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

На правах рукописи

ЦЫБИКОВА Бадма-Ханда Бадмадоржиевна

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР БУРЯТ ВНУТРЕННЕЙ МОНГОЛИИ КИТАЯ: ТРАДИЦИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ
(нач. XX в. – первая четверть XXI в.)

Диссертация
на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Специальность 5.9.4. Фольклористика (филологические науки)

Научный консультант:
доктор филологических наук, профессор
Дампилова Л. С.

Улан-Удэ
2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ……...5–20

Глава I. Субэтническая группа бурят Внутренней Монголии Китая: формирование локальной общности и этапы ее развития

I.1. Исход бурят в сопредельное государство……21–25

I.2. Расселение, этнический состав, численность бурят Китая……...25–26

I.3. Шэнэхэнцы и русские мигранты……..26–29

I.4. Реэмигранты в России……...29–31

I.5. Шэнэхэнцы сегодня……...31–33

I.6. Языковая ситуация……33–39

Глава II. Духовная культура и верования китайских бурят

II.1. Этнотрадиции шэнэхэнцев……..40–51

II.2. Семейные обряды бурят Китая……...51–74

II.3. Шэнэхэнский дацан как социокультурный фактор единения бурят Внутренней Монголии……75–79

Глава III. Сказочная проза бурят Внутренней Монголии: инерция и трансляция

III.1. Вводная часть……..80–86

III.2. Богатырские сказки бурят Китая и эпос хори-бурят…….87–107

III.3. Сюжетные линии шэнэхэнских сказок……107–132

III.4. Реализация мотивных единиц в сказках…….....132–157

III.5. Система персонажей шэнэхэнских сказок……...157–170

Глава IV. Несказочная проза бурят Внутренней Монголии: сохранность и изменчивость

IV.1. Вводная часть……..171–181

IV.2. Специфика бытования мифологической прозы……...181–223

IV.3. Функции и культурные смыслы легенд....……223–246

IV.4. Предания как хранилище исторической памяти……246–266

IV.5. Устные рассказы как самостоятельная разновидность несказочной прозы шэнэхэнских бурят……..266–297

Глава V. Языковые особенности повествовательной прозы китайских бурят

V.1.Фольклорная лексика как отражение этнических традиций ……..297–305

V.2. Характерные синтаксические конструкции в фольклорных произведениях шэнэхэнцев ……. 305-311

ЗАКЛЮЧЕНИЕ……..312–316

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ..……..317

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ…….318–366

ПРИЛОЖЕНИЯ……367–434

№ 1. Таблица соответствий и параллелей бурятских сказок со сказками народов мира

№ 2. *Хурмастын эзэн арбан хоёр жэл тогтоohон байгаа* «Хозяин Хурмаста установил [цикл] из двенадцати годов»

№ 3. *Тэмээн арбан хоёр жэлдэ оржо шадаагүй тухай домог* «Легенда о том, почему верблюд не попал в [цикл] двенадцати годов»

№ 4. *Нохой арбан хоёр жэлдэ орhон домог* «Легенда о том, как собака попала в двенадцатигодичный цикл»

№ 5. *Хээсхэй арбан хоёр жэлдэ оржо шадаагүй тухай* «О том, как кошка не смогла попасть в двенадцать годов»

№ 6. *Тахяа арбан хоёр жэлдэ ороhон домог* «Легенда о том, как курица попала в двенадцатилетний цикл»

№ 7. *Арбан хоёр жэлэй ахалагша хулгана жэлэй ерэлтэ тухай* «О приходе года мыши, возглавляющей двенадцатигодичный цикл»

№ 8. *Хурмаста хэн юу эдьхэб гэжэ зарлаба* «Хурмаста повелел, кто чем будет питаться»

№ 9. *Хүн түрэлхитнэй тухай балар эртнэй домог* «Давнишняя, старинная легенда о происхождении человечества»

№ 10. *Хорьдой Мэргэн*

№ 11. *Хун шубуун* «Птица-лебедь»

№ 12. *Хүхэ бухын хүбүүтэй болһон нэгэ удганай домог* «Легенда о том, как у одной шаманки появился сын от сивого быка»

№ 13. *Галзуу Халзан удаганай тухай* «О шаманке Галзу Халзан»

№ 14. *Лама, бөө эрдимээ үзэлсэдэг байһан тухай* «О том, как *лама* и шаман состязались в своих умениях»

№ 15. *Буряад зоной боро арга* «Народные средства лечения бурят»

№ 16. *Хониной дала тухай* «О бараньей лопатке»

№ 17. *Хониной дала мэргэн болоһон тухай* «О том, как стали гадать по бараньей лопатке»

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования определяется потребностью современного российского общества в осмыслении своего духовного наследия, воплощенного в фольклорной традиции. Насущными и приоритетными для гуманитарной науки остаются вопросы изучения мировоззренческих аспектов этноса, его ментальных особенностей, традиционных ценностей и самобытного представления о прошлом, сосредоточенных в народной культуре и в ее наиболее выразительной части – фольклоре.

Актуальность исследования обосновывается необходимостью заполнить существующую лакуну в отечественной и мировой филологии – отсутствие исследований существенного массива устной повествовательной прозы бурят Китая, представленной различными жанрами бурятского фольклора. Предпринятый в работе сопоставительный анализ фольклора локальной этнической группы бурят Внутренней Монголии КНР и устной традиции российских бурят представляется также важным аспектом значимости диссертационного исследования для выявления общих истоков и трансмиссии фольклорного знания.

