исторической сцене появляется народность, обитавшая по соседству с монголами, а именно — маньчжуры. Они при своем выступлении были народностью не особенно высокой культуры и не имели даже своей письменности. Монголам было предложено мирное сотрудничество с ними, на что и пошли они. Оказал сопротивление маньчжурам только чахарский хан, который погиб в борьбе с ними в 1634 г. Маньчжурам нужны были монголы, во-первых, для помощи в предпринятом ими походе против Китая и, во-вторых, чтобы обезопасить свой тыл. Вслед за покорением ближайших к великой стене монголов маньчжуры направились к главной цели своего движения — завладели Китаем и продержались там как господствующая народность более 250 лет.

Свежая, но малокультурная национальность вступила в управление древним Китаем, имевшим своеобразную культуру. Националистический энтузиазм подсказал маньчжурам изобрести собственное письмо. Письмо это было заимствовано с монгольского, но переработано для маньчжурского языка.

Это заимствование сопровождалось значительной переделкой, так как маньчжурская народность составляла тогда одну монолитную группу с одним наречием, так что для нее потребовалась большая определенность букв, чем для монгольского языка. У последних родственные звуки передавались одинаковыми буквами вследствие существования многих наречий среди отдельных племен, поселившихся в разных углах их обширной территории.

Такая разбросанность монголов в связи с их скотоводческо-кочевым хозяйством служила одним из важнейших тормозов в движении их культуры вообще. Пока у монголов преобладает скотоводческо-кочевое хозяйство, приобщение к культуре передовых народов будет встречать постоянное препятствие.

Мы знаем, что культура побежденного народа взяла перевес над культурой народа-победителя, и через какие-нибудь 250 лет маньчжуров как национальности не стало: они исчезли в китайской массе, но литература и письменность их остались. Я неоднократно слышал от русских синологов отзыв, что для уразумения очень трудной китайской классической литературы громадным пособием может служить маньчжурский перевод их.

Маньчжурский язык в письменном виде гораздо дальше сохранялся у монголов по той причине, что маньчжуры заставили ввести свой язык в канцелярскую переписку. Затем, создавая для монголов разные учебники и словари, маньчжуры во многих случаях заставляли употреблять маньчжурское письмо для монгольского языка. Это маньчжурское письмо, в свою очередь, невольно должно было отражать какое-нибудь монгольское наречие вследствие упомянутой выше дифференциации графических знаков.

В силу отмеченного обстоятельства маньчжурская письменность не привилась к общемонгольскому литературному языку, который остается до сих пор при своей полифонной письменности.

Не будет преувеличением сказать, что при маньчжурских императорах развитие маньчжурского и монгольского письменных языков достигло своего апогея<sup>8</sup>.

Последующий период был эпохой постепенного упадка разговорной маньчжурской речи до почти полного ее исчезновения. В этот период сохранился только литературный маньчжурский язык, оставшийся в письменной форме, но монгольский язык до сих пор имеет своих носителей, хотя разговорная речь некоторых из монгольских племен, например южных, уже отличается сильным влиянием китайского языка, зато у всех их сохранился единый письменный язык, за исключением добайкальских бурят, оставшихся без собственной письменности.

В общем какие же литературные произведения имеет монгольская литература? От периода расцвета монгольского литературного языка остались два грандиозных памятника, это — Ганчжур, изданный при императоре Энке-Амгулан (1661—1722) в 108 томах, и Данчжур, изданный при императоре Тенгриин-тетхэксэн (1736—1796) в 225 томах\*, а также историческая и изящная литература, отчасти переводная.

К этому нужно прибавить многочисленные словари — многоязычные и двуязычные: маньчжуро-монголо-китае-тибетские, маньчжуро-монгольские и тибето-монгольские.

---

\* Один экземпляр Данчжура в 225 томах приобретен Монгольским ученым комитетом и хранится в его библиотеке (Улан-Батор-хото).

Все сказанное выше относится к языку и письменности у монголов, долго остававшихся и частью остающихся под властью маньчжур-китайцев, но есть иная часть монгольского мира, которая находится под властью другого государства, а именно русского.

Связь русских с метрополией была постоянная и непрерывная, ведь метрополия служила хорошей базой, от которой они получали помощь людьми и оружием. Говорить же о каком-нибудь культурном влиянии, развитии грамотности и т. п. не приходится<sup>9</sup>. Вместе с русскими пришло и православное духовенство, которое стало ставить своей задачей, помимо духовной «пастьбы», еще распространение православия у бурят при помощи администрации, но рассмотрение этого вопроса не входит в мою задачу. В Забайкалье дело шло иначе. К здешним бурятам в конце XVII в. начали проникать буддизм и письменность тибетская и монгольская<sup>10</sup>.

Следовательно, литературный язык монголов теперь есть достояние не только собственно монголов, но и бурят-монголов пока Восточной Бурятии.

В то же время культура монгольских народов под влиянием соседей и развивающейся жизни шла, конечно, вперед, сначала медленными шагами, но в последние десятилетия конца прошлого века уже очень интенсивно.

В конце прошлого века железная дорога со всех сторон приблизилась к монгольским народностям, а также к тибетцам, с которыми монголы связаны многовековыми сношениями. Вспомним Сибирский железный путь, который прошел среди бурят-монголов, а далее через Баргу-Горлос и по соседству с другими монгольскими аймаками, затем китайскую железную дорогу, дошедшую до Калгана и Хуху-хото, английскую, доведенную до пограничного с Тибетом города Дарджилинга, а также приближение к Монголии семипалатинской дороги и т. п. Это обстоятельство уже положило начало усиленным сношениям Монголии с Европой и Центральным Китаем.

Усиление сношений с другими, более культурными народностями вносит очень много перемен в жизнь, а так как язык и письменность всегда связаны с жизнью, то, следовательно, эти сношения должны дать новые языковые элементы. Сношения монгольских племен с европейцами особенно усилились за последние десятилетия.

В 1911 г. Северная Монголия объявила себя самостоятельной. Соотношение сил и культурная отсталость заставили монголов обратиться к северной своей соседке. Но, спустя короткое время, в царской России произошла революция и там установился Союз Социалистических Республик. Все старые замыслы были ликвидированы, и жизнь стала строиться на новых началах.

Революция, имеющая одной из целей своих — освобождение угнетенных империализмом и капитализмом народов Востока, перебросилась сначала в Северную Монголию. Таким образом, Северная Монголия находится на путях к новой жизни, основанной на европейской культуре, так интенсивно идущей к ней из Европы через СССР.

Теперь вопрос о языке и его письменности. Новая культура, конечно, ставит вопрос о языке. Язык народности сохраняется настолько, насколько он приспособится к новой культуре. Может ли устоять монгольский язык? Может, но при усиленном приспособлении его к новой культуре.

Чтобы усвоить новую культуру, нужно обратиться к запасам своего языка, который сохранился в письменном виде, а где будет недостаток в этом, то заимствовать слова и понятия у чужих языков, приспособлявая к своему родному языку. Необходимость приспособления письма к новому языку признается, без сомнения, многими, если не всеми. Но весь вопрос в том, приспособлять ли старое письмо или создать совершенно новое. Не признать за монгольской народностью национально-целевого и культурно-единого при упомянутых его достоинствах в языковом отношении едва ли можно.<sup>11</sup>

### III. ВОПРОСЫ ОРФОГРАФИИ И ТЕРМИНОЛОГИИ

Орфография, или правописание, монгольского, как и всякого другого языка, зависит от грамматики, поэтому для того, чтобы правильно писать, нужно изучение всех отделов грамматики.

Научной грамматики, соответствующей грамматикам, составляемым европейскими учеными, у монголов нет и не было.

Существуют буквари и зачатки грамматических правил, но подробного рассмотрения знаков языка нет. Причину этого нужно искать в общей культурной отсталости монголов. Эта культурная отсталость носителей монгольского языка служит также причиной малого развития языка и письменности вообще.

Впрочем, обратившись к современной письменности, можно найти в ней много достоинств и недостатков. Достоинство — в том, что литературный язык все же выработал известные формальные законы языка, а к недостаткам надо отнести то, что литературный язык не пошел за разговорными наречиями, на которые разбился весь монгольский язык. Он сохранил единство национальности. На письменном языке поймут друг друга многие монгольские племена, которые на разговорном поймут друг друга только с большим трудом, если не сказать, что не поймут совершенно.

Следовательно, монгольский литературный язык до сих пор служит объединителем монгольских племен, так как других факторов объединения у них осталось очень мало или же совершенно не стало. Теперь, когда исчезли все прежние преграды, ставящиеся объединению монгольских племен и развитию их языка, приходится говорить исключительно о культурно-национальном объединении, под чем должно разуметь развитие всех культурных способностей народности посредством поднятия их активности<sup>12</sup>.

К усвоению или восприятию культуры должен быть привлечен язык как орудие и выразитель культуры, о чем уже сказано выше. А это, в свою очередь, несет за собою задачу поднятия квалификации его, научное изучение его и установление терминов и правильность единообразного письма. Вообще научное изучение всякого предмета, в том числе языка, может быть плодотворно только при совместной работе в ученых учреждениях, а практическое изучение, или реализация языка должна быть проведена через школу.

Как же обстояло это дело до последнего времени? У бурят в школах, например, не допускалось изучение родного языка и грамоты (см.: Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. Верхнеудинск, 1926, с. 165). Научное изучение монгольского языка началось у европейцев, в частности у русских. Прошлый век может быть отмечен

несколькими выдающимися языковедами, которые дали ученые труды по языку, как Шмидт, Орлов, Бобровников, Ковалевский, Голстунский, Позднеев и др., но изучения, основанного на данных трудах, не было у самих носителей языка, так как русский язык этих трудов был недоступен большинству. В специальных русских учебных заведениях вообще мало обучалось детей монгольской национальности, и большинство из тех, кто попадал в вуз, изучали другие научные дисциплины.

При таком положении язык как наука не изучался самими носителями его, а о прохождении его в школах на научном основании и говорить не приходится. Следствием этого было то, что письменный язык усваивался практически в канцеляриях, где переписчики набивали себе руку в зрительно-двигательных процессах письма, и надо удивляться только тому, как в течение нескольких веков у монголов все же осталась почти единая орфография.

Это можно объяснить только особым преклонением перед традицией, что замечается и во всей жизни. При всем том, однако, в письменный язык вошло много разнообразных начертаний, кои должны быть объединены. Объединение орфографии стало лозунгом Буручкома. В этой работе Буручком пока работает изолированно от Монучкома и от народной массы. Что же он создал до сих пор? Здесь мнения могут быть разные. Но все же должно признаться, что в деле объединения соглашения не достигнуто не только с Монучкомом, но и со всей массой пишущих. Принципы, принятые Буручком для монгольского письма, не всегда нормированы данными грамматики, практики и характера языка, например написание откидного а и э и т. п.

Этим же грешит и общемонгольское письмо. Какое значение имеет в монгольском и других восточных языках так называемая долгота гласных, об этом, конечно, знает всякий. Это не ударение, а долгое произношение слога. В изображении этого слога — разнообразие орфографии. Нужно раз навсегда в корнях слова установить орфографию долгих гласных. Затем отдельные наречия настолько уже дифференцировались, что можно говорить об отличии «д» от «т», это особенно важно теперь, когда монгольские племена вплотную подошли к европейской культуре, которая должна внести и много международных европейских слов. Правда, для звуков тибетского и китайского языков были изобретены новые буквы, которые совершенно выведены из употребления Буручкомом, но монголы еще употребляют их. Следовательно, выходит, что Буручком не признал еще этого момента развития монгольской письменности.

На практике нужно выработать «деловой знак», так как язык прежний, выработанный в маньчжуро-монгольских канцеляриях, находится под исключительным влиянием прежнего китайского языка. Теперь жизнь вносит в монгольскую среду новые культурные понятия, для которых нужно выработать термины на своем языке, да и сам язык требует внутренней революции. Конечно, при новой жизни не замедлит явиться и новый язык.

Обращаясь к истории развития книгопечатания монгольским шрифтом, должно сказать, что этот культурный прогресс на практике стал проводиться с начала XVII в. ксилографическим способом, каковой практикуется и сейчас. Наборный шрифт монгольского письма явился только в минувшем столетии, и то в европейских типографиях. У самих монголов машина и шрифт явились в XX в. в виде европейских образцов. Только теперь прогрессивное движение среди монгольской интеллиген-

ции выдвинуло идею своей словолитни и приспособление пишущей машины к своему шрифту.

В этом отношении можно отметить попытки монгола Тэмгэтэ, пытающегося создать при малых материальных средствах монгольскую словолитню и достигшего в этом деле значительных успехов, а также бурят-монгола Батухана, Минпроса Монгольской Народной Республики, вошедшего в сношение с одной германской фирмой для производства пишущей машинки с монгольским шрифтом. И в этом деле достигнуты значительные успехи. Дальнейшие опыты, конечно, приведут в конце концов к желанным результатам.

Сохранявшаяся до сих пор монгольская письменность, какова бы она ни была, все же есть наследие культуры данной национальности и имеет за собою ту заслугу, что разрозненные историческими судьбами монгольские племена имеют все же единую литературу. Круто порвать с этой литературой не следует, пока она не изучена и не использована в полной мере. Но для дальнейшей работы с монгольской литературой, не разрывая связи с ней и не отставая от требований новой культурной жизни, необходимо провести некоторую реформу письма и усовершенствовать и развить шрифт, чтобы он являлся во всем разнообразии образцов<sup>13</sup>.

Остается сказать несколько слов о монгольской терминологии. При старом культурном развитии монгольского языка терминология вырабатывалась только в той сфере, в какой принималась новая культура. Так, в период развития буддийской и китайской культур для монгольского языка составлялись словари, из коих для буддийских идей нужно считать самым значительным словарь «Мэргэд гархуйн орон», а для китайских — «Хани бичиксен маньчжу монгол угэну толи бичик», изданный при императоре Цяньлуэне. Первый является терминологическим словарем тибетско-буддийских понятий, а второй [маньчжуро-монгольский] — толковым, хотя монгольские слова написаны маньчжурским алфавитом.

В сущности говоря, всякий алфавит должен по своей полноте охватывать понятия всех наук. Для современной культуры, развитие которой началось у монгольских племен из Европы через СССР, терминологический словарь есть русско-монгольский словарь. Насколько понятия современно новы и носят интернациональный характер, настолько они должны быть приняты в монгольский язык в национализированной форме<sup>14</sup>.

Буручком и Монучком уже предприняли выработку терминологического словаря. Буручком в 1926—1927 гг. выработал около 2000 слов терминов и согласовал их с Монучком. Монучком тоже работает над этим вопросом, и выработанные им слова частью вошли в согласованный (общественно-политический) отдел [словаря] и частью находятся на рассмотрении Буручкама.

При принятии слов-терминов встречаются следующие затруднения:

1) обилие терминов европейских языков, особенно по части материальной культуры;

2) фонетическое отличие индоевропейских, в частности русского, языков от монгольского, что служит причиной принятия международных слов в ином их произношении [на монгольском языке];

3) при передаче смысла терминов иногда приходится употреблять несколько слов;

4) недостаточная, надо признаться, изученность терминов и слов, уже установившихся в литературном монгольском языке;

5) недостаток работников.

Все же ученые комитеты принялись за работу по выработке терми-

нов, и можно надеяться, что при интенсивном продолжении этой работы через несколько лет монгольский письменный язык обогатится массой терминов, которые привьются у народной массы.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из всего вышесказанного вытекает заключение, что поднятие культурной квалификации языка возможно только путем активизации этого языка, или, иначе, путем широкого применения его [во всех сферах] жизни.

Для принятия идущей к монгольским племенам новой для них культуры нужно произвести частичные реформы в алфавите, по крайней мере, для того, чтобы передать дифференцированные звуки иностранного языка. Это скорее будет касаться реформы монгольской орфографии с принятием во внимание и букв «галика» [транскрипция], а затем новой отливки диакритических знаков для одной буквы.

Для [активизации] языка в школе и практике жизни нужно ввести научное изучение его грамматики, основанное на данных филологической науки и современной педагогики. Затем нужно составить учебники для разных ступеней и словари. Словари должны быть как для понимания европейских слов, т. е. русско-монгольские, так и для понимания монгольских слов и выражений, т. е. монгольские толковые; при этом желательно дать их значения по-русски.

Тогда монгольский народ будет уже стоять на путях быстрой возможности усвоения культуры чужой и поднятия своей. Иначе не мыслится национальная культура, которую мы так желаем единодушно охранять, возродить и развить до уровня интернациональной.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### О ЦЕНТРАЛЬНОМ ТИБЕТЕ

Доклад Г. Ц. Цыбикова «О Центральном Тибете», прочитанный 7 мая 1903 г. на общем собрании Русского Географического общества, был опубликован в «Известиях ИРГО», (1903, т. 39, вып. 3) с краткими постраничными примечаниями, помеченными инициалами «А. Г.» Инициалы «А. Г.» могут принадлежать только Александру Васильевичу Григорьеву (1883—1908), секретарю ИРГО в ту пору, покровительствовавшему Г. Ц. Цыбикову и являвшемуся одним из редакторов «Буддиста-паломника у святынь Тибета». Как известно, книга Г. Ц. Цыбикова была посвящена памяти А. В. Григорьева.

Редакционная коллегия «Избранных трудов» Г. Ц. Цыбикова сочла целесообразным снять постраничные примечания А. В. Григорьева и в соответствии с характером настоящего издания перенести одни из них (главным образом объяснения тибетских и изредка монгольских слов, употребленных автором доклада) в Указатель имен и названий, а другие (в основном пояснения к тибетским географическим названиям) использовать в наших примечаниях.

<sup>1</sup> На восточном склоне горы Бумза находится ключ Ньер-чунгу, с этого места Н. М. Пржевальский во время своего третьего путешествия в Центральную Азию (1883—1886) вынужден был повернуть обратно из-за противодействия местных тибетских властей.

<sup>2</sup> Имеется в виду первое путешествие П. К. Козлова (1863—1935) по Монголии и Восточному Тибету в 1899—1900 гг. (См.: Козлов П. К. Монголия и Кам. М., 1947).

<sup>3</sup> На русских картах того времени местечко Донкор близ города Синин обозначалось как «Донкыр» или «Донгер».

<sup>4</sup> На русских картах Гомпа или Гомба.

<sup>5</sup> Лхасские власти бурят не относили к европейцам (тиб. «пилиям»). Инцидент, связанный с попыткой причислить бурят к русским, т. е. к европейцам, описан автором ниже.

<sup>6</sup> В 1845 г. лазаристские патеры — французы Гюк и Габе — посетили Лхасу, они были последними европейцами, которые могли открыто путешествовать по Центральному Тибету. Их путешествие по Монголии, Тибету и Китаю продолжалось три года (1844—1846 гг.). (См.: Гюк, Габе. Путешествие через Монголию и Тибет к столице Тале-ламы. Спб., 1866).

<sup>7</sup> *Залев* — первый бандидо-хамбо-лама Забайкалья, который в 1741 г. предпринял путешествие в Лхасу. Его записки изданы проф. А. М. Позднеевым в «Монгольской хрестоматии» (Спб., 1900, с. 29—41).

<sup>8</sup> См.: Позднеев А. М. Сказание о хождении в Тибетскую страну мало-добротского База-бакши. Спб., 1897.

<sup>9</sup> Имеется в виду Сарат Чандра Дас, который в 1881—1882 гг. предпринял второе путешествие в Центральный Тибет и Лхасу тайно. (См.: Дас С. Ч. Путешествие в Тибет. Пер. с англ. под ред. Вл. Котвича. Спб., 1905).

<sup>10</sup> Первые прибыв в Шихацзе и поселившись в монастыре Даший-Лхунбо, резиденция папчен-ламы в 1879 г., С. Ч. Дас завязал близкое знакомство с первым министром последнего Синченом, который одновременно был главою тантрийского факультета агпа-дацан и «не скрывал своего преклонения перед европейскими идеями и изобретениями». (См.: Кюнер Н. В. Описание Тибета, ч. I, вып. 1. Владивосток 1907, с. 92). Благодаря поддержке Синчена С. Ч. Дас смог предпринять поездку в Лхасу 1 мая 1881 г., где он прожил с 30 мая по 13 июня 1881 г.

<sup>11</sup> Через год факт тайного посвящения С. Ч. Дасом Лхасы был раскрыт лхасским правительством далай-ламы XIII, в результате чего все тибетские соучастники Даса подверглись жестокому наказанию: первый министр панчен-ламы Синчен был публично наказан палками и умерщвлен; его племянник и племянница заточены в тюрьму пожизненно, их имения конфискованы, а их некоторые слуги казнены. Синчен являлся перерожденцем, а далай-лама XIII распорядился «ликвидировать» его дальнейшие перерождения, однако в 1904 г. по настоянию английского чиновника О'Коннора распоряжение далай-ламы было отменено. (См.: Кюнер Н. В. Указ. соч., с. 95—96, примечания, с. 54).

<sup>12</sup> Тибетское название страны «Ганчжан-юл» (*gangs-can yul*) обычно переводят не как «снеговая страна» а как «страна снегов» (англ. «The Land of Snows»).

<sup>13</sup> *Дашиган*, иначе Чжа-ши-ган. (См.: Васильев В. П. География Тибета Минчжун-хутукты. Спб., 1895, с. 27).

<sup>14</sup> *Кам* — Восточный Тибет. (См.: Козлов П. К. Указ. соч.).

<sup>15</sup> Вопрос о семейно-брачных отношениях в Тибете освещен Ю. И. Журавлевым. (См.: Журавлев Ю. И. Формы брака в Тибете.— КСИЭ, 1960, т. 35, с. 80—85. См. также примечание 8 к главе V т. 1).

<sup>16</sup> *Далай-лама V Агван-Лобсан-Чжамцо (1617—1682)* — самый знаменитый верховный иерарх Тибета.

<sup>17</sup> *Дэба Санчжай-Чжамцо*, иначе дэсрид Санчжай-Чжамцо (1653—1705), регент далай-ламы V Агван-Лобсан-Чжамцо (1617—1682) и известный ученый. (См.: Lange K. Die Werke des Regenten San rgyas rgya mc'o (1653—1705). Berlin, 1976, S. 105—144).

<sup>18</sup> Под *пятью отделами догматики*, которые являются главными предметами изучения в так называемых цаннид-дацанах, имеются в виду «Абхидхармакошакарिका» Васубандху по теории элементов бытия и сознания, «Праманавартика» Дхармакирти — по логике, «Мадхьямикааватара» Чандракирти — по идеалистической философии школы мадхьямиков, «Абхисамаяламкара» Майтрен — по теории пути — праджня-парамите), т. е. по буддийской морали и психологии, и «Винаясутра» Гунарабхи — по уставу монахов. (См.: Stcherbatsky Th., Obermiller E. Abhisamayālaṅkāra — grajñāyāramitā-upadeśa-śāstra.— «Bibl. Ruddh.», I. XXIII).

<sup>19</sup> Жрецы древнетибетского культа бонпо в свете современных исследований бонской религии не могут быть классифицированы как шаманы. (См.: Snellgrove D. L. The Nine-Ways of Bon. London, 1967).

<sup>20</sup> Древнетибетская религия бонпо также не может быть квалифицирована как шаманство (см. т. 1, примеч. к главе V, с. 236—237).

<sup>21</sup> Вероятно, здесь допущена ошибка и речь идет о пяти последовательных ступенях «пути достижения нирваны», а не «шести средствах достижения святости», а именно: 1) путь накопления добродетелей (*tshogs lam*), 2) путь йоги (*sbyor lam*), 3) путь просветления (*mtshong lam*), 4) путь созерцания (*gom lam*), 5) путь конечный (*mi-slob lam*). (См.: Пубаев Р. Е. Источник мудрецов.— В кн.: Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Улан-Удэ, 1968, с. 4—5).

<sup>22</sup> О дачай-ламах Тибета см. т. 1, глава VIII, с. 141—149.

<sup>23</sup> Хошутский Гуши-хан разгромил противников секты гэлугпа халхаского Цогту-тайжи в 1637 г. бэрийского князя из Кама Доньюд-Дорчжэ в 1637 г. и цзанского царя Пупцог-Намчжала (Цзэнба-хана) в 1642 г. В результате войн Гуши-хана в Центральной Азии окончательно установилась власть секты гэлугпа, а далай-лама V Агван-Лобсан-Чжамцо (1617—1682) стал не только религиозным, но и светским главою Тибета. Таким образом, в 40-х г. XVII в. в Тибете сформировалась феодально-теократическая форма правления, которая просуществовала до середины XX в. (о войнах Гуши-хана см.: Сумба-Хамбо. Пагсам-чжонсан, л. 107; Schuleman G. Geschichte der Dalai-Lamas. Leipzig, 1958, S. 224—266; Санчилов В. П. Теократия в Тибете и роль Гуши-хана в ее окончательном утверждении.— В кн.: Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977, с. 14—25).

<sup>24</sup> *Ньяги-цзанпо*, согласно Сумба-Хамбо, родился в 417 г. до н. э. (Пагсам-чжонсан, л. 96 б.) и в современной тибетологии рассматривается как «прародитель» Ярлунгской династии Тибета. (См.: Haar E. The Yar-lung Dynasty. Kobenhavn, 1969). Вопрос об историчности Ньяги-цзанпо остается проблематичным, хотя Сумба-Хамбо считает его первым историческим парем Тибета (*Bod spryi' rgyal-thog-ma gNyakhr'i-ni*). (См.: Сумба-Хамбо. Пагсам-чжонсан, л. 96б.).

<sup>25</sup> По мифологии тантрийской системы Калачакра в фантастической стране Шамбала правит династия царей, так называемых кулика-императоров (*rigs-ldan*), из которых последний 25-й царь Махачакрин (*'Khor-lo sen-po-can*) 22 числа второго месяца года лошади 25-го рабчжун начнет священную войну против иноверцев — противников буддийской религии во главе 100-тысячного войска. Этот миф был популярен среди буддистов стран Центральной Азии, вероятно, благодаря сочине-

нию тибетского панчен-ламы III Лобсан-Балдан-Ешея (1738—1780) «Благословение Шамбхалы» (Pan-chen rje-btsun dpal-ldan ye-snes-kuys mdzad-pa'i shambhala-i smon-lam bzhugs-so). (См.: K'am-trul Rinpoche, Ga-je. A Geography and History of Shambhala.— «Tibet Journal», 1978, vol. 3, N 3).

<sup>26</sup> Тибетский термин *Byams mgon thams-cad mkhyen-pa* (asarangyui itegel qanuy-i ayuladuici) можно более точно перевести выражением «всеведущий милостивый спаситель», что соответствует титулу далай-ламы в представлении тибетцев-буддистов, тем более что грядущий будда-спаситель Майтрея также по-тибетски называется как «Милостивый спаситель» (byams mgon).

<sup>27</sup> П. П. Семенов-Тянь-Шанский (1827—1914) — крупнейший географ-путешественник, в ту пору председатель ИРГО. (См.: Берг Л. С. Всесоюзное географическое общество за сто лет. 1845—1945. М.— Л., 1946, с. 57—76).

## О МОНГОЛЬСКОМ ПЕРЕВОДЕ «ЛАМ-РИМ ЧЭН-ПО»

Цзонхава (1357—1419), тибетец из Амдо, был крупнейшим буддийским деятелем-теологом. Главным сочинением Цзонхавы является «Лам-рим чэн-по», которое долгое время не исследовалось европейскими ориенталистами, хотя последние много писали о Цзонхаве и его деятельности. Г. Ц. Цыбиков в известной мере восполнил этот пробел в европейской и русской ориенталистике, издав в 1910 г. монгольский перевод главного сочинения Цзонхавы, а в 1913 г. — русский перевод его с введением и комментариями.

Следует отметить, что перевод Г. Ц. Цыбикова «Лам-рим чэн-по» не был по достоинству оценен в русском востоковедении\* и оставался неизвестным в зарубежной ориенталистике вплоть до наших дней.

Сноски автора к предисловиям 1-го и 2-го выпусков «Лам-рим чэн-по», а также к примечаниям 2-го выпуска включены составителем в его общие примечания с уточнениями и частичными поправками. В отдельных случаях, когда автор высказывает в сносках ту или иную мысль, составитель либо цитирует его, либо дает ссылку.

<sup>1</sup> Биография Цзонхавы. Агинское издание, отд. VII, л. 12. Далее: А.

<sup>2</sup> Г. Ц. Цыбиков отмечает, что данный им выпуск «Лам-рим чэн-по» составляет приблизительно только четвертую часть «Лам-рим чэн-по» Агинского издания.

<sup>3</sup> По типу изданий: Schmidt I. J. Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Furstenhauses verfasst von Ssettsen Chung-Taidshi der Ordus. Spb., 1829. (См.: Позднеев А. М. Учебник тибетской медицины, т. I. Спб., 1908).

<sup>4</sup> Марксистскую оценку роли Чингисхана см.: Майский И. М. Чингисхан.— Вопросы истории, 1952, № 6; Татаро-монголы в Азии и Европе. Под ред. С. Л. Тихвинского. М., 1970.

<sup>5</sup> Уйгуры являются одним из древнейших тюркских народов Центральной Азии, которые создали на развалинах Восточно-Тюркского каганата (552—630) сильную кочевую державу — Уйгурский каганат (744—840), находившуюся на территории современной Монгольской Народной Республики. Позднее уйгуры, переселившись в район Ганьчжоу-Турфан-Куча, образовали Уйгурское Турфанское княжество (X—XIV вв.) и достигли высокого уровня развития культуры, искусства и ремесел. (См.: Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын туух Тэргуун боть Улаанбаатар, 1966. 134—148 тал; Тихонов Д. И. Хозяйство и общественный строй уйгурского государства X—XIV веков. Л., 1966; Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX—XII вв. Новосибирск, 1974; Masker C. The Uighur Empire (744—840). According to the T'an Dynastic Histories. Canberra, 1968).

<sup>6</sup> Позднеев Д. Исторический очерк уйгуров. (По китайским источникам). Спб., 1899. Со времени издания настоящей работы Д. М. Позднеева, которая служила Г. Ц. Цыбикову основным источником информации об уйгурах, история уйгурского народа получила новое освещение в трудах отечественных и зарубежных ориенталистов. Библиографию по истории уйгуров см.: Тихонов Д. И. Указ. соч., с. 265—274; Малявкин А. Г. Указ. соч., с. 174—181.

\* Решением факультета восточных языков Петербургского университета от 21 марта 1914 г. было отказано Г. Ц. Цыбикову в защите «Лам-рим чэн-по» как диссертации. Решение было принято на основе отзыва В. Котвича и А. Руднева, которые считали, что перевод «Лам-рим чэн-по» необходимо сделать с тибетского оригинала, а не с монгольского перевода (Государственный архив Приморского края. ф. 115, оп. 3, д. 1, л. 268).

<sup>7</sup> Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II. Спб., 1900, с. 416. См. также: Семенов А. А. Очерк культурной роли уйгуров в монгольских государствах.— В кн.: Материалы по истории и культуре уйгурского народа. Алма-Ата, 1978, с. 22—48.

<sup>8</sup> История религий уйгуров изучена слабо. В древности уйгуры были шаманистами, в средние века исповедовали буддизм, христианство и манихейство. «Уйгуры охотно шли на призывы миссионеров трех религий: христианства в форме его несторианской ереси, манихейства и буддизма» (Семенов А. А. Указ. соч., с. 28). Буддизм, пришедший к уйгурам на смену манихейству, сыграл большую роль в развитии культуры и искусства в Уйгурском Турфанском княжестве в IX—XIV вв. (См.: Gabaïn A. Das uigurische Konigreich von Chotscho 850—1250. Berlin, 1961). Вопросы истории религий уйгуров в той или иной мере освещены в трудах отечественных востоковедов. (См.: Бартольд В. В. Туркестан в эпоху..., ч. II, с. 416—420; Он же. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927, с. 41—48; Тихонов Д. И. Указ. соч., с. 200—235.)

<sup>9</sup> Кафаров П. Си-ю-цзи, или описание путешествия на запад, т. IV. Спб., 1866, с. 300—301.

<sup>10</sup> Клеменц Д. А. Предварительные сведения об археологических результатах Турфанской экспедиции.— «Зап. Вост. отд. Рус. археол. об-ва», 1899, т. XII, вып. 1, с. VI—XIII.

<sup>11</sup> Радлов В. В. К вопросу об уйгурах.— Приложение к XII тому «Записок Импер. Академии наук», 1893, № 2, с. 130.

<sup>12</sup> Чагадай, иначе Чагатай,— второй сын Чингисхана, получил во владение Кашгар, Семиречье и Мавераннахр.

<sup>13</sup> Угэдэй (1186—1241) — монгольский хан в 1228—1241 гг., третий сын Чингисхана. (См.: Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын түүх. Тэргүүн боть.)

<sup>14</sup> Тулуй — младший сын Чингисхана, который в 1229 г. на великом хурилтае на Керулене поддержал Угэдэя на престол великого хана Монголии.

<sup>15</sup> См.: Бичури Н. История Тибета и Хухунора, ч. II. Спб., 1833, с. 21, 116; Кычанов Е. И. Очерки истории тангутского государства. М., 1968, с. 315—330.

<sup>16</sup> Бартольд В. В. Указ. соч., с. 499.

<sup>17</sup> Кафаров П. Указ. соч., с. 320.

<sup>18</sup> Бартольд В. В. Указ. соч., с. 420.

<sup>19</sup> См.: Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов.— «Учен. зап. Казанского ун-та», 1846, кн. III, с. 53—120.

<sup>20</sup> «Юань-чао-ми-ши», иначе «Юань-чао-би-ши». (См.: Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongyolun niyusa tobciyaan*. Юань-чао-би-ши. М.—Л., 1941; Юань-чао-би-ши (Секретная история монголов). 15 цзюаней. Т. I. Текст. Издание текста и предисловие Б. И. Панкратова. М., 1962).

<sup>21</sup> Кафаров П. Старинное монгольское предание о Чингисхане «Юань-чао-би-ши». — «Труды членов Рос. дух. миссии в Пекине». Спб., 1866, т. IV, с. 7, 8, 16.

<sup>22</sup> Пагба-лама — Пагба-лама Лодой-Чжалпан (1235—1280).

<sup>23</sup> Первые известия о киданях относятся к IV в. н. э., а в середине IX в. окончательно складывается их государство — империя Ляо, которая включала юго-восточную и центральную части Монголии и значительные территории Северного и Северо-Восточного Китая. Империя Ляо пала в 1125 г. под натиском чжурчженей.

<sup>24</sup> После разгрома империи Ляо в 1125 г. чжурчжени образовали на территории Монголии, Северного и Северо-Восточного Китая государство Цзинь, разгромленное Чингисханом в 1215 г. (См.: История Монгольской Народной Республики. М., 1967, с. 93—101, 114; Воробьев М. В. Чжурчжени и государство Цзинь (X в.—1234 г.). М., 1975).

<sup>25</sup> См.: Бичури Н. Я. (Иакинф). Записки о Монголии, сочиненные монахом Иакинфом, т. 1—2. Спб., 1828, с. 203.

<sup>26</sup> Позднеев А. М. Лекции по истории монгольской литературы, т. I. Спб., 1896, с. 240.

<sup>27</sup> Юань-хао — один из императоров Тангутского государства Си Ся в пору его наивысшего расцвета в 40—50-х гг. XI в.— по традиции считался создателем тангутской письменности. Но новейшим исследованиям, оп, вероятно, был лишь инициатором и руководителем этого дела, тогда как сама работа по созданию письменности выполнялась тангутскими учеными Ели Жэнь-юном и Ели Юй-ци. (См.: Кычанов Е. И. Указ. соч., с. 260—261).

<sup>28</sup> Бичури Н. Я. (Иакинф). История Тибета и Хухунора..., с. 27.

<sup>29</sup> Сакьяский лама Соднам-Цзэмо (1142—1182) — один из «пяти великих сакьяцев»; занимался хронологическими вычислениями и историческими изысканиями. (См.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962, с. 76—77 и т. д.).

<sup>30</sup> В действительности Угэдэй правил с 1228 по 1241 г., так как знаменитый курултай на реке Керулен состоялся в 1228 г. (См.: История Монгольской Народной Республики, с. 117—120). О вторжении монгольских завоевателей в Корею в 1231—1232 гг. и установлении господства монголов на Корейском полуострове см.: В а н и н Ю. В. Феодальная Корея в XIII—XIV веках. М., 1962, с. 70—86.

