

С. А. КОЗИН

ТРИ ПАМЯТНИКА ЛИТЕРАТУРЫ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Трудно понять замечательное произведение ойратско-калмыцкого народного эпоса — поэму о Джангаре — без предварительного выяснения пути развития письменности и литературы монгольских народов. Не надо забывать, что в первом периоде своего развития и письменность и литература едины у всех монгольских народов.

Первоначальное единство литературы этих народов определяется весьма значительным периодом времени: с XIII по XVII столетие. Это обстоятельство и являлось одной из главных причин, почему исследователи монгольской литературы дореволюционной эпохи рассматривали и калмыцкую, например, литературу в составе литературы монгольской (А. А. Бобровников, А. М. Позднеев, Б. Ляуфер, Б. Я. Владимирцов). Лишь в XVII столетии отпочковываются самостоятельные литературы отдельных монгольских народов. В этот же период на западной периферии, у ойратов, возникает даже и своя национальная письменность.

Всеми исследователями монгольской литературы отмечены как господствующие вершины три выдающиеся самобытные произведения: «Сокровенное сказание» (оно, с некоторыми оговорками, может быть названо поэмой о Чингисхане), западно-монгольская или ойратско-калмыцкая поэма о Джангаре и монголо-ойратская поэма о Гэсэр-хане.

Трудно и даже невозможно изучать исторические и историко-литературные факты и явления монгольского мира без учета их движения и развития среди отдельных его составлявших народов. В такой же мере невозможно рассмотрение и этих трех главнейших литературных памятников вне исторического аспекта и взаимной связи, а также и соотношения их между собою.

Всем известно, что «Сокровенное сказание», как и Гэсэриада, являются памятниками не только литературы, но и монгольского письменного языка, между тем как Джангариада — это произведение устного народного творчества. Вот почему соотношение этих памятников к одному ряду может показаться методологически не совсем правильным. И все же в дальнейшем изложении я хотел бы оправдать такое соотношение.

С начала XIII столетия, т. е. с самого выхода своего на историческую арену, в течение семисот слишком лет, монголы говорят о себе письменными документами. Таковы для древнего периода монгольской литературы: «Чингисов камень» — 1219 г., огромная поэма-хроника 1240 г., дипломатические документы персидских иль-ханов 1260—1305 гг., памятники квадратного письма второй половины XIII и первой половины XIV столетия, грандиозная философская поэма Бодичарияватара в монгольской версии 1305 г., трактат по грамматике и истории монгольской письменности того же времени.

XIII век принес монголам свою национальную литературу и письменный язык. Обширный памятник этого языка, каким является «Сокровен-

ное сказание», уже в 1240 г. раскрывает нам этот язык во всей силе и красоте. Этот сформировавшийся письменный и литературный язык невольно наталкивает нас на вопрос: кто же является его предшественником? И этот вопрос упирается в немой тупик даты 1204 г., когда у монголов появляется впервые уйгурская письменность. Нетрудно, конечно, было бы опрокинуть эту шаткую дату, основанную на дате покорения найманского государства и пленения мифического найманского канцлера Тата-тунга, мифического праотца уйгуро-монгольской письменности. Нетрудно было бы и отодвинуть эту дату хотя бы на столетие назад, как, вероятно, в действительности и обстояло дело с возникновением у монголов письма. Однако этим нельзя разрешить вопроса о литературном прототипе «Сокровенного сказания». Ведь не могло же оно возникнуть из пепла первоначальной пустоты. А между тем нет, повидимому, никакой надежды когда-либо найти монгольский литературный памятник древнее «Сокровенного сказания». Трудно допустить даже и самую возможность существования литературы в дочингисовых патриархальных родовых объединениях. И вдруг в XIII столетии, как *deus ex machina*, возникают сразу и несколько активизированных письменностей, и развитой литературный язык.

Попытка преодоления этого весьма серьезного затруднения принадлежит инициативе акад. Б. Я. Владимирцова. Он использовал миф о найманском Тата-тунге и развил теорию о найманском происхождении уже не только письма, но и самого монгольского письменного языка. Теория эта дала возможность решить многие узловые вопросы монголоведения.

Исходя из предположения о том, что по наследству от найманов и монголо-уйгурская письменность, и монгольский литературный язык были достоянием господствующего в монгольском обществе класса степной «аристократии», естественно заключить, что источники всякого литературного творчества у монголов надобно искать для XIII века в ставке степного феодала, «черного феодала», а для более поздних периодов — еще и в монастырях, среди князей церкви или «желтых феодалов».

Далее, установив с полным и глубоким знанием дела «литературность» устного языка монголо-ойратского эпоса, равно как и дружинный характер этого эпоса, Б. Я. Владимирцов объяснял это явление созданием самого монгольского эпоса в среде «проникнутого эпическими настроениями» класса монгольской аристократии. Она одна и владела традицией монгольского литературного языка. Отсюда вытекают и другие вопросы монгольской исторической поэтики, как, например, о классовой принадлежности рапсодов, об эпических персонажах, об иноязычных влияниях. Все эти вопросы решались в свете основных предположений о происхождении монгольского письменного языка.

Само собой разумеется, что изложенная система предположений была выдвинута и принята в монголоведении лишь как рабочая гипотеза. Именно в качестве таковой она настоятельно требует скорейшего уточнения, так как застойное ее положение в дальнейшем не только не сможет помочь разрешению важнейших вопросов монгольского литературоведения, а скорее будет тормозить их.