Кроме того, изучение устной фольклорной традиции тех или иных субэтнических групп важно для выявления общенационального фольклорного фонда, в связи с чем значение анализа и научной интерпретации собранного аутентичного полевого материала возрастает с каждым годом, поскольку традиционный фольклор стремительно исчезает в условиях глобализации.

Степень разработанности темы. Отдельные аспекты устной повествовательной прозы российских бурят затрагивались в трудах А. И. Уланова [1974], Н. О. Шаракшиновой [1980], Е. В. Баранниковой [1993]. Целенаправленно классификация и характеристика жанров несказочной прозы предприняты в работах В. Ш. Гунгарова [2004], Л. Ц. Малзуровой [2012], С. С. Бардахановой [1992], занимавшихся сбором и публикацией

мифов, легенд, преданий, бытующих в этнической Бурятии и бурятских сомонах Монголии, о чем более подробно будет сказано во вступительной части IV главы диссертации.

Обзор использованных источников применительно к теме исследования (изучение российскими фольклористами сказок, мифологической прозы, легенд, преданий, устных рассказов) содержится в соответствующих главах диссертации. В связи с чем в данном разделе акцент сделан на исследования о локальной общности бурят в Китае и научные изыскания по фольклорной традиции в анклавах. Начало изучения феномена шэнэхэнских бурят связано с ослаблением пограничного режима между Россией и Китаем в начале 90-х годов прошлого века, когда буряты Китая стали возвращаться на родину предков. В этот период был организован ряд научных экспедиций Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБТ СО РАН), Бурятского госуниверситета, других организаций с целью сбора материала, получения сведений и данных по традиционной культуре, языку, быту и другим вопросам социально-культурологического характера локальной группы бурят в Китае. Появилась возможность обратиться к неисследованной теме и ухватиться, по образному выражению М. С. Михалева, «за потенциально броский сюжет о затерянном бурятском рае, где жизнь течет как прежде и где былинная старина все еще актуальна» [Михалев 2017, с. 111].

По итогам экспедиций в Эвенкийский хошун Автономного района Внутренняя Монголия КНР (АРВМ КНР) составлены отчеты, обзоры, вышли различные статьи, в числе которых следует отметить результаты полевой работы Л. Б. Бадмаевой [2004], С. Ж. Балданова [2005, 2007], Э. Д. Дагбаева [2010] и др. Издан сборник научных статей, посвященных в целом особенностям такого исторического и социокультурного явления, как диаспора, и характеристике бурятского социума в Китае, в частности [Диаспоры в современном мире 2007].

Т. Б. Цыденовой [2010] проведен обзор публикаций о бурятах Китая, имеющихся к моменту выхода её статьи. Она, наряду с указанием работ по миграционным процессам и проблемам диаспор в России, акцентирует внимание на исследованиях бурятских ученых, посвященных образовательному [Актамов 2007], культурологическому [Бороноева 2000, 2008], социолингвистическому [Шожоева 2009] аспектам изучения бурятской диаспоры. Автором подчеркивается научная ценность работы Б. В. Базарова о лидере бурятской диаспоры в КНР Уржине Гармаеве «Генерал-лейтенант Маньчжоу-Го Уржин Гармаев» [Базаров 2001]. Не обошла вниманием Т. Б. Цыденова изданные в Китае труды Бодонгут Абиды, Токтохын Толто по истории шэнэхэнских бурят на старомонгольской письменности. Кроме того, в статье нашли отражение материалы республиканской периодической печати, опубликованные в промежутке между 2004 и 2009 гг.

Широко и основательно рассмотрены вопросы социально-экономических факторов, повлиявших на процессы трансграничной миграции, интерпретации непростой истории китайских бурят в совместных статьях В. И. Дятлова и М. Н. Балдано [2008, 2010, 2012, 2016]. Кроме того, теме миграции бурят в Китай и образованию локальной этнической общины посвящен ряд крупных статей М. Н. Балдано [2012, 2015, 2017]. Автор считает границу решающим фактором оформления, возникновения, существования бурятского этнического анклава в Китае как «элемента монгольской историко-культурной общности, возникшей в результате трансграничных миграций» на протяжении большей части XX – начала XXI вв.

Д. Ц. Бороноевой впервые освещены причины эмиграции бурят в Китай, своеобразие образа жизни и идентичности бурятских мигрантов. В своей кандидатской диссертации «Динамика пространственно-временной локализации бурят Внутренней Монголии КНР (историко-культурологический анализ)» [2000] исследователь провела детальный анализ этнической самоидентификации шэнэхэнских бурят, выявила

социокультурные факторы, способствующие сохранению традиционной культуры и религиозных верований китайских бурят.

Другой аспект истории шэнэхэнских бурят – социальная адаптация бурят-иммигрантов из КНР в российском обществе – раскрыт в кандидатской диссертации С. Н. Болдохонова [2011]. Наряду с выявлением социальных факторов, влияющих на этническую идентификацию шэнэхэнских бурят, диссертантом сделан справедливый вывод о том, что «Способы идентификации шэнэхэнских бурят во время их проживания в Китае консервировались политикой ассимиляции (пониженный доступ к высшему образованию, слабая возможность карьеры, особенно политической), что приводило к закреплению традиционных форм хозяйства и культуры» [Болдохонов 2011, с. 9].

Локальные характеристики Шэнэхэнского дацана, являющегося духовно-религиозным центром мигрантов, отражены в статьях А. К. Хабдаевой [2018], Д. С. Жамсуевой [2020].

Этноязыковая ситуация в среде локальной этнической группы бурят в Китае охарактеризована в статьях Сыжэньдаолимы, В. М. Егодуровой [2018]; Г. А. Дырхеевой, Б. Д. Шожоевой [2009].