<sup>31</sup> Березин И. Н. Очерки внутреннего устройства улуса Джучиева. Спб., 1863, с. 25—31.

<sup>32</sup> Гуюк был избран ханом в 1246 г. и умер в 1248 г.

<sup>33</sup> Schmidt I. J. Op. cit., S. 110.

<sup>34</sup> Бичурип Н. Я. (Иакинф). История первых четырех ханов из дома Чингисова. Спб., 1829, с. 286.

<sup>35</sup> Г. Ц. Цыбиков отвергает ошибочную дату (1233 г.) как полугодовое правление Гуюка. Согласно монгольским источникам, он был возведен на ханский престол в 1246 г. На курултае при избрании Гуюка присутствовали европейцы, в том числе великий князь Ярослав, отец Александра Невского. Там же был францисканский монах Плато Карпини, посланец папы Иннокентия II. (См.: Плато Карпини. История монголов. Спб., 1911).

<sup>36</sup> «*Чжирүхэнү толгайн тайлбури*» — монгольское грамматическое сочинение XVIII в., автором которого считается Данцзин-Дагба. (См.: Балданжапов П. Б. *Jirüken-ü tolta-yin тайлбури* — Монгольское грамматическое сочинение XVIII в. Улан-Удэ, 1962).

<sup>37</sup> См.: Позднеев А. М. Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. Спб., 1900, с. 361.

<sup>38</sup> Howorth H. History of the Mongols. P. I—IV. 1876—1888.

<sup>39</sup> Ibid., p. 165, 505.

<sup>40</sup> «*Родословная тибетских ханов 5-го далай-ламы*» — известное историческое сочинение «Чжалраб», составленное в 1643 г. и входящее в том XIX собрания сочинений далай-ламы V Агван-Лобсан-Чжамцо (1617—1682). Далее: Чжалраб.

<sup>41</sup> См.: Чжалраб, л. 52, 55.

<sup>42</sup> См.: Позднеев А. М. Монгольская хрестоматия..., с. 361.

<sup>43</sup> *Мати-Давада* (тиб. Лодой-Чжалдан) — известный Пагба-лама (1235—1280).

<sup>44</sup> Хан Мункэ вступил на престол в 1251 г. и умер в 1259 г.

<sup>45</sup> «*История буддизма в Монголии*» («*Хор-чжойчжун*») написана в 1819 г. Гупши-Лобсан-Цэмплем и переведена на немецкий язык Г. Хутом. Об ошибках Г. Хута см.: Востриков А. И. Указ. соч., с. 101—103.

<sup>46</sup> *Карма-баши* — кармапасский иерарх Чойцзин (1204—1283), который, согласно «Хронологической таблице» Сумба-Хамбо, прибыл в страну Хор, т. е. Монголию, в 1255 г. (в год дерева-зайца IV рабчжуна). Об этом эпизоде см.: Позднеев А. М. Монгольская хрестоматия..., с. 360; Huth G. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, aus dem Tibetischen des 'jigs-med nam-mk'a, T. I. Strassburg, 1892, S. 85.

<sup>47</sup> См.: Бичурип Н. Я. История четырех ханов..., с. 312.

<sup>48</sup> См.: Howorth H. Op. cit., P. I, p. 188.

<sup>49</sup> Вероятно, автор имеет в виду биографию Чжанчжа-Рольбий-Дорчжэ (1717—1786) — монгольского ученого при дворе Цянлуна, написанную Туган-Лобсан-Чойчжи-Нимою (1737—1802) и помещенную в первом (241л.) и во втором (245л.) томах собрания сочинения последнего по Гонлунскому изданию (Амдо). К сожалению, Г. Ц. Цыбиков не указывает ни автора биографии, ни выходящих данных.

<sup>50</sup> Биография Чжанчжа-Рольбий Дорчжэ, л. 35—36.

<sup>51</sup> Там же, л. 205.

<sup>52</sup> Чжалраб, л. 56.

<sup>53</sup> Huth G. Op. cit., S. 104.

<sup>54</sup> *Чойчжи-Одээр* — сакьяский лама, который жил, по одним данным, в начале XIV в., а по другим — в XIII в. В биографии Чойчжи-Одэра все еще много темных мест. (См.: Рерих Ю. Н. Монголо-тибетские отношения в XIII и XIV вв. — В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958, с. 343—345).

<sup>55</sup> *Улзэйтү-хан* (1296—1307) — юаньский император Чэн-цзун.

<sup>56</sup> *Хайсан-Хулу* — племянник Улзэйтү-хана, юаньский император У-цзун (1308—1311). Ю. Н. Рерих писал: «Сообщение хроник о деятельности Ч'б-кү б'сэра при дворе Хайшана Хёлба и упоминание о нем в Юань-ши следует, вероятно, отнести к другому лицу, носившему то же имя. Этот вопрос еще не поддается разрешению». (См.: Рерих Ю. Н. Указ. соч., с. 344).

<sup>57</sup> Материалы Г. Ц. Цыбикова о роли уйгурского языка и уйгурской письменности в распространении буддизма в Монголии до XIV в. требуют пояснения. Беспорным является факт, что при Чингисхане в XIII в. начали употреблять для монгольского языка уйгурские буквы. (См.: Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фо-

нетика. Л., 1929, с. 20). Бесспорен и другой факт: уйгуры «приняли буддизм только после того, как переселились с территории Монголии, т. е. начиная с X в.» (См.: Сухбатгар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии.— В кн.: Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1975, с. 69). Поэтому свидетельства источников «Чжирухэну толгайн тайлбури» и «Биографии Чжанчжа-хутукты» о том, что в Монголии до XIV в. проповедь буддизма велась на уйгурском языке, а изучение буддийских сочинений — на уйгурской письменности, вызывает сомнения, если учесть, что сутра «Суварнапрабхаса» была переведена с китайского языка на уйгурский язык только в X в., а «Бодхичарьяаватара» Шантидевы — с санскрита на монгольский лишь в 1345 г. (См.: Тихонов Д. И. Указ. соч., с. 218; *Bodhīcaryāvātāra*. Santideva. Монгольский перевод Chos-kyi Hod-zer'a, т. I. Текст. Издал Б. Я. Владимиров. Л., 1929 («Bibl. Buddh.», т. XXVIII).

Говоря о названии «тангутский народ», надо иметь в виду следующее: «Буддийские сочинения на уйгурском языке были широко распространены в Центральной Азии. Они были известны и за пределами политических границ Уйгурского государства, как, например, в Дуньхуане, а также у тангутов.» (См.: Тихонов Д. И. Указ. соч., с. 28).

<sup>58</sup> Имеется в виду венгерский тибетолог Александр Кёрёши Чома (1784—1842), который является начинателем научной тибетологии в Европе, автором первой грамматики тибетского языка на английском, первого тибетско-английского словаря и первого обозрения тибетских канонических текстов буддизма Ганчжур и Данчжур. См.: *Scoma de Kőrös A. A Grammar of the Tibetan Language in English*. Calcutta, 1834; *Idem. Essays Towards a Dictionary Tibetan and English*. Calcutta, 1834; *Idem. Analysis of the Kah-gyur.— «Asiatic Researches»*. Calcutta, 1836, vol. XX; *Idem. Abstracts of the Contents of the bsTan-gyur.— Ibid.* О жизни и деятельности А. Кёрёши Чома см.: *Duka Th. Life and Labours of Al. Scoma de Kőrös*. London, 1885; *Körösi Csoma Archiv*, vol. 1. Budapest, 1921, p. 3—26; vol. 2. 1930, p. 333—345; vol. 3. 1941, p. 111—118. При Венгерской Академии наук создано востоковедное «Общество Кёрёши Чома», которое провело уже три международных симпозиума памяти этого выдающегося ученого. Материалы второго симпозиума памяти Кёрёши Чома изданы: *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium. Held at Mátrafüred, Hungary, 23—30 September 1976*. Ed. by Louis Ligeti. Budapest, 1978; Кюнер Н. В. Описание Тибета, ч. I, вып. 1. Владивосток, 1907, с. 56—57.

<sup>59</sup> См.: Дандар-Лхарамба (*bstan-dar lha-rams-pa*, род. в 1759 г.). *Brdayig ming don gsal-bar byed-pa'i zla-ba'i 'od-zer* — «Сияние луны, делающей ясным значение ипеп.— словарь». Этот словарь составлен в 1838 г. Далее: Дандар-Лхарамба. Тибетско-монгольский словарь.

<sup>60</sup> *Das S. Ch. A Tibetan-English Dictionary with sanscrit synonyms*. Calcutta, 1902, p. 1329.

<sup>61</sup> См.: Веселовский Н. И. Несколько пояснений касательно ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству.— «Изв. Рус. Геогр. об-ва», 1909, т. XXXIV, с. 533.

<sup>62</sup> В «Биографии Чжанчжа-хутукты» (л. 194) упоминается о том, что в 1227 г. Чингисхан месяц празднования победы над тангутами назвал «монгольским белым месяцем». По этому поводу Г. Ц. Цыбиков замечает, что здесь речь идет, по-видимому, о заимствовании уйгурского календаря. Однако еще Сумба-Хамбо в «Пагсам-Чжонсап» указанное событие относит к «первому монгольскому месяцу» (*hor zla-ba dang-po*). (См.: Пубаев Р. Е. Перевод из исторического сочинения Сумба-Хамбо «Пагсам-Чжонсап» Вагип-Дара-Сумади-Галба-Бадра-Дана (Галсап-Жимба Дылгыровым).— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», 1970, вып. V, с. 97).

<sup>63</sup> Ср.: Банзаров Д. Указ. соч., с. 70—76.

<sup>64</sup> См.: Нuth G. Op. cit., p. 103; Рерих Ю. Н. Указ. соч., с. 343—345.

<sup>65</sup> Позднеев А. М. Монгольская хрестоматия..., с. 364.

<sup>66</sup> Schmidt I. J. Op. cit., p. 120; Нuth G. Op. cit., p. 196.

<sup>67</sup> Г. Ц. Цыбиков отмечает, что, согласно монгольским источникам, минский император Юн-ло считается сыном последнего Юаньского императора Тоган-Тэмюра.

<sup>68</sup> См.: Вайдурья-сэрпо, сочинение дэсрид-Санчжай-Чжампо, л. 12. Полное его название по-тибетски «*Dpal mnyam med ri-po dg'a-ldan-pa'i bstan-pa zhwa-ser cod-ran 'changba'i ring lugs chos thams-cad-kyi rtsa-ba gsal-bar byed-pa beedu'-gya ser po'i me-long*». Оно является специальным сочинением по истории желтошапочной секты гэлугпа, написанное в 1698 г. знаменитым дэсрид Санчжай-Чжампо (1653—1705). Экземпляр этого сочинения был привезен Г. Ц. Цыбиковым из Лхасы и хранится в ЛОИВ АН СССР в его коллекции. (См.: Востриков А. И. Указ. соч., с. 106. 286—289; Lange K. Die Werke des Regenten San rgyas rgya mc'o (1653—1705). Berlin, 1976.)

<sup>69</sup> Имеется в виду далай-лама III Соднам-Чжамцо (1544—1588).

<sup>70</sup> Huth G. Op. cit., S. 140.

<sup>71</sup> Ibid., S. 156. О поэте Миларайпе (1040—1123) см. т. 1.

<sup>72</sup> См.: Schmidt I. J. Op. cit., S. 111; Huth C. Op. cit., S. 156.

<sup>73</sup> О жизни и деятельности Нейчжи-тойна см.: Heissig W. Neuyici Toyin. Das Leben eines lamaistischen monches (1557—1653).—“Sinologica”, 1953, vol. III, S. 1—44; 1954, Vol. IV, S. 21—38.

<sup>74</sup> Г. Ц. Цыбиков отмечает, что К. Ф. Голстунский и А. М. Позднеев считают годом рождения Нейчжи-тойна 1586 г., но не указывают, в каких работах содержится это указание.

<sup>75</sup> Huth G. Op. cit., S. 159—166.

<sup>76</sup> Горский В. Начало и первые дела Маньчжурского дома.—«Труды членов Рос. дух. миссии в Пекине», Пекин, 1909, т. I, с. 59—60.

<sup>77</sup> Потанин Г. Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Спб., 1893, с. 342, 346.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> См.: Мэргэд гархуйн орон, Р. 1, л. 16.

<sup>80</sup> На русский язык принято переводить «чисто, истинно монгольский». (См.: Голстунский К. Ф. Монгольско-русский словарь, ч. I. Спб., 1893, с. 150).

<sup>81</sup> *Агван-Чойдан* — Чжанчжа-Агван-Лобсан-Чойдан (1642—1714) — первый переорожденец из династии Чжанчжа-хутукт. Его автобиография (rje-btsun bla-ma ngag-dbang blo-bzang chos-ldan dpal-bzang-po'i rnam-par thar-pa dad-pa'i rol-mtsho) включена в V том собрания его сочинений и находится в ЛОИВ АН СССР в коллекции Г. Ц. Цыбикова под № 35.

<sup>82</sup> Биография Чжанчжа-хутукты, л. 105 и далее.

<sup>83</sup> По этому поводу Г. Ц. Цыбиков замечает: «Вообще, по мнению буддийских писателей, возвышение и падение династий, а также отдельных государей всецело зависело от того или другого отношения их к буддизму и его деятелям-ламам».

<sup>84</sup> Н. Я. Бичурин относительно храма Сун-чжу-сы писал, что «из надписей на древних колоколах видно, что здесь при династии Мин переводили и печатали тибетские священные книги». (См.: Бичурин Н. Я. Описание Пекина, с. 28).

<sup>85</sup> То есть антиимпериалистическое восстание ихэтуаней, подавленное интервенцией восьми держав. (См.: Восстание ихэтуаней. Документы и материалы. М., 1968).

<sup>86</sup> Биография Чжанчжа-хутукты, л. 133.

<sup>87</sup> Известный тибетско-монгольский терминологический словарь с билингвным названием: dag-yig mkhas-pa'i 'byung-gnas-merged yarqu-yin ogor. Он составлен в 1741—1742 гг. под руководством Чжанчжа-хутукты Рольбий-Дорчжэ (1717—1786) в качестве пособия по терминологии для перевода Данчжура с тибетского языка на монгольский и состоит из 11 разделов, притом каждый раздел посвящается разбору терминов одной из пяти больших наук и основных отделов религиозно-философской системы буддизма. Далее: Мэргэд гархуйн орон.

<sup>88</sup> *Агван-Дандар-Лхарамба* (род. в 1759 г.), по происхождению алашанский монгол. (См.: Щербатский Ф. И. Тибетский перевод сочинений Samtānāntarasiddhi Dharmakīrti Samtānāntarasiddhitikā Vinitadeva вместе с тибетским толкованием, составленным Агваном Дандар Лхарамбой.—«Bibl. Buddh.», Т. XIX, с. III—XII).

<sup>89</sup> См.: Шмидт Я. Тибетско-русский словарь. Спб., 1843, с. V.

<sup>90</sup> См.: Ковалевский О. М. Монгольско-русско-французско-тибетский словарь. Казань, 1846.

<sup>91</sup> Имеется в виду тибетско-монгольский словарь Р. Номтоева (1820—1905), изданный акад. Б. Ринчепом (Sumatiratna. Bod-hor-gyi brda-yig ming tshig don gsum gsal-bar byed-pa'i mun-sgron-me. Corpus Scriptorum Mongolorum. Т. VI, VII. Ulaanbaatar, 1959).

<sup>92</sup> Мэргэд гархуйн орон, Р. 1, л. 18—19.

<sup>93</sup> Букв.—«в начале, конце и середине».

<sup>94</sup> См.: Jaschke H. A. Tibetan Grammar, p. 81—82.

<sup>95</sup> Ibid, p. 10.

<sup>96</sup> Мэргэд гархуйн орон, Р. 1, л. 22.

<sup>97</sup> См.: Jashke H. A. Op. cit, p. 42.

<sup>98</sup> Бобровников А. Грамматика монгольско-калмыцкого языка, Казань, 1849, с. 345.

<sup>99</sup> См.: Позднеев А. М. Монгольская хрестоматия..., с. 368—369. Здесь у А. М. Позднеева имеется в виду текст монгольской грамматики «Чжирүкэнү толтайн тайлбури».

<sup>100</sup> См.: Доринская грамматика тибетского языка, л. 17; Позднеев А. М. Монгольская хрестоматия..., с. 369.

- <sup>101</sup> Jaschke H. A. Op. cit., p. 21.  
<sup>102</sup> Руднев А. Д. Лекции по грамматике монгольского письменного языка, читанные в 1903/4 академическом году, вып. 1. Спб., 1905, с. 79.  
<sup>103</sup> Jaschke H. A. Op. cit., p. 21.  
<sup>104</sup> Мэргэд гархуйн орон, Р. 1, л. 22.  
<sup>105</sup> Jaschke H. A. Op. cit., p. 40.  
<sup>106</sup> Бобровников А. Грамматика..., с. 271—280.  
<sup>107</sup> Jaschke H. A. Op. cit., p. 60.  
<sup>108</sup> Тибетская грамматика Улчуского Дхарма-Бхадры, л. 5.  
<sup>109</sup> Jaschke H. A. Op. cit., p. 60.  
<sup>110</sup> Ramstedt G. J. Über die Konjugation des Khalkha-mongolischen.— «Memoires de la Societe Finno-ougrienne», Helsingfors, 1903, Bd XIX, S. 100, 113.  
<sup>111</sup> Тибетская грамматика Улчуского Дхарма-Бхадры, л. 6.  
<sup>112</sup> Бобровников А. Указ. соч., с. 798.  
<sup>113</sup> Руднев А. Д. Указ. соч., с. 79.  
<sup>114</sup> Тибетская грамматика Улчуского Дхарма-Бхадры, л. 8; Доринская грамматика, л. 17.  
<sup>115</sup> Das S. Ch. Op. cit., p. 1191.  
<sup>116</sup> Ср.: Позднеев А. М. Лекции по истории монгольской литературы, т. III, с. 164, 170.  
<sup>117</sup> Мэргэд гархуйн орон, Р. 1, л. 23.  
<sup>118</sup> Там же, л. 20.  
<sup>119</sup> Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 3. Спб., 1905, кол. 1175.  
<sup>120</sup> Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II. Спб., 1900, с. 42.  
<sup>121</sup> Мэргэд гархуйн орон, Р. 1, л. 23.  
<sup>122</sup> Тибетцы сохранили при переводе мистические заклинания на санскрите.

## ЦЗОНХАВА И ЕГО СОЧИНЕНИЕ «ЛАМ-РИМ ЧЭН-ПО»

<sup>1</sup> Подразумевается активизация колониальной политики царизма на Дальнем Востоке в конце XIX — начале XX в.

<sup>2</sup> Г. Ц. Цыбиков имел склонность преувеличивать культурное влияние тибетцев на монголов. В данном случае он имеет в виду то, что тибетский ученый Сакья-пандита Гунга-Чжалдан (1182—1251) является автором-составителем монгольского алфавита и грамматики «Джирукэну толта», которая не дошла до нас. Далее имеются в виду сакьяский Пагба-лама (1235—1280), составивший монгольское квадратное письмо, и Чойчжи-Одзер (1214—1292), являющийся автором одноименного сочинения «Джирукэну толта». (См.: Балджавжапов П. Б. Jiruken-u tolta-yin tayil-burigi — Монгольское грамматическое сочинение XVIII века. Улан-Удэ, 1962, с. 3).

<sup>3</sup> Нет сомнения в том, что буддизм-ламаизм являлся господствующей клерикальной идеологией феодальной Монголии начала XX в., когда Г. Ц. Цыбиковым был издан русский перевод «Лам-рим чэн-по». Из этого, однако, вовсе не вытекает, что «вся политическая и духовная жизнь монголов» была «основана на ламаизме». Во всяком случае, народно-освободительное движение монголов против маньчжуро-китайского господства и его успех, выразившийся в создании Автономной Монголии в 1911 г., достаточно ярко свидетельствовали о том, что монгольские народные массы не пеликом и не беспрекословно следовали за «духовными отцами», в свое время сумевшими склонить их к маньчжурскому подданству, и что в недрах народа начали появляться ростки новой, революционной идеологии.

<sup>4</sup> Известно, что культура любого народа испытывает внешнее влияние. В этом смысле нет ничего предосудительного говорить о «займствовании» в области монгольской культуры». Но объяснить развитие духовной или материальной культуры монголов только внешним влиянием, конечно, нельзя, ибо такое объяснение привело бы к отрицанию самобытности культуры монгольского народа.

<sup>5</sup> *Тонми-Самбхога* был послан в Индию, точнее в Кашмир, царем Сронцзан-Гампо в 632 г. Он является создателем тибетской письменности и автором первой грамматики тибетского языка, которая имеет две части — «Сумчупа» и «Тагчупа» (bod-kyi brd'a sprod-pa sum-cu-pa dang rtags-kyi 'jug-pa'i mcan-'grel mdor bsdus-ste brjod-pa ngo mtshar phrul-gyi lde-mig ces-bya-ba bzhugs-so). Эта грамматика издана (Sum-cu-pa and rTags-kyi-hjug-pa (A Wonder Key to the Tibetan Grammar). Published by Bhikshu Gurudeva Lama. Kathmandu, 1962).

<sup>6</sup> *Отдел Ганчжура «Палчэн»* (Phal-chen) составляет тома 47—53 в нартанском издании (См.: Taishun Mibu. A Comparative List of the bKah-hgyur Division

in the Co-ne, Peking, Sde-dge and sNar-than Editions.— «Taisho Daigaku Kenkyu», 1959, N 44).

<sup>7</sup> *Дхармакирти* является одним из основателей буддийской логики в Индии. Ф. И. Щербатский писал: «Под буддийской логикой мы понимаем систему логики и эпистемологии, созданную в Индии в VI—VII вв. н. э. двумя великими светилами буддийской науки — учителями Дигнагой и Дхармакирти». (См.: Stcherbatsky Th. *Buddhist Logic*, vol. I. Leningrad, 1932, p. 1). Чандракирти был представителем школы мадхьямика-прасангика. Он полностью отвергал положения Дигнаги и предпочитал реалистическую логику брахманской школы ньяя. (Ibid., p. 45).

<sup>8</sup> *Падма-Самбава* прибыл в Тибет, согласно Сумба-Хамбо, в 1749 г. (год землекоровы).

<sup>9</sup> *Шантиракшита* — известный индийский проповедник буддизма, который был приглашен в Тибет при царе Тисрон-дэвдзане, благодаря стараниям правителя области Манг-юл для борьбы с жрецами бонпо и родовой аристократией во главе с Машангом. В результате острой борьбы группа Шантиракшиты победила, в Тибете утвердился махаянский буддизм как религия Тибетской империи и как духовная опора её царей. (См.: Богословский В. А. Проникновение буддизма в Тибет.— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», 1962, вып. 1, с. 74—75).

<sup>10</sup> *Китайские хэшаны* — китайские буддисты школы «чан» (дзэн), которые пользовались в Тибете большим влиянием в VIII в. до приезда из Индии Шантиракшиты и Камалашилы.

<sup>11</sup> *Камалашила* — индийский проповедник буддизма, который прибыл в Тибет в VIII в. при царе Тисрондэвдзане.

<sup>12</sup> «*Школа махаяны мадхьямиков*» — школа шунья-вада мадхьямиков, одна из четырех основных школ буддийской философии, основателем которой считается Нагарджуна (около II в. н. э.). Эта школа рассматривает вселенную как совершенно лишнюю реальность, как шунью, т. е. пустоту, потому данную школу можно квалифицировать как крайнюю форму философского идеализма и нигилизма. В. Н. Топоров устанавливает сходство мадхьямиков с элеатской философией. (См.: Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей.— В кн.: Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 51—68).

<sup>13</sup> См.: Потанин Г. Н. *Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия*. Т. I — II. Спб., 1893.

<sup>14</sup> Г. Ц. Цыбиков отмечает, что монастырь Марзан-лха (dmar-bzang-lha) в Амдо в переводе означает «Доброе красное божество», а по-китайски — Бай-ма-сы, т. е. «Храм белой лошади». Между тем в г. Лояне тоже есть монастырь «Белой лошади» — Бай-ма-сы, который является первым буддийским монастырем в Китае и называется так потому, что индийский проповедник приезжал туда на белой лошади. (См.: Zurcher E. *The Buddhist Conquest of China*, vol. I — II. Leyden, 1959).

<sup>15</sup> *Йогачары* — одна из четырех основных школ буддийской философии, которая утверждает неральность объектов внешнего мира и единственную реальность сознания. (См.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955, с. 134—137).

<sup>16</sup> *Школа йогачаров* (sems-tsam-pa'i grub-mth'a) делится на две секты — «истинные йогачары» (sems-tsam gnam-bden-pa) и «ложные йогачары» (sems-tsam gnam-brdzun-pa). Учитель Атиши (982—1074) Камаларакшита и сам Атиша принадлежали ко второй секте. Видными представителями школы йогачаров являются также Асанга, Васубандху и Дигнага. (См.: Das S. Ch. *A Tibetan-English Dictionary*. Calcutta, 1902, p. 1270; Чаттерджи С., Датта Д. Указ. соч., с. 134—137).

<sup>17</sup> *Секта кадамна* основана Атишей в XI в.

<sup>18</sup> *Бромский учитель Джалбий-Джуннай* — знаменитый тибетский ученый Бромтон (1008—1064).

<sup>19</sup> Имеется в виду Туган-Лобсан-Чойджи-Нима (1737—1802), перерожденец и настоятель монастыря Гонлун-Чжамбалин в Амдо.

<sup>20</sup> Речь идет об известном историко-философском сочинении Туган-Лобсан-Чойджи-Нимы «Дубта-шэлчжи-мэлон» (grub-mth'a shel-gyi me-long), которое было завершено в 1802 г. (См.: Востриков А. И. *Тибетская историческая литература*. М., 1962, с. 97—99).

<sup>21</sup> «Дубта-шэлчжи-мэлон» состоит из 12 глав, из которых главы 2—7 посвящены истории шести ранних тибетских сект буддизма, а именно: гл. 2 — ньянмапе (nying-ma-pa). 21 л., гл. 3 — кадампе (bk'a-gdams-pa) 17 л., гл. 4 — карчжудпе (bk'ag-yud-pa) 34 л., гл. 5 — шичжэдне (zhi-byed-pa) 11 л., гл. 6 — сакьяпе (sa-skyu-pa) 24 л., и гл. 7 — чжонанпе (jo-nang-pa). Эти секты предшествовали господствующей в Тибете секте гэлуппа (dge-lugs-pa), основанной Цзонхавой и называемой «кадамповая» (bk'a-gdams gsa-pa). «Дубта-шэлчжи-мэлон» составляет четвертый том шестнадцатитомного собрания сочинения («сум-бума») Тугана, изданного в Гонлуэ,

<sup>22</sup> Секта карчжудпа имеет подсекты бригунпа (bri-gung-pa), бругпа ('brug-pa), таглуица (stags-lung-pa) и кармапа (kar-ma-pa). У Г. Ц. Цыбикова карма — это кармапа, а булуг, по-видимому, — бругпа. (См.: Дубта-шалджи-мэлоц, л. 5).

<sup>23</sup> См.: Das S. Ch. Contribution to the Religion, History etc. of Tibet.— "Journal of Asiatic Society of Bengal", 1881, vol. LI, p. 125.

<sup>24</sup> Секта сакьяпа, или сакья, иначе называется «красношапочной» (в отличие от желтошапочной гэлугпы). Сакьяпа группировалась в монастыре Сакья (основан в 1073 г.), а сакьяские иерархи в XI—XIV вв. считались крупными учеными и пользовались большой религиозно-политической властью в Тибете благодаря поддержке юаньских императоров, особенно Хубилая. (См.: Перих Ю. Н. Монголо-тибетские отношения в XIII и XIV вв.— В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958, с. 333—346; Cassinelli C. N., Ekvall R. B. A Tibetan Principality. The Political System of Sa Skya. N. Y., 1969).

<sup>25</sup> Имеется в виду сакьяский Гунга-Чжалцан (1182—1251), которому приписывается создание для монголов письменности, когда он находился в ставке монгольского хана Годана в окрестностях Ланьчжоу в Амдо в 1245—1247 гг. «Вероятнее всего, — пишет Ю. Н. Перих, — Сакья-пандита ограничился формулировкой фонетических правил употребления уйгурского письма». (См.: Перих Ю. Н. Монголо-тибетские отношения, с. 339). При этом Ю. Н. Перих ссылается на: Pelliot P. Le systemes de écriture en usage chez les anciennes Mongols.— "Asia Major", 1925, vol. II, N 2, p. 286.

<sup>26</sup> Миларайпа (1040—1123) — см. т. I наст. изд.

<sup>27</sup> Будон-Ринчендуб (1290—1364) — тибетский историк, автор известной «Истории буддизма», переведенной на английский Е. Е. Обермиллером и изданной Л. Чандрой. (См.: В u - s t o n. History of Buddhism. Translated from Tibetan by E. E. Obermiller. vol. I—II, Heidelberg, 1931—1932 В u - s t o n's History of Buddhism. Tibetan Text edited Prof. D. Lokesh Chandra. New Delhi, 1971).

<sup>28</sup> «Милал гургул», т. е. «Сто тысяч песен Милы», точнее, «Сто тысяч песен» (mgur-'bum) Миларайпы. Эти песни являлись предметом исследования многих ориенталистов конца XIX — начала XX в., начиная с Х. А. Ешке и кончая Б. Я. Владимировым. Самым новейшим исследованием, по-видимому, является: Ch a n g G. S. The Hundred Thousand Songs of Milarepa. N. Y., 1962.

<sup>29</sup> См.: Потанин Г. Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия, т. II. Спб., 1893, с. 359.

<sup>30</sup> Кхайдуб-Гэлэг-Балсанбо (1385—1498) — один из двух выдающихся учеников Цзонхавы.

<sup>31</sup> Дата рождения Цзонхавы взята Г. Ц. Цыбиковым из «Биографии святого Цзонхавы» («Богда-Зонхабайн геген-у намтар»), изданной Агилским дапапом на монгольском языке. Биография Цзонхавы была написана чахар-гэбши Лобсан-Цультимом (санскр. «Сумати-шила») в 1817 г. на тибетском языке и затем переведена на монгольский. (См.: Kaschewsky R. Das Leben des Lamaistischen Heiligen Tsongkhara Blo-bzan-Grags-pa (1357—1419). Wiesbaden, 1971, S. 39).

<sup>32</sup> Имеется в виду: Das S. Ch. Life and Legend of Tsonkhapa (Lo-ssan-Tag-pa).— «Journal of Asiatic Society of Bengal», Calcutta, 1882, vol. LI, Part I.

<sup>33</sup> См.: Waddell L. A. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London, 1895, p. 58.

<sup>34</sup> Rockhill W. W. The Land of the Lamas. London, 1891, p. 88.

<sup>35</sup> Лазаритские патеры Гюк и Габе могли, очевидно, посетить Гумбум в 1845 г. на пути в Лхасу. (См.: Нус М. Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet pendant des années 1884, 1845 et 1846 par M. Nuc. Paris, 1878).

<sup>36</sup> В июне 1877 г. экспедиция Сечени была в Кукуноре и Амдо, откуда Сечени выезжал в Гумбум (См.: Кюнер Н. В. Описание Тибета, ч. I, вып. 1. Владивосток, 1907, с. 122—123).

<sup>37</sup> В. В. Рокхиль, будучи в 1888—1889 гг. секретарем американского посольства в Пекине и отлично владея китайским и тибетским языками, проник в Северо-Восточный Тибет и из г. Сиин-фу предпринял поездку в Гумбум и другие монастыри. (См.: Rockhill W. W. Diary of a Journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892. Washington, 1894, p. 65—69; Кюнер Н. В. Указ. соч., с. 155).

<sup>38</sup> Крейтнер — участник экспедиции графа Сечени в Восточный Тибет, Кукунор и Амдо. опубликовал увлекательное описание этого путешествия на немецком языке в 1890-х гг. под названием: «Kreitner, Im fernen Oster». (См.: Кюнер Н. В. Указ. соч., с. 122—123, примеч., с. 68—69).

<sup>39</sup> Потанин Г. Н. Тангутско-Тибетская окраина..., с. 212.

<sup>40</sup> Дата неточна, ибо Гюк и Габе посетили Гумбум в 1845 г. (См.: Кюнер Н. В. Указ. соч., с. 59 и примеч. 34).

· Нис М. Souvenir d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet pendant les années 1844, 1845 et 1846. Paris, 1878, p. 115.

<sup>42</sup> Пржевальский Н. С. Монголия и страна тангутов. Спб., 1876, с. 289.

<sup>43</sup> Сумати-Шила. Богда Зонхабайн геген-у намтар, гл. 2, л. 13. Данная биография Цзонхавы была написана монгольским ученым чахар-гэбши Лобсан-Цультимом (1740—1810), имя которого на санскрите переводится как Сумати-Шила. Рассматриваемая «Биография Цзонхавы» была напечатана ксилографическим способом в буддийском монастыре Цаган-уула, подведомственном Цаган-Бунчинганскому сомону провинции Чахар Внутренней Монголии в 1791 г. и позднее была переиздана в Агинском дадане. Экземпляр агинского издания «Биография Цзонхавы» и пользовался Г. Ц. Цыбиков. «Биография Цзонхавы» Лобсан-Цультима была впервые изучена В. П. Васильевым. (См.: Васильев В. П. Материалы для биографии Цзонхавы.— Архив АН СССР, ф. 775, оп. 1, 20 л.). Полное название «Биографии Цзонхавы», написанной Лобсан-Цультимом, по изданию Гусинозерского дадана 1870 г. дается на двух языках — тибетском и монгольском: rJe thams-cad mkhyen-pa (tsong-kha-pa chen-po'i rnam-thar go sla-bar brjod-pa bde legs kun-gyi'byung-gnas zhes bya-ba (Qam-yi ayiladu-yi boyda Zongqaba-yin cedig medekii kilber-yier ügüleg-sen sayin amüyulang bükün-u yagüç-zan oyon kemegdeku) — «Источник всех видов доброго благоденствия, в котором излагается биография всеведущего великого богдо Цзонхавы легко для понимания». (См.: Пубаев Р. Е. Биография Цзонхавы, написанная монгольским ученым чахар-гэбши Лобсан-Цультимом.— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», Улан-Удэ, 1970, вып. 4, с. 40—53). Далее: Монгольская биография.

<sup>44</sup> Нис М. Op. cit., p. 108.

<sup>45</sup> Монгольская биография, гл. 2, л. 9. Г. Ц. Цыбиков допускает мысль, что речь идет не о родной матери Цзонхавы, а об усыновившей его, которая могла иметь также неродную дочь. При этом автор ссылается на легенду, приводимую Гюком, что приемные родители Цзонхавы были бездетны (См.: Нис М, Op. cit., p. 107).

<sup>46</sup> Монгольская биография, гл. 2, л. 9.

<sup>47</sup> Минский император Ван-ли (1513—1620).

<sup>48</sup> Лама Соднам-Чжамцо — далай-лама III Соднам-Чжампо (1543—1588).

<sup>49</sup> Монгольский далай-лама Йондан-Чжампо — далай-лама IV Йондан-Чжампо (1588—1616), который родился в Монголии, был перевезен в Тибет и в 1606 г. посажен на трон настоятеля Брайбуна. (См.: Нис М. Geschichte der Dalai-Lamas. Leipzig, 1958, S. 215—217).

<sup>50</sup> Далай-лама VII Лобсан-Галсан-Чжампо (1708—1758).

<sup>51</sup> Это событие относится к 1750 г., когда было подавлено антикитайское восстание Чжурдмэд-Намчиала.