В этом отношении мне хочется обратить внимание на некоторые давно установленные факты, не привлекавшие, однако, к себе заслуженного внимания. Между тем их особое значение в истории монгольского письменного языка и литературы бесспорно. Один из таких фактов выявлен еще Рашид-Эдином. Он сформулирован им в следующем замечании по поводу своеобразных «устных» писем у монголов: «Монгольский обычай в древние времена был таков, что по большей части и з в е с т и я п е р е д а в а л и с ь с л о в а м и (т. е. изустно), словами «и с к у с с т в е н н о р и ф м о в а н н ы м и и трудно понятными». Касаясь обычаев и языка найманов и керитов, он заявляет: «Государи их были древлеславные. Они

имели сродство с племенами монгольскими: и обыкновения, обычаи, речь и слова близки у одних с другими». ¹ В этих словах Рашид-Эддин отмечает в сущности тот же самый факт искусственности, т. е. «литературности» некоторых видов устного творчества монголов, который шесть веков спустя был установлен Б. Я. Владимирцовым путем тщательного изучения языка монгольского эпоса. Далее Рашид-Эддин устанавливает существование у монголов этого устно-письменного языка в дописьменный период. Следовательно, в некоторой мере он указывает на один из источников современного ему письменного монгольского языка. С другой стороны, у Рашид-Эддина мы не находим сведений, которые бы свидетельствовали об исключительно высокой степени культурного развития найманов среди других монгольских племен.

Рашид-Эддин, писавший в XIV веке о «монгольском обычае в древние времена», не мог знать ничего иного, кроме письменных и устных сообщений из эпохи XIII и частью XII столетий, которыми он и пользовался при составлении своего исторического труда. При этом он не замечал, что сами «устные известия», в виде рифмованных устных посольских наказов и легенд, приводятся им же самим чуть не в каждой главе его литературного труда, частью по современным ему письменным монгольским источникам, частью по устным сказаниям монгольских старцев — «эмиров» и в отношении событий не так давно минувших времен. Настолько традиция «устных писем» представлялась ему отжившей и сугубо «древней» по сравнению с близким ему дипломатическим аппаратом и канцеляриями современных ему персидских иль-ханов. Он не подозревал, что приводимые им «устные письма» имеют «древность» немногим большую столетия. Он представлял, что по письменным источникам приводит не эти самые «устные письма», а какие-то другие, принявшие письменные формы века за два до Чингисхана.

А между тем в «Сокровенном сказании» имеется очень много таких же «устных писем», которыми обменивались между собою и Чингисхан с Джамухой, и Ванхан кереитский, и Таян-хан найманский с Чингисханом и т. д. При этом оно поясняет, что такое-то «слово» было «сказано» такому-то или таким-то. В дальнейшем рассказывается, как и при каких обстоятельствах послы «сказывали» это слово кому надлежало, и какое «слово» было сказано в ответ и при каких обстоятельствах.

Таким образом, обычай сообщаться «устными письмами» широко практиковался не только в бесписьменный период монгольской истории, но и, наряду с существованием письменности, — в XIII веке. Из бурятской же летописи усматриваем, что порядок этот сохранился как пережиток еще и в XVII веке, в виде своего рода шифрованных депеш, посылавшихся в исключительных случаях, и именно «словами, искусственно рифмованными и трудно понятными». Так, одна бурятская летопись ² со скорбью рассказывает, как одна такая «шифрованная депеша», устное письмо-стихотворение, в котором аллегорически указывалось место и время встречи бурятов с их монгольскими соплеменниками, была понята слишком буквально, т. е. неверно. Это повлекло за собою трагические последствия.

Изучая «устные письма», изложенные в «Сокровенном сказании» или параллельных ему записях Рашид-Эддина, мы приходим к заключению, что они принадлежат к специфически кочевым жанрам монгольского народного творчества, различные элементы которого красной нитью проходят через «Сокровенное сказание». Они имеются и в позднейшей монгольской летописи, унаследовавшей все основные черты этой начальной монголь-

¹ Рашид-Эддин, Собрание летописей, в переводе Березина. Тр. ВОО, ч. XIII, 1868, стр. 119.

² См. А. М. Позднеев, Монгольская хрестоматия, СПб, 1900, стр. 54, 55.

ской хроники. «Устные письма» эти являются таким же народным творчеством, как и многочисленные пословицы, поговорки, изречения и гномы, лирические народные песни, отрывки исторических песен, былин, фрагменты эпических циклов и т. п.

Таким образом уже Рашид-Эддин констатировал существование у монголов устного литературного языка, относя лишь это своеобразное явление к древнему дописьменному периоду. Мы же должны добавить, что этот устный литературный язык существовал и существует еще, наряду с письменным литературным языком: типичный пример обусловленности всех надстроечных явлений культуры экономическим базисом.