Современные наработки по изучению характера интеграции шэнэхэнской общности в рыночную экономику и различные китайские государственные программы представлены в статьях историков, социологов, вышедших в свет за последние несколько лет. В целом в них отмечаются положительные сдвиги в экономической ситуации локальной группы шэнэхэнцев, равно как и в целом в АРВМ, связанные с мерами государственной поддержки по упорядочению производственной структуры и строительству инфраструктурных объектов. В статье Д. Д. Бадараева на основе полевых исследований и статистических данных показана динамика ресурсного потенциала АРВМ, выявлена тенденция изменений кочевого скотоводства шэнэхэнцев в сторону стационарно-пастбищного [Бадараев 2016].

В коллективной статье И. Г. Актамова, Д. Д. Бадараева, И. Д. Ван сформулированы сценарии прогнозного развития АРВМ в контексте его участия в глобальных проектах, инициированных Китаем в последнее десятилетие. Интерес представляют выстроенные исследователями наиболее характерные модели существующей практики построения системы жизнеобеспечения в АРВМ КНР и факторы, которые могут оказывать влияние на экономические и социально-культурные процессы в регионе [Актамов и др. 2021].

Многолетние наблюдения за развитием ситуации в Шэнэхэне позволили В. И. Дятлову и М. Н. Балдано сделать следующий вывод о потенциале бурят Китая: «Относительно немногочисленная группа беженцев за вековую историю прошла путь от изолированной самодостаточной общины, ведущей натуральную экономику полукочевого скотоводства, к динамично модернизирующейся, зажиточной, экономически успешной группе <…> В результате группа, которая выжила и укрепила общинную солидарность в эпоху тяжелейших катаклизмов, имеет перспективу подвергнуться социальной и культурной эрозии в период роста материального благосостояния и появления новых профессиональных, социальных и культурных лифтов» [Дятлов, Балдано 2024, с. 78].

В докторской диссертации М. С. Михалева «Этнокультурные, этносоциальные и этнополитические проблемы в судьбе коренных народов российско-китайского трансграничья (конец XX – начало XXI вв.)» [Михалев 2020], посвященной исследованию духовного, социально-экономического и политического ресурса коренных малочисленных народов российско-китайского трансграничья, определенное место отводится характеристике культурных традиций бурят Китая. Результаты экспедиций в АРВМ КНР, в ходе которых проведены в Шэнэхэне беседы, опросы, интервью, отражены в ряде его статей [2016, 2017, 2018]. Изучив современную религиозную ситуацию среди шэнэхэнских бурят, ученый приходит к следующему выводу: «Все значимые общественные мероприятия, праздники, а также обряды

поклонения обо, полностью монополизированы ламаистским духовенством. Буддизм действительно является реальной сплачивающей силой для шэнэхэнских бурят. Местные же шаманы на этот статус никак не претендуют, оставаясь раздробленной маргинальной массой» [Михалев 2016, с. 79]. В одной из своих статей он отмечает хорошую сохранность хозяйственного комплекса шэнэхэнцев, крепость родственных и внутриэтнических связей, приверженность к традиционной системе ценностей [Михалев 2017]. Описывая характер встречи нового года по лунному календарю *Сагаалгана* в Шэнэхэне в наши дни, исследователь пишет, что постепенно он подменяется безликими обрядами городской культуры, связанными с привязкой его даты к китайскому Фестивалю весны, что в свою очередь приводит к тому, что шэнэхэнские буряты, в целом неплохо сохранившие свою традиционную культуру, постепенно утрачивают традицию встречи Сагаалгана [Михалев 2018].

М. С. Михалевым приводятся публикации о бурятах, вышедшие в Китае: «Бао Луфан. Булиятэ Мэнгуцзу цзи ци яньцзю гайшу [Бурят-монголы и краткое описание их исследования] // Цинхай миньцзу яньцзю. 2003 № 2, Т.14. С. 84–90; Сюй Чжаньцзян. Чжунго Булиятэ Мэнгужэнь [Бурят-монголы Китая]. Хулунбуир: Нэймэнгу чубаньшэ, 2009 362 с.» [Михалев 2020, с. 9]. Автор констатирует, что в подобных единичных работах вместе с тем отсутствует анализ взаимодействия бурят АРВМ с «соплеменниками, проживающими за рубежом». Это связано, по его мнению, с тем, что «китайские антропологи до сих пор предпочитают рассматривать коренные малочисленные народы своей страны, проживающие в российско-китайском трансграничном пространстве, в отрыве от самого фактора государственной границы» [Там же].

К работам, написанным в Хулун-Буире о бурятах Китая, относятся следующие исторические очерки и статьи: Бодонгууд Абида «Буряад-монголой тобшо түүхэ» («Краткая история бурят-монголов») [Хайлар, 1983]; его же «Дамбадаржийлинг (Шэнэхээн) сүмын тобшо түүхэ» («Краткая

история (Шэнэхэнского) дацана Дамбадаржийлинг») [Хайлар, 1990]; Бодонгууд Абида, Болод З., Димчиг Б., Лхама-Сурэн С. «Шэнэхээнэй буряадуудай ойрын түүхын тоймо («Обзор истории шэнэхэнских бурят из недалекого прошлого») [Хайлар, 1985]. В них отражены исторические факты о переселении бурят во Внутреннюю Монголию в начале XX в.; расселение, административное устройство, хозяйственный уклад шэнэхэнцев в Хулун-Буире; драматические события, связанные с японской интервенцией 1931-1932 гг., исход бурят в южные районы Внутренней Монголии; общие характеристики традиций и верований шэнэхэнцев.