<sup>52</sup> Панчен-лама III Лобсан-Балдан-Ешей (1737—1780) также признается 6-м по принципу двойного отсчета панчен-лам, согласно которому 1-м панчен-ламою считается ученик Цзонхавы Кхайдуб-Гэлэг-Балсан (1385—1438), 2-м — Соднам-Чоглап (1438—1505) и 3-м — Лобсан-Дондуб (1505—1568). Список панчен-лам по двойному отсчету см.: Schulemann G. Geschichte der Dalai-Lamas. Leipzig, 1958, S. 477. Двойной отсчет панчен-лам начинается с первого ученика Цзонхавы Кхайдуб-Гэлэг-Балсана по принципу, что 1-м далай-ламою был признан Гэдундуб (1391—1435), который являлся 3-м настоятелем монастыря Галдан, после Чжалцаб-Дарма-Рипчена (1364—1432) и Кхайдуб-Гэлэг-Балсана (1385—1438). (См.: Snellgrove D., Richardson H. Cultural History of Tibet. New York — Washington, 1968, p. 182).

<sup>53</sup> Панчен-лама III Лобсан-Балдан-Ешей достиг Пекина в 1780 г., был принят цинским императором Китая Цяньлуном и вскоре умер при загадочных обстоятельствах. (См.: Schulemann G. Op. cit., S. 336).

<sup>54</sup> Монгольская биография, гл. 2, л. 11.

<sup>55</sup> Имеется в виду, вероятно, монастырь Бригун ('bri-gung dgon-pa), основанный в 1179 г. (См.: Востриков А. И. Указ. соч., с. 41, 178).

<sup>56</sup> Область Чамдо — иначе округ Чамдо в Восточном Тибете — Каме, центром которого является г. Чамдо (основан в IX—X вв.). (См.: Козлов П. К. Монголия и Кам. М., 1947, с. 260—261).

<sup>57</sup> В г. Чамдо имеется большой буддийский монастырь Чжамба чойхор-линг (byams-pa chos-'khor-gling).

<sup>58</sup> Реддаба Кумарамати — Рэд-Даба-Шонну-Лодой (red md'a-pa gzon-ni blo-gros) (1349—1412).

<sup>59</sup> Г. Ц. Цыбиков использовал «Тибетскую биографию» Цзонхавы под названием «Четки из талисманов, удивительное украшение прекрасного, могущественного указания биографии царя законов Цзонхавы, кроткого спасителя, не отличающегося

по существу от Ваджрадара Могучего, почтенного всюду ламы» (khyab-bdag rje-btsun bla-ma dam-pa thub-dbang rdo-rje-'chang dang ngo-bo dbyer ma mchis-pa 'jam-ngon chos-kyi rgyal-po tson-kha-pa chen-po'i gnam-par thar-pa thub-bstan mdzes-pa'i rgyan-gcig ngo-mtshar nor-bu'i phreng-ba), 376 ff. Автором этой биографии является Лобсан-Принлэй-Намгчал, который написал ее в 1843—1845 гг. Она была издана тибетским правительством в Лхасе. Далее: Тибет, биогр., л. 94.

<sup>60</sup> *Дхармакирти* — Чойдаг (chos-grags) индийский философ и логик VII в., один из «шести украшений» буддийского учения в эпоху махаяны, в числе которых также Нагарджуна, Арьядева, Арьясанга, Васубандху и Дигнага. (См.: Щербатский Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. Учебник логики Дхармакирти с толкованием на него Дармоттары. Спб., 1908, с. 23—32).

<sup>61</sup> *Нагарджуна* — древнеиндийский философ II в., основатель философской школы мадхьямиков. (См.: Кутасова И. М. Философия Нагарджуны. — В кн.: Общественно-политическая и философская мысль в Индии. М., 1962, с. 216—244).

<sup>62</sup> *Арьядева-Пагбалла* (phags-pa-lha) — главный ученик Нагарджуны и его преемник по управлению монастырем Наланда в Индии. Его сочинение «Caturcakāstrakārika (bstan-bcos bzhi-brgya-ba) состоит из 16 глав и относится к школе йогачаров.

<sup>63</sup> *Шангидева* — Шивалха (zhi-ba-lha) — индийский философ конца VII — начала VIII в. Его основное сочинение «Шикшасамуччая» (bshlab-pa kun-las btus) издано (Sikṣāsamuccaya. Ed. C. Bendall. 4 Fasc. — «Bibl. Buddh.», т. I).

<sup>64</sup> *Чандракирти* — Даба-Дагба (zla-ba grags-pa) — индийский философ школы мадхьямиков-прасангики, который отвергал логику Дигнаги (См.: Stcherbatsky Th. Buddhist Logic, vol. I, p. 45, 63, 110, 212, 539).

<sup>65</sup> *Асанга* — Арьясанга — Пагба-Тогмэд (phags-pa thogs-med) — индийский философ, уроженец Пешавара брат Васубандху, крупнейший представитель последнего (третьего) периода буддийской философии. (См.: Stcherbatsky Th. Buddhist Logic, vol. I, p. 11—12).

<sup>66</sup> *Васубандху* — Лобпон-Йигнен (slob-dpon dhyig-gnyen) — индийский философ, автор философского трактата «Абхидхармакоша-карика», представляющего, по существу, основу буддийской философии и мировоззрения позднего периода.

<sup>67</sup> *Abhisamayalankāra*, mngon-par rtogs-pa'i rgyan — ile onalun-cimeg. «Абхисамаяланкара» — один из пяти трактатов, приписываемых бодхисатве Майтрее, но фактически составленных буддийским философом Асангой приблизительно в IV в. (См.: «Bibl. Buddh.», т. XXI).

<sup>68</sup> *«Золотые четки»* (gser-'phren) — одно из основных сочинений Цзонхавы по теории праджня-парамиты.

<sup>69</sup> *«Сутра»* — раздел Ганчжур, состоящий обычно из 32 томов и составляющий по пекинскому изданию раздел X, а по Нартанскому — раздел VIII.

<sup>70</sup> *«Тантра»* — раздел Ганчжур, состоящий из 24 томов по пекинскому изданию и составляющий его первый раздел «Чжуд-бум».

<sup>71</sup> *«Тантра Сандуй»* — Гухья-самаджа (gsang-'dus) — тантрийское сочинение, которое входит в раздел Чжуд Ганчжур (в монгольском — том 5, лл. 121—194). Полное название: De-bzhingshegs-pa thams-cad-kyi sku gsung thugs-kyi gsang-chen gsang-ba 'dus-pa zhes-bya-ba brtag-pa'i rgyal-po chen-po.

<sup>72</sup> *Analyse du Kandjour par Alexandre Choma de Kőrös. Traduite de L'anglais et augmentée de diverses addition et remarques par M. Leon Feer.* — «Annales du Musée Guimet», Lyon, 1881, t. II, p. 291.

<sup>73</sup> *Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература.* Ч. I. Общее обозрение. Спб., 1857, с. 164.

<sup>74</sup> Там же, с. 184.

<sup>75</sup> В монгольском языке для обозначения дāрани употребляется только слово «тарни», тогда как в тибетском два слова: «gzungs», «sngags».

<sup>76</sup> *Wieger L. Bouddhisme Chinois, t. 1. Paris, 1910, p. 101.*

<sup>77</sup> Тибетская биография, л. 103.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Монгольская биография, л. 51—53.

<sup>80</sup> *Сугата* (sugata) — санскритский термин, переводимый на тибетский bde-bar gshegs-pa со значением «идущий по правильному пути» и являющийся одним из десяти главных эпитетов Будды. Иногда термин «сугата» интерпретируется как «благожелательный» (svāgata, de-bzhin gshegs-pa, teguncilen irigsen) или «хорошо

ушедший» (bde-bar gshegs-pa, sayibar odoysan). (См.: Soothill W. E., Hodous L. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English equivalents and Sanskrit Index. London, 1934, p. 52, 320, 369).

<sup>82</sup> Там же, л. 160. Эта молитва, называемая «мигцзема», переведена А. М. Позднеевым в его «Очерках быт буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии» (с. 303). По поводу этого перевода Г. Ц. Цыбиков заметил: «Мне кажется, что его [А. М. Позднеева] перевод не совсем выражает ту веру ламаитов, что Цзонхава был одновременно тибетским ученым. Авалокитешварой и Маньчжушри». (См.: Цыбиков Г. Ц. Лам-рим, с. XXIII).

Здесь надобно отметить, что полное имя учителя Цзонхавы ламы Ремдабы, согласно «Хронологическим таблицам» Сумба-Хамбо, было Чжэбцзун-Ремдаба-Шонну-Лодой. Таким образом, это имя состояло из трех частей: первая — Чжэбцзун, вторая — Ремдаба, третья — Шонну-Лодой. Значит, в первой строке перевода — третья часть имени, во второй — вторая часть его. В тех же «Хронологических таблицах» Сумба-Хамбо указывается, что Ремдаба родился в год земли-коровы VI рабчжуна и умер в год воды-дракона VII рабчжуна, а вся датировка соответствует 1349—1402 гг. Ремдаба был сакьяским ламоу. (См.: Snellgrove D., Richardson H. Указ. соч., p. 180).

<sup>83</sup> Далай-лама V Агван-Лобсан-Чжамцо (1617—1682).

<sup>84</sup> Дэсрид-Санчжай-Чжамцо (1653—1705).

<sup>85</sup> Монгольская биография, гл. 6, л. 8.

<sup>86</sup> Монгольская биография, гл. 7, л. 12.

<sup>87</sup> Г. Ц. Цыбиков отмечает, что в данном сочинении Цзонхава указывает две степени пути достижения святости: «ламрим» посредством сутр и «агрим» — посредством тантр. (См.: Цыбиков Г. Ц. Лам-рим, с. XXV).

<sup>88</sup> «12-й год правления Юн-ло» — 1415 г., ибо годы правления минского императора Юн-ло падают на 1403—1425 гг.

<sup>89</sup> Джамчэн-Чойрджэ — очевидно, Джамчэн-Чойчжэ — Шакия-Ешей (byams-chen chos-rje sha-kyu ye-shes) (1354—1435) — ученик Цзонхавы и основатель монастыря Сэра. (См.: Востриков А. И. Указ. соч., с. 212).

<sup>90</sup> См. об этом: Покотилев Д. История восточных монголов в период династии Мин (1368—1634). Спб., 1898, с. 197—199.

<sup>91</sup> Монгольская биография, гл. 6, л. 3.

<sup>92</sup> Там же, гл. 5, л. 20.

<sup>93</sup> Потанин Г. Н. Указ. соч., т. I, с. 236—239.

<sup>94</sup> Монгольская биография, гл. 2, л. 7.

<sup>95</sup> «Страна Тушита» — небесная область Галдан (dg'a-lдан), где пребывают небожители во главе с грядущим 5-м буддоу Майтреей. Согласно махаянскому буддизму, продолжительность жизни богов на Тушите равняется 4000 годам, притом продолжительность дня равна 400 годам жизни земного человека. (См.: Das S. Ch. Op. cit., p. 263—264).

<sup>96</sup> Монгольская биография, гл. 6, л. 26.

<sup>97</sup> Waddell A. The Buddhism of Tibet or Lamaism. L., 1895, p. 355.

<sup>98</sup> Монгольская биография, гл. 5, л. 104.

<sup>99</sup> Здесь допущена неточность в хронологии, ибо Нагарджуна жил во II в. н. э. и считается основателем школы мадхьямиков. (См.: Щербатский Ф. И. Буддийский философ о единобожии. Спб., 1904, с. 71—74). Индийский ученый Д. Чаттопадхья считает Нагарджуну автором «самого раннего махаянского текста, посвященного исключительно опровержению возможного существования бога...» (Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ. Пер. с англ. под ред. Н. П. Аникеева. М., 1973, с. 114).

<sup>100</sup> По этому поводу Г. Ц. Цыбиков отмечает: «Проф. Позднеев, прочитав в биографии Цзонхавы о таких странствованиях «хурадун хеселге», принял их за современный обычай в монгольских монастырях. До Цзонхавы это странствование было отголоском обычая в Индии, где диспутировали ученые разных учений, или «религий». Победенный принимал взгляды победителя. Этот обычай был и в Тибете, например диспут Камалашилы с хэшаном». (См.: Цыбиков Г. Ц. Лам-рим, с. XXX).

<sup>101</sup> Дубта-шэлжиги-мэлон, гл. VIII. Гэлугпа, л. 3.

<sup>102</sup> Там же.

<sup>103</sup> Там же, л. 46. Здесь необходимо указать даты жизни двух главных учени-

ков Цзонхавы: Чжалпаб-Дарма-Ринчэна (1364—1432) и Кхайдуб-Гэлэг-Балсана (1385—1438). Что же касается «бригунского блюстителя винаи Дагба-Чжалпана», он почти не известен в качестве ученика Цзонхавы. В «Хронологических таблицах» Сумба-Хамбо он называется как «винаист Дагба-Чжалпан» ('dul-'dzin grags rgyal-mtshan) и указываются даты его жизни — 1374—1434 гг.

<sup>104</sup> 'jam-dbyangs chos-rje bkra-shis dpal-ldan (1379—1449).

<sup>105</sup> dpal mnyam-med dg'a-ldan-pa'i bstan zhwa-ser cod-pan 'chang-ba'i ring luns chos thams-cad-kyi rtsa-ba gsal-bar byed-pa bee-dun-rya ser-po'i me-long. Это «Вайдурья-сарпо», л. 85, сочинение Дэсрид-Санчжай-Чжампо (1653—1705) по истории секты гэлугпа, написанное в 1698 г.

<sup>106</sup> Das S. Ch. Tibetan-English Dictionary with sanskrit synonyms. Calcutta, 1902, p. 922.

<sup>107</sup> У Г. Ц. Цыбикова год смерти далай-ламы II Гэндун-Чжампо указан неточно, ибо он умер в 1542 г.

<sup>108</sup> *Агван-Цзондуй* — Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчжэ (1648—1722) — автор собрания сочинений в 15 томах.

<sup>109</sup> Имеется в виду большое сочинение по истории философских учений древней Индии (grub-mth'ai rnam-bshad rang gzhan grub-mth'a kun dang zab don-mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung rigs rgya-mtsho skye-dgu'i re-ba sgon, 290 ff. Это сочинение имеет обиходное название «Думбта» Чжамьян-Шадпы (санскр. Siddhānta) и составляет т. XIV «сумбума» автора.

<sup>110</sup> По замечанию Г. Ц. Цыбикова, эта церемония напоминает призыв на молитву в минаретах мусульман.

<sup>111</sup> У Г. Ц. Цыбикова приведена учебная программа паннид-дацана — философского факультета, действовавшая в амдоском монастыре Лавран по учебникам Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчжэ (1648—1722) и принятая в Агинском дапане. Программа, используемая в Гоманском дапане Лхасы и действовавшая в хоринских и кинжингиских дацанах, несколько отличалась от Лавранской и выглядела так: «кхадог» (kha-mdog), «чжу-брай» (rgyu-'bras) и «лориг» (blo-rig) составляли 3 курса, на которых изучалась логика (tshad-ma); «дон-дунчжу» (don bdun-bcu), «шун-сар-ог» (gzhung gsar 'og), «шун-сар-гонма» (gzhung gsar gong-ma), «каб-данпо» (skabs dang-po) и «донмо» (ston-mo) составляли 5 курсов по изучению праджня-парамиты; в результате после 8-летнего изучения монахи получали звание «гэбшай» (de-bshes); «ума-сарба» (dbu-ma gsar-ba) и «ума-ньинбо» (dbu-ma snying-po) — 2 курса по изучению философии мадхьямиков; «дзод-сарба» (mdzod gsar-ba) и «дзод-ньин-бо» (mdzod snying-po) — 2 курса по изучению философии абхидхарма; «дулва» ('dul-ba) — 1 курс по изучению устава монахов винаи. Таким образом, в паннид-дапане на философском факультете буддийских монастырей в странах Центральной Азии — монахи проходили 13 курсов дзинда (dzin-grwa) в течение 10-летнего обучения и получали звание «габчжу» (dk'a bcu).

<sup>112</sup> Дхармакирти является автором «Семи логических трактатов», которые до сих пор составляют теоретическую основу буддийской философии и теории познания (См.: Щербатской Ф. И. Указ. соч., с. 28).

<sup>113</sup> Тексты изданы. См.: Obermiller E. The Doctrine of Prajñāparāmitā as exposed in Abhisamayāloka of Maitreya. Leningrad, 1932. Текст санскритский с тибетским переводом: Abhisamayāloka-Prajñāparāmitā-Upadesa-Sastra. The Work of bodhisattva Maitreya. Edited, explained and translated by Th. Scherbatsky and E. Obermiller. Leningrad, 1929 ("Bibl. Buddh.", Т. XXIII).

<sup>114</sup> Тибетский перевод Мадхьямакааватары издан Л. Валле-Пуссеном (Madhyamīkāvataḥ par Candrakīrti (traduction tibétaine). Publ. par le L. de la Vallée Poussin. 5 fasc. ("Bibl. Buddh.", Т. IX)).

<sup>115</sup> См.: Тибетский перевод Abhidharmakosakārikāh и Abhidharmakosabhāṣyam, сочинений Vasubandhu. Издал Ф. И. Щербатской. Л., 1930. ("Bibl. Buddh.", Т. XX).

<sup>116</sup> *Соднам-Дагна* — панчен Соднам-Дагба (pan-chen bsod-nams grags-pa, 1478—1554) — 15-й настоятель монастыря Галдан.

<sup>117</sup> Щербатской Ф. И. Указ. соч., Ч. I, с. XIX.

<sup>118</sup> Ср. Позднеев А. М. Указ. соч., с. 193—202.

<sup>119</sup> Г. Ц. Цыбиков пишет: «Так, например, теперь рисуют и делают статуи: Будды Шакьямуни с Шарипутрой и Маудгальяной, Атишу с Легпа-Шейрабом и Бромским Топпа, самого Цзонхаву с Чжалпабом и Кхайдубом, а на тех изображениях, где нельзя установить особо выдающихся лиц, с двумя безымянными слугами». (См.: Цыбиков Г. Ц. Лам-рим, с. XXXVIII).

<sup>120</sup> Вайдурья-сарпо, л. 66—67.

<sup>121</sup> Tshogs-gnyis, т. е. «собрание благ (добродетелей)», (bsod-nams-kyi tshogs) и «собрание духовных знаний» (ye-shes-kyi tshogs).

<sup>122</sup> Монгольская биография, гл. 6, л. 106.

<sup>123</sup> Там же, гл. 7, л. 52.

<sup>124</sup> Утверждение Г. Ц. Цыбикова о том, что многие атрибуты и внешнее величие буддийского духовенства в Тибете «обязаны своим происхождением католичеству», требует уточнения и объяснения. Действительно, многие европейские путешественники, побывавшие в Тибете в XVII—XX вв., обращали внимание на сходство внутренней обстановки и обрядности в тибетских буддийских монастырях и римских католических церквях. Пожалуй, первыми это заметили христианские миссионеры (иезуиты д'Андрада в 1624 г., Грубер и Дорвиль в 1661 г. капуцины Дезидери в 1715—1729 гг. и, наконец, постоянная миссия капуцинского ордена во главе с Горацио делья Пенна в Лхасе в 1741—1760 гг.). По этому поводу Н. И. Сувиров писал: «Буддизм, первоначально не знавший богослужения, усвоил в Тибете почти весь индийский культ с его идолами, церемониями и сложными обрядами, и первые католические миссионеры в Тибете, увидевши буддийское богослужение, предположили, что дьявол устроил там пародию на католические обряды». (См.: Сувиров в Н. И. Тибет. Описание страны и отношение к ней Китая и Англии до последнего времени. СПб., 1905, с. 48—49). Свидетельство первых католических миссионеров подтверждено еще более поздними христианскими миссионерами, в частности французскими лазаристами Гюком и Габе, посетившими Лхасу в 1844 г. «Мы доказали, — писали они, — прежде сходство Буддизма с Католицизмом. Рим и Ла-Саа, Папа и Тале-лама также представляют интересное сходство. Правление в Тибете находится в руках духовенства, как и в церковной области Италии» (См.: Гюк и Габе. Путешествие через Монголию в Тибет к столице Тале-ламы. М., 1866, с. 243). А. Уоддель, побывавший в Лхасе в 1904 г. в качестве врача английской вооруженной экспедиции, в известной книге «Буддизм, или ламаизм Тибета» также отмечал, что ритуальные культы в тибетском буддизме имеют близкое сходство с культурами в римской католической церкви, где во время помезных служб обряд исполняют бритоголовые монахи и монахини, давшие обет безбрачия, со свечами, колоколами, кадилами, четками, митрами, ризами, пастушескими посохами, поклоняясь реликвиям, исповедуясь, прося заступничества у Богоматери, произнося мольбы и распевая псалмы и т. д. «Однако, — писал он, — до сих пор неизвестно, как много ламаистского символизма могло быть заимствовано у римского католицизма, и наоборот. Большие христианские общины, конечно, существовали в Западном Китае у границы с Тибетом в XVII в. п. э.» (Waddell A. Buddhism or Lamaism of Tibet. New Delhi, 1978, p. 422).

Таким образом, внешнее сходство тибетского буддизма и римского католицизма по ритуальному культу признается очевидцами и исследователями. Это бесспорный факт. Но вопрос о том, насколько повлиял римский католицизм на тибетский буддизм, или могло ли быть взаимовлияние двух церквей, требует специального исследования. Мы придерживаемся мнения, что процесс формирования ритуальных культов в тибетском буддизме и римском католицизме происходил параллельно, независимо друг от друга. Сходство культов в двух различных церквях является чисто внешним, причем формирование сходства оказала влияние феодально-теократическая форма правления как в Италии во главе с папой римским, так и в Тибете во главе с далай-ламой.

Примерно такого же мнения относительно сходства тибетских буддийских и европейских христианских монастырей придерживался Ж. Бако, хотя он берет за образец сравнения не католицизм, а несторианство. «Их (буддийских монастырей. — *Ред.*) внутренняя организация, — писал он — ритуалы и пышность их церемоний, красота песен и монотонных чтений заставляли думать о несторианском влиянии. В действительности существуют не сходства, а единичные соответствия. Ничто не позволяет склониться от этой гипотезы, и ничто еще не подтверждает ее. Не находят ни слова в текстах, ни обозначений, расписанных или вырезанных (высеченных), которые являлись бы основой доказательства, за исключением единственного несторианского креста, обнаруженного в Дуаньханской пещере среди множества граффити. Первые большие монастыри, как, например, Самъяй, являются достаточно древними, чтобы иметь возможность быть затронутыми халдейскими митрополитами Центральной Азии. Другая возможность — это то, что основатели более современных (поздних) монастырей желтой церкви руководствовались для своих реформ монашескими правилами Запада, известными окружению монгольских несторианских князей». (Bacot J. Introduction a l'histoire du Tibet. Paris, 1962, p. 54—55; см. также Wordsworth W. The church of Tibet and the historical analogies of Buddhism and christianity. Bombas, 1877.

<sup>125</sup> Все знатные перерожденцы и выдающиеся ламы получают титулы всеведущих (thams-cad mkhyen-pa).

<sup>126</sup> Цинский император Китая Канси (1662—1722).

<sup>127</sup> Позднеев А. М. Образцы народной литературы монгольских племен. Спб., 1880, с. 47.

<sup>128</sup> Н. В. Кюнер (1877—1955) — профессор Восточного института во Владивостоке, а после революции — профессор Восточного факультета Ленинградского университета, известный советский востоковед.

## МАТЕРИАЛЫ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ «ЛАМ-РИМ ЧЭН-ПО»

«Примечания» Г. Ц. Цыбикова, публикуемые в настоящем издании как «Материалы к русскому переводу «Лам-рим чэн-по», при тематической разбивке на четыре параграфа, подверглись, естественно, определенной компоновке материала и существенной редакции, при этом значительно обновился старый научный аппарат автора, который имел некоторые дефекты и отличался неполнотой. Последний момент нашел отражения в примечаниях составителя.

<sup>1</sup> Васильев В. П. Буддизм, ч. III. Спб., 1857, с. 115.

<sup>2</sup> Относительно значения термина «созерцать, совершать» (sgrub-pa) см. объяснение В. П. Васильева в «Буддизме» (ч. III, с. XVII).

<sup>3</sup> *Кункутганада* (bya-rkang) — по Дасу, местность в Магадхе, а по В. П. Васильеву — гора Гурваларвата (ri-bo bya-rkang-san). (См.: Das S. Ch. Tibetan-English Dictionary, p. 880; Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 117).

<sup>4</sup> См.: Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 117.

<sup>5</sup> См.: Васильев В. П. Указ. соч., ч. I, с. 130—131.

<sup>6</sup> *Пять книг Майтреи* — пять трактатов, авторство которых тибетская традиция приписывает бодхисатве Майтрее. Согласно легенде, Майтрея спустился с неба Тупшта и преподавал Арьясанге знания, которые легли в основу учения школы йогачаров. Пять книг Майтреи по изданию Эгетуйского дапана следующие:

1) Абхисамаяламкара (mngon-rtogs-gyuan), 48 л.;

2) Сутраламкара (mdo-sde'i gyuan), 141 л.;

3) Мадхьянтавибханга (chos dang chos-nyid gnam-'byed), 20 л.;

4) Уттарагантра (rgyud-bla-ma), 75 л.;

5) Дхарма-дхармата-вибханга (chos dang chos-nyid gnam-'byed), 14 л.

Из этих пяти трактатов наиболее известным является Абхисамаяламкара, текст которого был переведен на английский язык Е. Е. Обермиллером. (Obermiller E. E. The Doctrine of Prajñāparamita as exposed in Abhisamayalamkāra of Maitreya. Leningrad, 1932).

<sup>7</sup> Об этих отделах йоги см. раздел «Религиозно-философские школы, понятия и термины», сочинение «Области поступков йоги» («Йогачарьябхуми»).

<sup>8</sup> «Совершение продолжения законов». Это выражение В. П. Васильев переводит как «самадхи потока веры» (Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 118). Оба перевода тибетского выражения chos rgyuñ-gyi ting-nge-dzing следует признать неудачными, ибо в нем речь идет о созерцании потока (или продолжительности) дхарм — элементов сознания и бытия.

<sup>9</sup> См.: Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 99.

<sup>10</sup> Там же, с. 98.

<sup>11</sup> Waddell A. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London, 1895, p. 56.

<sup>12</sup> См.: «Кадам-чойчжун», л. 98. Здесь имеется в виду «История секты кадампа» (bk'a-gdams-kyi gnam-par thar-pa bk'a-gdams chos-'byung gsal-ba'i sgron-me shes-bya-ba) — сочинение далай-ламы V Агван-Лобсан-Чжампо (1617—1682). Г. Ц. Цыбиков ошибочно считает, что «История секты кадампа», иначе «Кадам-чойчжун», составлена далай-ламой V. Ее автором является Лайчэн-Гунга-Чжалдан (las-chen kun-dg'a rgyal-mtshan). В «Хронологических таблицах» Сумба-Хамбо под год джаватигра VIII рабжжуна (1494 г.) говорится о составлении им «Кадам-чойчжуна». Далее: Кадам-чойчжун.

<sup>13</sup> *Пучунба* — очевидно, Пучунва-Шонну — Чжалдан (phu-chung-ba gzhon-nu rgyal-mtshan, 1031—1106).

<sup>14</sup> Это, вероятно, Чжанга-Цультим-Бар (sruan-snga tshul-khrims 'bar, 1033—1103).

<sup>15</sup> *Потопа* — Потопа — Ринчен-Сал (po-to-pa rin-chen gsal, 1027—1105).

<sup>16</sup> См.: Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 239.

<sup>17</sup> Waddell A. Op. cit., p. 90 et suiv.

<sup>18</sup> См.: Щербатский Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. I. Спб., 1908, с. VIII.

<sup>19</sup> *Атиша*. См. т. I наст. изд., с. 242.

<sup>20</sup> *Бромтон* — Бромтон (1004—1065). Однако Бромтон не является автором биографии Атиши. Ошибка Г. Ц. Цыбикова вызвана тем, что в известный сборник «Кадам-ринно-чэй-лагбам» (bk'a-gdam rin-ro-che'i glegs-bam) — «Книга драгоценных наставлений», изданный в монастыре Гандан-пунцоглин в 2-х томах, входят два сочинения Бромтона — Бучой (bu-chos), т. е. «Книга сына», и Пачой (pha-chos), т. е. «Книга отца», а также биография Атиши, которая приписывается Чим-Тамчад-Чэба (mchims thams-cad mkhyen-pa). Эта биография была использована С. Ч. Дасом. (См.: Das S. Ch. Indian Pandits in Tibet.— «Journal of Buddhist Text Society of India», Calcutta, 1893, vol. 1, p. 731, s. 206—208).

<sup>21</sup> Г. Ц. Цыбиков определяет даты жизни Атиши 980—1052 гт., при этом ссылается на А. Уодделя. (См.: Waddell A. Op. cit., p. 36). Эта датировка является неверной, ибо, согласно «Хронологическим таблицам» Сумба-Хамбо, Атиша родился в 982 г. и умер в 1054 г. Также дата прибытия Атиши в Тибет определена автором неправильно 1038 г., а в действительности он прибыл в Западный Тибет в 1042 г. (См.: Chattera dhyaу A. Atisa and Tibet. Calcutta, 1967).

<sup>22</sup> Кадам-чойчжун, л. 77.

<sup>23</sup> Pag Sam Jon Zang. Part I. History of the Rise, Progress and Downfall of Buddhism in India, by Sumpa Khan-po Yece Pal Jor. Calcutta, 1968, p. 186.

<sup>24</sup> Кадам-чойчжун, л. 78.

<sup>25</sup> При переводе «Лам-рим чэн-по» и комментировании его Г. Ц. Цыбиков использовал малоизвестное фундаментальное пособие по терминологии «Лам-рим чэн-по» под названием «Собрание необходимых толкований слов, заключающихся в подробных «Степенях пути к святости» (byang-chub lam-gyi rim-pa chen-po-las byung-ba'i brda bkrol-nyer mkho-bsdus-pa), которое было составлено Янчжан-Габий-Лодоем (byans-can dg'a-ba'i blo-gros). Ксилограф этого пособия был издан в Лавране, откуда, вероятно, Г. Ц. Цыбиков его и привез. (См.: л. 11). Далее Г. Л.

<sup>26</sup> Das S. Ch. Pag Sam Jon Zang, P. 1, p. 118. Биографию Дхармакирти и его сочинения см.: Stcherbatsky Th. Buddhist Logic, vol. 1. Leningrad, 1932.

<sup>27</sup> Грюнведель А. Обзор предметов ламайского культа, ч. I. Спб., 1905, с. 10.

<sup>28</sup> Waddell A. Op. cit., p. 36.

<sup>29</sup> Согласно буддийской мифологии, имеется два бога Индры: старший Индра правит богами, младший Индра, сидя на большом коне Айравата, охраняет небесные области. (См.: Das S. Ch. The Tibetan-English Dictionary, p. 340). В древнейшую эпоху Индии Индра был самым популярным и главным богом ведийского пантеона, почитаемым как «отважный Индра, прекрасный воин на золотой колеснице, запряженной двумя несущимися быстрее мысли конями». (См.: Мергаутова Э., Мергаут Б. От Вед к брахманизму.— В кн.: Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969, с. 19). Характеризуя Индру, чешские исследователи пишут: «Индра — не законодатель, это универсальный владыка, силой своей превосходящий всех в мире природы, его поддержка обеспечивает победу, он богато одаряет тех, кто в жертву ему приносит возлияние сомой». (Там же, с. 20).

<sup>30</sup> О Габий-Лодое см. примеч. 25.

<sup>31</sup> См.: Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. Спб., 1887, с. 72.

<sup>32</sup> *Нагарджуна* (klu-grubs) — древнеиндийский буддийский философ (около II в. н. э.), основатель школы мадхьямиков, крайней формы философского идеализма. При датировке жизни Нагарджуны Г. Ц. Цыбиков ссылается на «Британскую энциклопедию» и «Ламаизм» А. Уодделя.

<sup>33</sup> *Маньчжури-мулатантра* — «Манджурши-мулатантра» (Manjusrimulatantra, phags-pa 'jam-dpal-gi rtsa-ba'i rgyud) — древнеиндийское сочинение, тибетский перевод которого входит в раздел «Чжуд» (Тантра), т. XI Нарпанского Ганчжура. В этом сочинении содержатся многочисленные пророчества (lung-bstan), в том числе пророчество о распространении буддизма в Тибете и других северных странах. (См.: Roerich G. N. The Blue Annals, vol. I. Calcutta, 1949, p. 10).

<sup>34</sup> *Радостная область* — небо Тушита (dg'a-ldan), которое согласно буддийской космологии по системе Абхидхарма, входит в камадхату — «Мир чувственных небожителей» ('dod-pa'i kham-s-amartaу-in ogor). Тушита рассматривается как место пребывания небожителей, входящих в разряд «шести чувственных небожителей» ('dod-lha-drug) и являющихся в этом разряде четвертыми. (См.: Schiefner A. Buddhistische Triglotte. Spb., 1869, S. 23b — 24a). Характеризуя «Радостную область», Г. Ц. Цыбиков пишет: «Так называется 1-я из 10 областей бодхисатв, где они радуются вследствие исполнения ими пользы живых существ». (См.: Цыбиков Г. Ц. Лам-рим, с. 215).

<sup>35</sup> В. П. Васильев полагал, что в столь продолжительной жизни Нагарджуны в 600 лет нужно видеть намек на продолжительность Махаяны (См.: Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 77).

<sup>36</sup> «*При-гухья-самадха*» — тиб. сокр. Сандуй (gsang-'dus) — тантрийское сочинение, которое входит в т. V раздела «Чжуд» Ганчжура, состоит из 17 глав. (См.: Ligeti L. Catalogue du Kanjur Mongol Imprimé. Vol. 1. Budapest, 1942, p. 25—26).

<sup>37</sup> *Наланда* — знаменитый буддийский университет-монастырь, расположенный в 7 милях к северу от г. Раджагрихи и построенный царем Шакрадита. В этом университете преподаватели крупнейшие буддийские философы, являясь одновременно его настоятелями (См.: Sankalia W. D. University of Nalanda. Madras, 1934).

<sup>38</sup> «*Рахулабhadра*» — Рахула-Бhadра — древнеиндийский проповедник буддизма. Другое его имя — Сараха. (См.: Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 72—75 и др.).

<sup>39</sup> *Шанкара* — один из 23 так называемых «великих патриархов» (btsun-pa) буддизма в древней Индии, которые относятся к периоду Хиньяны и являются либо основателями школ, либо авторами буддийских сочинений. (Там же, с. 4—5).

<sup>40</sup> *Таранатха* — тибетский историк, автор известной «Истории буддизма в Индии», переведенной В. П. Васильевым на русский, А. Шифнером — на немецкий и А. Чаттопадхья — на английский язык. Главным источником для Г. Ц. Цыбикова при освещении вопросов истории древнеиндийского буддизма была «История» Таранатхи в переводе В. П. Васильева.

<sup>41</sup> См.: Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 78.

<sup>42</sup> «царь драконов». Г. Ц. Цыбиков переводит тибетский «лу» (klu), санскритский «нага» (naga) и монгольский «луус» как «дракон» по традиции, притом определяет их как «особых духов, обитающих на поверхности земли в сырых и болотистых местах».

<sup>43</sup> Das S. Ch. Contribution of the religion, history, etc. of Tibet.— «Journal of Asiatic Society of Bengal», 1882, N 2, p. 118.

<sup>44</sup> «...гора Шрипарвасата». Как указывает В. П. Васильев, китайский путешественник Сюань-цзан называет эту гору Парамалагири на территории царства Косала (См.: Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 80).

<sup>45</sup> См.: Wiegler L. Bouddhisme chinois, t. I. Paris, 1910, p. 100; Waddell A. Op. cit., p. 11.

<sup>46</sup> Das S. Ch. A Tibetan-English Dictionary, p. 1229; Schiefner. Buddhistische Triglotte, D. H. Sanskrit-Ribetisch-Mongolisches Wörterverzeichnis. Spb., 1859, S. 1—4.

Надо заметить, что тибетские лоззавы — переводчики, переводя имя Шакьямуни («Шакьяский мудрец») как «Шакьяский могущий», вероятно, исходили из того соображения, что мудрец может достичь всего, всемогущ и т. д.

<sup>47</sup> См.: Васильев В. П. Указ. соч., т. I, с. 26.