Необходимым условием кочевого хозяйства является размещение примитивного экстенсивного животноводства на огромных пространствах для обеспечения стада подножным кормом путем непрерывного передвижения поголовья скота с пастбища на пастбище (вместе со своими хозяевами). При таких условиях все орудия хозяйственного производства должны обладать максимальной простотой и мобильностью. В соответствии с этим и литературные ценности, создаваемые в этой среде, в значительно меньшей степени отражаются в памятниках письма; наоборот, они сохраняются в памяти, передаваясь из поколения в поколение, передвигаясь по большим торговым и стратегическим путям, приобретая в процессе этого движения значение устно-литературного сверхдиалекта, общепонятного литературного «*хоиу*». Этот-то устно-литературный «*хоиу*» и берется главным творческим элементом в основу письменного монгольского языка. Вместе с тем из письменных форм, при ограниченности и малой сохранности и подвижности их, народное творчество снова возвращается в устную среду для того, чтобы отсюда снова влиться в письменные памятники.

Таким мне представляется процесс первоначального сложения монгольского письменного языка, лишь в позднейшую пору своего развития осложняющийся иноязычными литературными явлениями, элементы которых уже без особого труда поддаются точному учету и выяснению.

Анализируя простейший повествовательный, иногда погодный, текст «Сокровенного сказания» или начальной монгольской летописи 1240 г., мы находим, что вся его большая вводная часть есть не что иное, как переложенная на письмо «словесная, устная наука родословий», о которой Рашид-Эддин пишет: «Каждому новорожденному дитяти, так как у них нет религии и веры, в которой они наставляли бы детей, подобно другим, отец и мать объясняют колена и растолковывают род. Таковое правило всегда они хранили, и ныне то правило в уважении у них. У арабов означен и утвержден такой же приведенный путь».³

В дальнейшем в этот повествовательный текст было включено, не считая многочисленных пословиц, поговорок и гномов, 122 пьесы, относящиеся к различным видам устного народного творчества, в том числе: эпических отрывков — 24, посольских писем-слов — 5, похвал (*marytai*) — 9, поучений (*surγai*) — 6, народных лирических песен (обрядовых, сватальных, потешных) — 9, присяжных «обетных» слов — 4, гимн (похвала гвардии) — 1, элегий — 2 и т. д.

Отсюда ясно, что и первый памятник монгольской литературы, слагаясь из элементов местного фольклора, поднявшегося в своем развитии до общеплеменного устно-литературного *хоиу*, представляет не что иное, как положенный на письмо уже сложившийся устный литературный язык.

Совершенно теми же чертами устного языка характеризуются и два другие позднейшие памятника монгольского эпоса — Джангариды и Гэсэриада. Но здесь же нельзя не указать на некоторые особенности: «Сокровенное сказание» и Гэсэриада носят на себе отчетливые следы отбора и ре-

³ Р.-Э., там же, стр. 28.

дакционной работы над текстами народного творчества, тогда как Джангариада свободна от такого рода посторонних влияний, поскольку она непосредственно записана только в середине прошлого и начале нынешнего столетия со слов сказителей — джангарчинов.

«Сокровенное сказание», при всем синкретизме его содержания, все же можно назвать эпическим произведением (со многими, конечно, оговорками), эпической поэмой о Чингисхане, точно так же, как и две другие поэмы, посвященные мифическим кесарям Джангару и Гэсэру, мы называем Джангариадой и Гэсэриадой.

Эти три крупнейших произведения монгольского народного творчества относятся к трем узловым этапам исторического развития монгольских народов, то объединявшихся, то вновь распадавшихся. Они таят в себе основные идеи своих эпох и выражают собою те чаяния монгольских народных масс, которые свойственны были каждой из этих эпох. Таким образом, с этих трех вершин, созданных монгольским эпосом, мы можем проследить весь путь развития истории Монголии, как он отражается в процессе развития социально-политического сознания монгольских народных масс, творцов трех эпопей о кесарях Чингисе, Джангаре и Гэсэре.

С другой стороны, народное сознание, свойственное данной эпохе, настолько ясно отражено во всех этих памятниках, что приурочение каждого из них, по крайней мере в отношении основных элементов сложения, не представляло бы особых трудностей даже при отсутствии датировки у всех этих памятников.

Основная политическая идея поэмы о Чингисхане вложена поэтом в уста самого Чингисхана. Уже под 1205 г., т. е. после разгрома основных противников Чингиса — татар, меркитов, керейтов и найманов, — записаны такие его «слова»: «Ныне, когда я, пред лицом вечной небесной силы, будучи умножаем в мощи своей и Небом и Землею, направил на путь истины всеязычное государство и все народы ввел под единые бразды свои, и вы учреждаете для меня гвардию» (§ 224).

Замечательно, что та же самая идея выражена в дошедших до нас, по запискам даосского философа Чан-Чуня, письмах к нему Чингисхана от 1220 г. Письма эти, как свидетельствует П. Кафаров,⁴ составлены по всем правилам изысканного китайского стиля и, очевидно, изготовлены в придворной канцелярии Чингисхана учеными из передававшихся ему гиньцев.⁵

Кафаров был склонен⁶ частично разделять скептицизм в отношении подлинности некоторых из этих писем. Однако, не говоря уже о том, что этот скептицизм китайских критиков из лагеря антидаосистов не заслуживает серьезного внимания, именно как узко сектантский и тенденциозный, письма эти в свете прямых показаний и общих оценок и характеристик Юань-чао би ши приобретают силу глубокой внутренней достоверности. Они так подходят к тону нашего памятника, что стоило бы их выдумать, если бы этих писем не было в действительности. На вершине своей славы, которой Чингисхан достиг только к шестидесятилетию возрасту, он со всей страстью своей натуры отдался идее отыскания эликсира бессмертия. Зная о китайских даосах как о специалистах этого дела, Чингисхан завел переписку с главой даосской школы Чан-Чунем и добился приезда этого 72-летнего старца в свою походную ставку на границах Индии. Чан-Чунь, по всей видимости, глубоко разочаровал положительного Чингисхана своими наставлениями о способах «внутреннего преображения посредством

⁴ П. Кафаров, Сию цзи, стр. 370—374, в «Грудах членов Росс. дух. миссии в Пекине», т. IV, СПб., 1866.