Представляют интерес книги, написанные выходцами из Шэнэхэна, и опубликованные в Улан-Удэ: Батожаргалай С. «Заяанаймнай заншал» («Вековые наши обычаи») [1989]; Санжаа-Ешын С. «Шэнэхээн соёлой ундарал» («Истоки культуры шэнэхэнцев») [2013].

Таким образом, в российской историографии прослеживается несколько направлений исследования процессов трансграничной миграции, социально-экономического развития, материальной культуры и особенностей языка бурят Китая, представленных в диссертационных исследованиях и статьях историков, этнологов, культурологов, социологов и лингвистов. Между тем, остается поле для научного осмысления фольклорной традиции шэнэхэнских бурят, еще не ставшей предметом научного исследования, анализу которой посвящена данная диссертация.

В отечественной фольклористике в последние десятилетия предметом активного исследования отдельных специалистов становится локальный фольклор зарубежной диаспоры.

В трудах В. Л. Кляуса [2014, 2015, 2018, 2020, 2022, 2024], основанных на многолетних полевых исследованиях, разрабатываются вопросы фольклорной традиции русской диаспоры в Китае, Австралии, Монголии; этнокультурные стратегии сохранения русской идентичности, основу которой составляют жанры устного творчества. Современному бытованию русского фольклора в среде русскоязычных потомков в Северо-Восточном Китае,

анклавной традиции переселенцев с территории Забайкалья посвящены работы А. А. Забияко [2016], А. П. Забияко [2016], Ю. В. Аргудяевой [2008, 2016], Чжан Жуяна [2019].

Глубокое исследование традиционной культуры и обрядового фольклора тувинцев, проживающих в Китае, впервые проведено Ж. М. Юшой в ее докторской диссертации «Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика» [2017]. Отдельные аспекты духовной культуры, языка тувинцев Китая освещаются и в ряде статей М. В. Монгуш [2005, 2012] по результатам полевых исследований.

М. М. Паштовой защищена докторская диссертация по фольклору черкесов в Турции «Фольклор черкесской диаспоры: локализация традиции, функциональность текстов» [2021]. Общетеоретические вопросы функционирования фольклора в этнических анклавах за рубежом отражены в статьях З. Д. Джапуа (абхазского в Турции) [2013, 2015], Д. В. Сокаевой (осетинского в Турции) [2015].

В целом, тематика, связанная с проблемой этнических диаспор, становится все более актуальной для отечественной науки, поскольку судьбы разделенных и разбросанных волей обстоятельств народов во многом зависят от того, как будут складываться отношения в новых условиях между представителями национальной диаспоры и титульным населением.

Остается большое пространство для исследования комплекса вопросов функционирования фольклора этнических общностей вне ареала расселения своего народа. Предпринятое в диссертации исследование фольклорной традиции бурят Китая в иноэтнической среде позволит приблизиться к научному осмыслению вопросов изменчивости/устойчивости, в целом эволюции устной традиции анклавных социумов.

Объектом исследования выступает устная повествовательная проза (сказки, мифологические нарративы, легенды, предания, устные рассказы) локальной этнической группы бурят, компактно проживающих в Автономном районе Внутренняя Монголия Китая (АРВМ КНР), и российских бурят.

Предмет исследования – традиция и эволюция повествовательного фольклора бурят Внутренней Монголии Китая.

В диссертации поставлена **цель** – определить характер и специфику бытования бурятского повествовательного фольклора в условиях диаспоры; выявить сохранность и эволюцию традиции.

В соответствии с поставленной целью определены следующие **задачи**:

1. представить основные аспекты этнокультурной традиции бурятской диаспоры в Китае;
2. охарактеризовать сюжетно-мотивный фонд шэнэхэнских сказок;
3. на основе классификации жанрового состава несказочной прозы китайских бурят выявить универсальное и отличительное с материнской традицией;
4. обосновать необходимость выделения устных рассказов бурятских мигрантов в отдельную разновидность несказочной прозы;
5. определить влияние иноэтнического окружения на фольклор бурят Внутренней Монголии КНР.

Материал исследования. Основу анализа работы составили тексты устной повествовательной прозы, собранные в период полевых исследований в 2010, 2011, 2012, 2014, 2018 гг. в Хулун-Буирском городском округе Эвенкийского хошуна Автономного района Внутренняя Монголия Китая по всем жанрам устного творчества, включая фрагменты героического эпоса, сказки, несказочную прозу, песни, малые жанры.

Рассмотрены и проанализированы сорок восемь бурятских сказок с волшебным, героическим, бытовым сюжетом и сорок пять устных рассказов, изданных в трех книгах: «Фольклор шэнэхэнских бурят» [Цыбикова 2016, 312 с.]; «Фольклор бурят Внутренней Монголии. Сказки» [Цыбикова 2020, 336 с.]; «Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы» [Цыбикова 2020, 336 с.]. Кроме того, использовано шестнадцать неопубликованных текстов несказочной прозы бурят Китая, которые приведены с переводом на русский язык в Приложении к диссертации. Эти

неизданные записи экспедиционного материала хранятся в Общем архивном фонде Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (инв. № 2914).

Методология и методы исследования. Методологическую базу диссертационной работы составляет системно-филологический подход к изучению фольклора, разработанный в трудах классиков отечественной фольклористики А. М. Веселовского, В. Я. Проппа, Е. М. Мелетинского, Б. Н. Путилова, С. Ю. Неклюдова и др.