<sup>48</sup> *Асанга* — иначе Арьясанга (phags-pa thog-med), древнеиндийский буддийский философ приблизительно IV в н. э.; основатель школы йогачаров, автор трактатов «Йогачара-бхуми-шастра», «Абхисайаламкара-праджня парамита-упадеша-шастра» и т. д. См.: Abhisamayalamkāra — prajñāparamitā — upadēsa — śāstra, the work of Bodhisattva Maitreya edited, explained and translated by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Leningrad, 1929, p. I—XII (Bibl. Buddh., т. XXIII).

<sup>49</sup> Г. Л., л. 2.

<sup>50</sup> Das S. Ch. Tibetan-English Dictionary, p. 1329.

<sup>51</sup> Das S. Ch. Pag Sam Jon Zang, p. I, p. 173.

<sup>52</sup> См. «Гарчаг» Данчжура, л. 82—83. Судя по «Перечню» сочинений, упомянутых в предисловии и примечаниях настоящего выпуска (с. I—V), из пяти изданий Ганчжура и Данчжура (Нартанского, Литанского, Пекинского, Чжонэйского и Даргаского) Г. Ц. Цыбиков использовал Чжонэйское издание. Каждый «Гарчаг» (каталог) Ганчжура и Данчжура имеет предисловие. Далее: Гарчаг Г или Д.

<sup>53</sup> Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 319.

<sup>54</sup> Das S. Ch. Pag Sam Jon Zang, p. I, p. 103.

<sup>55</sup> Минаев И. П. Послание к ученику. Соч. Чандромина.— «Зап. Вост. отд. Рус. археол. о-ва», 1890, т. IV, вып. 3-4, с. 228; Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 165.

<sup>56</sup> Г. Л., л. 14.

<sup>57</sup> *Самвара* (bde-mchog) считается самым важным из группы тантрийских божеств «идамов» (yi-dam). Он изображается с тремя лицами и одиннадцатью руками, стоящим на двух раздаленных телах, одетым в доспехи и ожерелье из черепов. (См.: Das S. Ch. The Tibetan-English Dictionary, p. 669).

Относительно другого тантрийского божества — Асала — имеется сочинение «Асалатантра» (mi gyu-ba'i rgyud), которое содержит трактовку о причинах несвоевременной смерти, болезней, эпидемий и других «божьих кар». (Там же, p. 961).

<sup>58</sup> См.: Burnouf E. Le Lotus de la Bonne Loi. Paris, 1852. Сочинение было переведено также на монгольский и издано в Пекине.

<sup>59</sup> А. Уоддель в числе сочинений Атиши под номером 6 вместо Hridayanikripata приводит Hridayanischita, что, по-видимому, является неточной транскрипцией санскритского оригинала. (См.: Waddell A. Op. cit., p. 36).

<sup>60</sup> *Abhidharmakośa*, точнее — *Abhidharmakośakārikā* (chos-mngon-pa mdzod-kyi rtsa-ba) — главный и наиболее известный сочинение древнеиндийского философа Васубандху, было переведено на тибетский язык индийским ученым Дживамитрой (rgya-gar mkhan-po 'dzi-na mi-tra) и переводчиком из Шучена Бандэ-Балпагом (zhu-schen-gyi lo-tsa-ba bande dral-brtseg). Васубандху сам составил комментарии к «Абхидхармакошакарике», которые называются по-тибетски «Цвод-рандэл» с *mdzod rang-grel*, по санскритски “*Abhidharmakośabhāṣyam*”. Оба текста включены в Чжонзэйское издание Данчжура и входят в тома 61—62. Тибетские тексты изданы. (См.: Щербатской Ф. И. Тибетский перевод *Abhidharmakośakārikā* и *Abhidharmakośabhāṣyam*, сочинений Vasubandhu, I—II. L., 1930 «Bibl. Buddh.», Т. XX).

<sup>61</sup> Wieger L. Bouddhisme chinois, p. 99.

<sup>62</sup> Kōgōs A. Ch. Analyse lu Kandjour.— «Annales du Guimet», Lyon, 1881, t. 11, p. 253.

<sup>63</sup> Васильев В. П. Указ. соч., ч. I, с. 190—199.

<sup>64</sup> *Nyūyabindunā*, точнее Nyūyabinduprakaraṇa (rig-pa'i thigs-pa) — сочинение Дхармакирти, рассматриваемое как «Краткий учебник логики» и входящее в том 95 раздела Сутра тибетского Данчжура. (См.: Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. Учебник логики Дхармакирти с толкованием на него Дармоттары. Спб., 1903; Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic. Vol. II. Containing a Translation of the short treatise of Logic by Dharmakīrti, and of its Commentary by Dharmottara, with notes, Appendices and Indices. Leningrad, 1932 («Bibl. Buddh.», Т. XXVI), Nyūyabindu Nyūyabindutika (тибетский перевод). Изд. Ф. И. Щербатского («Bibl. Buddh.», Т. VIII); Nyūyabindutikatippanī (толкование на сочинение Дармоттары Nyūyabindutika). Санскритский текст с примечаниями издал Ф. И. Щербатской («Bibl. Buddh.», Т. XI).

<sup>65</sup> Васильев В. П. Указ. соч., ч. I, с. 270.

<sup>66</sup> Foucaux Ph. (Ed.). Rgya tch'er rol-ba on Development des yeux, contenant l'histoire du Bouddha Śakya-mouni, traduit sur la version tibétaine du Bkah-hgyur et revu sur l'original sanscrit (Lalitavistara), P. I—II. Paris, 1847—1848. Перевод с санскрита опубликован в 1884 г. в «Annales du Musée Guimet», t. VI.

<sup>67</sup> Schmidt I. J. Dzanglung oder der Weise und der Thor. T. I—II. Spb.-Leipzig, 1843; Сутра о мудрости и глупости. М., 1978.

<sup>68</sup> Kōgōs A. Ch. Analyse du Kandjour, p. 262.

<sup>69</sup> Имеется в виду Данчжур Чжонзэйского издания.

<sup>70</sup> Васильев В. П. Указ. соч., ч. I, с. 149—150.

<sup>71</sup> Там же, ч. III, с. 214.

<sup>72</sup> См. Там же, с. 74.

<sup>73</sup> Ивановский А. О. Тибетский перевод «Послания к ученику» — «Зап. Вост. отд. Рус. археол. о-ва», 1890, т. IV, вып. III и IV, с. 29—82.

<sup>74</sup> «Послание Канике» (kanika'i spring-yig) — письмо Арья Шуры (dp'a-po), которое входит в т. 94 отдела «Сутра» Данчжура Чжонзэйского издания, л. 53—56.

<sup>75</sup> См.: Kōgōs A. Ch. Analyse du Kandjour. Traduite de l'anglais et augmentée de diverses additions et remarques par M. Leon Feer.— «Annales du Musée Guimet», T. II. Lyon, 1881, p. 264.

<sup>76</sup> Впервые в России Г. Ц. Цыбиков обратил внимание на «Думбта-шэлчжи-мэлон» (grub-mtha thams-cad-kyi khungs dang 'dod-tshul ston-pa legs-bshad shel-gyi me-long) Туган-Лобсан-Чойчжи-Нимы (thu'a-bkwan blo-bzang chos-kyi nui-ma, 1737—1802) — историко-философское сочинение, изданное в 1802 г. в монастыре Гонлун и состоящее из 12 разделов. Каждый раздел посвящен либо отдельной стране (Индия и т. д.), либо одной секте (ньяинпа и пр.). Далее: «Думбта-шэлчжи-мэлон», л. 15. Датировка Г. Ц. Цыбиковым времени появления этого сочинения 1801 г. и рождения его автора 1736 г. ошибочна (на 1 год передвинута), что является повторением ошибочной хронологии С. Ч. Даса, принятой им при переводе на европейское летоисчисление «Хронологических таблиц» Сумба-Хамбо. (См.: Pelliot P. Le cycle sexagenaire dans la chronologie tibetaine.— «Journal Asiatique», 1913, Mai—Juin).

<sup>77</sup> Минаев И. П. Пратимокша-сутра, буддийский служебник. Спб., 1869, с. 1.

<sup>78</sup> По Дасу — Bhumigarbha. (См.: Das S. Ch. Tibetan-English Dictionary, p. 1261).

<sup>79</sup> Kōgōs A. Ch. Analyse du Kandjour, p. 266—267.

<sup>80</sup> Васильев В. П. Указ. соч., ч. I, с. 170—171.

<sup>81</sup> Там же, с. 260.

<sup>82</sup> «Послание к другу» (Suhridalekha, bshes-pa'i sbring-yig — письмо, посланное Нагарджуной царю Удьяны. Входит в т. 94 раздела «Сутра» Данчжура Чжонэйского издания.

<sup>83</sup> Васильев В. П. Указ. соч., т. III, с. 99.

<sup>84</sup> Там же, с. 111.

<sup>85</sup> Там же, с. 99.

<sup>86</sup> Там же, с. 70.

<sup>87</sup> Минаев И. П. Пратимокша-сутра, с. 33.

<sup>88</sup> То есть гирлянды цветов.

<sup>89</sup> См.: Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей, с. 315—316. Следует отметить, что переводчик оставил без перевода целую строфу — пятую часть молитвы.

<sup>90</sup> Это положение излагается в главе IX «Бодхичарьяватары» о праджня-парамите.

<sup>91</sup> Согласно Г. Ц. Цыбикову, праджня-парамита (путь мудрости) называется «Юм» или «Мать Победоносного», потому что усвоение ее делает человека «буддой», или «просветленным».

<sup>92</sup> В монгольском Ганчжуре «Юм пространный» в 100 тысяч шлок (Sahasrika-prajñāpāramitā, Shes-rabs-kyi pha-rol-tu phyin-pa stong phrag brgya-pa-Bilig-un cinadu kijayaḡ-a kürgüsen jaḡun mingyan toyatu) составляет тома 26—37 раздела «Юм»; «Юм средний» в 25 тысяч шлок — тома 38—41, «Юм сокращенный» и 8 тысяч шлок («Чжад-тонба») — т. 46. Кроме этих трех разрядов есть «Юм» в 18 тысяч шлок, который составляет тома 42—45 того же монгольского Ганчжура. (См.: Ligeti L. Catalogue du Kanjur Mongol imprimé, p. 166—184).

<sup>93</sup> См.: Schiefner A. Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien. Spb., 1869, S. 16; Waddell A. Buddhism of Tibet, p. 305.

<sup>94</sup> Васильев В. П. Указ. соч., ч. I, с. 12.

<sup>95</sup> Речь идет, вероятно, о «Мадхьямике-шастре», главном сочинении Нагарджуны, в котором автор «с большим искусством и эрудицией обосновывает философскую систему школы мадхьямиков». (Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. Пер. с англ. М., 1955, с. 130). «Мадхьямика-шастра» входит в т. 17 раздела «Сутра» Данчжура Чжонэйского издания.

<sup>96</sup> Мэргэд гархуйн орон. Раздел III. Абхидхарма, л. 50.

<sup>97</sup> Дубта-шэлчжимэлон. Раздел I. Индия, л. 13.

<sup>98</sup> «...е городе «изобильном цветами». Имеется в виду город Паталипутра. (См.: Васильев В. П. Указ. соч., ч. I, с. 224.

<sup>99</sup> Васильев В. П. Указ. соч., ч. III, с. 65.

<sup>100</sup> Владимирцов Б. Я. Турецкие элементы в монгольском языке.— «Зап. Вост. отд. Рус. археол. о-ва», Спб., 1911, т. XX, вып. II—III, с. 160. По определению Б. Я. Владимирцова, «айакка текимлик» — слова тюркские.

<sup>101</sup> Мэргэд гархуйн орон. Раздел VI. Виная, л. 13. (См.: Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия, т. II. Казань, 1838, с. 184.

<sup>102</sup> Согласно буддийской космологии, в подземном царстве имеется область 8 горячих и 8 холодных адов, из которых один ад называется чернойлинейным (thig-nag — qara siyumta). В этом аду будто бы проводят по телу мученика ада черные линии, по которым потом распиливают его.

<sup>103</sup> См.: Das S. Ch. Tibetan-English Dictionary, p. 1307.

<sup>104</sup> Лам-рим. К., л. 162.

<sup>105</sup> Ольденбург С. Ф. Буддийский сборник «Гирлянда джатак» и заметки о джатаках.— «Зап. Вост. отд. Рус. археол. о-ва», 1893, т. VII, с. 205—263; Ивановский А. О. О китайском переводе буддийского сборника «Jatakamala».— Там же. В статье дано оглавление тибетского сборника 101 джатаки. См.: Арья Шура. Гирлянда джатак или Сказания о подвигах бодхисаттвы. Перевод с санскрита А. П. Бараникова и О. Ф. Волковой. М., 1962.

<sup>106</sup> Ольденбург С. Ф. Указ. соч., с. 1 (отд. оттиск).

<sup>107</sup> Там же, с. 199.

<sup>108</sup> Waddell A. Op. cit., p. 13.

<sup>109</sup> Fujishima R. Le Bouddhisme Japonais. Paris, 1889, p. 34.

<sup>110</sup> Лам-рим. К., л. 20.

<sup>111</sup> См.: Ковалевский О. М. Буддийская космология. Казань, 1837.

<sup>112</sup> Waddell A. Op. cit., p. 397.

<sup>113</sup> Г. Ц. Цыбилов замечает, что А. М. Позднеев «sbyog-lam» неправильно переводит как «путь борьбы», вследствие чего и дальнейшие его объяснения этого выражения неточны. (См.: Позднеев А. М. Ламаизм.— В кн.: Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь, т. XVII. Спб., 1896, с. 280—287).

<sup>114</sup> Согласно буддийской космологии по системе Абхидхарма, в этом мире Сапа-

локадхату (mi-mjed 'jig-rten) вокруг горы Сумеру расположены четыре материка: на востоке — Пурравидеха (lus-phags — ülemji bey-e-tü), на юге — Цамбудвипа (dzam-bu-gling-tsam-bu tib), на западе — Годания (ba-lang-spyod — ükeri edlegci) и на севере — Утгаракуру (byang sgra-mi-snyan — umar-a ma-yu-da-yutu). Рядом с каждым из четырех материков расположены два маленьких острова — всего 8. (См.: Ковалевский О. М. Указ. соч., Schiefner A. Buddhistische Triglotte, S. 23a — b).

<sup>115</sup> См.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 127—147.

<sup>116</sup> Васильев В. П. Указ. соч., ч. I, с. 288.

<sup>117</sup> Мэргэд гархуйн орон. Раздел V. «Сиддханга», л. 12.

<sup>118</sup> Щербатской Ф. И. Теория познания..., ч. I, с. 226.

<sup>119</sup> Дубта-шэлчи-мэлон. Раздел II. «Ньинмапа», л. 3.

<sup>120</sup> Там же, л. 5.

<sup>121</sup> Das S. Ch. Tibetan-English Dictionary, p. 1168. А. Уоддель дает другой санскритский вариант данного термина. — «Pravrajya-vrata». (См.: Waddell A. Buddhism of Tibet, p. 178).

<sup>122</sup> Ламрим. К., л. 97.

<sup>123</sup> Ср. Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия, ч. II. Казань, 1836, с. 237.

<sup>124</sup> Ламрим. К., л. 10.

<sup>125</sup> Ламрим. А., л. 200.

<sup>126</sup> Das S. Ch. Tibetan-English Dictionary, p. 17.

<sup>127</sup> Ламрим. К., л. 95—96.

<sup>128</sup> Мэргэд гархуйн орон. Раздел V. Сиддханга, л. 16.

<sup>129</sup> Дубта-шэлчи-мэлон. Раздел I. Индия, л. 19; Kōgōs A. Ch. Analyse du Kandjour, p. 19.

<sup>130</sup> Das S. Ch. A Tibetan-English Dictionary, p. 109.

<sup>131</sup> Waddell A. Op. cit., p. 14.

<sup>132</sup> Мэргэд гархуйн орон. Раздел V. Сиддханга.

<sup>133</sup> Васильев В. П. Указ. соч., ч. I, с. 145.

<sup>134</sup> Позднеев А. М. Указ. соч., с. 119.

<sup>135</sup> Ср. Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия, ч. II, с. 402.

<sup>136</sup> Das S. Ch. Pag Sam Jon Zang, P. I, p. 186. Здесь датировка жизни Атиши 970—1042 гг. дана неправильно. По «Хронологическим таблицам» Сумба-Хамбо в год дерева-лошади 1-го рабжун (1054 г.) записано, что Джово-Атиша умер в возрасте 73 лет. Значит, он родился в 980 г.

<sup>137</sup> Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II, с. 212.

<sup>138</sup> Ламрим. К., л. 24.

<sup>139</sup> Щербатской Ф. И. Теория познания... позднейших буддистов, ч. I, с. 214.

Щербатской Ф. И. Nyāyabindu и Nyāyabindutīkā, с. 27.

<sup>141</sup> Тибетские и монгольские названия шести разрядов чувственных небожителей камадхату ('dol-lha drug gi ming-ba — amargma-yun jirγuγan tengri-yin ner-e inü) суть:

1) rgyal-chen bzhi'i rigs — yurban maqaranja-yin айумаγ,

2) sum-cu rtsa gsum-pa — yucin yurban dakin,

3) 'thab-ral — bayildaγan-ese qaγacaγsan,

4) dg'a-ldan — tegüs bayasqulang-tu,

5) 'phrul-dg'a — qubilγan-tur bayasuγci,

6) gzhan 'phrul dbang-byed — busud-un qubilγan-i erke-ber bolγaγci. (Schiefner A. Buddhistische Triglotte, S. 23b — 34a).

<sup>142</sup> Щербатской Ф. И. Указ. соч., ч. II, с. 192.

<sup>143</sup> Г. Л., л. 28.

<sup>144</sup> Ламрим. П., л. 20.

<sup>145</sup> Г. Л., л. 22.

<sup>146</sup> Г. Л., л. 25.

<sup>147</sup> Лалитавистара, л. 101.

<sup>148</sup> Ламрим. К., л. 21.

<sup>149</sup> Уй (dbus) — одна из двух главных провинций Центрального Тибета; другая — Цзан (gtsan).

<sup>150</sup> А. Уоддель сравнивал университет Наланды с Оксфордом для английской науки.

<sup>151</sup> Г. Л., л. 7.

<sup>152</sup> Waddell A. Op. cit. p. 56. Однако А. Уоддель годом основания Радэна ошибочно считает 1035 г. (Ibid., p. 274).

## ДНЕВНИК ПОЕЗДКИ В МОНГОЛИЮ 1895 г.

После окончания Читинской гимназии в 1893 г. Г. Ц. Цыбиков поступил на медицинский факультет Томского университета и проучился здесь 1893/94 уч. год. Но медицина, очевидно, не привлекла его, и он, вернувшись на каникулы домой, целый год готовился к поступлению на Восточный факультет Петербургского университета, изучал восточные языки, совершил поездку в западные районы Халха-Монголии, в верховья реки Орхон. Во время этой поездки Г. Ц. Цыбиков вел дневник, который в настоящее время хранится в РО БИОН, ф. 5, оп. 1, д. 3, бумага европейская, 13,5×21,31 л., пагинация арабская постранично и по листам. Текст написан коричневыми чернилами, стальным пером. Дефекты: отсутствуют страницы 1—4 и 23—24. Рукопись без заглавия и без обложки.

<sup>1</sup> *Субурган* — мемориальное каменное сооружение в виде куполообразной пирамиды, служащее для захоронения мощей или поставленное в честь какого-либо буддийского святого. (См.: Лувсан Данзан. Алтан тобчи (перевод, введение, комментарий Н. П. Шастиной). М., 1973, с. 389).

<sup>2</sup> Существуют изображения — бронзовые статуэтки — богини Дара-Эхэ (Дарьх), автором которых являлся выдающийся художник 2-й половины XVII — начала XVIII в. I богдо-гэгэн Дзанабазар. Интересно история создания статуэток. Нарушив ламаистский обет безбрачия, Дзанабазар женился на очень красивой девушке из небогатой семьи. Ламы, воспользовавшись его отсутствием, отравили его супругу, когда ей был только 21 год. Потрясенный гибелью любимой жены, Дзанабазар решил увековечить ее память, отлив из бронзы 21 статуэтку богини Дара-Эхэ, придав лику богини черты умершей супруги. (См.: Кочешков Н. В. Художественная обработка металлов у монголов XVII — XVIII вв. — В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. 3. Улап-Удэ, 1968).

<sup>3</sup> *Хубилаган* — перерожденец. Согласно буддийской религии, крупные ламы после смерти немедленно возрождаются, являясь вечно живыми божествами. (См.: Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Л., 1934).

<sup>4</sup> *Эрдэни-цзу* (-дзу) — первый ламаистский монастырь, возникший в 1586 г. рядом с древней монгольской столицей Хара-Хорин (Кара-Корум). Построил его Абатай-хан (1534—1586), ставший известным как халхаский Тушету-хан. В настоящее время в Эрдэни-цзу создан музей государственного значения.

<sup>5</sup> *Богдо-гэгэн-хутукта Чжибзан-Дамба* (Джебзен-Дамба) — глава ламаистской церкви в Халха-Монголии. Всего здесь было 8 богдо-гэгэнов, при этом лишь 2 из них (первые 2) были монголами, остальные — тибетцами. Слово «богдо» обычно переводится как «святой», «божественный», «августейший», Гэгэн, хутукта — высшие саны буддийского (ламаистского) духовенства.

<sup>6</sup> *Амур-Баясхаланту* — один из главнейших монастырей в Северной Халхе, на реке Ибэн-гол. Монастырь был построен в 20-е годы XVIII в. по указанию маньчжурского императора в качестве усыпальницы Ундур-гэгэна. (См.: Позднеев А. М. Монголия и монголы, т. 1. Спб., 1896, с. 24—41).

<sup>7</sup> Каждый крупный монастырь состоял из нескольких отделов (подразделений), называемых аймаками. «Это деление имело в основе как удобство административной, так и определение ламских занятий». (См.: Позднеев А. И. Указ. соч., с. 64).

<sup>8</sup> *Гол-цзу* — главный храм, расположенный в центре монастырского городка Амур-Баясхалантау.

<sup>9</sup> *Ундур-гэгэн* (1635—1724) — первый глава ламаистской церкви в Халхе, талантливый скульптор и художник. Официально он носил титул «Джебзен-Дамба-хутукта», считался перерожденцем знаменитого тибетского деятеля, историка Дараната. Настоящее имя Ундур-гэгэна — Дзанабазар. Он являлся сыном одного из влиятельных халхаских князей — Тушету-хана Гомбодоржа. Пятилетний Дзанабазар в 1639 г. был избран главой ламаистского духовенства в Халха-Монголии.

<sup>10</sup> Как правило, в каждом монастырском городке имелись китайские торговые лавки. В Монголии конца XIX в. китайский торгово-ростовщический капитал опутал своими сетями все слои общества.

<sup>11</sup> *Цам* — религиозный ганец-пантомима монголов. Согласно традиции буддийской религии, цам составлял неотъемлемый атрибут религиозного праздника Май-дари.

<sup>12</sup> *Шанзодба* — заведующий монастырским казначейством (сан).

<sup>13</sup> *Курень Да-Цин-вана* — ставка князя Да Цин-вана, одного из видных халхаских феодалов западной части Халхи. Курень (хурэ) значит ставка, «стойбище».

в котором юрты или повозки были поставлены кругом», что имело стратегическое значение. (См.: Владимирцов В. Я. Указ. соч., с. 37).

<sup>14</sup> *Сайн-ноеновский аймак* — один из четырех аймаков (ханств) Халхи, расположенный в верховьях реки Селенги.

<sup>15</sup> *Шабинцы* (шабинары) — крепостные араты. В распоряжении крупных лам, прежде всего хутукты, имелось обширное монастырское хозяйство, где шабинары пасли скот и выполняли другие работы.

<sup>16</sup> *Яков Парфеньевич Шишмарев* был назначен генеральным консулом России в Монголии в 1860 г. На этом посту он находился более полувека и внес значительный вклад в развитие и укрепление русско-монгольских связей.

<sup>17</sup> *Шарил* — останки высокопоставленного иерарха.

<sup>18</sup> *Бэсэ* (бэйсэ) — третья степень маньчжурского княжеского звания, один из титулов, присваивавшихся цинскими императорами монгольским феодалам.

<sup>19</sup> *Ли-фань-юань* — палата внешних сношений Цинской империи, которая ведала делами Монголии, Тибета, Кукунора. Она имела 6 отделов; монголы часто называли ее «монгол дзурган».

<sup>20</sup> *Амбань* — маньчжурский наместник в Монголии. Впервые должность амбана в Урге была учреждена в 1758 г.

<sup>21</sup> *Чулган-дарга* — председатель сейма. В 4-х аймаках Халхи маньчжуры создали чулганы (сеймы), куда входили представители монгольских феодалов. Сеймы имели совещательную функцию.

<sup>22</sup> *Ван, бэйлэ, бэйсэ, гун* — маньчжурские титулы, присваивавшиеся монгольским феодалам сообразно с их значением и заслугами перед Цинской династией.

<sup>23</sup> *Вачир* — предмет богослужебного ритуала, «громовая стрела».

<sup>24</sup> *Галдан-Бошогту-хан* — джунгарский хан, правивший с 1670 по 1696 г. Он прожил 20 лет своей жизни в Лхасе; за это время прошел путь от хуварака до высшего ученого ламы. Но в связи с убийством Сенге, ойратского правителя, оставил духовную карьеру, вернулся в Западную Монголию и занял ханский престол. Галдан-хан вел много войн с маньчжурскими завоевателями и их союзниками — крупными халхаскими феодалами, отстаивая свободу и самостоятельность монголов. Однако в конечном итоге он был побежден маньчжурами. (См.: Чимитдоржиев Ш. Б. Антиманьчжурская освободительная борьба монгольского народа в XVII — XVIII вв. Улан-Удэ, 1974, с. 24—53).

## ДНЕВНИК ПОЕЗДКИ В КИТАЙ 1909 г.

Подлинник рукописи «Дневник Г. Цыбикова во время его научной командировки в Китай» хранится с 1955 г. в Читинском областном государственном архиве (ф. 1683, оп. 1, ед. хр. 64, 29 л.). До этого времени он находился у вдовы ученого Лхамы Норбоевой (1880—1961).

Во время летних каникул в 1909 г. Г. Ц. Цыбиков выезжал в Китай с целью приобретения тибетских книг (о чем он говорит в дневнике) для Восточного института г. Владивостока. Выехал он в Китай со ст. Могойтуй по железной дороге 3 августа и вернулся 31 августа этим же путем.

«Дневник» написан карандашом и чернилами в записной книжке (формат 11,5×17) с мягким переплетом коричневого цвета. Текст не имеет авторского заголовка, упомянутое выше название дано при составлении описи фонда в архиве. Отдельные места трудночитаемы из-за того, что карандашные пометки стерлись, а написанное чернилами подпортилось от сырости. В дневнике имеются пропуски, сокращения, неточные написания, неформальные назывные предложения, недоговоренности.

При подготовке к изданию текст дневника подвергся некоторой редакции, исправлены неточности в написании слов, старая орфография заменена современной, сокращенные слова написаны полностью, пропуски и неполные предложения восполнены, русская транскрипция монгольских выражений передана латинской. Восполненные пропуски взяты в квадратные скобки. Однако географические названия, имена и термины сохранены в прежнем написании и оговорены в примечании.

Кроме того, записанные автором лично для себя и не имеющие научной ценности незначительные подробности и мелочи опущены. Текст дневника печатается под названием «Дневник поездки в Китай в 1909 г.».

<sup>1</sup> *Chen-men* — по русской транскрипции Чэнь-мэнь.

<sup>2</sup> *Юн-хо-гун* — по современной русской транскрипции Юн-хэ-гун, пекпийский ламаистский монастырь. Такое название монастырь получил в 1725 г. при маньчжур-

ском императоре Юнчжэн (1723—1736). Сооружение состоит из пяти главных храмовых палат. В монастыре проживали пекинские ламаистские иерархи маньчжурских императоров. Об издательской деятельности монастыря см.: Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Перевод В. А. Казакевича. Под редакцией и с предисловием Б. Я. Владимирцова. Л., 1929, с. 23 и др.

<sup>3</sup> О каком биографическом сочинении Цзонхавы идет речь, трудно установить. Биографий, написанных на тибетском и монгольском языках, было много. О биографии Цзонхавы см.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962, с. 110—111, 301—304; Цыбиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по, т. I, вып. II, с. XII—XXIX.

<sup>4</sup> Докшиты (по-тиб. chos-skyong) — ламаистские божества, хранители веры, которые изображаются в гневном виде (докшит от монгольского слова «докшин» — свирепый, буйный). Здесь, видимо, речь идет о скульптурном или живописном изображении докшитов, но изображения каких докшитов были куплены Г. Ц. Цыбиковым, трудно установить по тексту. (См.: Кочетов А. Н. Указ. соч., с. 108, 141).

<sup>5</sup> Сочинений, излагающих правила и поучения для монахов, в буддизме много. Основные из них содержатся в разделе Виная Ганчжура. Какое именно сочинение было приобретено, трудно установить.

<sup>6</sup> *Сун-чжу-сы* — буддийский храм в Пекине. В 1711 г. стал резиденцией буддийских «перерожденцев» чжанчжа-хутукт. Хутукта — монгольское слово «святой», буддийский иерарх. О Сун-чжу-сы и его издательской деятельности см.: Лауфер Б. Указ. соч., с. 23; Цыбиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по, том I, вып. I, с. XIX.

<sup>7</sup> *Бардан* — монастырская типография (по — тиб. drag-khang).

<sup>8</sup> *Сумбум* — собрание сочинений (gsung-'bum).

<sup>9</sup> «...2-х чжанкья, 1 акья — 16 т., Милай-губум — 1 т., Намтар Чжанкья — 2 т. и 1 том — всего 20 т.»

«...2-х чжанкья» — имеется в виду собрания сочинений двух первых «перерожденцев»: Агван-Лобсан-Чайдана (Ngag-dban blo-bzan chos-ldan) (1642—1714) и Ешей-Данбий-Доимэ (Ye-shes btan-pa'i sgron-me) (1717—1786). Оба собрания комплектованы в семи томах, но последний, седьмой, считается закрытым (по-тиб. bka-gyu-ud-sha).

О сочинениях этих двух авторов см.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература, с. 74 и др.

«...1 акья — 16 т.»: полное имя автора Лабсан-Данбий-Чжалцан (Blo-bzan bstan-pa'i-gyal-mtsham XVIII в.), его собрание сочинений состоит из трех томов. Об одном стихотворном пересказе родовой хроники, принадлежащем перу Лабсан-Данбий-Чжалцана, пишет А. И. Востриков. (См.: Указ. соч., с. 70). Указание на наличие 16 томов Чжанчжа — хутукт относится, по-видимому, к общему количеству томов всех трех Чжанчжа-хутукт, не считая седьмого тома второго Чжанчжа-хутукты.

«...Милай-губум — 1 т.» — собрание поэтических произведений тибетского поэта-отшельника Миларайпы (Mi-la-gas-pa) (1040—1123). У Г. Ц. Цыбикова неточно написано «губум», должно быть «гурбум» (по-тиб. gur-'bum). Об этом авторе см.: Владимирцов Б. Я. Из лирики Миларайбы. — «Восток», 1922, № 1, с. 45—47; Востриков А. И. Указ. соч., с. 114, и др.; Дылыкова В. Миларапа (тибетский поэт XI—XII вв.). — В кн.: Литература и время. М., 1973, с. 192—200; См. также примеч. 17 к IV главе I тома настоящего издания. О Миларайпе существует обширная литература и на иностранных языках.

«...Намтар Чжанкья — 2 т.» — речь идет о биографиях (по-тиб. gnam-thar) «перерожденцев» Чжанчжа-хутукты. Наиболее известны две биографии второго Чжанчжа-хутукты, одна из них составлена его учеником Туган Лобсан-Чойчи-Нимой (1737—1802), вторая — Чубсанба Агван-Тубдан-Ванчугом (XVIII в.). Очевидно, обе биографии были приобретены Г. Ц. Цыбиковым. (см.: также: Востриков А. И. Указ. соч., с. 211).

<sup>10</sup> По представлениям буддистов, Эрлик-хан — владыка ада. Он изображается, сидящим на престоле и держащим зеркало.

<sup>11</sup> *Хэшаны* — китайские буддийские монахи (см. примеч. 32 к IV главе I тома настоящего издания).

<sup>12</sup> *Тунцзыэр* — китайская медная монета, медяк, обычно 10 чохов, 1/3 фань. По современной русской транслитерации — тунцзыэр.

<sup>13</sup> *Даосцы* (даосы) — последователи религиозного учения Лао-цзы (VI в. до н. э.)

<sup>14</sup> *Пяньлун* — император маньчжурской династии в Китае (в 1736—1796).

<sup>15</sup> *Сумэ* — буддийский храм. Слово заимствовано из монгольского.

<sup>16</sup> *4 махараджи* (gyal-chen-bzhi) — мифические хранители четырех сторон света (Вирупакша, Вирудхака, Вайтравана, Дхритараштра),

<sup>17</sup> *Хашин-хан* — сподвижник буддийской веры, изображается вместе с шестью сыновьями.

<sup>18</sup> *Оточи* — буддийские божества, считающиеся покровителями медицины. Слово заимствовано из монгольского.

<sup>19</sup> *Сакьямуни* (в современной русской транскрипции — Шакьямуни) — легендарный основатель буддизма.

<sup>20</sup> «...500 мудрецов — речь идет о легендарных ученых древнего буддийского монастыря Наланда (Индия).

<sup>21</sup> Цэвэгмэд — божество Аюши. (См.: примеч. к VI главе I тома настоящего издания).

<sup>22</sup> «...статуи 16 (18) ставиров» — (по-тиб. *gnas-brtan-bcu-durg*) — «последователь».

<sup>23</sup> *Боксерское движение* — антифеодальное, антиимпериалистическое восстание китайских крестьян в конце XIX — начале XX в.

<sup>24</sup> Эта газета выходила под названием «Монголын сонин бичиг» (Монгольская газета) с мая 1909 по декабрь 1918 г. Издавалась она правлением Восточно-Китайской железной дороги в Харбине, редактором его был Хайсангун — один из прогрессивных представителей освободительного антиманьчжурского движения во Внутренней Монголии. О газете и редакторе см.: Дэлэг Г. Монгол тогтмол хэвлэлийн туухэн тэмдэглэл, на монг. яз. Улаанбаатар, 1965, с. 37—41 и далее; Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын туух, т. II. Улаанбаатар, 1968, с. 409; Б. Ширендыб. История монгольской народной революции. М., 1971, с. 28, 29; Бурдуков А. В. В старой и новой Монголии. М., 1969, с. 381, 382.

<sup>25</sup> *Джинрикти* — рикша (с коляской) (по-кит. *жэнь-личэ-фу*).

<sup>26</sup> Монгольское слово *лас* означает разновидность свастики.

<sup>27</sup> Пекинская духовная миссия была основана при Петре I в 1714 г. согласно его указу от 18 июня 1700 г. Положение и функционирование миссии было оговорено в Кяхтинском русско-китайском договоре от 14 июня 1728 г. В составе миссии выезжали в Китай выдающиеся русские востоковеды Н. Я. Бичурин (1785—1853), О. М. Ковалевский (1800—1878), В. П. Васильев (1818—1900) и другие. (См.: Бартольд В. История изучения Востока в Европе и России. Л., 1925, с. 196—197, 271—272).

<sup>28</sup> *Бао-дин-фу* — город в провинции Хэбэй.

<sup>29</sup> *Суань-хуа-фу* — по современной русской транслитерации Сюань-хуа — город и ж.-д. станция в провинции Хэбэй. В этом городе побывал востоковед А. М. Позднеев во время путешествия и дал подробное описание (См.: Позднеев А. М. Монголия и монголы, т. II, с. 18—21).

<sup>30</sup> *Нанькоу* — горный проход на железной дороге Пекин — Калган, сквозное ущелье длиной 15 км.

<sup>31</sup> Монгольское слово *хошун* означает административную территориальную единицу; *уцзумучин* — монгольские племенные роды, относящиеся по языку к восточной группе говоров южномонгольского наречия. (См.: Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929, с. 9).

<sup>32</sup> *Гэгэн* — святой.

<sup>33</sup> *Цзасак хугукта* — лицо, ведающее хозяйством монастыря.