⁵ Там же, стр. 395.

⁶ Там же, стр. 432.

управления дыханием». ⁷ На прямой вопрос — «какие у тебя есть лекарства для вечной жизни, чтобы снабдить меня ими» — он получил всего навсего «исторический» ответ: «Есть средство хранить свою жизнь, но нет лекарства бессмертия». ⁸

Вот этому-то старцу Чан-Чуню Чингисхан писал: «В семь лет я совершил великое дело: я во всех странах света утвердил единодержавие... За непокорность государей я громил их грозно... Я употребляю силу, чтобы достигнуть продолжительного покоя временными трудами, надеясь остановиться, как скоро сердца покорятся мне. С этою целью я несу и проявляю грозное величие и пребываю среди колесниц и воинов... Небо отвергло Китай за его чрезмерную гордость и роскошь. Я же, обитая в степях, не имею наклонностей роскоши и следую умеренности: у меня одно платье, одна пища, я в тех же лохмотьях (по преданию Чингисхан носил простое холщевое платье. Холщевый кафтан его хранился впоследствии, как драгоценность, при дворе монгольских государей в Китае), и то же ем, что коровьи и конские пастухи; я смотрю на народ как на детей, забочусь о талантливых, как о братьях; мы в начинаниях согласны, взаимная любовь у нас издавна; в обучении военных ратей-там я впереди других; в ратных боях не помышляю об отступлении вспять... Прошу тебя подвинуть стопы свои. Не думай о дали песчаных степей... Сообщи мне средства сохранения жизни. Я сам буду прислуживать тебе».

Поэма о Чингисхане, являясь одновременно и летописным сказанием, рассказывает нам именно о том, как он водворил единодержавие среди монгольских народов — *tabun öngge, dörbün xari ulus* — и как довел их до полного благоденствия: *γar γajar-a köl köser-e amurliba*.

Замечательно при этом, что хроника-эпопея мало интересуется завоевательными походами Чингисхана за пределами монгольских стран и народов: сухо и сбивчиво, без малейшего энтузиазма едва регистрирует она эти предприятия. И, наоборот, все ее внимание поглощено изображением драматического развития борьбы Чингисхана и сторонников новых создаваемых им государственных порядков с представителями старых порядков. Старый феодальный строй достаточно ярко охарактеризован в таких, например, словах, которые вкладываются в уста Коко-Цоса, наставника чингисхановых сыновей:

Небо звездное, бывало, поворачивалось —
Вот какая распря шла всенародная.
На постель тут не ложился —
Все добычей поживлялся.
Мать сыра земля содрогалась —
Вот какая распря шла всеязычная.
В одеяло тут не кутались —
Все мечами переводывалась.
Друг на друга всяк посягал,
Вольной волею никто не жывал.
В общей свалке ли кому уйти,
В смертной сече ли кому сдобровать.

Тот же наставник царевичей так изображает державный труд Чингисхана:

Родитель твой царь,
Великий улус созидаю,
Черной своей головы не щадил.
Черную кровь свою ведром лил,
Черных очей никогда не смежал,
Тонких ушей на подушку не клал:
На рукаве он при нужде дремал.

⁷ Там же, стр. 419.

⁸ Там же, стр. 320, 414.

Жажду слюною своей утолял,
 Голод десной промеж зуб унимал.
 Пот ото лба до подошв доходил,
 А от подошв и ко лбу подымался...

Всем известны попытки истолковать борьбу между Чингисханом и Джамухой как социально-политическую борьбу сил демократии в лице Джамухи с силами аристократии в лице Чингисхана. Действительно, мы нигде в поэме не встречаем резко отрицательного отношения к Джамухе и его сторонникам, кроме разве довольно спокойно рассказанного эпизода варения пленных в семидесяти котлах. Однако мы не видим и никакого восхваления его «народнических» убеждений в произносимом им стихотворении:

В горы, что ли, покочуем? Там
 Будет нашим конюхам
 Даровой приют.
 Или станем у реки? Тут
 Овечьи пастухи
 Вдоволь корм найдут.

Каковы же в основном были условия развития монгольского общества в начале XIII века? Пережитки родового строя и натурально-хозяйственной автаркии давно миновали. Бывшие роды давно переросли в крупные племенные объединения, подобные славянским, например, племенным объединениям в пору передвижения их к Днепру и зарождения в VIII веке южно-русского государства. К тому периоду такие институты, как патриархат, родовой культ, родовая месть канули в Лету и сохранились только в далеких воспоминаниях народа и в поэмах.

Монгольское общество к началу XIII века переросло уже и рамки феодально-племенных объединений. Оно пытается освободиться от них и обосноваться на всей своей территории в рамках единого государства, объединенного единой государственной властью.