При определении жанров несказочной прозы автор в своем исследовании опирается на теоретико-методологические положения, выработанные в фундаментальных работах С. Н. Азбелева, В. П. Аникина, К. В. Чистова, Н. А. Криничной, И. З. Ярневского.

При оценке фольклорной анклавной традиции важное концептуальное значение имеют научные изыскания В. Л. Кляуса, Ж. М. Юши, М. С. Михалева, М. М. Паштовой, З. Д. Джапуа, А.А. Забияко, А.П. Забияко, Ю. В. Аргудяевой.

В диссертации автор также основывается на исследованиях отечественных специалистов по фольклору, традиционной культуре, этнографии бурят и монголоязычных народов: А. И. Уланова, Е. В. Баранниковой, С. С. Бардахановой, Н. О. Шаракшиновой, В. Ш. Гунгарова, М. И. Тулохонова, Е. Н. Кузьминой, Л. С. Дампиловой, К. М. Герасимовой, Г. Р. Галдановой, К. Д. Басаевой, Е. Э. Хабуновой, Т. Г. Басанговой, Э. П. Бакаевой, А. А. Бурыкина, Ц. Б. Селеевой и др.

Применены актуальные методики сбора и обработки фольклорного материала; общенаучные методы сравнительного анализа собранных в АВРМ КНР экспедиционных записей с материалом, имеющимся в материнской традиции.

Работа основана на традиционных методах классификации и систематизации текстового материала на основе его устойчивых и изменчивых признаков. Использование метода синхронно-диахронного

анализа позволило исследовать процесс бытования и эволюции традиционных жанров бурятского фольклора в исторической динамике и в различных синхронных срезах.

Изучение собранного в Шэнэхэне материала с помощью структурно-семиотического, морфологического и прагматического методов способствовало выявлению сходных мотивов и сюжетов, установлению общих и локальных особенностей сказок и несказочной прозы в контексте материнской традиции.

Посредством метода полевых исследований, включенного наблюдения накоплена информация по истории и этнокультуре шэнэхэнцев для решения проблемы социализации и инкультурации мигрантов в принимающем обществе. Обращение к герменевтическому методу позволило интерпретировать сюжеты легенд, преданий, устных рассказов в контексте мировоззрения народа, его традиций и повседневной жизни.

Научную новизну диссертационного исследования составляют выявление устойчивых элементов традиции и определение характера эволюции в повествовательном фольклоре бурят Внутренней Монголии Китая.

На основе введенных в научный оборот автором диссертации текстов устной повествовательной прозы китайских бурят впервые:

охарактеризован сюжетно-мотивный фонд сказочной прозы бурят Внутренней Монголии;

проведена тематическая классификация жанров несказочной прозы, бытующей в бурятской этнической среде за рубежом;

теоретически обоснована самостоятельность устных рассказов бурятских мигрантов как отдельной разновидности несказочной прозы;

установлены общие параллели и совпадения в фольклорных и этнокультурных традициях шэнэхэнских и российских бурят, вскрыты локальные особенности устной прозы китайских бурят.

Теоретическая значимость исследования обоснована недостаточным освещением проблемы бытования традиционных жанров бурятского фольклора в пространстве и времени. Обращение автором к традиционному фольклору бурят Внутренней Монголии, характеристика его жанрового состава, семантики, функциональной направленности развивают существующие знания об общебурятской повествовательной устной традиции. На основе анализа различных видов мифологической прозы, легенд, преданий, устных рассказов предложена собственная классификация несказочной прозы китайских бурят. Основные положения и выводы диссертационной работы позволят существенно углубить представления о сюжетно-мотивном фонде и жанровой системе сказок, несказочной прозы, специфике устной повествовательной традиции бурятского этнического анклава в Китае. Полученные результаты могут стать базой для дальнейших научных изысканий в области фольклора и этнокультуры монголоязычных народов; обобщающих трудов по вербальной, обрядовой культуре других этносов. Выводы исследования расширяют представление о современном бытовании повествовательной прозы бурят в поликультурном пространстве. Установленные факты сохранности, модификации, эволюции фольклорной традиции в иноэтничном окружении позволяют заключить о новом взгляде на изучение анклавной традиции диаспор.

Практическая значимость результатов диссертации. Полученные результаты будут полезны в деле сохранения и передачи культурного наследия, популяризации ценностей традиционной культуры. Они могут быть внедрены в практическую деятельность по возрождению интереса и уважительного отношения к культурному многообразию этносов, населяющих трансграничное пространство. Итоги и обобщения исследования могут быть востребованы для разработки лекционных курсов по фольклору и традиционной культуре монгольских народов; в составлении сюжетно-мотивных указателей устной повествовательной прозы. Неопубликованные тексты несказочной прозы бурят Внутренней Монголии Китая, используемые

в диссертации, предполагается включить в корпус тома «Несказочная проза бурят» для академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» как достоверные источники живого бытования фольклора.

Основные положения диссертации, выносимые на защиту:

В своей работе мы рассматриваем повествовательный фольклор бурят Китая как результат живого процесса функционирования жанров устной прозы в локальной среде на протяжении более чем ста лет. При этом выявляем те фольклорные формы, для которых характерна наибольшая сохранность и устойчивость, обусловленная общностью с материнской традицией, с одной стороны. С другой, отслеживаем динамику развития фольклора в бурятском этническом анклаве Китая, изменения в его сюжетно-мотивном содержании.