<sup>34</sup> *Кяхтинский маймачен* — так называлась прежде торговая часть Кяхты. Город Кяхта в 1727 г. был основан русскими в связи с торговыми делами между Россией и Китаем (См.: Силин Е. П. Кяхта в XVIII в. Иркутск, 1947; История Бурят-Монгольской АССР, т. 1. Улан-Уда, 1954, с. 134—137).

<sup>35</sup> О торговой фирме Шульгин и К<sup>о</sup>, которая являлась одной из трех русских фирм в г. Калгане, см. Позднеев А. М. Монголия и монголы, т. I, с. 672—673.

<sup>36</sup> *Абаганаты* — монгольские роды, по языку относящиеся к Чахарской группе южномонгольского наречия. (См.: Владимирцов Б. Я. Указ. соч., с. 9).

<sup>37</sup> *Биру-хото* — город на р. Усун Турун. (см.: Позднеев А. М. Монголия и монголы, т. II, с. 345—355).

<sup>38</sup> *Долонор* — город на р. Уртэнгийн-гол. (См.: Там же, с. 277—298).

<sup>39</sup> *Урга* — нынешний Улан-Батор, столица Монгольской Народной Республики.

<sup>40</sup> *Цин-ван* — второй по значению княжеский титул при маньчжурской династии в Китае.

<sup>41</sup> *Ян-бо-сан* — предместье г. Калгана, расположенное по северо-западному ущелью города. У А. М. Позднеева — Ян-бо-шан. (См.: Позднеев А. М. Монголия и монголы, т. I, с. 644, 650—651).

<sup>42</sup> *Ганчжур* (*bka-kguur*) — перевод наставлений Будды. Ганчжур является буддийским каноном, состоящим из 100 или 108 томов в тибетских и монгольских изданиях.

<sup>43</sup> *Дян* — слово заимствовано из китайского, означает «гостиница», «постоялый двор», «лавка», «магазин».

<sup>44</sup> *Халха-гуань* — управление Внешней Монголией.

<sup>45</sup> Речь идет о храме Хуан-сы (Желтый храм).

<sup>46</sup> *Yeke surgaguli-yin dukan* — «здание высшей школы».

<sup>47</sup> 33-й год правления Канси соответствует 1695 г.

<sup>48</sup> 8-й год правления Шунчжи соответствует 1692 г.

<sup>49</sup> *Миндол-хутукты* — высшие буддийские ламы «перерожденцы» при дворе цинских императоров. О Миндол-хутукте Чойжи-Данцзан-Принлае (1783—1830) см.: Востриков А. И. Указ. соч., с. 139 и др.

<sup>50</sup> Третий панчен-лама Балдап-Ешей (1738—1780) умер в Пекине, прибыв из Тибета на аудиенцию к маньчжурскому императору. Здесь речь идет о субургане-пагоде этого панчена-ламы. Собрание его сочинений составляют семь томов. О нем см.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература, с. 137 и др.

<sup>51</sup> Цяньлуна 47-й год соответствует 1783 г.

<sup>52</sup> Речь идет, очевидно, о двенадцати эпизодах из биографии Будды Шакьямуни, которые часто отображались в живописи, скульптуре и литературе.

<sup>53</sup> «*движение ихэтуаней*» — см. примеч. № 23.

<sup>54</sup> *Намсарай-цзасак* — удельный князь, правитель хошуна.

<sup>55</sup> *Тушегу-хан* — титул старейшего из четырех главных правителей в дореволюционной Монголии.

<sup>56</sup> *Рабчжамба* — (*по-тиб. rab-byam-pa*) — первая ученая степень для изучавших догматику буддизма в монастырях Тибета.

<sup>57</sup> *Тусалакчи* — помощник правителя хошуна.

<sup>58</sup> *Цэцэн-хан* — титул одного из главных правителей в дореволюционной Монголии.

<sup>59</sup> *Богдо* — глава ламаистской церкви в старой Монголии.

<sup>60</sup> *Шандзодба* — управляющий монастырским имуществом и крепостными дворовых феодалов.

<sup>61</sup> *Да-лама* — настоятель монастыря.

<sup>62</sup> *45-дневный ярнай или хайлаи* — соборное богослужение, проводившееся в течение 45 дней один раз в году в последнем летнем месяце. Название заимствовано из тибетского языка: *byargnas* — «пребывание летом»,  *khas-lan* — «благоволить».

<sup>63</sup> *Nayraltu nayramdaqı egüde* — «Ворота полного согласия».

<sup>64</sup> *Чох* — китайская медная монета.

<sup>65</sup> 57-й год правления Цяньлуна соответствует 1793 г.

<sup>66</sup> О порядке избрания «перерожденцев» и высших лам, введенных маньчжурским правительством в XVIII в., см.: т. I наст. изд.

<sup>67</sup> *Egürıde ibegegci ordo* — «Храм вечного попечения».

<sup>68</sup> *Цокчинский дуган* — соборный храм.

<sup>69</sup> *Not-un kürdüni massıda ergigüleksi* — «усердно распространяющее учение».

<sup>70</sup> *Храм 80-фугового Майдари* — один из главных храмов монастыря Юн-хо-гун, в котором находилась скульптура будды Майтреи.

<sup>71</sup> *Туй* — подношение божествам омовения, в ходе которого приготавлилась «святая» вода, употребляемая ламами и верующими; *мандал* — блюдо с изображением мифической горы Сумеру, центра земли. Вручалось во время молебна как подношение божеству всего мира.

<sup>72</sup> *Храм Цзандан-чжу* — храм сандалового Чжу, входит в комплекс Юн-хэгуна. Слово *чжу* (*jo-bo*) означает «владыка», а также статью Будды Шакьямуни.

<sup>73</sup> *Ямантака* — одно из буддийских божеств, хранителей веры (*jıgs-byed-pa*).

<sup>74</sup> *Богдохан* — титул императоров Китая.

<sup>75</sup> *Гэсар-хан* — см. примеч. 9 к III главе I тома настоящего издания.

<sup>76</sup> *Urüsiyel daqidqu jırum-i güiyetkegsen* — «зал чтения молитв и соблюдения правил».

<sup>77</sup> *Цаннид, дуйнхор, чжуд и цзурахай* — монастырские школы по изучению богословия, калачакры, тантризма, астрологии. (См.: примеч. 1, 2, 3 к X главе I тома настоящего издания).

<sup>78</sup> *Цин* — китайская денежная единица (примерно 1/10 лана).

<sup>79</sup> *Лан* (лян) — китайская денежная единица, приравняемая к 37, 301 г. серебра.

<sup>80</sup> *Красные шарикı* — знаки отличия, которые носили в старом Китае старшие чиновники и высшие ламы; у младших были белые, у средних синие.

<sup>81</sup> *Сан-лама* (*gsang bla-ma*), *чжуд-хамбо* (*rgynd mkhan-po*) — настоятель тантрийского факультета в буддийских монастырях в Тибете и Монголии.

## ДНЕВНИК ПОЕЗДКИ В УЛАН-БАТОР 1927 г.

16 ноября 1926 г. президиум Бурятского ученого комитета вынес постановление: «Считать необходимым командировать в Монголию члена Буручкома для согласования вопросов терминологии и орфографии с Монгольским ученым комитетом с марта 1927 г. «На основании постановления Г. Ц. Цыбиков вылетел в Улан-Батор 20 апреля 1927 г.

В Улан-Баторе он находился с 20 апреля по 1 июня 1927 г. и со дня выезда из Верхнеудинска до дня возвращения вел дневник, который до 1958 г. хранился у вдовы ученого Лхамы Норбоевой в Урдо-Аге. Вместе с другими бумагами и книгами ученого Лхамы Норбоева передала дневник в рукописный отдел БКНИИ СО АН СССР. В сокращенном виде он был опубликован в журнале «Байкал», № 2 за 1964 г.

Текст несколько отредактирован — в большинстве случаев, где это было возможно, расшифрованы инициалы лиц, с которыми встречался ученый в Улан-Баторе или о которых говорил. Монгольские и тибетские названия и тексты даны в латинской транслитерации, а китайские — в русской транскрипции. Наиболее важные сведения, содержащиеся в «Дневнике», прокомментированы, текст его подвергнут незначительному сокращению (сокращены в основном бытовые подробности).

Сокращения даны в кужорах.

В примечаниях прокомментированы те лица, которые сыграли определенную роль в истории развития науки, просвещения и культуры Бурятии и Монголии в 20—30-х гг., тогда как частные лица — знакомые автора оставлены без объяснения. Также не прокомментированы некоторые малоизвестные лица из-за отсутствия у составителя необходимых материалов и не расшифрованы инициалы нескольких лиц, в большинстве случаев второстепенных, ввиду того, что современников автора почти не осталось в живых.

В круглых скобках даны объяснительные слова составителя к тем названиям, которые широко известны специалистам, но не понятны широкому читателю. В квадратных скобки заключены дополнительные слова составителя, без которых соответствующие места в тексте остались бы непонятными.

<sup>1</sup> *Добролет* — первая Добровольная летная организация, которая заложила основу советского гражданского воздушного флота. По-видимому, в 1927 г. Аэрофлот все еще называли в обиходе Добролетом.

<sup>2</sup> *Эрдэни Батузанов* — министр просвещения МНР в 1921—1924 гг. Он переписывался с А. М. Горьким (См.: Кочетова И. П. М. Горький и монгольские литераторы. — В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. I, 1962, с. 137—145).

<sup>3</sup> *Ц. Ж. Жамцарано* (1881—1940) — советский монголист и фольклорист, доктор филологических наук, профессор, общественный деятель Бурятии и Монголии. В 1927 г. работал ученым секретарем Монгольского ученого комитета. (См.: Цыбиков Б. Д. Цыбей Жамцарано. — «Труды БКНИИ, серия историческая», 1962, вып. 10, с. 121—140; Сибирия советская энциклопедия, т. I, с. 904).

<sup>4</sup> *А. Н. Хазагаев* (1883—1944) — бурятский учитель-математик, работал в Улан-Баторе в 1925—1927 гг.

<sup>5</sup> *А. И. Алексеев* — директор Бурятского педагогического техникума, командированный в МНР на педагогическую работу в числе советских учителей.

<sup>6</sup> *Боян-Пэмэху* — предшественник Монучкома при Буручкоме. В 1927 г. он стоял на ошибочной позиции создания единого монгольского литературного языка. (См.: «Байкал», 1964, № 2, с. 122).

<sup>7</sup> *Монучком* — Монгольский ученый комитет (Судар бичгийн хүрээлэн), созданный по постановлению правительства МНР от 9 ноября 1921 г. С декабря 1930 г. Монучком стал называться Комитетом наук МНР, а 16 мая 1961 г. преобразован в Академию наук МНР.

<sup>8</sup> В 1905 г. Г. Ц. Цыбиков остановился в Урге, по-видимому, для встречи с далай-ламой XIII Тубдап-Чжамцо, который бежал в Монголию во время английской вооруженной интервенции в Тибет в 1904 г.

<sup>9</sup> «*Основы буддизма*» — книга Е. И. Рерих, изданная в Улан-Баторе в 1927 г. анонимно на русском языке. Она была переиздана на русском же языке в Риге. (См.: Рокотова Наталья. Основы буддизма. Рига, 1940 г.) и на английском в Нью-Йорке (Roerich H. Foundations of Buddhism. Agni Yoga Society. N. Y., 1971).

<sup>10</sup> *Н. К. Рерих* (1874—1947) — русский художник и путешественник. Свое знаменитое путешествие по Центральной Азии, прерванное в 1926 г. поездкой в Москву, Н. К. Рерих продолжил из Улан-Батора при поддержке советских и монгольских властей. Это путешествие описано его сыном — востоковедом Ю. Н. Рерихом в кни-

ge: J. N. Roerich. Trails to Inmost Asia. London, 1931. (См. также: Рерих Н. К. Алтай — Гималаи. М., 1973).

<sup>11</sup> Материалов, характеризующих отношение Г. Ц. Цыбикова к новому веянию — «основать социализм на принципах древнего буддизма», в архивах автора найти не удалось. Личность Борченко также не установлена.

<sup>12</sup> О. Жамьян — один из организаторов Монучкома и его первый председатель.

<sup>13</sup> Л. Е. Берлин — впоследствии профессор Московского университета им. М. В. Ломоносова, автор статей по новой истории Тибета, участник советско-монгольских переговоров 26 октября — 5 ноября 1921 г. (См.: Книга братства. Литературно-художественный и историко-публицистический очерк. Москва — Улан-Батор, 1971, с. 90—94).

<sup>14</sup> «Учебник Ключкина». — См.: Ключкин Инв. Ключ к изучению живой монгольской речи и письменности, ч. 1 (для начинающих). Владивосток, 1926.

<sup>15</sup> Имеются в виду войска китайских милитаристов, которые в 1918 г. оккупировали Ургу, в ноябре 1919 г. ликвидировали автономию Внешней Монголии. (См.: История Монгольской Народной Республики. М., 1967, с. 275—277, 285—286).

<sup>16</sup> Имеются в виду белогвардейские войска барона Унгерна, которые 2 октября 1919 г. вторглись в Монголию, в феврале 1921 г. заняли Ургу и восстановили власть богдо-гэгэна. 5 августа 1921 г. унгерновские части были разбиты Красной Армией. (См.: Цыбиков Б. Д. Разгром унгерновщины. Улан-Удэ, 1947).

<sup>17</sup> Имеется в виду китайская революция 1925—1927 гг., которая потерпела поражение, в результате чего в Китае была установлена буржуазно-помещичья диктатура гоминдановцев во главе с Чан Кайши.

<sup>18</sup> Сининский амбань — китайский наместник Кукунора и Северо-Восточного Тибета, резиденция которого находилась в г. Синин. Власть сининского амбана над кукунорскими монголами, вероятно, сохранилась и при гоминдановцах, о чем и сообщил Г. Ц. Цыбикову представитель Торгпреда СССР в Монголии Булат-Мухраин.

<sup>19</sup> Эти сведения о жизни монголов Кукунора в конце 20-х гг. являются очень важными. Впервые население Кукунора было описано Н. М. Пржевальским в книге «Монголия и страна тангутов» т. I — II. Спб., 1875—1876. Он писал: «Население Кукунора и сопредельной ему страны Цайдам составляют монголы и хара-тангуты. Кукунорские монголы, подобно алашаньцам, принадлежат к олютам (олёты); из других монгольских поколений здесь живут в небольшом числе: торгуты (торгоуты), халхасцы и хойты (хойты).

От тангутов кукунорские монголы переняли самый образ жизни и иногда помещаются также в черных палатках; впрочем, далее от берегов озера к Цайдаму палатка снова заменяется войлочной юртой.

В большом числе, нежели монголы на Кукуноре, живут хара-тангуты, которые распространяются отсюда в Цайдам, но всего более скучены на верховьях Желтой реки. Здесь они называются саларами, исповедуют магометанство и участвуют в восстании против Китая. Кукунорские хара-тангуты только номинально подчинены правителю Ганьсу; они считают своим законным государем тибетского далай-ламу и управляются собственными чиновниками, не подчиняясь начальникам монгольских хошунов, в которых живут.

Специальное значение хара-тангутов, обитающих в Кукуноре и в Цайдаме, составляют разбой и грабежи, которым подвергаются всего более местные монголы». (Цит. по: Н. М. Пржевальский. Монголия и страна тангутов. М., 1946, с. 238).

В административном отношении Кукунор разделялся на 29 хошунов, из которых 5 лежали на правой (т. е. западной) стороне верхней Хуанхэ, 5 составляли Цайдам, а остальные 19 находились в бассейне Кукунора и на верховьях Тэтунгола. (См. Там же, с. 239).

Ныне в КНР население Кукунора входит в состав провинции Цинхай (по данным 40-х гг., было 29 монгольских хошунов, 40 тангутских родов и 15 уездов). Сведений о современной жизни кукунорских монголов и тангутов почти нет.

<sup>20</sup> Имеется в виду партийная организация советских учреждений в Улан-Баторе.

<sup>21</sup> Имеется в виду последний Чжэбцаун-Дамба-хутукта VIII — духовный и светский глава Монголии в 1911—1921 гг., который умер в 1924 г.

<sup>22</sup> Чойнзон-Доржи Иролтуев был хамбо-ламою Восточной Сибири в 1895—1910 гг.

<sup>23</sup> Агван Доржиев — см. примеч. 7 к VI главе I тома настоящего издания.

<sup>24</sup> Д. Сампилон — бурятский буржуазный националист, член Бурнадкома и председатель Бурнадумы в годы гражданской войны в Бурятии, сторонник панмонгольского движения 1919 г. После распада Бурнадумы и установления Советской власти в Забайкалье Д. Сампилон эмигрировал в Монголию. (См.: Халтаев П. Т. Бурятия в годы гражданской войны. Улан-Удэ, 1967).

<sup>25</sup> Речь идет о саботаже мукденских властей во главе с Чжан Цзо-лином соглашения о замене КВЖД белогвардейского обслуживающего персонала советскими и китайскими гражданами в 1925—1929 гг., что вынудило СССР в 1929 г. направить Особую дальневосточную армию (ОДВА) для разгрома белокайтайских войск. 22 декабря 1929 г. по просьбе мукденского и нанкинское правительства Китая в Хабаровске было подписано соглашение о прекращении военных действий, которое обязывало Китай полностью соблюдать в дальнейшем соглашение 1924 г. (См.: Международные отношения на Дальнем Востоке (1870—1945). М., 1951, с. 390—394).

<sup>26</sup> Маньчжуро-пинская династия в Китае пала в 1911 г. (официальное отречение императора произошло 12 февраля 1912 г.). Внешняя Монголия добилась независимости (впоследствии «автономии») от Китая, вследствие чего с 1912 г. началось новое летоисчисление как в Китае, так и в Монголии. Таким образом, издание 10-го года относится к 1922 г.

<sup>27</sup> *Трипитака* — «три корзины» представляют собой три основных раздела буддийского канона: Сутры (поучения Будды), Виная (устав монахов) и Абхидхарма (метафизика или философия), которые легли в основу тибетских собраний Ганчжура и Данчжура.

<sup>28</sup> Имеется в виду «Учебник монгольского языка для самостоятельного изучения грамотными по-русски». Ч. I. Букварная. Верхнеудинск, 1927. Этот учебник был Г. Ц. Цыбиковым значительно переработан и переиздан. (См.: Цыбиков Г. Ц. Учебник монгольского языка для самостоятельного изучения грамотными по-русски. Верхнеудинск, 1929).

<sup>29</sup> *Гамин Сюэ-фан* — это, по-видимому, китайский милитарист генерал Сюй Шу-чжэн.

<sup>30</sup> С. А. Ковин (1879—1956) — известный советский монголист, академик, с 1913 по 1917 г. был советником по финансовым и экономическим вопросам при правительстве Автономной Монголии (1911—1921). (См.: Бурдуков А. В. В старой и новой Монголии. М., 1969, с. 412).

<sup>31</sup> «...о последних событиях в Китае» — см.: примеч. 17.

<sup>32</sup> «Монгольский Данчжур» — имеется в виду Данчжур, найденный в Южной Монголии и перевезенный в Ургу в 1925 г., благодаря стараниям председателя Мочучкома Чжамьян-гуна и его ученого секретаря Ц. Жамцарано. Издание этого Данчжура было начато ксилографическим способом в Пекине в 1742 г. и состоит из 225 томов. (См.: Владимирцов Б. Я. Монгольский Данчжур. — Докл. АН СССР, 1926, март-апрель, с. 31—34; Царэнсодном Д. Монгол Данжурын тухай. — «Хэл зохиол судлал», 1970, т. VII, вып. 5, с. 151—163).

<sup>33</sup> *Монгольский галик* — система транслитерации, предназначенная для побуквенной передачи терминов, имен, названий книг и местностей, написанных на тибетском языке и санскрите. Галик был создан в 1587 г. харачинским Аюш-гуши. (См.: Ринчен Б. Монгол бичгийн хэлний зүй. Төргүүн дэвтэр. Улаанбаатар, 1964, с. 99—108).

<sup>34</sup> *Намо Будда-я, Намо Дхарма-я, Намо Сангха-я* — трехстепенная молитва на санскрите, с которой, как правило, начинается буддийское сочинение. Молитва обращена к «трем драгоценностям» — Будде, его учению и общине монахов со словом «намо» — молюсь.

<sup>35</sup> *Наро-Хачжод* — тантрийское божество, которое изображается в сидячем положении и держащим в левой руке сгусток крови.

<sup>36</sup> *Ундур-богдо* — это Дзанабазар Гомбодоржийн (1635—1724), известный еще под титулом Ундур-гэгэн, который был Чжэбдзун-Дамба-хутуктой I. Он известен как выдающийся мастер художественного литья, ювелирного искусства и национальной живописи Монголии. (См.: Кочешков Н. В. Народное искусство монголов. М., 1973, с. 121).

<sup>37</sup> В 1923 г. П. К. Козлов (1863—1935) близ Улаан-Батора, в горах Хэнтэй, открыл древние курганы-могилы восточных гуннов (Ноин-ульские курганы). Автор имеет в виду эти раскопки П. К. Козлова. См. ниже прим. 45.

<sup>38</sup> Имеются в виду 9 приближенных воинов (урлуков) Чингисхана, а именно: сулдуский Сорхун-шира, джалаирский Гоа Мухули, чжурчжитский Чуу Мэргэн, арудатский кулук Богурчи, уриаханский Джэлба, бэсутский Джэбэ, ойратский Хара Хиру, Борохул и Шити Хутуг. (См.: Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Пер. с монгольского, введение, комментарий и приложения Н. П. Шастной. М., 1973, с. 166—180; Шастина Н. П. Повесть о споре мальчика-сироты с девятью витязями Чингиса. — Народы и страны Востока. М., 1971, вып. XI, с. 127—139).

<sup>39</sup> Имеется в виду смелый спор мальчика-сироты с 9 орлуками на пиру у Чингисхана. (См.: там же).

<sup>40</sup> Позднеев А. Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. Спб., 1900.

<sup>41</sup> В конце 1218 г. монгольская армия вторглась в Корею, но самого Чингисхана во главе этого похода не было. (См.: Ю. В. Ванин. Феодалная Корея в XIII—XIV веках. М., 1962, с. 65).

<sup>42</sup> «*Болор эрихэ*» — «Дай-Юану Болор эрихэ» («Хрустальные четки великой Юаньской династии») — монгольская летопись, составленная Раши-Пунпоком в 1774—1775 гг. (См.: Пучковский Л. С. Монгольские рукописи и ксилографы, т. I. М.—Л., 1957, с. 47—51).

<sup>43</sup> «*История возвышения династии Юань*» — главное сочинение видного монгольского философа и писателя В. Инчжинаши (1837—1891). (In *jinasi Köke sudur. Terigün debter, ded debter, yuduqar debter. Über mongyol-un arad-un keblel-ün küriy-e*).

<sup>44</sup> *Барс-хото* — город киданьского периода (XI в.) истории Монголии, раскопки которого производил член-корреспондент АН МНР Х. Пэрлээ (См.: Пэрлээ Х. Китан нар, тэдний монголчуудтай холбогдосонь. Улаанбаатар, 1969; Монгол Ард Улсын эрт, дундад үеийн хот суурины товчоон. Улаанбаатар, 1959).

<sup>45</sup> Здесь речь идет о раскопках советской экспедиции под руководством П. К. Козлова в курганах-могильниках Ноин-ула в 1924—1925 гг. (См.: Козлов П. К. Путешествие в Монголию 1923—1926 гг. М., 1949; Он же. Северная Монголия. Ноин-ульские памятники.— В кн.: Краткие отчеты экспедиций по исследованию Северной Монголии в связи с Монголо-Тибетской экспедицией П. К. Козлова, Л., 1925).

<sup>46</sup> *Джа-лама* — Дамби-Джамцан-лама. Подробно см.: Бурдуков А. В. В старой и новой Монголии. М., 1969, с. 94—102, 378—379.

<sup>47</sup> Имеется в виду академик И. М. Майский (1884—1975), который в книге «Современная Монголия» (Иркутск, 1924) приводил некоторые подробности относительно загадочной личности Джа-ламы. В 1919 г. И. М. Майский возглавлял экспедицию Иркутской конторы Центросоюза по экономическому обследованию Монголии.

<sup>48</sup> «*Когда его убили посланные НРА Монголии люди*». Имеется в виду подавление контрреволюционного лагеря Джа-ламы группой цирков Монгольской народно-революционной армии во главе с Дутаржавом, Нанзад-баторм и Балдоржв осенью 1922 г. (См.: Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын түүх. Гутгаар боть. Улаанбаатар, 1969, 203-р тал.).

<sup>49</sup> По-видимому, речь идет о представителе далай-ламы XIII Тубдан-Чжамцо (1876—1933).

<sup>50</sup> «...все монголы в своем большинстве люди тибетской духовной культуры». Автор имеет в виду тот факт, что буддизм был принят монголами от тибетцев, но в целом, конечно, духовная культура монголов не может быть признана тибетской, а является самобытной.

<sup>51</sup> *Б. Б. Барадин* (1875—1939) — бурятский ученый, тибетолог, монголовед, профессор, первый нарком просвещения Бурятской АССР и председатель Буручкама. Путешествовал по Монголии и Тибету. (См.: Барадин Бадзар. Амдо-Монголия. Дневник путешествия буддийского паломника-бурята по Халха-Монголии, Алашани и северо-восточной окраине Тибета — Амдо, 1905—1907 гг. — «Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР», ф. 87; оп. 1, д. 28). Им опубликован ряд работ по тибетологии: Путешествие в Лавран (см.: Буддийский монастырь на северо-восточной окраине Тибета, 1905—1907 гг. — «Изв. ИРГО», 1908, т. 44, вып. 4, с. 183—232); Цам Миларайбы («Зап. ИРГО», 1909, т. XXXIV, с. 158—162); Из легенд Тибета («Живая старина», 1912 год. XXI, с. 437—444); Статуя Майтреи в золотом храме в Лавране, Л., 1924 («Bibl. Buddh.», Т. XXII). Биографические сведения о Б. Б. Барадине см.: Ким И. А. Бурятская советская поэзия 20-х годов. Улан-Удэ, 1968, с. 81—93.

<sup>52</sup> См.: примеч. 6.

<sup>53</sup> Имеется в виду путешествие Г. Ц. Цыбикова в Центральный Тибет в 1899—1901 гг.

<sup>54</sup> *Дацан «чжуд»* — тантрийский факультет в буддийских монастырских школах. (См.: примеч. 1 к X главе I тома настоящего издания).

<sup>55</sup> *Мадхьямика* — одна из четырех основных философских школ буддизма, основанная Нагарджуной (около II в. н. э.) и представляющая крайнюю форму идеализма. Она лежит в основе махаянского буддизма. (См.: С. Чаттерджи и Датта. Введение в индийскую философию. М., 1955, с. 130—134).

<sup>56</sup> *Хубилай* — юаньский император Китая (1280—1294).

<sup>57</sup> *Письмо Пагба-ламы* — так называемое «точное письмо» (*tuluyug bicig*) или «квадратное письмо» (*dürbeļjin bicig*). О нем академик Б. Я. Владимирцов писал: «Во второй половине XIII в. монголами была предпринята интересная попытка соз-

дания такого алфавита, на котором могли бы писать, пользуясь своим языком, представители самых разнообразных народов, входивших тогда в то или иное общение с империей Чынгиса и его наследников, т. е. создания своего рода международного алфавита. До нас дошли тексты, написанные на этом алфавите, на языках — монгольском, китайском, тюркском, тибетском, санскритском. Возможно, писали и на других языках. Монгольские исторические сочинения и официальные документы этот «международный» алфавит называют обычно «монгольским государственным письмом», а европейцы — «квадратным» (по форме букв), или Паг-па (по имени составителя)». (См.: Владимирцов Б. Я. Монгольский международный алфавит XIII в. — В кн.: Культура и письменность Востока, кн. X. М., 1932; Муоко Накано. A Phonological Study in the 'Phags-pa Scripts and the Meng-ku Tzu-yun. Faculty of Asian Studies in Association with Australian National University Press. Canberra, 1971).

<sup>58</sup> Имеется в виду, по-видимому, 6-й год царствования Хубилая, т. е. 1286 г.

<sup>59</sup> Сокращение английских слов South — юг и South-East — юго-восток.

<sup>60</sup> Ф. Р. Кояев (1900—1973) — коммунист с 1920 г., один из активных участников гражданской войны в Бурятии, в 1921 г. был послан исполкомом Коминтерна в Монголию для оказания помощи в организации ревсомола, с 1946 г. работал преподавателем в вузах Иркутска. (См.: Борцы за власть Советов в Бурятии. Улан-Удэ, 1967, с. 141—142; Революционный подвиг сибиряков. Иркутск, 1972, с. 166—167). А. Р. Кояев (1890—1968) до революции работал учителем, а после революции — активный деятель народного просвещения в Бурятии, преподавал в разных школах и вузах.

<sup>61</sup> Д. А. Абашеев (1890—1966) — один из старейших деятелей бурятской культуры, заслуженный учитель школы РСФСР, кандидат филологических наук. В 1913—1918 гг. работал учителем первой светской школы в Урге, а затем в 1924—1927 гг. — директором народного университета (окутану сургуули) в Улан-Баторе. (См.: Абашеев Д. А. Воспоминания о первой монгольской светской школе в Урге (ныне Улан-Батор). — В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. 1, 1962, с. 146—150).

<sup>62</sup> Н. Осинский (1887—1938) — советский государственный и партийный деятель, в 1926—1928 гг. — управляющий ЦСУ. В 1923 г. примыкал к троцкистской оппозиции. (См.: Советская историческая энциклопедия, т. 10. М., 1967, с. 642—643).

<sup>63</sup> Р. Pelliot — крупнейший французский ориенталист, тибетолог и монголист.

<sup>64</sup> «Юаньши» — «Юань-чао-би-ши» («Сокровенная история Юаньской династии»). (См.: С. А. Козин. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongyuol-un niyusa tobciyan*. Юань-чао-би-ши. Монгольский обыденный сборник, т. I. Введение в изучение памятника, перевод, текст, глоссарии. М. — Л.,

<sup>65</sup> *Yuvan ulus-un bolor erike*. См. прим. 42.

<sup>66</sup> *Yeke yuvan ulus-un teike* — «История великой Юаньской династии».

<sup>67</sup> Вероятно, имеется в виду «Алтан-тобчи» Лубсан-Данзана — монгольская летопись XVII в., составленная, по датировке В. Хейсига, между 1651 и 1655 гг. (См.: Лубсан Данзан. Алтан тобчи (Золотое сказание). Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения Н. П. Шатиной. М., 1973). Дата «164... года», по-видимому, означает «1640-е годы».

<sup>68</sup> «Дагик-гайбий джун-най» — известный тибетско-монгольский терминологический словарь «Источник мудрецов», составленный в XVIII в. коллегией монгольских ученых под руководством Чжанчжа-Рольбий-Дорчжэ (1717—1786) в качестве словарного пособия перевода Ганчжура и Данчжура.

<sup>69</sup> См. примеч. 28.

<sup>70</sup> Тиб. *sems-tsam*, монгол. *sedkil tedüi*. Этим термином обозначается буддийская школа йогачаров, сочинения которой имеются в Данчжуре. В частности, в тибетском Данчжуре дэргэского издания этих сочинений насчитывается 67, они входят в 16 томов. Том 119 монгольского Данчжура, о котором говорит Г. Ц. Цыбиков, содержит сочинения по философии йогачаров.

<sup>71</sup> «Абидарма» («Абхидхарма») — См.: примеч. 60 к «Материалам к русскому переводу Лам-рим чэн-по».

<sup>72</sup> «Бадарулгу туру» — цинский император Китая Гуан-сюй (1875—1908).

<sup>73</sup> Академик С. Ф. Ольденбург (1863—1934), тогда директор Азиатского музея в Ленинграде. О жизни и деятельности С. Ф. Ольденбурга см., «Зап. Ин-та востоковедения АН СССР». М. — Л., т. IV, 1935.

<sup>74</sup> Имеется в виду тибетско-монгольский словарь бурятского ученого XIX в. Ринчена Номтоева, созданный в 1877 г. и изданный акад. Б. Ринченом в двух томах: *Su matirat na. Bod Hor-kyi brda-yig min chigs don gsum gsal-bar byed-pa munsel agron-me. Corpus Scriptorum Mongolorum*, т. VI — VII. Улаанбаатар, 1959.

<sup>75</sup> «34-й год Гуан-сюя», т. е. 1908 г.

<sup>76</sup> Имеется в виду упоминавшаяся монгольская летопись XVII в. «Алтан тобчи» Лубсан Данзана, которая была найдена в 1926 г. председателем Ученого комитета МНР Жамьян-гуном в одном из восточных хушунов Халхи.

<sup>77</sup> Отдел «Виная» ('dul-ba) содержит сочинения по уставу буддийских монахов; в Данчжуре дэргэского издания они составляют 17 томов (47 сочинений).

<sup>78</sup> *Лгачжало* — ритуальное восклицание ламаитов при завершении религиозного молебства, буквально означающее «Бог (небожитель) победил!» (lha-gyal-lo). Это восклицание пздают также верующие, преодолевая какое-либо препятствие.

<sup>79</sup> Е. Э. Бертельс (1890—1957) — известный советский иранист, член-корреспондент АН СССР. (См.: Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, с. 357—360).

## ЗАБАЙКАЛЬСКОЕ БУРЯТСКОЕ КАЗАЧЬЕ ВОЙСКО

Статья «Забайкальское бурятское казачье войско» была написана и опубликована Г. Цыбиковым в 1925 г. в популярном в то время журнале «Жизнь Бурятии». Это был период, когда буряты, раскрепощенные Великой Октябрьской социалистической революцией и в связи с образованием по указанию В. И. Ленина Бурятской Автономной Социалистической республики (1923 г.), стали проявлять повышенный интерес к своему историческому прошлому.

Следует сказать, что в период, когда Г. Цыбиковым была написана статья, в улусах существовали различные версии и толки как по поводу образования бурятского казачьего войска, так и по многим другим вопросам.

Вот почему ученый, который пользовался большим авторитетом среди трудящихся бурят, решился взяться за перо и объективно осветить одну из страниц истории бурят.

<sup>1</sup> До заключения Буринского трактата 20 августа 1727 г. на селенгинской (Западное Забайкалье) и нерчинской (Восточное Забайкалье) границах с Монголией демаркационная линия была определена частично селенгинскими комиссарами и монгольскими тайшами. По названному трактату на всем ее протяжении (свыше 2 тыс. верст) пограничной линией были поставлены знаки в виде 63 маяков (каменные конусообразные насыпи), а охрана возложена на 25 караулов, отстоявших один от другого на расстоянии 25—90 верст. При каждом карауле состояло 5—10 юрт (семейств) эвенков (на нерчинской границе) и бурят (на селенгинской границе).

Караульные должны были наблюдать за исправностью маяков, следить за тем, чтобы через границу никто не переходил и не перегоняли скот, торговали лишь в назначенных по трактату местах — Кяхте (селенгинская граница) и Цурухайте (нерчинская граница). (См.: Васильев А. П. Забайкальские казаки. Исторический очерк, т. 2. Чита, 1916, с. 18—21, 66, 67, 83, 105).

<sup>2</sup> Из селенгинцев караульную службу на границе несли буряты Ашебагатского, Цонголова, Атаганова, Сартолова и Табангутского родов (См.: Там же, с. 20).

<sup>3</sup> Хоринские буряты несли караульную службу в труднопроходимых местах, занятых Яблоновым хребтом (от Мензинского до Бальджинского караула), и выставляли 10 юрт с двумя караулами. (См.: Там же, с. 20, 66).

<sup>4</sup> Количество людей, выставляемых в караулы, было увеличено до 20—30 юрт (семейств). (См.: Там же, с. 67, 110).

<sup>5</sup> До формирования пятисотенного полка эвенки несли караульную службу (21 караул) на всем протяжении нерчинской границы (от Бальджинского караула до Аргунского острога, на расстоянии 800 верст). На каждый караул приходилось по 30 юрт (семейств). Всего в 29 эвенкийских родах тогда числилось 2252 взрослых мужчин.