Оно не удовлетворяется уже только межплеменным обменом продуктами и местным производством; возникли и возросли потребности в предметах производства соседних промышленно-оседлых народов («сибирский» хлеб, китайские ткани, металлические и фарфоровые изделия, посуда, обработанные продукты животноводческого сырья и т. д. и т. п.), и эти потребности тянули к более широкому обмену и делали невыносимыми узкие рамки феодально-племенных хозяйственных автаркий. Прорыв же этих преград, выведивший на большие исторические пути, был сопряжен с величайшими опасностями непрерывных грабежей и разбоев или грабительских обложений на многочисленных заставах, в свою очередь обусловленных удельно-родовым дроблением. С другой стороны, в монгольских племенных объединениях или княжествах: меркитском, татарском, керентском, найманском и других мы наблюдаем уже сложно развитые системы административного аппарата в виде различных ведомств, сходных с нашими средневековыми ведомствами или «путями»: дворцовым, конюшенным, столовым, чашничьим, сокольничьим и т. п.

Чингисхан понял и осознал пути развития исторических потребностей и сил современного ему монгольского общества. Он направил всю свою энергию на борьбу с отживающими остатками родового строя, рассеивая наиболее сплоченные родовые группы по другим инородным объединениям. Чингисхан нашел мощную опору в организованном им десяти тысячным охранном корпусе. Корпус этот, или гвардия, был укомплектован при содействии и из состава класса средних собственников крестьян — аратов, «людей длинной воли» (*utu duriyin güin*), как они называются в памятнике. Во главе корпуса стояли семьдесят два брлюка, так называемые «излюбленные люди», сотрудники Чингисхана из людей того же клас-

са «длинной воли», а частично из «аристократов», разделявших убеждения Чингисхана.

В китайском переводе разряд людей «*utu duriyin güün*» назван «бай шень», т. е. «белотелые», а в русской трактовке П. Кафарова — «люди свободного состояния».⁹ Из приведенных в «Сокровенном сказании» фрагментов положения об охранном корпусе (§§ 191, 224, 225 и далее) необходимо заключить, что представители этого формировавшегося класса, вместе с простыми аратами, составляли основной контингент этой гвардии Чингисхана. Он организовал эти группы сверху, прежде чем они сами начали организовываться снизу. Чингисхан явно стремился опереться на эти сословия в своей борьбе с крепостническим боярством или аристократией, яростно отстаивавшей свои местно-удельные интересы, против попыток ликвидации и поглощения ее организующимся надплеменным государством. Приходится поэтому признать, что делавшиеся ранее предположения (В. В. Бартольд, Б. Я. Владимирцов) об аристократической базе чингисханова единодержавия не так близки к действительности.

Несомненно, далее, что в происходившей дифференциации монгольского общества XIII столетия расслоение шло по линии наибольшего сосредоточения капитала (в данном случае поголовья скота) в руках, главным образом, «людей свободного состояния», а также и отдельных крепостных владельцев и простых аратов. Эти группы одинаково уже осуществляли экономическую эксплуатацию ниже и рядом стоящих общественных групп. Они одинаково были заинтересованы в должной организации сбыта излишков своего скотоводческого хозяйства. И вот именно они-то и тянули в сторону ликвидации удельно-родового дробления и связанных с ним смут и беспорядков на торговых путях.

Биография Чингисхана начинается описанием разгрома, который учинило родственное племя тайджинотов, угнав скот и крепостных у его матери, вдовы Огелен, оставшейся после мужа с пятью детьми. Чингису тогда было всего девять лет. Затем еще в юности он много пострадал от феодальных смут, пока сам с подобранной дружиной молодцов из зажиточных аратов не добыл себе состояния силою оружия. Чисто личные и имущественные интересы заглушали в Чингисе его родовые симпатии родовитого боярина. Они повелительно толкали его итти навстречу интересам возникающего прототипа класса сельской буржуазии, которая сама вместе с другими экономически близкими группами стремилась к объединению «под сильной рукой» для наилучшей защиты своих экономических интересов, а прежде всего к надежной военной охране путей.

Надо при этом добавить, что социальный термин *utu duriyin güün*, трижды зарегистрированный в Юань-чао би ши, доселе никем, кроме Кафарова, не был отмечен. В работе Б. Я. Владимирцова он не был принят во внимание и вообще в монголоведении не учтен и не исследован. В словаре Erich Halenisc (стр. 39 и 167) термин «*utu duriyin güün*» или «*duriyin güün*» поясняется, как «люди из простого народа», «простонародье».

Эпоха Чингисхана прекрасно характеризуется в монгольском народном сознании любопытной легендой, записанной в поздней монгольской летописи. Брат Чингиса, Бельгетей, в бою спас его, усадив на чужого коня. Однако за то, что Бельгетей подсаживал государя левой, а не правой рукой, Чингисхан приказал запретить Бельгетея, вместо лошади или осла, в арбу, а человека, на чьей лошади он спасся, пожаловал дархатством. Услыхав, что братья Бельгетей и Хасар резко осуждают такое его неправосудие, Чингисхан решил «смирить их гордость» (*омоу-и дагу* —

⁹ П. Кафаров, «Старинное монгольское сказание о Чингисхане» в «Трудах членов Росс. дух. миссии в Пекине», т. IV, СПб, 1866, стр. 215.