Под материнской традицией подразумевается исторически сложившаяся и передаваемая из поколения в поколение исходная общебурятская традиция, под анклавной – переселенческая традиция. Материнская традиция, являясь первичной по отношению к локальной традиции, сформировавшейся в замкнутом ареале расселения отдельной общности в отрыве от основного этноса, служит в нашей работе основой для сравнения шэнэхэнских записей устного творчества с общебурятскими фольклорными текстами.

1. Китайские/шэнэхэнские буряты – это субэтническая группа хоринских бурят, в подавляющем большинстве выходцев из Забайкальского края и восточных районов Бурятии, эмигрировавшая в Китай в силу ряда исторических обстоятельств. Локальную группу бурят в Китае отличает компактность проживания в полиэтническом пространстве; общность происхождения (буряты); принадлежность к хори-бурятской родоплеменной структуре; культурные проявления (одежда, национальная кухня); приверженность к традиционным ценностям, обрядам, ритуалам жизненного цикла и буддийским религиозно-духовным практикам.

2. Для сказочной традиции бурят Внутренней Монголии и российских бурят характерна схожесть сюжетно-мотивного фонда и персонажного ряда в волшебных, бытовых, новеллистических сказках, что свидетельствует о единой жанровой системе бурятской сказки.

3. В мифо-фольклорной традиции китайских бурят преобладают сюжеты, актуализирующие архаическую часть человеческого сознания, которая активно участвует в познании окружающего мира, а также презентующие определенные представления человека для выстраивания гармоничного сосуществования с окружающей природой. Записанные в Шэнэхэне произведения отличаются сохранностью традиционных мифологических сюжетов, дошедших до наших дней в более целостном виде в отличие от материнской традиции, где они обнаруживаются фрагментарно.

3. Общностью с материнской традицией характеризуются сюжеты шэнэхэнских легенд о представителях шаманского культа, буддийских священнослужителях, их вражде за отстаивание своих конфессиональных предпочтений; о демонстрации необычных шаманских способностей; о людях с небывалой физической силой. Самобытными чертами отличаются топонимические легенды, которые повествуют о географических названиях отдельных гор и рек Шэнэхэна, переименованных переселенцами взамен прежних, тем самым бурятами была предпринята попытка маркировать и идентифицировать местные ландашфтные объекты как свои, родственные.

4. В преданиях бурят Китая историческая тематика отражается в ее народной интерпретации. Шэнэхэнцы, обобщая значительные события, ключевые, знаковые моменты из того, что было в общей истории этноса, пропускали достоверный материал сквозь призму своего восприятия и миропонимания, в связи с чем в отдельных преданиях ими разрабатывается болезненная тема дисперсного проживания бурят.

5. Феномен бытования устной вербальной культуры бурят Внутренней Монголии может быть показателем развития и эволюции несказочной прозы в условиях, когда традиционные жанры фольклора постепенно уходят на

периферию фольклорной традиции, на передний план выступает традиция исполнения устных рассказов об относительно недавней истории локальной группы бурят. Эта ситуация основана на стратегии выживания и сохранения своей идентичности в инонациональном окружении. Живое состояние фольклорного процесса способствует трансляции истории этноса как в масштабах личности, одной семьи, так и в целом диаспоры.

6. Незначительное изменение фольклорного репертуара китайских бурят и локальные отличия в разработке отдельных сюжетов, мотивов шэнэхэнской сказочной и несказочной прозы связаны с влиянием внешних факторов, связанных с наличием соседствующих культур, становящихся стимулом эволюции их повествовательного фольклора. В то же время, анклавность повлияла на устойчивость, сохранность жанровой системы метропольной традиции в фольклоре бурят Внутренней Монголии, для которых вплоть до 90-ых гг. XX столетия был характерен замкнутый образ жизни.

Степень достоверности и апробация работы. Основные положения и результаты исследования были представлены в выступлениях на научных конференциях, симпозиумах, семинарах в гг. Кызыл (2024); Москва (2016, 2019, 2023); Новосибирск (2021); Санкт-Петербург (2017, 2021); Элиста (2019, 2023); Улан-Батор (2014, 2015, 2017, 2018, 2019, 2020, 2024); Улан-Удэ (2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023).

По теме исследования опубликованы 63 научные работы, в том числе 24 статьи в журналах, включенных в перечень ВАК; 10 статей в изданиях, индексируемых в базах данных Scopus, Web of Science; 3 сборника фольклорных материалов, собранных во Внутренней Монголии Китая; 1 раздел в коллективной монографии.

Структура работы. Диссертационное исследование состоит из введения; пяти глав, включающих несколько отдельных параграфов каждая; заключения; списка источников и литературы; перечня сокращений. Общий объем диссертации с приложениями 434 с.

Для удобства ссылки на три публикации автора, в которых содержится текстовый материал, оформлены следующим образом: «Фольклор шэнэхэнских бурят» [Цыбикова 2016, 312 с.] как «ФШБ 2016»; «Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Сказки» [Цыбикова 2020, 336 с.] – «ФБВМ. Сказки. 2020»; «Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы» [Цыбикова 2020, 336 с.] – «ФБВМ. Устные рассказы. 2020».

Глава I. Субэтническая группа бурят Внутренней Монголии Китая: формирование локальной общности и этапы ее развития

Причисляя к китайским бурятам локальную группу бурятского этноса, проживающую во Внутренней Монголии Китая, к российским бурятам относим бурятское население Республики Бурятия, Агинского Бурятского округа Забайкальского края и Усть-Ордынского Бурятского округа Иркутской области, основная масса которого говорит на бурятском языке, принадлежащем к северо-монгольской ветви монгольских языков. Выделяют три бурятских говора: западный, восточный и южный, а также ряд диалектов, носителями которых являются разные локальные группы бурят: хоринский, эхирит-булагатский, аларо-тункинский, цонгольско-сартульский [Бураев 1996, с. 14].