Во время несения караульной службы эвенки жили около маяков (в неудобных для скотоводства и звероловства местах) и, обраемые ясачными сборщиками, были разорены. Их положение стало невыносимым зимой 1758 г., когда от сильной пурги погибло свыше 11 тыс. лошадей, 33 тыс. голов рогатого скота и 192 тыс. овец и коз. Эвенки были вынуждены покинуть караулы и откочевывать от границы.

Пятисотенный полк был сформирован «из охотников по состоянию и исправности». Казаки-эвенки освобождались от обременительного для них ясака и получали жалование по 6 руб. в год. Каждый эвенк-казак имел двух лошадей — собственную и казенную. По указу Сената от 17 октября 1760 г., эвенкам-казакам было доставлено хоринскими бурятами 500 коней. В 12 караулов (от Бальджинского до Цурухайту) было назначено по 25 эвенков-казаков, а на 9 (по Аргуня и Шилке) —

15 эвенков. Кроме эвенков, в каждом карауле служили 6 русских казаков, а возглавляли караулы ефрейторы из солдат.

Начальником всей пятисотенной команды был назначен князь Павел Гантимуров, командирами сотен «избраны» князь Иван Гантимуров, шуленга Телеуров (из намятского рода), зайсан Замбалакан Ходогоров (из дулигарского рода), зайсан Белекту Шодоев (из улятского рода) и сын бывшего князя Галдана Гантимурова Андрей. Во всей команде с зайсанами и подростками числилось 5697 чел. (См.: Там же, с. 144, 145, 147, 159—162).

<sup>6</sup> До учреждения бурятских казачьих полков селенгинские буряты содержали пограничные караулы «сообща, по наряду и посменно». Просьба о выделении для пограничной службы команд была подана в 1762 г. В ней содержалось ходатайство освободить выбранных в казаки людей от уплаты ясака, а также обязательство служить без казенного жалования (См.: Там же, с. 172).

<sup>7</sup> Просьба бурят, представленная первоначально селенгинскому коменданту Якобию, рассматривалась в течение 2 лет сибирским губернатором, Сенатом и специальной военной комиссией и была удовлетворена лишь после повторного донесения в Сенат бригадира Якобия от 29 апреля 1764 г., в котором он, в связи с осложнениями с Китаем, писал: «Тамошнему месту (Забайкалью) против китайцев довольно обороны иметь не можно» и «буряты, единоплеменные с монголами и имеющие в Монголии родственников, прельщенные китайцами, могут предаться Китаю». Энергичное представление Якобия оказало воздействие на сенаторов, которые представили царю доклад об учреждении на селенгинской границе четырех полков. (См.: Там же, с. 173, 177).

<sup>8</sup> Это не совсем соответствует действительности. Среди записавшихся оказалось 134 казака, за которыми числился недоимочный ясак за прошлые годы. (См.: Там же, с. 183).

<sup>9</sup> Во главе бурятского казачьего войска в течение 38 лет (1764—1802 г.) находился один из видных представителей бурятской феодальной знати главный атаман Цырен Бадалуев. В 1780 г. командир Атаганова полка Намжил Моджиев был произведен по его настоятельной просьбе в атаманы «в воздаяние» за происхождение из «тайшинского рода» и «за личные заслуги». Тогда же ему были подчинены два бурятских полка. В 1799 г. был произведен в атаманы сын главного атамана и его помощник Гомбо Бадалуев. Таким образом, с 1799 г. стали назначать кроме полковых командиров еще двух атаманов, которые имели в своем подчинении по два полка. Все эти назначения до 1800 г. делались властью Иркутского губернатора. (См.: Там же, с. 229).

<sup>10</sup> В первой четверти XIX в. наемному казаку платили от 115 руб. (на ближние караулы) до 250 руб. (на дальние караулы) в год. (См.: Ц Г И А Л, ф. 1264, оп. 1, д. 433, л. 8).

<sup>11</sup> Указом от 16 марта 1800 г. было подтверждено существование бурятских казачьих полков, и в связи с этим лица, стоявшие во главе их, получили впервые гражданские чины: главный атаман войска Цырен Бадалуев — чин IX класса, атаманы — сын Бадалуева Гомбо Цырепов и Цырен Намжилов — XII класса и все командиры шестисотенных полков — XIV класса. Таким образом, с 1800 г., как правило отмечает Г. Ц. Цыбиков, установился штат чиновников бурятского казачьего войска. (См.: Васильев А. П. Указ. соч., с. 230, 235).

<sup>12</sup> Речь идет о ясачной комиссии, во время работы которой «по переложению ясаком ипородцев» Селенгинского ведомства в 1832 г. значительная часть бурятских казаков ходатайствовала «обратить их в прежнее ясачное состояние». Заключение ясачной комиссии о необходимости «обратить в первобытное состояние» всех бурятских казаков сначала было рассмотрено генерал-губернатором Восточной Сибири, а затем министром императорского двора. Последний в 1836 г. вошел с соответствующим представлением в Сибирский комитет, который, как это видно из его журнала от 22 декабря 1836 г., решил запросить мнение военного министра. (См.: Ц Г И А, ф. 1264, оп. 1, д. 433, л. 4).

<sup>13</sup> Иркутский губернатор и губернский совет считали необходимым сохранить бурятские казачьи полки главным образом потому, что «если удалить с границы 2400 конных стрелков, всегда готовых противостоять покушениям соседей, то одни русские казаки, разбросанные десятками по караулам линейным на протяжении 3000 верст, не представили бы никакого ручательства в безопасности границы». (См.: Ц Г И А, ф. 1264, оп. 1, д. 433, л. 5).

<sup>14</sup> Сторонники ликвидации бурятских казачьих полков и замены их русскими казаками мотивировали свое мнение главным образом соображениями политического порядка: «Бурятские казаки, — утверждали они, — всегда посылаются при одном русском для наблюдения за чистотой границы из предосторожности, чтобы буряты не вошли в какое-либо тайное сношение с заграничными монголами, с которыми они одного племени и религии». (См.: Ц Г И А, ф. 1264, оп. 1, д. 433, л. 9).

<sup>15</sup> Г. Ц. Цыбиков участвовал в работе названной комиссии, обследовавшей в 1897 г. землевладение и землепользование в Забайкальской области, населенной тогда бурятами, эвенками, русскими крестьянами и казаками. Его перу принадлежит один из 16 выпусков «Материалов» этой комиссии, опубликованных в 1898 г. (См.: Высочайше учрежденная под председательством статс-секретаря Куломзина комиссия для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области. Материалы. Выпуск 15. Подати и повинности. Составил Г. Цыбиков. Спб., 1898).

<sup>16</sup> Формальное размежевание земель между казаками и ясачными Селенгинского ведомства было произведено в 60-х годах XIX в. (См.: ЦГА БурАССР, ф. 2, оп. 1, д. 3876, л. 4—13).

<sup>17</sup> Эти средние данные не дают представления о глубоком процессе социального расслоения, происходившем среди бурятского казачьего населения.

Согласно подворной переписи 1897 г., в урочище Боргой Боргойской станицы было зарегистрировано 97 хозяйств, из них 22 нанимали работников (годовых и срочковых) и 36 предоставляли их (бесскотные и малоскотные хозяева). Например, станичный атаман Бадма Цыремпилов имел 30 лошадей, 64 голов крупного рогатого скота, 170 овец и коз, засеивал 4 дес., прибегал к аренде сенокосных угодий и найму работников; Цыден Вампилов (брат штатного ламы Джидинского дацана) имел 150 лошадей, 90 голов рогатого скота, 420 овец и коз, 71 дес. сенокоса, в том числе 15 дес. арендованных, засеивал 10 дес., панимал 2 годовых и 3 срочковых работников, за год продал 20 голов быков, коров и лошадей, 10 пудов шерсти. Наряду с такими хозяевами были бесскотные хозяева. Например, Цыден Дансурунов (семья состояла из 3 чел.) показал: «Коровы пали, лошадь пала — новых не заводил». Он нанимался в работники богачам и зарабатывал 50 руб. в год; Бату Рампилов (семья состояла из 8 чел.) «не заводил лошадей после того, как пал последний конь лет 20 тому назад», нанимался в работники и зарабатывал в год 40 руб. (См.: ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 105).

<sup>18</sup> Сказанное Г. Ц. Цыбиковым вполне соответствует действительному положению рядового казачества. Так, во время подворной переписи в 1897 г. казак Боргойской станицы Бадматар Булутуев (семья состояла из 5 чел.), не имевший скота и живший наймом работник показал: «Была лошадь да пала — новой не заводил, корову продал, отправляя брата на военную службу (шл амуницию)». (ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 105. См.: подводную карточку «Булутуев Бадматар»).

<sup>19</sup> С. М. Цыбиктаров в 1917—1918 гг. активно выступал за немедленное упразднение казачества и присоединение казаков-бурят к остальным бурят-неказакам. Так, съезд бурятских казаков, состоявшийся 1—4 июля 1917 г. при Гусиноозерском дацане под председательством С. М. Цыбиктарова, постановил, вопреки протесту реакционных верхов казачества, немедленно упразднить казачество. В 1918 г. С. М. Цыбиктаров, будучи председателем Селенгинского аймачной управы, подвергался преследованиям со стороны «станичников», то есть сторонников сохранения казачества. (См.: Хаптаев П. Т. Октябрьская социалистическая революция и гражданская война в Бурятии. Улан-Удэ, 1964, с. 178, 297).

<sup>20</sup> Дондуп Абидуев был атаманом Селенгинской станицы, боролся за установление станичных управлений (казачества), руководил контрреволюционным движением, направленным против социалистической революции и установления Советской власти. Был арестован по распоряжению председателя Верхнеудинского совета В. М. Серова. (См.: История Бурятской АССР, т. 2. Улан-Удэ, 1959, с. 62).

<sup>21</sup> Семепов Г. М. — сын богатого казака Дурулгуевской станицы Забайкальской области, куда он прибыл в 1917 г. из Петрограда после провала организованного им контрреволюционного заговора. Из Забайкалья он с группой контрреволюционеров переехал в Харбин, где сформировал так называемый «Особый маньчжурский отряд». После неоднократного вторжения в пределы Забайкальской области (из Маньчжурии) ему удалось захватить ее в 1918 г. и установить в ней режим военной диктатуры. Забайкальская область была очищена от белогвардейско-семеновского отребья в ноябре 1920 г. частями Народно-революционной армии и партизанами. (См.: Хаптаев П. Т. Октябрьская социалистическая революция и гражданская война в Бурятии. Улан-Удэ, 1964 г., с. 216—217; История Сибири, т. 4. Л., 1968, с. 126, 133, 139, 163, 164).

## КУЛЬТ ОГНЯ У ВОСТОЧНЫХ БУРЯТ-МОНГОЛОВ

Статья была опубликована в «Бурятоведческом сборнике», Иркутск, 1927, № 3-4, с. 63—64. В нашей публикации бурятские слова даны в упрощенной транскрипции, основанной на современном бурятском алфавите.

<sup>1</sup> Бабочка, которая вечером летит на огонь, называется «удган эрбэхэй», что также, по-видимому, связано с тюркским названием огня, а не с монгольским названием «шаманки».

<sup>2</sup> Мысли Г. Цыбикова об особых обязанностях женщин по отношению к огню в первобытную эпоху, а также трактовка слов «утган», «удаган», «одёгон» (шаманка) признаются правильными в современной этнографии. (См.: Вяткина К. В. Пережитки материнского рода у бурят-монголов.— «Советская этнография», 1946, № 1, с. 139; Дондуков У. Ш. Г. Ц. Цыбиков как филолог-монголист.— В кн.: Краеведческий сборник, вып. V. Улан-Удэ, 1960, с. 178—179).

## ЦАГАЛГАН

Статья была опубликована в журнале «Бурятведение», Верхнеудинск, 1927, № 3-4, с. 71—72. В нашей публикации бурятские слова даны в упрощенной транскрипции, основанной на современном бурятском алфавите.

<sup>1</sup> В объяснении этимологии слова «цагалган» автор следует за Д. Банзаровым. (См.: Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955, с. 42).

<sup>2</sup> Утверждение Г. Цыбикова о китайском влиянии на изменения в праздновании монголами нового года, т. е. о перенесении цагалгана с осени на конец зимы под влиянием китайцев, неубедительно. Д. Банзаров видел причину изменения срока празднования цагалгана исключительно в буддизме, который, по его мнению, распространяясь в Монголии и Бурятии, приспособил традиционный народный праздник к своему календарю. (См.: Банзаров Д. Указ. соч., с. 44). Концепция Д. Банзарова не опровергалась ни одним из позднейших комментаторов.

## ШАМАНИЗМ У БУРЯТ-МОНГОЛОВ

Статья публикуется впервые по рукописи, хранящейся в РО БФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, д. 12, л. 1—19. Она написана в 1927 г. в виде доклада для антирелигиозного сборника, который так и не был издан. В журнале «Бурятведение», 1928, № IV (8), с. 139 изложено краткое содержание доклада.

<sup>1</sup> Автор придерживается анимистической теории происхождения религии.

<sup>2</sup> Почитание огня в Центральной Азии и Южной Сибири возникло задолго до появления тюрко-монгольских племен. Известно, что еще в эпоху среднего палеолита (100 тыс.—40 тыс. лет тому назад) на территории современной Монголии умели искусственно добывать огонь. (См.: История МНР. М., 1967, с. 61).

<sup>3</sup> Вывод недостаточно обоснован и противоречит изложенному в разделе «Шаманы и шаманки».

<sup>4</sup> В объяснении происхождения бурятского «бөө» от китайского «ву» автор следует за Палладием Кафаровым (См.: Кафаров П. Старинное монгольское сказание о Чингис-хане.— «Труды членов Российской духовной миссии в Пекине», СПб., 1866, т. IV, с. 237).

<sup>5</sup> «Онгоном» назывался не только почитаемый дух умершего, но и предмет, вместилище в себя одного или несколько духов, а также изображение духов. Онгонами могли быть и живые существа — лошади, быки и т. п. В эпоху Чингисхана онгоном был объявлен один из его подданных по имени Янги (См.: Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1. М.—Л., 1952, с. 188—189).

<sup>6</sup> У бурят онгонами считались не только души умерших шаманов, но и других людей, по каким-либо причинам ставших почитаемыми после смерти.

<sup>7</sup> Трактовка деления небожителей на два разряда явно несостоятельная и потому справедливо подвергнута критике в книге И. Косокова «К вопросу о шаманстве в Северной Азии», М., 1930, с. 50—51. По-своему объяснял причины разделения тэнгриев на 55 западных добрых и 44 восточных злых М. Н. Хангалов (см.: Собрание сочинений, т. 1. Улан-Удэ, 1958, с. 55—58). Интересную интерпретацию этого вопроса дает А. М. Золотарев (см.: Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, с. 232—244).

<sup>8</sup> М. Н. Хангалов (1858—1918) — известный бурятский ученый-просветитель. В. Юмсунов (1823—1883) — бурятский летописец.

<sup>9</sup> Имеется в виду шаман Тэб-тэнгри. (См.: Козин С. А. Сокровенное сказание Монгольская хроника. 1240, т. I. М.—Л., 1941, с. 176—178; Рашид-ад-дин. Сборник летописей, с. 167—168).

<sup>10</sup> Автор подходит к вопросу односторонне, забывая, что утверждение буддизма в Бурятии усилило социальное и духовное угнетение трудящихся масс.

<sup>11</sup> П. П. Баторов (1851—1927) — бурятский этнограф.

<sup>12</sup> Отмирание обычая умерщвления старцев, очевидно, связано с общим прогрессом социально-экономической и культурной жизни самого народа, а не с влиянием конфуцианства. Вообще следует заметить, что влияние конфуцианства на монголов и особенно на бурят не обнаружено.

<sup>13</sup> Автор неправ. В бурятском шаманизме, как и в монгольском, божества и духи, особенно высшего разряда, выполняли определенные идеологические функции, в том числе и морального порядка.

<sup>14</sup> Предпринятая автором градация шаманов на три категории — настоящих, средних и лживых — неудачна. Наиболее приемлемая классификация шаманов дана в работе Б. Петри «Степени посвящения монголо-бурятских шаманов», опубликованной в «Изв. Биол.-геогр. научн.-иссл. ин-та при Иркутском госуниверситете», Иркутск, 1926, т. 2, вып. 4, с. 4—6.

Утверждение автора о том, что шаманы камлали неохотно, по принуждению, без материального расчета, не соответствует действительности.

<sup>15</sup> Так как рукопись Г. Ц. Цыбикова не имеет окончания, в качестве заключения взят абзац из тезисов доклада, составленных самим автором. Тезисы вместе с рукописью доклада находятся в РО БФ СО АН СССР.

Автор стоит на позициях просветительства, когда считает, что просвещение и насаждение культуры являются «единственным средством» изживания шаманизма. Радикальный путь преодоления шаманизма, как и любой другой религии, — это коренные изменения социально-экономических условий, порождающих и поддерживающих религиозные представления у людей.

## О НАЦИОНАЛЬНЫХ ПРАЗДНИКАХ БУРЯТ

(тезисы лекции)

Работа печатается по рукописи, хранящейся в государственном архиве Читинской области (ф. 1683, оп. 60, л. 1—17). Тезисы написаны химическим карандашом на листках блокнота и, судя по содержанию, относятся к 1929 г. В дни празднования шестой годовщины Бурятской АССР автор, по-видимому, выступал перед трудящимися с лекцией о национальных праздниках бурят.

<sup>1</sup> Бурят-Монгольская АССР, переименованная в 1958 г. в Бурятскую АССР, образована в 1923 г., Якутская АССР — в 1922 г., Ойротская автономная область, созданная в 1922 г., переименована в 1948 г. в Горно-Алтайскую.

<sup>2</sup> Автор имеет в виду так называемый «Чингисов камень» (или «Надписи Исунке») в расшифровке И. Клюкина. (См.: Клюкин И. Древнейшая монгольская надпись на Хархираском («Чингисовом») камне. — «Тр. Дальневост. ун-та», серия VI, 1927, № 5; см. также: Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955, с. 187—206, 328—337).

## МОНГОЛЬСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ КАК ОРУДИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

В сентябре 1926 г. в Верхнеудинске состоялось первое республиканское совещание по культурно-национальному строительству в Бурятии. На этом совещании было заслушано 9 докладов и 2 содоклада по вопросам культуры в целом, языка, письменности, науки, литературы и искусства, развития бурятской школы и ее коренизации (Очерки истории культуры Бурятии, т. II. Улан-Удэ, 1974, с. 58). На этом совещании в порядке дискуссии были заслушаны два доклада: Г. Ц. Цыбикова «Монгольская письменность как орудие культурного строительства Бурятии» и Б. Б. Барадина «Вопросы квалификации монгольской языковой культуры». По этим докладом была принята особая резолюция (Рукописный отдел ИОН БФ СО АН СССР, инв. № 432, л. 80). Накануне совещания в августе 1926 г. состоялся пленум Бурят-Монгольского обкома партии, который по докладу председателя Совнаркома республики М. Н. Ербанова утвердил тезисы о культурно-национальном строительстве. Тезисы обкома партии стали платформой для первого республиканского совещания по культурно-национальному строительству.

Доклад Г. Ц. Цыбикова на совещании 1926 г. был опубликован в виде брошюры под названием «Монгольская письменность как орудие национальной культуры» в 1928 г., сокращенный вариант которой составители сочли возможным поместить в настоящем издании. В брошюре дается характеристика роли и значения монгольского письменного языка в развитии культуры монголоязычных народов в

феодалную и современную эпохи. Вместе с тем Г. Ц. Цыбиков при характеристике монгольского письменного языка допускал серьезную ошибку, переоценив его возможности в эпоху строительства социалистической культуры в Бурятии и Монголии. Ошибки Г. Ц. Цыбикова, связанные как с идеализацией роли монгольского письменного языка, так и с идеалистическим подходом при объяснении некоторых языковых явлений, подвергнуты критическому разбору в соответствующих примечаниях, которые приведены ниже.

<sup>1</sup> Вернее было бы сказать, что в языкознании XVII, XVIII и XIX вв., а за границей вплоть до нашего времени, имела широкое распространение звукоподражательная теория возникновения языка.

Звукоподражание вполне могло сыграть известную роль в процессе формирования языка. Но было бы необоснованно считать звукоподражание главным импульсом при создании языка, ибо это означало бы сводить роль мышления к пассивному механическому восприятию звуковых сигналов, тогда как мышление играет активную роль, отображая окружающую действительность в определенных образах и понятиях, дающих возможность человеку не прямо, а опосредованно отображать эту действительность в языковых знаках. Об этом красноречиво свидетельствует тот факт, что подавляющая часть лексического состава языков вовсе не относится к подражательным словам.

<sup>2</sup> С материалистической точки зрения язык не представляет «элемент культуры», а является, как было установлено во время лингвистической дискуссии в Советском Союзе в 1950 г., «особым общественным явлением». На наш взгляд, удачно выражение, что «язык — это диалектическое единство духовного и материального», — определение, высказанное Г. В. Колшанским (см.: Проблемы языкознания. М., 1967, с. 40).

<sup>3</sup> Точка зрения на язык как форму мышления распространена среди современных филологов.

<sup>4</sup> Г. Ц. Цыбиков ошибался, когда писал, что язык первоначально образовался в семье, но ставился на правильную позицию, отмечая, что язык — явление социальное. Тем не менее в общем Г. Ц. Цыбиков не совсем четко представляет историю возникновения и развития языка в человеческом обществе.

<sup>5</sup> Говоря о том, что уйгуры родственны монголам «по крови и быту», Г. Ц. Цыбиков, по-видимому, придерживался мнения Иакинфа Бичурина, считавшего уйгуров монголами по происхождению. Но подавляющая часть ученых находит, что уйгуры времен их ханства (VIII — IX вв.) были тюрками. Это, конечно, не исключает того, что в состав древнего Уйгурского государства, вероятно, входили какие-то монгольские (скорее всего западно-монгольские) племена.

<sup>6</sup> Легенда, рассказываемая в монгольских источниках, о том, что Чойджи-Одзер в 1311 г. изобрел монгольский алфавит или, как более осторожно пишет Г. Ц. Цыбиков, усовершенствовал уйгурское письмо, по резонному заключению академика Б. Я. Владимирцова, не соответствует истории развития монгольской письменности, так как дошедшие до нас памятники свидетельствуют, что «реформа монгольского письма произошла гораздо позднее, в XVI в.» (См.: Письмо акад. Б. Я. Владимирцова проф. Г. Ц. Цыбикову от 16 октября 1928 г., опубликованное Г. Н. Румянцевым в кн. «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 2. Улан-Удэ, с. 226).

<sup>7</sup> Если Г. Ц. Цыбиков смог назвать 5 памятников, написанных уйгурским алфавитом на монгольском языке, то в настоящее время насчитывается не менее 27—28 памятников и групп фрагментов доклассического периода. (См.: Влад и р ц о в Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929, с. 34—37; Ligeti Louis. Monumenta Linguae Mongolicae Collecta, II, Monumenta préclassiques, 1, XIII-e et XIV-e siècles. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972).

<sup>8</sup> Действительно, в XVII — XVIII вв. было издано много литературы на монгольском языке. Эта литература, переведенная главным образом с тибетского языка, носит в основном клерикально-буддийский характер. В такой односторонности ярко сказалась тенденциозность национальной политики маньчжурских императоров Канси (Энке-Амгулан), Циньлуна (Тенгриин-тетхэксэн) и других, которая заключалась в том, чтобы распространением буддизма (ламаизма) среди монголов усмирить их воинственные настроения, чреватые опасностями для Маньчжуро-китайской империи. Надо сказать, что правителям этой империи удалось осуществлять свое господство через буддийское духовенство.

<sup>9</sup> Справедливо давая отрицательную оценку колонизаторской и шовинистической политике русского самодержавия, Г. Ц. Цыбиков вместе с тем допускает иногда ошибки националистического характера. Нет необходимости доказывать, что вхождение бурят в состав Российского государства в XVII в. весьма положительно

сказалось на экономике и культуре бурятского народа.

<sup>10</sup> Исследования последних лет показали, что монгольская письменность стала проникать к забайкальским бурятам в конце XVI, а не XVII в. (См.: Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972, с. 616—631).

<sup>11</sup> Несмотря на то, что Г. Ц. Цыбиков видел различие в разговорных языках, территориальную разбросанность (и, мы к этому можем добавить, экономическую и в известной мере культурную разрозненность) монголоязычных народов, он хотел бы сохранить за ними «национально-целое и культурно-единое» лишь «на почве единого письменного языка». Не подлежит сомнению, что такая иллюзия совершенно оторвана от реальной действительности. Прав Ш. Ибрагимов, назвав эту идею реакционно-панмонголистической (См.: Ш. Ибрагимов. О проявлениях великорусского шовинизма и местного национализма в Бурят-Монголии.— «Жизнь Бурятии», Верхнеудинск, 1929, № 5, с. 18).

<sup>12</sup> Когда Г. Ц. Цыбиков ратует за «культурно-национальное объединение» монголоязычных народов (по его выражению, «монгольских племен») «на литературном языке», служащем до сих пор, как он пишет, «объединителем», он все еще не отходит от модной в Забайкалье во времена буржуазной Дальневосточной республики идеи культурно-национальной автономии. В свое время В. И. Ленин указывал, что «российский рабочий класс боролся и будет бороться с реакционной, вредной мещанской, националистической идеей «культурно-национальной автономии» (Полное собрание сочинений, т. 24, с. 178). Да и сам Г. Ц. Цыбиков впоследствии признал ошибочность своего взгляда на литературный язык как фактор «культурного объединения монгольских племен». (См.: РО БФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, д. 33).

<sup>13</sup> В 1926—1928 гг. Г. Ц. Цыбиков выступал за реформирование, но сохранение старомонгольской вертикальной письменности у монголоязычных народов, в том числе и у бурят, мотивируя это тем, что на ней создана богатая литература. Потом он отошел от своего мнения. (См. его статью: «О новом бурят-монгольском алфавите».— «Бурятоведческий сборник», Иркутск, 1929, вып. V, с. 54—57).

<sup>14</sup> Предложение Г. Ц. Цыбикова о том, что современные интернациональные термины «должны быть приняты в монгольский язык в национализированной форме», осталось нераскрытым в его работах. Но если учесть то, как в 1926—1927 гг. был составлен Буручкомом (Бурятским ученым комитетом) «Русско-монгольский терминологический словарь», то под «национализированной формой», по-видимому, понималось не только или даже не столько определенная звуковая адаптация терминов, сколько перевод их архаическими монгольскими словами и терминами или искусственно выработанными словосочетаниями, смысл которых порою серьезно искажал содержание современных терминологических понятий. За это в свое время Буручком справедливо подвергался резкой критике.

Пусть другой, более счастливый путешественник докончит недокопченную мою.

*Н. М. Пржевальский*

... Я старался узнать для того, чтобы сообщить пославшим меня.

*Г. Ц. Цыбиков*

А. ОКЛАДНИКОВ,  
академик

В. ЛАРИЧЕВ,  
доктор исторических наук

## СЛОВО О Г. Ц. ЦЫБИКОВЕ

Это случилось более 80 лет назад: 25 ноября 1899 года из Урги на юг бесконечными степными тропами двинулся караван верблюдов алашаньских монголов, которые, успешно завершив свои торговые операции по продаже в столице проса и риса и поклонившись духовному владыке Монголии богдо-гегену, отправились в обратный путь. Вряд ли кто обратил внимание на то, что их цепочка громоздко нагруженных поклажей вьючных животных стала теперь несколько длиннее, а среди алашаньцев находились «чужие» — молодой бурят Гомбожаб Цэбекович Цыбиков и его «наемный слуга» Мархай Санчжиев. Но именно им принадлежали четыре верблюда, на одном из которых, оседлав его как лошадь и приторочив к ремням стремена, восседал правоверный буддист-паломник Г. Ц. Цыбиков, вознамерившийся совершить богоугодное дело — посетить святые места Тибета. Во вьюках тихого и скромного паломника, которого со всей тщательностью готовили к странствию почтенный пожилой бурят, его отец Цэбек Монтуев, и знатоки караванных путей в Тибет Очир Жигмитов и лама Данжинов, лежали обычные для отправляющихся в дальнее путешествие вещи — походная палатка, постельные принадлежности, комплекты одежды и обуви, на все сезоны года, а также запасы продуктов: жареная ячменная мука, толченое сухое мясо, высушенный на солнце ослепительно белый творог...

Но лишь самые близкие люди, снаряжавшие в путь молодого человека и тщательно образом посвятившие его, какому маршруту ему следовало держаться, где и каких вьючных животных покупать, как вести себя в сложных ситуациях, знали, что на дне одного из закрытых на замки сундучков лежали предметы, которые никогда никто из паломников к святыням Тибета с собой не брал. Там упакованные со всеми предосторожностями покоились фотоаппарат и термометр Реомюра. Необычной для неперемного набора снаряжения паломников были также маленькая записная книжка, на страничках которой в последующие дни путешествия незаметно заносились краткие сведения о разных происшествиях. Можно также предстать удивление спутников Г. Ц. Цыбикова, если бы они узнали, что между строк одного из самых высококочтимых и популярных среди ламаистов сочинения основателя этой церкви Цзонхавы «Лам-рим чэн-по» смиренный паломник, усердно штурдующий святыню в пути, заносил не только строчки перевода, но также сведения о всем увиденном и услышанном за день. Не исключено, что сотоварищей правоверного пилигрима из Бурятии, знай они это, удивил бы также особый документ — «Билет», своего рода «Охранная грамота», составленная на русском, маньчжурском, монгольском и китайском языках. Она была выдана в Урге генеральным консулом России в Монголии Я. П. Шишмаревым и секретарем консульства В. В. Долбежвым. Конечно, идущий в святые места должен, по возможности, прихватить с собой достаточное количество денег, учитывая необходимость совершения определенных действий в тибетских монастырях. Однако при всем богатстве скотоводов Бурятии, как, впрочем, Калмыкии и Монголии, откуда порой отправляли всем миром сотни посланцев в далекий Тибет, они вряд ли смогли выдать этому облаченному в традиционные одежды паломника молодому буряту столь крупную сумму, которая находилась в его распоряжении.

Между тем это, при взгляде со стороны, мало чем примечательное событие в жизни Урги, каким выглядела тогда 25 ноября 1899 года отправка на юг, к Тибету,

одного из обычных караванов алашаньских кочевников, стало началом очередного замечательного начинания Русского Географического общества, славного в мировой науке своими величайшими деяниями по комплексному природно-географическому и историко-культурному исследованию Центральной Азии. Что же касается молодого буддиста-паломника, в тот день еще неуверенно восседающего на спине одного из неторопливо шагающих на юг верблюдов каравана, то в лице его Россию представлял один из славных ее сынов — в будущем выдающийся с мировым именем востоковед, монголист и тибетолог, замечательный просветитель и видный общественный деятель Бурятии — Гомбожаб Цэбекович Цыбиков. Это, он, двадцатисемилетний выпускник восточного факультета Петербургского университета, начал в тот славный в его жизни день свой тяжкий путь к Тибету по самому сложному и полному смертельных опасностей «русскому северному маршруту». Чтобы представить меру ответственности и бремя задачи, которую рискнул взять на себя молодой ученый, достаточно сказать, что попытки проникнуть в сердце Тибета с севера, неоднократно предпринимавшиеся до него самыми опытными и закаленными в тысячекилометровых странствиях по просторам Центральной Азии русскими путешественниками, в том числе даже самым известным из них — Н. М. Пржевальским, по разным причинам оканчивались неудачей. Стоит ли поэтому удивляться, что Г. Ц. Цыбиков, и это делает ему высокую честь как человеку, гражданину и исследователю, ясно представлял возможность своей гибели в ходе путешествия и работы в загадочной горной стране, на «Крыше Мира», как называли Тибет пораженные величием его гор путешественники. Такая перспектива, учитывая сложность и многогранность задач, поставленных перед Г. Ц. Цыбиковым Русским Географическим обществом, действительно представлялись вполне реальной, если учесть известные примеры трагических финалов попыток любознательных европейцев проникнуть в Тибет.

Если тем не менее «буддист-паломник» из Бурятии блестяще и предельно плодотворно выполнил задуманное предприятие, которое вписало его имя золотыми буквами на страницах истории российской науки, то определялось это, помимо множества разнородных причин, рядом исключительных по важности обстоятельств. К ним в первую очередь нужно отнести бесспорно выдающиеся способности самого Г. Ц. Цыбикова, благоприятно складывающийся жизненный путь его, когда в ключевые моменты судьба сводила молодого человека с лучшими представителями русской демократической общественности и науки и, наконец, славные традиции бурятской науки, представленной такими блестящими именами, как Доржи Банзаров и Матвей Хангалов. Можно поэтому, бросая общий взгляд на обстоятельства жизни молодого бурятского ученого, с уверенностью сказать, что подготовка к путешествию в Тибет началась до тех дней, когда в ноябрьские дни 1899 года заканчивались последние приготовления к отправке каравана алашаньских монголов, в котором, как попутчик, присоединился Г. Ц. Цыбиков. В сущности, не будет особым преувеличением утверждать, что вся жизнь его, начиная с наполненных напряженной учебой детских лет, была как бы заранее продуманной и строго целеустремленной подготовкой к тем трем ключевым годам пребывания в Тибете, которые навсегда прославили его имя в истории русской науки.

Гомбожабу повезло сразу. Он родился в семье, где неизменно цтили грамотность и стремились к ней. Эту неуемную жажду познания, столь характерную для Г. Ц. Цыбикова, он заимствовал, конечно, у своего отца Цэбека Монтуева, который, кочуя в Агинской степи, сам постепенно познал тибетскую и старомонгольскую письменность и достаточно основательно разобрался в ламаизме. Он страстно желал, чтобы его дети стали образованными людьми и когда это стремление оказалось неосуществленным из-за смерти старших в семье детей, то все его мечты оказались сконцентрированы на младшем — Гомбожабе. Ему, наследнику Монтуева, последней его надежде, предстояло стать ученым человеком и потому нетерпеливый отец, едва сыну исполнилось пять лет, начал обучать его монгольской грамоте. Малышку с первых лет окружало то, что затем стало объектом его особо пристального внимания: рядом с небольшим в несколько десятков юрт и отдельными казенными постройками селением Урдо-Уга возвышался эффектный дацан, центр буддистов Бурятии, а на священной горе Пунцук можно было посмотреть насыпанное за многие годы по камешкам обо — старинное святилище шаманистов — бурят, где в детские годы Гомбожаба разнаряженные ламы, борясь с досадным для них язычеством своих сородичей, проводили торжественные молебны и расставляли поблескивающие золотом бурханы.

В тех же местах в привольной степи Улясанай-тала, у иссиня голубого озера Бильчерей-Саганор и подножий обожествляемых повышенностей Алханай и Пунцук Гомбожаб наблюдал многолюдные, веселые и красочные праздники своего народа, степных кочевников, и сопровождающиеся стремительными и неудержимы-

ми как ураган скачками, захватывающими дух противоборством богатырей борцов и стрелков из луков. На такие шумные празднества, организуемые ламами, забредали порой бадарчины, бедные странствующие буддийские монахи, которые любили поразить добродушных и доверчивых скотоводов Агинской степи сказочными повествованиями о фантастической красивой стране тангутов и о Тибете, вознесенных к самому небу горных хребтах. Бадарчины не могли не внушать доверия и почтения — участников празднеств в Урдо-Аге они привлекали не только возможностью узнать от много познавших и повидавших на свете пилигримов о неведомых и далеких странах и народах, но также желанием приобрести у них бронзовые изображения божеств, четки и цветастые хадаки. Их приглашали в дома, чтобы они могли отдохнуть от тягот странствий и прочитать молитвы, способствующие благополучию тех, у кого они нашли приют. Эти рассказы о путешествиях, да и сама кочевая жизнь семейства Цэбека Монтуева, когда в зависимости от сезона приходилось переезжать то в Ала-Нарасун, то в Ала-Хусац, то в Хойто-Агу, не могли не возбудить у юного Гомбожаба жажды странствий и познания мира во всем его многообразии и многоликости.