γυλυу-а). Он явился к ним под видом убогого странника, предлагая купить у него старинный лук. Те посмеялись над стариком и над его луком, но не сумели даже и тетивы этого лука натянуть. Старик же на их глазах пущенной им стрелой насквозь пронзил скалу. Уходя, он проворчал: «Geke ögületele-yeke ömkü, gele!» Братья тотчас сообразили, что это был sülfe (дух-покровитель Чингиса). С той поры они прекратили свои пересуды. Скрытый смысл легенды прозрачен. Никто, кроме Чингиса, не в состоянии был так натянуть тугие бразды единодержавия, чтобы пробить «скалу» удельного многовластия, обуздав прежде всего знатнейших князей, вроде братьев самого кагана. Их непочтительность к нему была наказана справедливым уничижением их боярской спеси: «Чем больно величаться — побольше жуй». ¹⁰

Таким образом, поэма о Чингисхане и Джамухе, как ни синкретична она по своему содержанию и композиции, все же является точным отражением современных ей социально-политических отношений между зарождавшимися историческими классами монгольского общества XIII в.

Две других монгольских эпопеи также отражают современные им исторические условия.

Монгольские летописцы единодушно объясняют падение юаньской династии денационализацией правивших в Китае слоев монгольского общества. В действительности, это явление было, конечно, только одной из многих причин, хотя, возможно, и главнейшей. Денационализацию эту монгольские историки приписывают влиянию китайской среды, упуская из виду при этом, что в этом же направлении должны были действовать отчасти и суровые насильственные меры по искусственному разложению родоплеменных объединений, так энергично начатые еще во времена Чингисхана.

Единственным оазисом монгольского мира, где родо-племенные объединения не подверглись разгрому, являлся в начале XV в. Ойратский союз или Джунгария, добровольно, на правах федерации, входившая в состав юаньского государства. Однако для детального изучения исторического развития Джунгарии мы не располагаем даже и таким самобытным источником, каким для восточных монголов является начальная летопись 1240 г. Поэтому весьма ограниченные сведения наши о внутреннем строе ойратства почерпнуты, главным образом, из монгольских источников, достаточно бедных и притом тенденциозно враждебных.

Основные факты, которые мы здесь можем установить, таковы. Развитие феодального строя у ойратов шло не на развалинах разбитых и разрушенных родо-племенных объединений, как у восточных монголов, а путем вrastания в них. К началу XV столетия ойратство представляет мощный союз четырех крупных объединений «dörbön хагi үлүс». В это время восточная Монголия лежит во прахе в результате насильственного распыленных еще при Чингисхане родо-племенных групп, с номинальным ханом-изгоем во главе. Власть этого кагана редко простирается за пределы своего родового удела. У ойратов же народное сознание своего племенного единства настолько действенно и сильно, что уже в начале XV в. они выдвигают таких предводителей, как Тогон-тайши и Эсень-хан, которые смогли не только установить гегемонию ойратства в Монголии, но и поднять соединенные монгольские силы на борьбу с Китаем. О крепости родового строя у ойратов с особой разительностью свидетельствует факт существования родового строя у поволжских калмыков до самой Октябрьской социалистической революции.

¹⁰ Altan tolci, текст Г. Гомбаева в «Трудах Вост. отд. Археол. общ.», VI, 1858, СПб, стр. 19, 20.

Обращаясь к рассмотрению Джангариады, этого замечательнейшего памятника ойратско-калмыцкого эпоса, мы прежде всего наблюдаем в нем высоко развитое национальное сознание народа и готовность его к сознательной борьбе за национальное самоутверждение. С другой стороны, поэма в таких ярких красках раскрывает картину степного феодального строя и свежих пережитков родового быта, что историческая среда ее возникновения вызывала бы мало сомнений.

Однако первые тексты поэмы, хотя и далекие от точности, впервые были открыты лишь в самом начале прошлого столетия Вениамином Бергманом в приволжских степях калмыков. С этим обстоятельством приходится серьезно считаться при разрешении вопроса о месте и времени сложения поэмы о Джангаре.

Первые исследователи памятника, основываясь на калмыцком народном предании, связывали возникновение поэмы с эпохой обратного ухода части приволжских калмыков в Джунгарию в 1771 г. Таким образом, выходило, что достаточно было всего около четверти века для того, чтобы сложилось и сцикловалось огромное устное народно-эпическое произведение и глубочайшим образом внедрилось в широкие народные массы. Однако, независимо от малой вероятности подобного допущения, необходимо было бы также предположить, что эпоха разгрома и угасания ойратского государства, как раз выпадающая на вторую половину XVIII столетия, психологически могла быть благоприятной для сложения этой жизнеутраченной, полной силы и блеска эпопеи. А такое предположение представлялось бы еще менее правдоподобным.

С другой стороны, наши сведения о зоне распространения Джангариады, охватывающей всех ойратов, как приволжских, так и джунгарских, относятся только к началу нынешнего столетия. Мы не имеем поэтому возможности, с неоспоримыми документами в руках, ответить на вопрос, существовала ли эта поэма у ойратов в Джунгарии до 1630 г., т. е. до переселения торгутского племени ойратов в Приволжье. Не можем оттого еще, что обнаружение поэмы в Джунгарии только теперь может свидетельствовать о перенесении ее туда из Приволжья, одновременно с возвращением торгутов.