I.I. Исход бурят в сопредельное государство

Китайские/шэнэхэнские буряты – это субэтническая группа хоринских бурят, в подавляющем большинстве выходцев из Забайкальского края и восточных районов Бурятии, эмигрировавшая в Китай в силу ряда исторических обстоятельств. Согласно исследованиям историков, реальными причинами эмиграции бурят стали угрозы вытеснения с родовых земель, связанные с земельной и административной реформой 1900-1901 гг.; первые обострения на межнациональной основе еще после революции 1905–1907 гг.; позже таковыми стали революция, гражданская война, «начавшаяся в СССР кампания по коллективизации сельского хозяйства, в ходе которой, как известно, часто применялись принудительные меры» [Нимаев 2013, с. 179-180], преследования духовенства, репрессии, которые в совокупности создавали в обществе обстановку неопределённости, нестабильности. Проводимые в России реформы начала XX в., упразднение степных дум в Забайкалье и последующие политические катаклизмы в истории нашей страны [Балдано 2015] – все это способствовало миграции бурят в несколько этапов в приграничные северо-восточные районы Китая. Количество

переселенцев, покинувших в те годы территорию России, было, по-видимому, незначительным, ибо в китайских источниках, как пишет М. С. Михалев, «первое появление бурят на территории страны принято датировать 1918 г. Именно тогда небольшая часть проживавших в Агинских степях бурят, представлявших собой, в основном, обеспеченные слои общества, не приняв советской власти, решила откочевать на территорию соседнего государства» [Михалев 2016, с. 76].

Основную массу переселенцев составляют простые араты, главным занятием которых было скотоводство. До проведения российско-китайской границы 1729 г. и даже вплоть до революции 1917 г. в России монгольские племена, в том числе бурятские, беспрепятственно кочевали в пределах современных территорий Монголии, Внутренней Монголии, Бурятии и Забайкалья: «Кочевое скотоводство здесь было не только укладом экономики, но и образом жизни. В представлении кочевников границы были подвижными и динамично изменявшимися под воздействием хозяйственной целесообразности» [Балдано 2017, с. 439]. Поэтому во время сезонных перекочевок для бурят, основным видом хозяйственной деятельности которых было скотоводство, миграция для обеспечения благополучия скота была естественной и традиционной. В связи с этим еще одна из главных причин миграции бурят в район Хулун-Буира заключалась в «выборе территории, благоприятной для ведения кочевого пастбищного скотоводства» [Бороноева 2011, с. 258].

Об этом же свидетельствует наш полевой материал, собранный во Внутренней Монголии в 2010, 2011, 2012, 2014 и 2018 годах. На наши вопросы об истории прибытия их семей в Шэнэхэн информанты отвечали следующим образом: *Зөөжэ байжа байдаг байһан, Хүлэн-Бүйр, Хүлэн далай руу нютаглажа ошохо, зуһаад, һөөргөө Ононойнгоо урда-хойто бэеэр үбэлжэхөө бусадаг байгаа. Урагшаа ошходон, барганууд дээдэ үеһөө байдаг байһан. Малаа малжажал ябаһаар, сэмүүн сагай болходо, урда нютагаа ошоё гээд лэ ерэһэн байха* «[Буряты] жили в постоянных перекочевках. Летом

укочевывали в Хулун-Буир, к озеру Хулэн, на зимник возвращались и жили по северному и южному берегам Онона. Когда наступили смутные времена, решили переехать на свою южную родину (землю Хулун-Буира считают своей, родной – Б.-Х. Ц.)». Подобный ответ дают и другие шэнэхэнцы: *Манай хүгшэн эжы хэлхэдээл, зөөдлөөрөө ябһаар лэ, нютаглажа ябһаар лэ байтарнай, тэрэ хаагдашһан гэжэ хэлдэг байгаа, тиигээд лэ баруугаар гарһаниин Монгол ябшоо, зүүгээр гарһаниин энэ Шэнэхээн ершһэн* «Наша бабушка говорила, что пока переезжали на летник, зимник, меняя места выгона скота, закрылась [граница], так она говорила, и те, которые ушли по западной стороне, оказались в Монголии, ушедшие по восточной – прибыли в Шэнэхэн» [Полевые материалы автора (ПМА), 2014, 2018 гг.]».

В то же время надо заметить, что они не отрицали и иные причины исхода бурят в сопредельное государство: *Мүн тиихэдэ Хориин эрдимтэй, баян хүрэнгэ, зөөритэйшүүл нюдэлүүлхээ, юумээ хуряалагхаа айгаад, зугадаһан зон олон байна. Сүүгэл дасанай ехэ ламанар иигэжэ айлдаһан гэхэ: шэрүүн ябадал болхон ха даа, түбшэн газарта ошогты, хархада, хара зон янзатай хара ажал хэгты гэһэн гэхэ* «Немало есть выходцев из Хори, [это были] люди образованные, богатые, состоятельные. Им пришлось бежать от репрессий, опасаясь лишиться имущества, состояния. [Еще], говорят, высокопоставленные священнослужители Цугольского дацана сказали, говорят, [служащим своего прихода], что грядут неспокойные времена, отправляйтесь в тихое место, займитесь обычным трудом, чтобы вас приняли за обычных мирян» [ПМА, 2018 г.].