Но чтобы узнать мир, нужно с усердием учиться. Цэбек Монтуев четко осознавал это и потому не ограничился домашними занятиями с Гомбожабом. Казалось бы давнее стремление самого Монтуева стать ламой, как и соседство его кочевий с центром учености Бурятии Агинским дапаном, где за 20—30 лет можно было усвоить до тонкости самые высшие премудрости ламаизма, подсказывали наиболее рациональный путь приобретения знаний. Но тут-то и выяснилось, что отец вовсе не хочет видеть своего сына монахом-ламой, а всеми силами стремится изыскать пути дать ему светское, а не духовное образование. Конечно, именно в дапане, и нигде более, Гомбожаб мог бы в совершенстве овладеть монгольским и тибетским языками, пользоваться богатой библиотекой монастыря, где в типографии печатали священные книги. Однако цель Монтуева другая — он хотел, чтобы его сын, который уже умел читать и писать по-монгольски, освоил русский язык, который как раз и помог бы Гомбожабу открыть путь к настоящим сокровищам знаний и учености. Поэтому он сначала послал его учиться в двухклассное Агинское приходское училище, а затем, после открытия в Чите мужской гимназии, поторопился, опережая возможных конкурентов, зачислить сына как одного из лучших учеников училища в новое и потому наиболее перспективное учебное заведение.

С осени 1884 года, т. е. со времени поступления в Читинскую мужскую гимназию, начался длительный, полный напряженного труда путь Г. Ц. Цыбикова к профессиональным занятиям наукой — лингвистическим, а также историко-культурным и этнографическим изысканиям в области востоковедения. Интерес к некоторым аспектам такого рода исследований, сначала на гимназическом, разумеется, уровне, достаточно определенно просматриваются сразу же в годы обучения Г. Ц. Цыбикова в Чите. В самом деле, нельзя считать случайностью, что этот ученик, окончивший гимназию с серебряной медалью, проявлял особый интерес к «древним наречиям», а также к истории бурят. Не случайным видится также рано проявившееся стремление к «сочинительству», что нашло отражение в активном сотрудничестве гимназиста Г. Цыбикова в выпуске рукописных журналов. Он написал для них, в частности, весьма примечательные по тематике, учитывая его последующие занятия, статьи: «История бурят» и «О латинском и греческом языках». Что касается языковых занятий, то для Г. Цыбикова не было вопроса, следует ли изучать иностранные, в том числе древние языки, и для чего такие занятия нужны. Склонность к лингвистическим познаниям, как и способности в освоении языков, были у него, без сомнения, весьма определенные, что собственно, и решило в конечном счете успех во всех последующих блестящих по результатам начинаниях.

Судьба лишь однажды определила как своеобразное искушение в общем-то странный, хотя отчасти и понятный зигзаг, — по рекомендации и при содействии педагогического совета Читинской мужской гимназии Г. Ц. Цыбиков, получивший классическое русское среднее образование, направился продолжать образование в лучшее в те времена в Сибири высшее учебное заведение — на медицинский факультет Томского университета. «Отчасти понятный зигзаг» потому, что воспитанный в стремлении самоотверженного служения своему народу, он, по-видимому, считал, что врачебная помощь, как и образование, представляют то, что в первую очередь нужно его степным соотечественникам, и в этом он окажется им наиболее полезным. Этот зигзаг продолжался, однако, по времени всего лишь год и Г. Ц. Цыбиков, успешно закончив первый курс медицинского факультета, снова, благодаря счастливо сложившимся обстоятельствам, вышел на прямую дорогу к главной цели, предназначенной ему судьбой: к обучению восточным языкам и освоению культурной истории народов востока Азии, что в итоге в последующем и предопределило главное событие в его жизни — путешествие в Тибет. Примечательно, что родичи

Г. Ц. Цыбикова, как выясняется, отнюдь не одобрили выбор его при возможных путях продолжения образования. Цэбек Монтуев вместе с руководителем Агинской степной думы Жано Бодиевым по совету одного из влиятельных при царском дворе политического деятеля бурята по национальности П. А. Бадмаева настойчиво выразили желание, чтобы Г. Ц. Цыбиков оставил учебу в Томском университете и продолжил свое образование на восточном факультете Петербургского университета. В данном случае можно предположить, что желание всех трех сторон, участвующих в переговорах, которые окончательно решили судьбу Г. Ц. Цыбикова, по-видимому, совпали: честолюбивый отец тем самым добивался возможности получения сыном образования высшего класса в привилегированном учебном заведении императорской России, П. А. Бадмаев тешил себя надеждой получить в будущем способного и высокообразованного чиновника из соотечественников для своего административного аппарата в азиатском департаменте Министерства иностранных дел, а сам виновник переговоров оказывался там, где его способности могли раскрыться с наибольшей силой, чтобы послужить в будущем во славу отечественной науки.

Как бы то ни было, но послушный сын, «уступая желанию сородичей и родных», согласился стать востоковедом и заняться основательным изучением восточных языков, чтобы принести, как определял при переговорах П. А. Бадмаев, наибольшую пользу бурятам и России в целом. Подготовительная работа к поступлению на восточный факультет Петербургского университета стала превосходной школой начала становления выдающегося специалиста по языкам, культуре и истории народов Центральной и Восточной Азии. Г. Ц. Цыбиков получил возможность выехать в Ургу для прохождения специальной подготовки в русско-монгольской переводческой школе, где он, помимо совершенствования в знаниях монгольского, маньчжурского, тибетского и китайского языков, освоил навыки в делопроизводстве, коммерческих операциях и ремесле писаря. Пожалуй, ничто из этого не оказалось лишним в его последующей деятельности и в особенности в период «паломничества» в Тибет. Не менее важно подчеркнуть также то исключительное по значимости обстоятельство, что растянувшееся почти на год (с августа 1894 года по июль 1895 года) пребывание Г. Ц. Цыбикова в Монголии отнюдь не ограничивалось жизнью в городе. Как будто предчувствуя, что ему предстоит совершить в будущем, он совершил путешествие на запад страны в верховья Орхона, где посетил буддийские монастыри, а также некоторые стойбища монголов. Эта своего рода беглая рекогносцировочная поездка позволила Г. Ц. Цыбикову на практике и наглядно представить быт степных кочевников Центральной Азии и наблюдать особенности жизни монастырских лам.

С осени 1885 года Г. Ц. Цыбиков возвратился из Урги на родину и приехал в Петербург, чтобы начать обучение в крупнейшем и известном во всем мире центре подготовки кадров ориенталистов — на восточном факультете университета. Основательная, насыщенная практическими занятиями предварительная подготовка по изучению языков, освоение в Урге азов истории и культуры народов Центральной Азии, окончательно определившее его будущие научные пристрастия, блестящая плеяда выдающихся в мировом востоковедении имен ученых, учителей Г. Ц. Цыбикова, — все эти счастливые обстоятельства предопределили успешное начало становления молодого ученого. Он отличался, как выяснилось вскоре, исключительными способностями и редкостным прилежанием в занятиях, которые требовали самоотверженной отдачи всех сил. Г. Ц. Цыбиков стал студентом самого, пожалуй, трудного и сложного из отделений восточного факультета — китайско-монгольско-маньчжурского. Судьба подарила ему редкостное счастье воспринимать знания от лучших в России знатоков истории, языков и культуры Монголии, Тибета, Китая, Японии и Индии. Достаточно сказать, что ему довелось слушать лекции выдающегося индолога и буддолога академика С. Ф. Ольденбурга, а его непосредственным учителем можно считать руководителя факультета, не менее известного в мировой ориенталистике исследователя профессора А. М. Позднеева, прославившего свое имя работами по изучению монгольской и тибетской культур.

Примечательно, что Петербургский университет стал для Г. Ц. Цыбикова не только Alma mater, где он получил блестящее востоковедное образование, но также тем своеобразным храмом, где в нем заигли незатухающую страсть к научно-исследовательской деятельности. В самом деле, много ли можно назвать имен выпускников университета, которые завершили курс обучения авторами серьезных научных трудов, удостоенных чести публикации? Таким редкостным питомцем восточного факультета стал никому пока неведомый бурят из Агинских степей Г. Ц. Цыбиков, который как член «высочайше утвержденной» специальной комиссии для исследования землепользования в Забайкальской области стал автором изданного в столице Российской империи особого выпуска трудов ее — «Подати и повинности». Молодой

исследователь не только достаточно тонко и основательно разобрался в обширных по объему собранных им самим материалах и сделал соответствующие статистические выкладки, но также проявил зрелое понимание социального аспекта проблемы, которой ему пришлось заниматься. Недаром, конечно, Г. Ц. Цыбиков обращал внимание читателя на тяжесть податей и повинностей, возложенных на плечи селян Забайкальской области. Признанием незаурядных способностей студента из Бурятии стало также издание составленного им пособия для учащихся восточного факультета — «Монгольские официальные бумаги». Награждение выпускника Петербургского университета Г. Ц. Цыбикова дипломом первой степени и золотой медалью лучше всяких слов подтверждает самую высокую оценку его трудолюбия и успехов в учебе. Документы, врученные ему, подтверждали, что он блестяще освоил свою специальность ученого-монголоведа.

После завершения учебы Г. Ц. Цыбиков должен был направиться на работу в Восточный институт города Владивостока. Однако случилось так, что еще за год до окончания университета в его распоряжении оказалась чрезвычайно интересная по содержанию рукопись одного из буддистов-паломников Бурятии, который совершил путешествие в Тибет и Непал. Это событие совпало с изданием учителем Г. Ц. Цыбикова А. М. Позднеевым рукописи калмыцкого паломника База-Бакши, тоже побывавшего в стране буддийских святынь, — «Сказание о хождении в Тибетскую страну». Вот тогда-то и произошло событие, окончательно поставившее молодого бурятского ученого на путь к его главному жизненному подвигу: у А. М. Позднеева при ознакомлении с новой рукописью возникла смелая идея направить в Тибет под видом буддиста-паломника своего ученика, превосходно подготовленного для специальных историко-культурных, филологических и этнографических исследований в загадочной стране. Мысль А. М. Позднеева ясна: в случае удачи такого отчаянно рискованного научного предприятия специалисты получили бы не случайные записи мало сведущих в том, что по-настоящему требуется ученым востоковедам, а наблюдения, значение которых для науки трудно было бы переоценить.

Г. Ц. Цыбиков принял предложение А. М. Позднеева и тот рекомендовал Русскому Географическому обществу командировать его в Тибет. Молодому ученому выделили большую сумму денег на покупку снаряжения и книг и ответственный секретарь общества востоковед А. В. Григорьев приступил к тщательной подготовке его к сложному и опасному путешествию. Помимо получения консультаций А. В. Григорьева, который осуществлял общее руководство задуманной экспедицией, Г. Ц. Цыбиков со всей присущей ему основательностью и ответственным отношением к делу начал самостоятельно готовиться к предстоящему походу. Он стал совершенствоваться в освоении тибетского языка, собирал и скрупулезно изучал всевозможные сведения, касающиеся Тибета, его населения, истории, культуры и экономики. Ввиду тяжести предстоящего пути и возможностей встречи с самыми непредвиденными опасностями Г. Ц. Цыбиков не оставил без внимания и состояние своего здоровья, для чего провел прививки от особо опасных инфекционных заболеваний, которые порой свирепствовали в степях и горных районах Центральной Азии, опустошая целые районы.

Путешествие Г. Ц. Цыбикова в Тибет, продолжавшееся долгие 888 дней, завершилось триумфальным успехом. Переиздание в этом двухтомнике избранных трудов главной и наиболее популярной из его сочинений «Буддист-паломник у святынь Тибета» — лучшее подтверждение важности совершенного Г. Ц. Цыбиковым подлинного научного подвига, результаты которого до сих пор глубоко волнуют и вызывают неуываемый интерес в нашем отечестве и за рубежом. Далеко не каждому ученому выпадает счастье столь долго сохранять внимание к своим трудам последующих поколений специалистов и простых читателей, интересующихся вопросами мировой культуры. Бурятский ученый «русский подданный Г. Ц.», как он вопреки строгой конспирации, осмелился рискнуть представить себя в надписи на камне при переходе через один из перевалов, ведущих в Лхасу, стал достойным продолжателем славной когорты отечественных востоковедов, посвятивших себя изучению Востока. Что касается Тибета, то имя Г. Ц. Цыбикова стоит при воспоминании о заслугах в изучении этой страны в одном ряду с такими выдающимися учеными, как В. П. Васильев и П. И. Кафаров, Н. И. Ивановский и Н. В. Кюнер, Р. А. Шифнер и Я. И. Шмидт, Н. Я. Бичурин и Ю. Н. Рерих. Читатель, ознакомившись с избранными трудами Г. Ц. Цыбикова, представит это четко и ясно. В этой связи достаточно сказать, что в энциклопедической по характеру книге «Буддист-паломник у святынь Тибета» ему удалось, поистине открывая эту страну для европейцев, самым тщательным образом изучить ламаизм в этой стране, всесторонне охарактеризовать детали жизни и быта религиозных тибетских общин, описать быт и хозяйство населения Тибета, дать исторические экскурсы и нарисовать картины

современного политического состояния страны, а также собрать воедино сведения этнографического и экономико-географического плана.

Если учесть, что все это касалось «земли неведомой», то можно представить, какое сильное впечатление производили на современников доклады Г. Ц. Цыбикова, в которых он делился своими впечатлениями о путешествии в Тибет. Недаром его имя стали произносить вместе со славными именами знаменитых русских путешественников — первопроходцев пустынных просторов Центральной Азии и Тибета — Н. М. Пржевальского и М. В. Певцова, В. И. Роборовского и Г. Н. Потанина, П. К. Козлова и Н. М. Ядринцева. Руководство Русского Географического общества в знак признания выдающихся заслуг Г. Ц. Цыбикова в изучении Тибета присудило ему высшую награду — премию имени Н. М. Пржевальского, а также наградило специально по такому случаю отлитой золотой медалью, на которой были выгравированы знаменательные слова: «За блестящие результаты путешествия в Лхасу». Знаменательно, что эти знаки высшей оценки научного подвига вручил, обняв Г. Ц. Цыбикова, знаменитый русский путешественник П. П. Семенов-Тяньшанский. Загадочный Тибет был покорен — в неприступные полные смертельной опасности твердыни его знаменитым «русским северным путем» прошел Г. Ц. Цыбиков, отважный представитель востоковедной школы России, славный сын бурятской земли.

Последующие годы в жизни Г. Ц. Цыбикова представляются, при сравнении их с бурным трехлетием странствий по Тибету, хоть и наполненными неустанными трудами, но более размеренными и спокойными, даже может быть менее эффектными. Но такое впечатление, разумеется, ошибочное и обусловленное отчасти поражающим воображение подвигом «буддиста-паломника» в Лхасе и других монастырях заоблачной страны, кажется в особенности досадным в его несправедливости, когда обращаешься к оценке особого направления его деятельности в последние годы. Конечно, и работа в Восточном институте во Владивостоке, куда его, при содействии учителя А. М. Позднеева, пригласили преподавать монгольский и тибетский языки, была весьма плодотворной. Достаточно сказать, что Г. Ц. Цыбиков обучал студентов не только письменным формам этих языков, он также стремился, чтобы они овладели разговорной речью и умели применить свои навыки в практической деятельности. Бесценными учебниками стали для обучающихся в те годы в Восточном институте студенты впервые созданные в России «Пособие для изучения тибетского разговорного языка» и «Пособие для практического изучения монгольского языка», а также лекции А. М. Позднеева, записанные Г. Ц. Цыбиковым в годы учебы на восточном факультете Петербургского университета.

Тогда же во Владивостоке он помимо написания книги «Буддист-паломник у святынь Тибета» закончил и опубликовал комментированный перевод сочинения Цзонхавы «Лам-рим чэн-по», создал целый ряд ценных работ по различным проблемам буддологии, монголистики и тибетологии. Талант его как исследователя расцвел в полную силу не только вследствие редкостных способностей, но также не в последнюю очередь потому, что в Восточном институте его окружала блестящая плеяда русских востоковедов — А. М. Позднеев, А. В. Гребенщиков, Д. М. Позднеев, Н. В. Кюнер, А. Д. Рудаков, П. П. Шмидт. Владивосток был тогда одним из мощных в России востоковедных центров, определяющим исследования по нескольким важнейшим направлениям, в особенности по маньчжуристике, монголоведению и китаеведению. Трудно представить более благоприятную среду для продолжения научных исследований, которые стали делом жизни Г. Ц. Цыбикова. Он к тому же имел возможность продолжить полевые исследования и неоднократно выезжал в растягивающиеся почти на полгода экспедиции в Забайкалье, Монголию и Китай, где изучал ламаизм, приобретал редкие ксилографы, посещал монастыри.

Ввиду так благоприятно складывающейся ситуации для плодотворной научной работы может показаться странным внезапный уход Г. Ц. Цыбикова из Восточного института и переезд его в Забайкалье. Между тем в «Прошении», этом замечательном документе благородства и щедрости души выдающегося востоковеда, ярко раскрываются вдохновляющие мотивы такого поступка. Г. Ц. Цыбиков так мотивировал Совету профессоров Восточного института свое желание оставить кафедру: «Вследствие приглашения меня моими сородичами, забайкальскими бурятами, послужить делу национализации школы, что будет сделано в Российской республике для всех инородцев, в том числе и для бурят, а также принимая во внимание все создавшееся в России политическое положение, я желаю посвятить свои силы делу народного просвещения у сородичей\*». Именно эти мысли, которые не могут не вызвать понятного чувства восхищения таким поступком, обусловленным страстной жадной служить своему народу, привели Г. Ц. Цыбикова в тяжелейшее для страны время в родную Бурятию.

\* Д о р ж и е в Ж. Д. Путь ученого. Иркутск, 1973, с. 19.

Здесь он, в общем умело ориентируясь в сложной политической обстановке, не поддаваясь настроениям националистического угара и всячески подчеркивая единство исторических судеб русского и бурятского народов, развернул многогранную и разностороннюю просветительскую деятельность, достойную истинного гражданина. Это вобщем-то редкостный, а оттого в особенности впечатляющий случай «похода» крупного ученого в народ, что к тому же отнюдь не сопровождалось прекращением напряженной научной деятельности, привел к замечательным результатам, которые в еще большей степени усиливают особые симпатии к личности Г. Ц. Цыбикова. Трудно даже перечислить все те шаги, которые предпринимал он, всячески стремясь организовать по возможности более широкое распространение среди бурят образованности и культуры. В таком сложном предприятии для него не было мелких дел и того, чем следовало бы гнушаться ему, ученому с мировым именем. Поэтому Г. Ц. Цыбиков преподавал в Агинской школе второй ступени, читал лекции на учительских курсах в Чите и все в той же родной Аге, на курсах деятелей народного образования в Верхнеудинске, составил и издал первый букварь для детей на бурятском языке, опубликовал удивительный учебник «Начатки географии и краеведения» и методическое пособие к нему, создал «Учебник монгольского языка для грамотных по-русски» и «Граматику бурят-монгольского языка», написал исторический «Очерк Монголии», активно проводил антирелигиозную пропаганду, в различных районах Бурятии всячески содействовал организации краеведческих музеев как своеобразных центров просвещения народа.

Естественно, такая бурная деятельность не могла не отнимать у Г. Ц. Цыбикова много времени. Зная это, приходится лишь удивляться, как удавалось ему тогда не прекращать научной работы и к тому же выступать организатором науки в Бурятии. В частности, он регулярно печатал статьи по истории и этнографии бурят и монголов в журналах Бурятии, написал исторический очерк Забайкальского бурятского казачьего войска, участвовал в создании терминологического словаря бурятского языка, провел несколько этнографо-лингвистических экспедиций в Монголию и Хоринский аймак, перевел на бурятский язык книгу «Ленский расстрел», а также речи и статьи В. И. Ленина о крестьянстве. Энергия и жажда деятельности не могли не наложить отпечатка на работу Бурят-Монгольского научного общества имени Доржи Банзарова, членом которого он стал, Бурятского ученого комитета, где он занимал должность ученого секретаря при комплектовании фондов библиотеки, рукописного отдела, куда направлялись материалы по языку и фольклору бурят, в деятельности Бурят-Монгольской секции Восточно-Сибирского отделения Русского Географического общества, которую Г. Ц. Цыбиков возглавил как председатель президиума. Огромна его роль в создании высококвалифицированных научных и педагогических кадров, когда он стал профессором кафедры бурят-монгольского отделения Иркутского университета.

Такая напряженная, полстине на износ, с беспощадным отношением к себе работа не могла, естественно, не сказаться на состоянии здоровья Г. Ц. Цыбикова. К осени 1930 г. он почувствовал себя плохо — началась тяжелая болезнь. И тогда родной край, Бурятия, привольные с душистым полынным запахом и седым ковьялем Агинские степи неотвратимо потянули к себе, как будто он предчувствовал, что жить осталось совсем немного и нужно торопиться попрощаться со священной землей, давшей ему жизнь. Здесь, вблизи от родного села Агинское, где по-прежнему возвышаются в степи строения знаменитого дацана, Г. Ц. Цыбиков мужественно боролся с недугом. Когда же ему стало совсем плохо, он попросил перенести его в милую сердцу кочевника юрту. Здесь в краткие минуты облегчения он снова обращался к своим неизменным друзьям — книгам...

Жизнь Г. Ц. Цыбикова — подвиг, достойный славы и подражания. Созданное им до сих пор верно служит людям, ярко выражая, как прекрасно сказал в свое время академик Сергей Ольденбург, оценивая самое существенное в его труде, «культурное объединение Россиию запада и востока на общей работе».

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И НАЗВАНИЙ

В указателе включены наиболее важные имена и названия в алфавитном порядке. Учитывая, что в первом томе «Избранных трудов» Г. Ц. Цыбикова, именно в «Буддисте-паломнике у святынь Тибета», дан подробный указатель, включающий, кроме имен и географических названий, этнонимы, названия храмов, божеств, предметов культа, духовные и светские титулы, звания и степени лам, бытовые и религиозные термины, иностранные слова и т. д., сочли возможным не повторять их в указателе второго тома.

Абатай-хан, халхаский Тушету-хан 210  
Абашеев Д. А., педагог и ученый 219  
Абида, название божества 108  
«Абидхарма», см. «Абхидхармакоша»  
«Абхидхармакоша», сочинение Васубандху 68, 78, 79, 94, 200, 202, 219  
«Абхидхармакоша-карика» см. «Абхидхармакоша»  
«Абхидхарма-питака» один из трех отделов «Трипитаки» 85, 217  
«Абхидхарма-саммуччая», сочинение Асанги 78  
«Абхисамаяаламкара», сочинение 68, 88  
Авалокитешвара одиннадцатиликий, божество 16  
Агван-Дандар, автор тибетско-монгольского словаря 36, 195  
Агван-Ловсан-Чжампо, пятый далай-лама 16, 22, 60, 190, 193  
Агван-Цзондуй, основатель монастыря Лабран 66, 202  
Агван-Чойдан, чжанчжа-хутукта 34, 35, 195  
Адиша, см. Атиша  
Алексеев А. И., педагог 125, 128, 146, 154, 215  
Алгун-Булак, город в МНР 125, 154  
«Алтан-тобчи», монгольская хроника 148, 151, 217, 219, 220  
Алтан-хан, туметско-монгольский хан 21, 22, 33, 56, 66, 182  
Амбань, маньчжурский наместник 9, 12, 113, 126  
Амдо, область Тибета 8, 55  
Амур-Баясхалангу, монастырь 104—106, 210  
Амурлингуй, божества 105

Ананда, ученик Будды 71  
Арайн арбан гурбан ноёт, пантеон шаманских духов 175  
Аргунь, река 29  
Арьядева, индийский ученый 58, 72, 200  
Асанга, Арьясанга-Пагва-Тогмэд, индийский ученый 58, 68, 71, 72, 91, 197, 206  
Атиша, индийский проповедник буддизма в Тибете 52, 61, 72, 73, 89, 197, 205, 209  
Ашвагоша, буддийский проповедник 72  
Ашока, царь 102  
Аюши-гуши, создатель монгольского алфавита для транскрипции тибетских слов 217

Бабо-Дорчикэ, см. Умапа  
Бавья, ученый 89  
Бадалуев Цырен, бурят, атаман бурятского казачьего войска 158, 221  
Бадмажапов Цокто, участник экспедиции П. К. Козлова 141  
База-бакши, паломник-калмык 10, 189  
Балдан-Ешей, Панчэн-эрдэши III 23, 56, 123, 214  
Бал-Дорже, убийца царя Ландармы 52  
Бал-Лхамо, богиня 16  
Банзаров Доржи, бурятский ученый XIX в. 164  
Банчэн-эрдэши (панчен-лама), второй иерарх Тибета 20, 23, 66  
Барадин Б. Б., бурятский ученый, профессор 218  
Барс-хото, город 132, 218

- Бартольд В. В., востоковед, академик 29, 196
- Баторов П. П., бурятский этнограф 224
- Батуханов Эрдэни, министр просвещения МНР 125, 129, 135, 215
- «Белый-Невюфар», сутра 78
- Берлин Л. Е., профессор 128, 151, 216
- Бертельс Е. Э., советский прианст 220
- Бесыма (нынешний Урумчи), город 28
- Бимбаев Раднажаб, автор словарей, общественный деятель 164
- «Биография Цзонхавы», сочинение 198
- Бичурин Иакинф, синолог 31, 192, 195, 213, 225
- Богдо гэгэн-хутукта Чжибзан-Дамба (Джебзэн-Дамба), глава ламаистской церкви в Халха-Монголии 210, 216
- «Боди-мурун зула», сочинение Атиши 145
- «Болор Эрихэ», монгольская хроника 141, 218
- Бóхолдой, дух 171
- Боян-Нэмэху, представитель Монучкома 125, 149, 215
- Бэ, шаман 167, 170
- Брайбун, монастырь 17—19, 21, 26, 63, 65
- Брахмапутра (по-тибетски Цзан-чу или Цзанбо-чу), река 20, 21, 66
- Бригуи, см. Дихун
- Брог-ри, гора 17, 63
- Бромтон, см. Джалбий-джуннай
- Буддха-палита, ученый 89
- Будон-Ринчендуб (Бутоп), тибетский историк 53, 59, 198
- Бумал утха, см. Утха
- Бумзай, перевал 8
- Буния-Бада, сакьяский лама 32
- Буручком, Бурятский ученый комитет 148, 226
- Бутан, княжество 21, 25
- Бушукта, ученик Атиши 72
- «Ваджрашыхара», сочинение 84
- «Вайдурья-сэрпо», сочинение 194, 202
- Ван-ли, минский император 56
- Васильев В. П., востоковед, академик 67, 79, 213
- Васубандуху, индийский ученый 68, 71, 86, 197, 200, 207
- Вачира-дара далай-лама. см. Соднам-Чжампо
- Верхнеудинск, нынешний г. Улан-Удэ 125, 126, 135
- Викрамалашила, монастырь 101
- Впная, устав монахов 72, 88, 217, 220
- «Виная-питака», сочинение 84, 212
- Виропзана, тибетский переводчик VIII—IX вв. 51
- Владимирцов Б. Я., востоковед, академик 219, 225
- «Восьмитысячная», сокращенный «Юм» 79
- Габий-Лодой, комментатор «Лам-рим чэи-по» 91, 98, 99, 101
- Гадон, монастырь 65
- Галдан, монастырь 17, 18, 20, 60, 64—66
- Галдан-Бошокту-хан, джунгарский хан 211
- Галдан-сэрти-ба, настоятель монастыря Галдан 17
- Галсан-Чжамцо, 7-й далай-лама 56, 91
- Галши, старший на общественных охотах у бурят 170
- Гандола, храм 88
- Гантимуров, князь 160, 221
- Ганчжур, буддийский капюп 5, 6, 33, 58, 126, 182, 183, 206, 208, 212, 213, 217
- «Гирлянда джатак», сборник 90
- «Глава собрания созерцаний», сочинение Атиши 79
- Годап, сын Угэдэя 30, 198
- Го-ла, перевал 9
- Голстунский К. Ф., автор словаря 195
- Гумбум, монастырь в Амдо 8, 9, 54—56, 66
- Гунга-Одзэр, монгольский переводчик чанчжура XVII в. 33, 195
- Гунга-Чжалцап, сакьяский пандит 30, 32, 196, 198
- Гундэлин, дворец 17
- Гуши-Лобсан-Цэмплэ, автор сочинения «История буддизма в Монголии» 193
- Гуши-хан, хошутский хан 9, 20, 66, 70, 190
- Гуюк, монгольский хан 30, 182, 193
- Гэлэк-Сэнгэ, монгольский ученый 127, 129, 134, 136
- Гэндундуб, ученик Цзонхавы, далай-лама I 20, 21, 66
- Гэндун-Чжамцо, далай-лама II 202
- Гэндун-Чжамцо, настоятель Брайбунского монастыря 21, 66
- Гюк и Габе, лазаритские патеры 198
- Даба-Дагба, см. Чандракирти
- Дагба-Чжалцап, ученик Цзонхавы 65
- Дагба-Хайбий джуншай, см. «Источник мудрецов»
- Дайбуинский монастырь, см. Брайбун
- Далай-лама Ваджра-Дара, см. Вачира-дара далай-лама
- Дам, долина 9
- Данбий-Нима, настоятель монастыря Галдан 35
- Данбий-Чжалцап, Джанчжа-хутукта 34
- Дандар-Лхарамба, см. Агван-Дандар
- Данжиновы, ламы Агинского дацана 27
- Данцин-Дагба, автор «Чжирүханү тол-тайп тайлбури» 193
- Дани-ла, перевал 9
- Данчжур, комментарии к Ганчжур 5, 6, 36, 58, 72, 90, 126, 137, 138, 152, 183, 195, 207, 217
- Дара-Эхэ, богиня 103, 210
- Дарджилинг, город в Сиккиме 184
- Дарма-Ринчен, лама, ученик Цзонхавы 60
- Дас Сарат Чандра, индийский тибетолог 32, 53, 54, 189, 190
- Дахул, вредный дух 171
- Да-Цин-ван, князь 106, 107, 109, 210

- Даший-Лхунбо, монастырь 10, 20, 21, 23, 65, 66, 189  
 Дашитан, поселение 11  
 Даян, всемонгольский хан 182  
 Девадатта, двоюродный брат Шакьямуни 73  
 «Действительное собрание сущности», сочинение Атиши 79  
 «Десятизакошник», сочинение 79  
 Джалбий-Джуннай, тибетский ученый XI в. 52, 197  
 Джамчэн-Чойрджэ, Джамчэн-Чойчжэ-Шакни-Ешей, ученик Цзонхавы 62, 66, 201  
 Джьянагарбха, последователь школы сватантриков 89  
 Джа-чун, монастырь 55  
 Джово-Атиша, см. Атиша  
 Джу, статуя Будды 51, 62  
 Занабазар, см. Ундур-гэгэн  
 Заян-дзаянчиг, «распорядитель» судеб людей 171  
 «Зод», см. «Абхидхармакоша»  
 Дигвага, основатель буддийской логики 73, 86, 197, 200  
 Дипанкарашриджаняна, см. Атиша  
 Дихун, монастырь 57, 199  
 «Добрые слова», сочинение 79  
 «Доклад Льва», сочинение 79  
 «Доклад Сагара-мати», сочинение 79  
 «Доклад Субаху», сочинение 79  
 Докшиты, божества 105  
 Долма, см. Тара 78  
 Долунпа (Лодой-Джуннай), ученик Атиши 74  
 Дондуб-Ринчен, приемный отец Цзонхавы 55, 57  
 Донкор (Донкыр, Донгер), город 8, 189  
 Доржиев Ачван, Хамбо-лама 22, 131, 216  
 Дорта, полководец 30  
 «Драгоценное облако», сочинение 79  
 Дре-чу, речка 9  
 «Думбта-шэлчжи-мэлон», сочинение 197, 201, 207  
 «Думбта», сочинение Агван-Цзондуя 67, 89  
 Дурдарша, см. Ашвагоша  
 Дхармакармати, ученик Атиши 72  
 Дхармакирти, индийский философ, логик 51, 58, 68, 74, 197, 200, 202, 207  
 Дхарма-Субути, см. Ашвагоша  
 Дэсрид-Санчжай-Чжамцо, см. Санчжай-Чжамцо  
 Ели Жэнь-юн, тангутский ученый 192  
 Ели Юй-ци, тангутский ученый 192  
 Ешке, чешский ученый, 43, 44, 46, 195, 198  
 Жамцарано Ц. Ж., советский монголист и фольклорист 125, 127, 131, 132, 136, 140, 146—148, 215, 217  
 Жамьян, председатель Монгольского  
 ученого комитета 127, 132, 140, 144, 149, 216, 217  
 Занабазар, Гомбодоржийн, см. Ундур-гэгэн  
 Заяев, бурятский лама 10, 189  
 «Знание основы», сочинение Нагарджуны 83  
 «Золотые четки», сочинение Цзонхавы 58, 200  
 Идам, дух-божество 19  
 «Изречения драгоценного светильника», сочинение 79  
 Инчжинаша, историк и писатель 141  
 Иролтуев Чойнзон-Доржи, хамбо-лама Восточной Сибири 216  
 «Истинное собрание законов», сочинение 79  
 «История возвышения династии Юань», сочинение Инчжинаша 141  
 «История буддизма в Монголии», сочинение 31, 32, 193  
 «История секты кадампа», сочинение 204  
 «Источник мудрецов», см. «Мэргэд гархуйн орон»  
 Йога, метод сосредоточения 91  
 «Йогаচারьябхуми», сочинение Арьясанги 81, 93, 96  
 Йогачары, школа буддийской философии 219  
 Йондан-Чжамцо, далай-лама IV 56, 199  
 Йонь-цзин, учитель далай-ламы 22  
 Йэсун-Тэмур, монгольский хан 32  
 Кам, область Тибета 11, 59  
 Камаларакшита, учитель Атиши 197  
 Камалашила, философ махаяны 52, 64, 77, 89, 197, 201  
 Канси, цинский император 70, 123, 225  
 «Капля доказательств», сочинение Дхармакирти «Ньяябиндуна», 80, 207  
 Кар-ла, хребет 10  
 Карма-бакши, кармапасский иерарх Чойцзин 31, 53, 193  
 Кафаров Палладий, русский синолог 192, 223  
 Кёрёши Александр Чома де, венгерский тибетолог XIX в. 32, 194  
 «Книга драгоценных наставлений», сочинение Бромтона 205  
 Ковалевский О. М., монголовед 37  
 Козия С. А., советский монголист, академик 217, 219  
 Козлов П. К., русский путешественник 8, 189, 217  
 Коняев А. Р. учитель 146, 219  
 Коняев Ф. Р., участник гражданской войны в Бурятии 219  
 Кракучанда, первый из 1000 будд 74  
 Крикри, царь 89  
 Кункутхапада, гора 71  
 Кукувор, область 130, 216  
 Кутан, см. Годан  
 «Куча драгоценностей», сочинение 80