По этим соображениям вопрос о месте и времени сложения поэмы приходится решать путем непосредственного изучения самой поэмы. Результаты этого изучения таковы:

1) Язык поэмы — тот же самый устно-письменный общеойратский эпический язык, который представлен в эпопеях джунгарских ойратов и который за трехсотлетнее изолированное пребывание калмыков в Приволжье, среди мощных иноязычных влияний, должен бы был уже значительно деформироваться. Однако имеющиеся в Джангариаде русские лексические заимствования незначительны и к тому же вызывают сомнение в непосредственном заимствовании (ура, князь, Джулук — башмак, ведер), что не могут серьезно учитываться.

2) В поэме исчерпаны главнейшие топонимические элементы Джунгарии (Алтай, Тянь-шань, бассейн верхнего Иртыша, хребет Минрох и т. д.), и при этом замечательно, что в текст не просочилось ни одного географического названия из Приволжья или Приуралья.

3) Вся совокупность эпических персонажей, как-то: ханы, нойоны, старшие и младшие богатыри ханской дружины, конюшие, дворецкие, придворные певцы, ткачи, вышивальщицы, шумные поселки «челяди» (сахар) при ставках вельмож — представляют живой сколок феодального быта эпохи его расцвета в Джунгарии.

4) Волшебное царство Бумбайское, страна счастливого богатства и вечной молодости, воспроизводит идеализованную картину Джунгарии

с такой свежестью впечатлений и такой полнотой социально-бытовых черт, какие недоступны далеким воспоминаниям на чужбине.

5) Политически поэт мыслит себе Джунгарию как ойратское четырехцарствие («dörbön хагi илус»), употребляя при этом именно послеюаньскую государственно-правовую формулу для обозначения ойратства, какая принята в монгольской летописи. При этом ойратство, при внутренней самостоятельности четырех его племенных слагаемых, внешне мыслится настолько единым, что его составные части нигде в поэме не получают конкретного изображения. Совершенно так же, как положение это отражено в позднейшей исторической песне ойратов 1578 г. об отроче ойратском, положившем жизнь свою за родину:

Словно зубья пилы или иглы ежа,
Сомкнутым строем в четыре угла
Вечно ойраты стоят.

Параллельные названия Бумбайской страны (Тангад-бумбайская, сорок два нойона, семьдесят два делай-хана, четыре, правящих хана, четыре независимых ойрата) упоминаются в поэме для того только, чтобы подчеркнуть единство ойратского народа при многосоставности его политического строя.

6) Большинство эпических трафаретов Джангариады совершенно сближает ее с композицией героических поэм кобдосских ойратов. Однако целый ряд этих трафаретов, чуждых кобдосскому эпосу (например, феодално-дружинные присяги, изображения битв), роднит Джангариаду, с одной стороны, с «Сокровенным сказанием», т. е. с монгольской народной поэзией XIII в., а с другой стороны, с исторической песней ойратов конца XVI в.

7) Циклование поэмы, как это показал акад. Б. Я. Владимирцов, прошло по крайней мере три стадии, которые несомненно предполагают длительные периоды развития, а, стало быть, и значительную древность основных элементов поэмы.

Переходя к обсуждению поэзии Джангара со стороны идеологического ее содержания, необходимо прежде всего отметить чувство восторженной любви поэта к своей стране и глубокое сознание народного единства ойратства. Этими чувствами в наивысшей мере наделен и воспеваемый в поэме предводитель ойратства, «мифологический» хан Джангар, который во главе дружины своих богатырей ведет многочисленные и упорные войны в защиту народной независимости ойратства. Все войны Джангара представлены как войны исключительно оборонительные, как войны народные, справедливые. В свете этой идеи поэмы само имя героя ее — Джангар — не нуждалось бы более в истолковании его в качестве иранского заимствования («джехан-гир», т. е. завоеватель мира), как легко раскрываемое этимологически и на монгольской почве в смысле, приблизительно соответствующем русским: «колокольчик мой звонкий», «дорогой», «любимый», «родной» от jingnaхи «звучать», «гремять». Тем более, что такое понимание, трудно оспоримое этимологически, в то же время раскрывало бы и замысел поэта — изобразить именно идеального народного предводителя, близкого народу и родного; не «исторических» Тогона-тайши и не Эсена, например, а идеального хана с народным прозванием «Джангар».

Из самой же Джангариады мы усматриваем, что песни ее исполняются рапсодами или джангарчинами на пирах и народных собраниях, и что даже вдали от певцов народ слышит их песни, «как будто бы пели возле него и для него».

Таким образом, не остается никаких сомнений в том, что Джангариада является великим эпическим произведением калмыцкого народа, поднимающего до высоты осознания своего национального единства и необходимости борьбы за национальное самоутверждение. Вместе с тем, исследо-

вание элементов поэмы дает основание отнести начало сложения ее к эпохе наивысшего развития ойратского союзного государства, которое наблюдалось в эпоху хана Эсены, около 1440 г., т. е. ровно пять веков до нашего времени. Однако древнейшие элементы поэмы, сближающие ее с «Сокровенным сказанием», восходят к эпохе этого памятника, т. е. к первой половине XIII столетия.