- Кхайдуб-Гэлэг-Балсан, первый биограф, ученик и последователь Цзонхавы 55, 58, 61, 63, 65, 69, 198
- Кюнор Н. В., советский востоковед, 71, 204
- Кяхта, город 213
- Лабран, монастырь 66
- «Лалитавистара», сочинение 80
- «Лам-рим чэн-по», сочинение Цзонхавы 27, 48, 51, 61, 64, 70, 191
- Ландарма, тибетский царь 52, 93
- Линдан (Лэгдан) Багатур-гайчжи, чахарский хан 33
- Лобсан-Балдан-Ешей, панчен-лама VI 199
- Лобсан-Галсан-Чжампо, далай-лама VII 199
- Лобсан-Довдуб, панчэн-лама III 199
- Лобсан-Принлэй-Намчжал, автор биографии Цзонхавы 200
- Лобсан-Цульгим, чахар гэбши, монгольский ученый 198
- Лобсан-Чойчжи-Чжалцан, панчен-лама I 23
- Лодой-Чжалцан, см. Пагба-лама
- Лубсан-Данзан, автор монгольской хроники «Алтан тобчи» 219, 220
- Лусун эзэт, божества 105
- Лхадан, название Лхасы, столицы Тибета 15
- Лхаса, столица Тибета 8—11, 15, 17, 21, 23, 26
- Лэгдан Багатур-гайчжи, чахарский хан 33
- Лянчжоу, город 31
- Ляо, империя киданей 29, 192
- «Мадхьямакааватара», сочинение Чандракирти 68, 80
- «Мадхьямика», учение Нагарджуну 76, 88, 89, 93, 218
- «Мадьямикагарбха» или «Мадхьямикахридая», сочинение Бавьи 80, 84
- «Мадхьямикакарика», сочинение Нагарджуну 88, 89
- Мадхьясингха, ученик Атиши 72
- Майдари, см. Майтрея
- Майтрея, будда будущего мира 105, 108, 124, 201, 204, 210
- Майхабчи, железная корона шамана 173
- Мандал, символическое изображение вселенной 92
- «Маньчжури-мулатантра», сочинение 75, 205
- Маньчжури, название божества 64, 67
- Марбо-ри, холм в Лхасе 15
- Марзан-лха, монастырь в Амдо 52
- Мати-Двадза (Лодой-Чжалцан), см. Пагба-Лама
- Маудгальяна, ученик Будды 75
- Матричета, см. Ашвагоша
- Махасамматы или арьясамматы, философская школа 89, 93
- Махасангики, философская школа 93
- Махаяна 72, 73, 76, 91, 93, 96
- Махол, см. Ашвагоша
- Меру, см. Сумеру
- Миларайпа, тибетский поэт 53, 195, 198, 212
- Минги-Чжампо, тибетско-монгольский словарь 37
- «Молитва Золотого Луча», сочинение 80
- Молон-тойн, см. Маудгальяна 75
- Монучок, Монгольский ученый комитет 126, 127, 148, 215
- «Море названий», см. Минги-Чжампо
- «Мудрец и дурак», сочинение 80
- Мункэ, монгольский хан 31, 193
- «Мэргэд гархуйн орон», тибетско-монгольский терминологический словарь 35, 37, 38, 40, 43, 48, 49, 187, 190, 195
- Мэргэн-Тэбэнэ, торгутский князь 33
- Нагарджуна, древнеиндийский философ 58, 72, 73, 75, 86, 88, 197, 200, 201, 205, 218
- Найман субургайн даба, см. Чжог-ла
- Найчун-Чойчжов, прорицатель 19
- Накчу, река 8, 9
- Накчу-гонба, монастырь 8
- Наланда (Налада, Наландра, Налендра, Нарендра), монастырь 75, 76, 102, 200, 206
- Намо, лама 31
- «Наставления царю», сочинение 80
- «Непостижимая тайна», сочинение 80
- «Нирвана», сочинение 80
- «Нията-анията-гати мудрааватара», сочинение 80
- Номтоев Ринчен, автор тибетско-монгольского словаря 37, 195, 219
- Номун-хан, регент далай-ламы 24
- Норбоева Лхамы, жена Цыбикова Г. Ц. 211
- Норбу-линха, летний дворец далай-ламы 15, 17
- Найчжи-тойн, проповедник буддизма 33, 195
- Ньетан, монастырь 74
- Нян-чу, река 20, 21, 66
- Нянчэн-тагла, хребет 10
- Няи-цзянпо, первый царь Тибета 21
- Обермиллер Е. Е., тибетолог 204
- «Области бодхисатв», сочинение 81
- «Области поступков йоги», сочинение Асанги «Йогачарьябхуми» 92
- «Области шравак», сочинение Асанги 81
- Ольденбург С. Ф., востоковед, академик 90, 150, 219
- Овгон, дух 171
- Оргой, шаманское одеяние 173
- Орхон, река 104
- «Отделы», см. «Уданаварга»
- «Отделы бодхисатв», сочинение Нагарджуну «Бодхисатва-питака» 81
- Пагба-лама, составитель квадратного

- монгольского письма 29, 31, 145, 181, 192, 193, 196, 218
- Пагбалха, см. Арьяева 200
- «Пагсам Чжонсан», сочинение Сумба-Хамбо 194
- Падма-Самбава, индийский проповедник буддизма в Тибете 19, 21, 51, 58, 64, 197
- «Панчаракша», сочинение 32
- Питричета, см. Ашвагоша
- Плано Карпини, францисканский монах 193
- Позднеев А. М., русский востоковед 29, 69, 193
- Помдо-цзон, замок 9
- Помдо-чу, река 9
- «Послание Канике», сочинение Арья Шуры 81
- «Послание к ученику», сочинение Чандрагомина 81
- Потала, дворец далай-ламы 15, 16, 22, 60
- Потанин Г. Н., русский путешественник 34, 39, 55
- Потопа, ученик Бромтона 72, 98, 102
- Пракашила, браминка 71
- «Предметы предписаний», сочинение «Винаявасту» 82
- «Приближение воспоминаний», сочинение 82
- «Пространное толкование «Мадхьямикарика», сочинение 88
- «Пространное толкование “Светильника премудрости”», сочинение 82
- Пунцог-Намчжал, см. Цзанба-хан
- Пучунба, ученик Бромтона 72
- Пэнбу, река 9
- «Пятидесятник ламы», сочинение 82
- Рагузинский, граф 157
- Радэн, монастырь 61, 72, 102
- «Различия теории», сочинение «Винаявибханга», 82
- Рахула-Бхадра, древнеиндийский проповедник буддизма 206
- Раши-Пунцог, автор хроники «Болор эрих» 141
- Ремдаба-Кумарамати, сакьяский ученый 57, 60, 199
- Рерих Н. К., русский художник и путешественник 126, 215
- Рокхиль В. В., американский дипломат и тибетолог 55, 198
- Ринчен-Цзондуй-Чжамцо, лама 56
- «Родословная тибетских ханов», сочинение далай-ламы V 30, 193
- Рольбий-Дорчжэ, Чжанчжа-хутукта 34, 35, 193, 195
- Руднев А. Д., востоковед 43
- Сабдаг, «хозяин» местности 173
- Сакья, монастырь 198
- «Самадхираджа», сочинение 82
- Самтан-Кансар, гора 9, 10
- Самъяй, монастырь и город 20, 21, 65
- Санан Сэцэн, автор монгольской летописи 30—32
- Санпу, монастырь 65, 77
- Сарвавидалья-самграха, сутра 82
- Санчжай-Чжамцо, ученик и сотрудник далай-ламы V 16, 60, 65, 190, 194, 202
- Сан-чу, река 8
- «Светильник пути к святости», сочинение Атиши 61
- «Светильник сокращенного (изложения) поступков», сочинение Атиши 82
- Семенов П. П., вице-председатель РГО 26
- «Семьдесят благопожеланий», сочинение Ашвагоши 82
- Сечени, путешественник 198
- «Сидданга» Джамьян-Шадбы, сочинение Агвана-Цзондуя 67
- «Символ веры из семидесяти строф», сочинение Чандракирти 82
- Синни-фу, город 32, 198
- «Слова восьми несвободных состояний», сочинение Ашвагоши 82
- «Слова зеркала соединения четырех языков», словарь 37
- «Слово, опровергающее четыре грубых ошибки», сочинение Матичитры 95
- «Собрание драгоценных добрых качеств», сочинение 82
- «Собрание из всех (книг)», сочинение Нагарджуны «Махаянасутрасамуччая» 83
- «Собрание поучений», сочинение Шантидевы «Шиксасамуччаярика» 83
- «Собрание средств исполнения пути великой колесницы», сочинение Атиши 83
- Соднам-Дагпа, перерожденец 69, 202
- Соднам-Цэмо, сакьяский лама 30, 192
- Соднам-Чжамцо, далай-лама III 21—24, 33, 56, 66, 195, 199
- «Созерцание восприятия современного будды», сочинение 83
- «Созерцание мысли условной святости», сочинение Ашвагоши 83
- «Сокращение парамит», сочинение 83
- «Сочинение о дереве» 83
- «Сочинение о трех клятвенных обетах» 83
- «Спасение по отдельности», «Прагма-мокша» сутра 83
- Сронцзан-Гамбо (Гампо), царь Тибета 15, 16, 51, 93, 196
- «Степень созерцания», сочинение Камалашилы «Бхаванаakraма» 81
- «Сто деяний», сочинение «Кармашатака» 84
- «Сто тысяч песен», сочинение Миларайши 33
- Страна Хор, Монголия 193
- Сумати-шила, см. Лобсан-Цульгим
- Сумба-Хамбо, автор «Хронологических таблиц» 193, 194
- Сумеру (Меру), гора 92, 95
- Сун-чжу-сы, резиденция Чжанчжа-хутукта в Пекине 35, 36, 195, 212
- Сун-шан, равнина 9

- Сур-харбан, национальный праздник бурят 178
- Сутра, раздел Ганчжура 200, 217
- «Сутра наказания нарушителей нравственных обязательств» 84
- «Сутра Сердца земли» 84
- «Сутра, указавшая четыре закона» 84
- «Сутра-питака» 85
- Сычуань, провинция Китая 11
- Сэра, монастырь 17—19, 21, 65, 66
- Сюн-дэ, китайский император 62, 66
- Тайлаганы или тахилы, обряд жертвоприношения 176
- Тайная тантра, мистическое учение 95
- Тамир, река 109
- Тантра, раздел Ганчжура 58, 200
- «Тантра, которой дал полномочия Ваджрапани», тантрийское сочинение «Ваджрапани — абхешика — махатантра» 84
- «Тантра Сандуй», тантрийское сочинение «Гухьясамаджа» 200
- Тара, богиня 78
- Таранатха, тибетский источник 206
- Тасы, см Гумбум
- Тенгриин-тэтхэкэсэп, см. Цяньлун
- Тибетско-русский словарь (автор Я. И. Шмидт) 37
- Тисрон-Дэвцзан, тибетский царь 21, 51, 197
- Тоган-Тэмур, последний монгольский император в Китае 194
- Тола, река 116
- «Толкование», сочинение 84
- «Толкование мысли «бодхи», сочинение Нагарджуны 84
- «Толкование Послания к другу», сочинение Махамати 84
- «Толкование «Светильника пути», сочинение Атиши 84
- Тонми-Самбхота, создатель тибетской письменности 51, 196
- Трипитака, три сосуда, буддийский канон 84, 133, 217
- Тубдан-Чжампо, далай-лама XIII 23, 215
- Туган-Лобсан-Чойчжи-Нима, автор «Думбта-шэлжи-мелона» 197, 212
- Толуй, монгольский хан 28, 31
- Тэнгри, дух-небожитель 171, 172
- «Увещание к высшим помыслам», сочинение 85
- Угэдэй, монгольский хан 30, 193
- «Уданаварга», сочинение 80, 81
- Удган, шаманка 167, 172
- Уй, провинция Тибета 9, 69
- Уй-чу, река 9, 15, 17
- «Украшение отдела сутр», сочинение «Сутраламкара» 85
- Улзэйтү-хаш, монгольский хан 31, 193
- Умапа, лама 59
- Ундур-гэгэн, Чжебцзун-Дамба-хутукту I 104, 105, 107, 114, 138, 210, 217
- Уоддель А., английский тибетолог 54, 91, 92
- Урга, Улан-Батор 213
- Урелтуев, хамбо-лама 131
- Утха, шаманский род 172
- У-дзун, см. Хайсан-Хулул
- Хазагаев А. Н., бурятский учитель 125, 128, 146, 154, 215
- Хайсан-Хулул, монгольский хан 31, 193
- Хангалов М. Н., бурятский ученый-этнограф 223
- Хара-Хорин (Кара-Корум), древняя монгольская столица 210
- «Хвала из ста пятидесяти (строф)», сочинение Ашвагоши 85
- «Хвала, одобряющая достойного одобрения», сочинение Ашвагоши 85
- «Хвала особенной святости», гимн Будде 85
- «Хвала покаянной молитвы», сочинение Чандрагомни 85
- «Хвала примерами», сочинение Ашвагоши 85
- Хипаяна, 73, 91, 93, 96
- Хит Дара-Эхэ, монастырь 103
- Ховорс Х., английский монголовед 30, 31, 193
- Хордугу, шаманский род 175
- Хорин хоер заяц, духи 175
- «Хронологические таблицы», сочинение Сумба-Хамбо 193, 204
- Хубилай, монгольский хан 29—31, 181, 198, 218
- Хутукту-хаган, см. Линдан
- Хэпан, китайский монах 77, 117, 197, 212
- Цагалган, новый год у монголов и бурят 168, 169, 177
- Цам, религиозный танец-пантомима монахов 106, 108, 113, 210
- «Царь благопожеланий добрых поступков», молитва 85
- Цегунтан, монастырь 58
- Цзан, провинция Тибета 9, 59, 66
- Цзанба-хан, царь Цзана Пунцог-Намчжал 190
- Цзанпо-чу, см. Брахмапутра
- Цзан-чу, см. Брахмапутра
- Цзэтан, город 10, 20, 21
- Цзинь, династия (чжурчженей) 29, 192
- Цзондуй-Сэнгэ, см. Умана
- Цзошхава 5, 16, 17, 20, 23, 27, 33, 48, 50, 51, 54—66, 69, 74, 89—91, 98, 191
- Цона, город 21
- Цыбиктаров С., врач 164
- Цыренов Гомбо, атаман бурятского казачьего войска 158
- Цяньлун, цинский император 22, 27, 56, 117, 199, 212, 225
- Чагадай, монгольский хан 28
- Чагла-ла, перевал 9
- Чандракирти, философ махаянты 51, 58, 68, 89, 197, 200

- Чан-чунь**, даоский ученый 28  
**«Чарьяаватара»**, сочинение Шантидевы 86, 87  
**«Четыре закона»**, сочинение 87  
**«Четырехсотенное»**, сочинение Арьядевы 87  
**Чжад-тонба**, см. «Восьмитысячная»  
**Чжалпо-хай-цаг-чэппо**, см. Алтан-хан  
**«Чжалраб»**, см. «Родословная тибетских ханов»  
**Чжалцаб-Чойрджэ**, Чжалцаб-Дарма — Ринчэн, ученик Цзонхавы 63, 65  
**Чжамьян-гун**, см. Жамьян  
**Чжамьян-Чойрджэ-Даший-Балдан**, основатель монастыря Брайбун 65  
**Чжамьян-Шадпа**, см. Агван-Цзондуй 202  
**Чжан Гуань**, китайский император 133  
**Чжаннга**, ученик Бромтона 72  
**Чжанцзе**, город 11, 20, 21  
**Чжанчжа-хутукта**, придворный лама в Пекине 31, 34, 195  
**Чжибзан-Дамба**, богдо гэгэн, правитель Монголии 103, 210  
**Чжирухэну толтайн тайлбури**, грамматическое сочинение 30—32, 193  
**Чжово-Атиша**, см. Атиша  
**Чжово-Шамкьямуни**, статуя 22  
**Чжог-ла**, перевал 9  
**Чжормулин**, монастырь 65  
**«Чжуд-лама»**, сочинение «Уттаратантра» 87  
**«Чингисов камень»**, памятник 29, 224  
**Чингисхан** 28, 30, 140, 141, 192, 194, 217  
**Чодэнь-гоман**, пятиэтажный субурган в Чжанцзе 21  
**Чойдаг**, см. Дхармакирти 200  
**Чойджитон-рембучи**, учитель Цзонхавы 55  
**Чойчжон**, хранитель учения 19  
**Чойну-Одээр** см. Чойчжи-Одээр  
**Чойцаин**, см. Карма-бакши  
**Чойчжи-Одээр**, тибетский лама, усовершенствовавший уйгурскую письменность 31, 32, 181, 193, 196, 225  
**Чэн-цзун**, см. Улэйту-хан 193  
**Шакчжа-Ешей**, см. Джамчэн-Чойрджэ  
**Шакьян-Ешей**, ученик Цзонхавы 33  
**Шанар**, церемония посвящения в шаманы 172  
**Шантидева-Шивалха**, индийский ученый 58, 78, 87, 89, 200  
**Шантиракшита**, индийский проповедник буддизма в Тибете IX в. 51, 78, 197  
**«Шестичленный символ веры»**, сочинение 87  
**Шихацзе**, замок и город 10, 11, 20, 21, 189  
**Шиммарев Я. П.**, генеральный консул 110, 164, 211  
**Шмидт Я. И.**, востоковед 32, 37, 186  
**Шура**, см. Ашвагоша 72  
**«Шхрадда-бала-данаватара мудра»**, сочинение 87  
**Шэйраб-Сэнгэ**, монгольский переводчик 32  
**Щербатской Ф. И.**, востоковед, академик 93  
**Эзэн**, владелец, дух 171  
**Эмнэк-цаган**, дух 175  
**Эрдэни-цэу**, монастырь 103, 112, 210  
**Энке-Амгулан**, см. Канси  
**Эрлик**, злой дух 117, 175, 212  
**Юаньская**, династия 32  
**Юань-хао**, изобретатель тангутского письма 29, 192  
**«Юань-чао-ми (би)-ши»**, монгольская хроника 29, 148, 151, 182, 192, 219  
**«Юм Победоносного»**, отдел Ганчжура “Маттака” 33, 87, 208  
**Юмсунов В.**, бурятский летописец 223  
**Юн-ло**, минский император 33, 62, 66, 194, 201  
**Юн-хо-гун**, храм 122, 211  
**Яма**, владыка подземного царства 73  
**Ямантака**, божество 94  
**Ямдок**, озеро 10  
**Ярлун**, река 21  
**Ярлун-Намчжал**, монастырь 57  
**Ярослав**, князь, отец Александра Невского 193  
**«Ясные слова толкования парамит»**, сочинение Дхармакирти 88

Сейчас 1906 г. 11/12  
1. + 76 + 150 - 11

3. Кто пойдя медовыми  
родуцк. с. про. м. м. Женон  
тупи про. и. в. в. в. в. в. в.  
Ахаст.

Ах втно. м. нар. с. с. с. с. с.  
ни привозиваютъ слади по  
убу иь бок. м. в. с. с. с. с. с.  
целена сь кистри на кистр.  
Кистр концы ир. м. с. с. с. с.  
китр. Укремше это на -  
м. а. а. а. а. а. а. а. а. а.

тред. в. в. в. в. в. в. в. в.  
"добн" - нативаютъ - род. в. в.  
У. Нев. в. в. в. в. в. в. в. в.  
Л. а. а. а. а. а. а. а. а.

5. В. а. а. а. а. а. а. а. а.  
у. у. у. у. у. у. у. у. у.  
в. в. в. в. в. в. в. в. в.

во. в. в. в. в. в. в. в. в.  
во. в. в. в. в. в. в. в. в.  
во. в. в. в. в. в. в. в. в.  
во. в. в. в. в. в. в. в. в.  
во. в. в. в. в. в. в. в. в.

福 提 外 中

Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.  
Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.

Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.  
Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.  
Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.  
Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.  
Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.

Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.  
Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.  
Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.  
Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.  
Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д. Д.

Страницы из дневника, который Г. Ц. Цыбков вел во время путешествия в Тибет.



Овше Норзунов — калмык, совершивший путешествие в Тибет и сделавший там первые в мире фотографии.



Изображение Цзонхавы.



Четырехрукый Арьяболо.



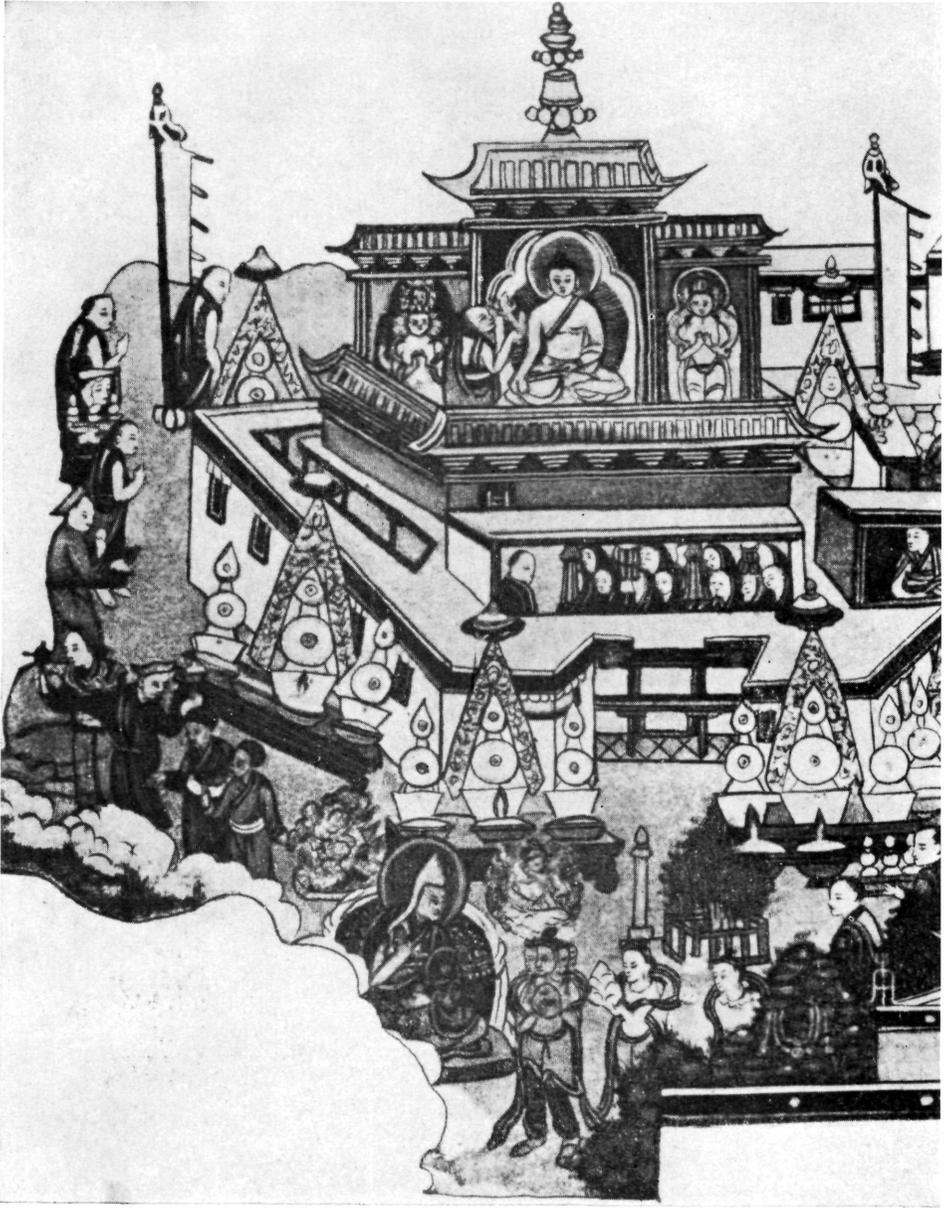
Гомбо-гуру (Белый Махакала).



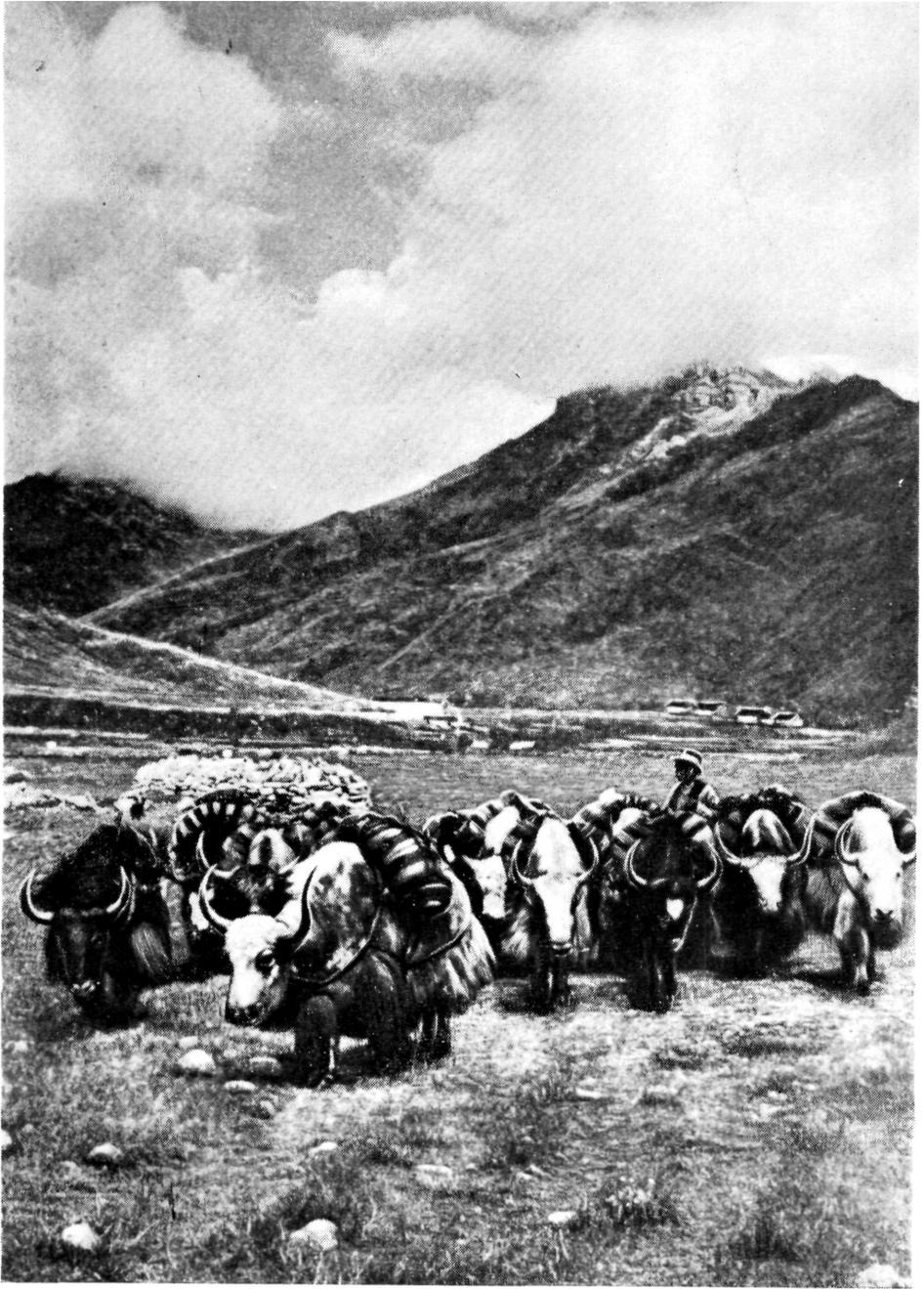
Ямангака.



Чодэн-гоман, субурган.



Изображение мохлама на тибетском образе.



Караван из яков\*.

Рисунки, помеченные звездочкой, взяты из книг: Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. New-York — Washington, 1968; Schulemann G. Geschichte der Dalai Lamas. Leipzig, 1958.



Старинный тибетский папцерь.



Крестьянка из провинции Цзан \*.



Деревенский лекарь \*.



В монастырской библиотеке \*.



Тибетские печатники.



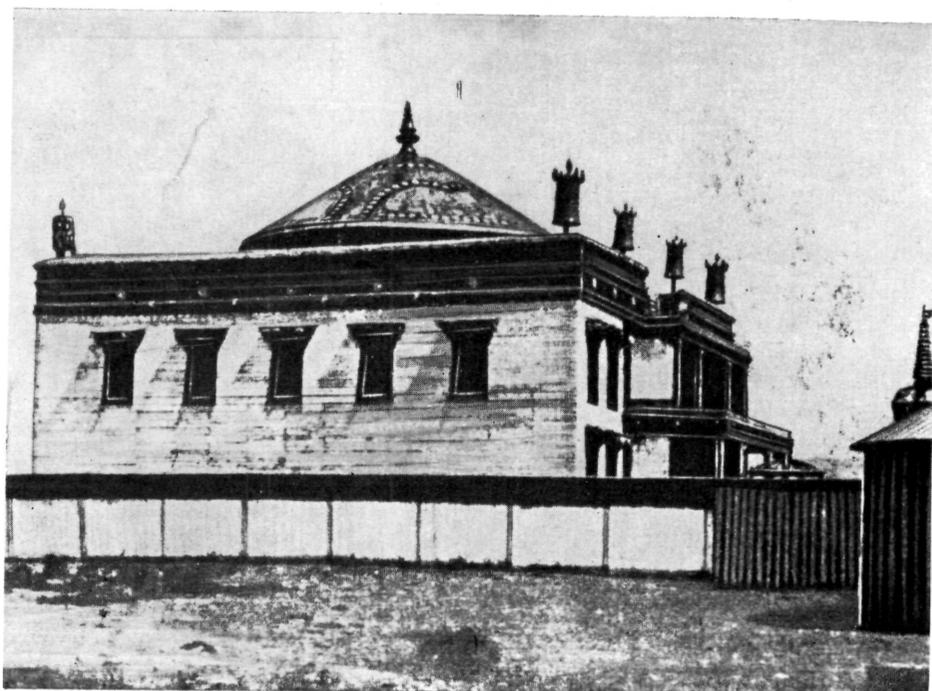
Лама секты ньинмапа \*.



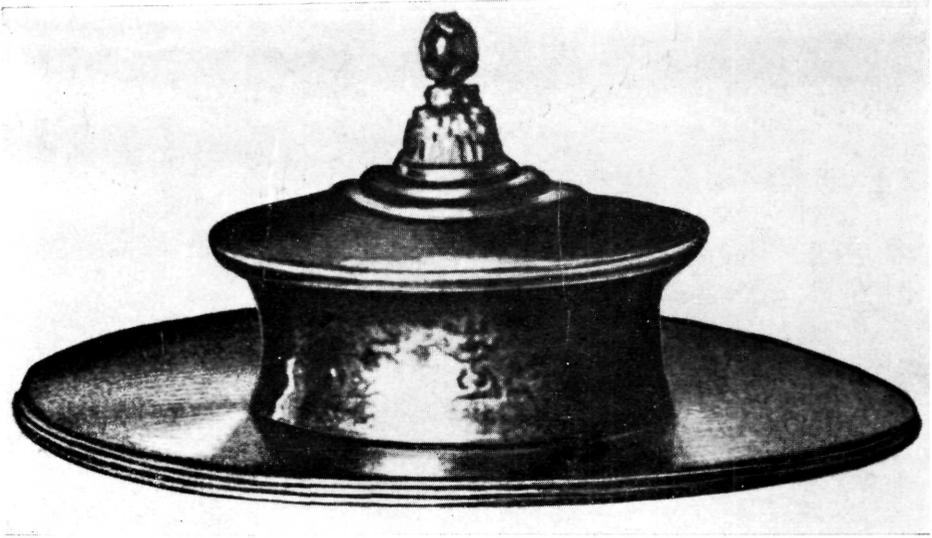
Философский диспут.



Субурган около Урги.



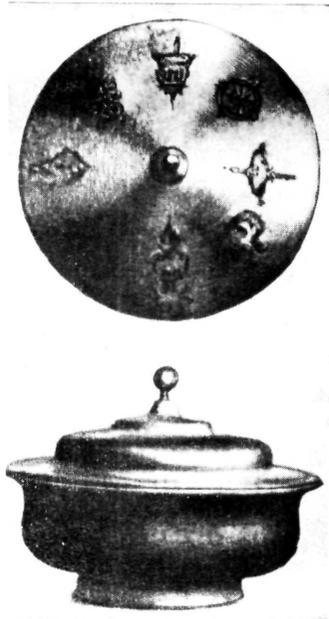
Храм в Урге.



Шляпа духовных чинов из администрации.



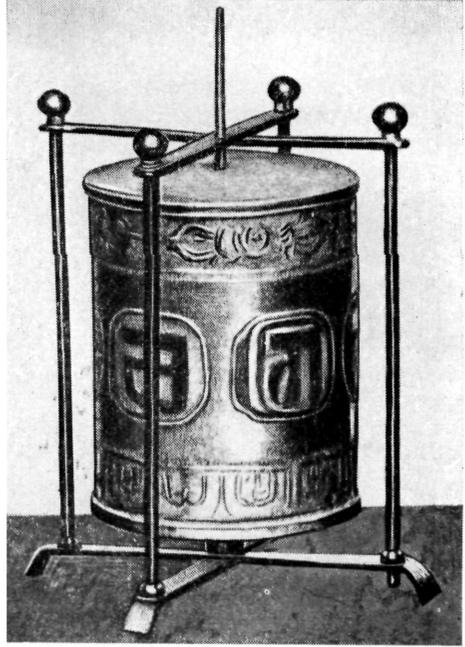
Подставка и крышка для фарфоровых чашек.



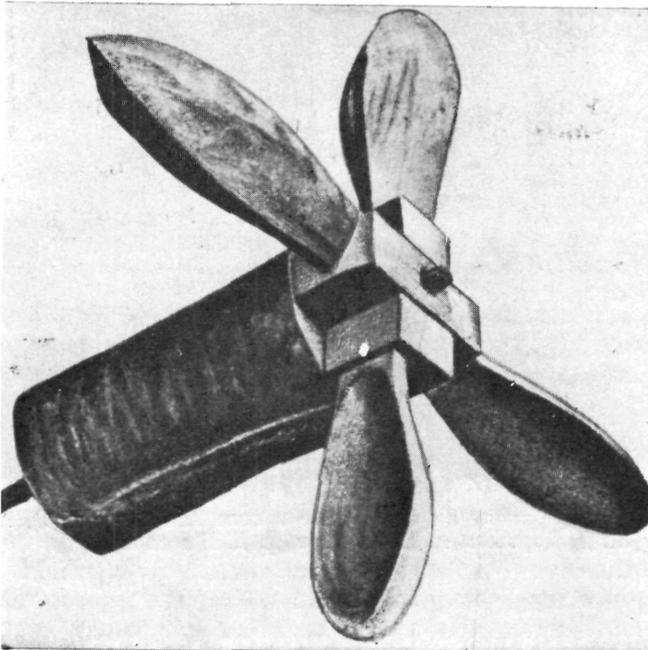
Деревянная чашка с крышкой.



Ритуальный колокольчик.



Моли́твенный цилиндр.



Хурдэ.



Памятник Г. Ц. Цыбикову на его родине в селе Ага (авторы Ц. А. Баулиц, Ж. Д. Доржиев, А. И. Сизиков, Д. Д. Цыренов).

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие . . . . .	5
О Центральном Тибете . . . . .	8
О монгольском переводе «Лам-рим чэн-по» . . . . .	27
Цзонхава и его сочинение «Лам-рим чэн-по» . . . . .	51
Материалы к русскому переводу «Лам-рим чэн-по» . . . . .	71
Дневник поездки в Монголию в 1895 г. . . . .	103
Дневник поездки в Китай в 1909 г. . . . .	117
Дневник поездки в Ургу в 1927 г. . . . .	125
Забайкальское бурятское казачье войско . . . . .	157
Культ огня у восточных бурят-монголов . . . . .	167
Цагалган . . . . .	168
Шаманизм у бурят-монголов . . . . .	169
О национальных праздниках бурят . . . . .	177
Монгольская письменность как орудие национальной культуры . . . . .	179
Примечания . . . . .	189
А. Окладников, В. Ларичев. Слово о Г. Ц. Цыбикове . . . . .	227
Указатель имен и названий . . . . .	234

## ГОМБОЖАБ ЦЭБЕКОВИЧ ЦЫБИКОВ

### ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

#### ТОМ ВТОРОЙ

### О ЦЕНТРАЛЬНОМ ТИБЕТЕ, МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ

#### Ответственные редакторы

*Алексей Павлович Окладников, Цыбикжан Бобоевич Цыдендамбаев*

\*

Утверждено к печати Бурятским институтом общественных наук  
Бурятского филиала СО АН СССР

\*

Редактор издательства Ю. М. Ключников. Художник В. И. Шумаков. Художественный редактор В. И. Желнин. Технический редактор Г. И. Шмакова. Корректоры И. А. Литвинова, С. М. Погудина

\*

ИБ № 10361

Сдано в набор 16.07.80. Подписано к печати 18.06.81. МН-05573. Формат 70×100<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 1. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать Усл. печ. л. 19,5+1 печ. л. на мел. бум.+1 вкл. на мел. бум. Усл. кр.-отт. 21. Уч.-изд. л. 23,5. Тираж 10 500 экз. Заказ 232. Цена 1 р. 80 к.

Издательство «Наука». Сибирское отделение, 630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.  
4-я типография издательства «Наука». 630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.

№ 107



МИНИСТЕРСТВО ИНОСТРАННЫХ  
ДЕЛ ССРС