Остается сказать несколько слов о третьем замечательном памятнике монголо-ойратского творчества — о Гэсэриаде, разумея в данном случае не разнообразные и многоязычные народно-эпические поэмы о Гэсэре, как, например, тибетские и монгол-бурятские сказания, а письменный памятник, впервые опубликованный в Китае в 1716 г. и переизданный у нас академиком Я. Шмидтом в 1839 г., а также и параллельные калмыцкие рукописи, представляющие ту же версию Гэсэриады. Факт параллельного существования памятника в монголо-уйгурской и калмыцко-заяпандитской версиях не может не представляться значительным даже в том случае, если бы было установлено, что калмыцкая версия является простым переводом с монгольского или тибетского.¹¹

Во всяком случае факт литературной традиции памятника на монгольском и калмыцком языках дает основание считать его принадлежностью как монгольской, так и калмыцкой литературы.

Издавая в 1935 г. впервые на русском языке перевод и исследование памятника, я имел в виду показать, что литературная версия его представляет искусственную обработку народного эпоса с такой группировкой и концентрацией сюжетов, которая сгущает и подчеркивает его сатирическую направленность против господствующего класса нойоната и высшего ламства или, по современной монгольской терминологии — против черных и желтых феодалов. Как и в «Сокровенном сказании» и в Джангариаде, здесь так же воспевается идеальный предводитель, но уже не грозный единодержец, не борец за национальное самоутверждение, а кесарь — каратель социальных неправд, борец за народную социальную правду. На землю его посылает тэнгрий Хормуста-Ормузд для того, чтобы уничтожить на земле «звериный закон пожирания слабых сильными». Поэтому-то он ведет борьбу то с обобщенным в лице Цотон-нойона феодальным крепостничеством, то с ламами-кудесниками, которые откусывают у младенцев языки, то с демонами, засевшими в высоких башнях и заслоняющими от народа свет солнечный, то с осами и паразитами, олицетворившими социальное насилие и политическое бесправие.

Мы знаем, что XVII в. является веком торжества и победного шествия по всем монгольским странам ламайско-буддийской религии, оседавшей многотысячными монастырями. В восточной Монголии, наряду с наступлением манчжурской династии и китайским колониационным движением, мы наблюдаем бурный процесс распада и разложения феодализма, который, в союзе с буддийской церковью, изобретает соломинку спасения в подновлении чингисова культа, культа «восьми белых дворцов» (найман баган ордо) в качестве религиозного обоснования державных прав его выродившихся наследников, т. е. тайджиев-помещиков.

Манчжурская династия путем дробления уделов, усиления влияния буддийской церкви и через нее упрочения своего влияния в Халхе, — эффективно содействовала разложению халхасского феодализма. Вместе с тем, объединяя халхасцев под своей гегемонией, манчжурская династия направляла их силы против ойратства.

Джунгария в XVII в., еще более сплотившись против надвигавшейся на нее опасности национального и политического поглощения манчжуро-

¹¹ См. Б. Я. Владимирцов, Монгольская литература, Изд-во «Всемирная литература», Петербург, 1920, стр. 123

китайским деспотизмом при помощи Халхи, обратившейся в вассала манчжурского дома, выдвинула в сороковых годах крупнейших политических и военных деятелей в лице Батур-хун-тайджия, Хо-Өрлөкя и буддийского схоласта Заяпандиты. В 1640 г. Батур-хун-тайджи попытался заключить с большинством халхасских чингисханидов договор, который мы назвали бы теперь договором о ненападении и взаимной помощи. Однако он вскоре убедился, что такой договор не имеет никаких перспектив, так как вслед за первенствующим аймаком Дзасакту-хана и верховным главою халхасской церкви все халхасские князья один за другим впрягаются в колесницу манчжурской династии.

Желая обеспечить себе глубокий тыл, Батур-хун-тайджи двинул сильное ойратское племя торгуты, во главе с ханом Хо-Өрлөком, через казахские степи в пределы Приуралья и Приволжья, а сам стал готовить силы для военной борьбы с халха-манчжурами. Заяпандита становится во главе ойратского националистического движения и в 1648 г. создает на уйгурской базе свою особую ойратскую письменность. Он в короткий срок при помощи большой группы своих фанатических сотрудников создает свою национальную ойратскую литературу. С этого времени ойратство как бы отмежевывается от халхасцев и других монгольских народов.

Вторая половина XVII столетия открывается длинной почти столетней цепью войн ойратства с халха-манчжурами, начатых ойратским предводителем Галдан-Бошокту, сыном Батура-хун-тайджия, за независимость Джунгарии. Однако ойратские феодалы, руководившие этими войнами, внесли в дело национальной борьбы своекорыстные цели и задачи. Это привело к кровавым междоусобицам. Они бросали массы народа то на взаимное истребление внутри самой Джунгарии, то на братоубийственную бойню с халхасами из-за личных интересов феодалов. Поглощение Халхи и полный разгром Джунгарии — таков был результат этих войн. Плоды междоусобицы пожала третья радующаяся сторона — манчжурская династия. Но плодом этих же феодальных смут и войн явилась и поэма о герое социальной правды Гэсэре, которая созрела в сознании широких монголо-ойратских масс, до конца постигших социальную природу господствующих классов и тогда уже начинавших прозревать социальную правду и приход ее вождей.

Таким образом, переходя от вершины к вершине этих мощных творений гения монгольских народов, от идеи предводителя-единодержца Чингис-хана к идее Джангара как героического борца за национальную независимость и, наконец, к идее Гэсэра как вождя социальной борьбы, мы можем с высоты этих прекрасных произведений монгольской народной поэзии ясно обозреть во всей их социально-политической среде пути развития исторического процесса, как равно и пути развития литературы монгольских народов.