Таким образом, в составе беженцев были состоятельные люди с большим количеством скота и хорошим достатком; небольшая часть интеллигенции и ламаистского духовенства; основную их массу составляли крестьяне-кочевники, стремившиеся к лучшим земельным угодиям для разведения и сохранения поголовья домашних животных (крупного рогатого скота, овец, коз, лошадей и верблюдов).

Исследователи едины во мнении относительно замкнутого образа жизни шэнэхэнцев вне ареала расселения основного массива этноса; длительное время социальная интеграция этнической группы бурят была ограничена. В результате из конгломерата разных родовых общин и отдельных беженцев сформировалась единая группа с четкой внутренней организацией, системой власти, контроля, санкций, с минимальной открытостью принимающему обществу: «Уникальное сочетание незаинтересованности в аккультурации (тем более, в ассимиляции) и отсутствие внешнего давления принимающего общества определило судьбу группы. Не было собственной потребности в интеграции, как не было и внешнего спроса (государства и соседей) на неё. Реальностью стало замкнутое существование, «закапсулированность», консервация экономического и общественного уклада, культурных норм, образа и стиля жизни» [Дятлов, Балдано 2024, с. 72].

Специалисты отмечают несколько объективных факторов, способствовавших этому: «компактность и этническая однородность расселения; схожие с местами исхода природно-географические условия» [Бороноева 2011, с. 187]; «в отрыве от основной массы этноса, в иноэтничной среде у переселенцев-бурят актуализировалась дихотомия «мы – они», выдвинувшая на первый план этноинтегрирующие признаки» [Балдано 2015, с. 54]; не стояла проблема выбора между родственными бурятским и монгольским языками; делопроизводство велось с использованием монгольского языка с графикой старомонгольского письма [Дырхеева, Шожоева 2009]; важным ресурсом сплочения шэнэхэнских бурят служила религия (буддизм школы гелугпа) [Хабдаева 2018]; «центром этого «замкнутого (материального) круга» могла быть какая-то мощная идея, консолидирующая группу; таковой являлась идея возвращения на родину, вера в то, что они когда-то обязательно вернутся» [Бороноева 2011, с. 187], в основе которой лежит память об исторической родине. В целом, надо заметить, любую локальную этническую группу, проживающую вне страны

своего происхождения, объединяет «романтическая (ностальгическая) вера в родину предков как в подлинный, настоящий (идеальный) дом и место, куда они либо их потомки должны рано или поздно возвратиться» [Тощенко, Чаптыкова 1996, с. 22].

Приток новых мигрантов, связанный с началом коллективизации в СССР, продолжался до 1933 г. С началом японской оккупации и образованием Маньчжоу-Го (1932–1945) миграция почти полностью прекратилась, связь с исторической родиной надолго оборвалась [Балдано 2015].

Как «изоляты» этнолокальная общность бурят в Китае сохранила многие самобытные черты и проявления: «это люди, хорошо знающие и практикующие бурятские традиции и обряды, убежденные буддисты, ценители бурятского искусства и носители ярко выраженного этнического самосознания» [Болдохонов 2011, с. 108].

I.2. Расселение, этнический состав, численность бурят Китая

Бурятский этнический локус в Китае территориально сконцентрирован в Эвенкийском хошуне городского округа Хулун-Буир Автономного района Внутренняя Монголия Китая: «После освобождения от японской оккупации был учрежден Хулунбуирский автономный округ, который после вхождения в январе 1948 года в состав Автономного района Внутренняя Монголия был преобразован в Хулунбуирский аймак» [Балдано 2017, с. 444]. «Эвенкийский автономный хошун, основанный в 1958 г. на территории бывшего Солонского хошуна, расположен в центральной части городского округа Хулун-Буир, к югу от железной дороги Маньчжурия — Харбин и столицы аймака — города Хайлар. Административным центром является поселок Наньтун. Хошун занимает территорию 18 726 км², вытянут с севера на юг на 187 километров, с востока на запад на 173 километра, географически расположен между горно-таежной зоной предгорий Большого Хингана (восток) и Хулунбуирской степью (запад). Климат континентальный, с суровой и продолжительной

зимой (средние температуры 20 ниже нуля) и коротким, прохладным летом (средние температуры – 17–18)» [Михалев 2017, с. 76].

После реорганизации Шэнэхэнского сомона, образованного в 1948 г., были созданы сомоны *Шэнэхээн Баруун* «Шэнэхэн Западный», *Шэнэхээн Зүүн* «Шэнэхэн Восточный», *Мүнгэн Шулуун* «Мунгэн Шулун». «В сомоне Шэнэхэн Западный буряты составляют 92% населения сомона, в сомоне Мунгэн Шулун – 70% и в сомоне Шэнэхэн Восточный – 45%» [Михалев 2017, с. 76].

В Шэнэхэне живут потомки не только восьми агинских родов, но и представители всех одиннадцати хоринских родов: *батнай/батанай*, *бодонгууд, галзууд, гушад, сагаан, хальбин, харгана, хуасай, хүбдүүд, худай, шарайд*. Немногочисленные переселенцы из числа баргузинских, селенгинских бурят и представители некоторых других бурятских этнических общностей ассимилировались с истечением времени с преобладающей хори-бурятской родоплеменной группой.

Численность бурят в Китае в данное время составляет около 7 тысяч человек; по данным социологов, точное их количество – 6441 [Бурятский язык 2020, с. 68]. В переписи населения КНР 2010 г. носители бурятского языка не выделяются из состава монголов Китая, одной из 56 официально признанных национальностей [Перепись населения КНР. Электронный ресурс].

I.3. Шэнэхэнцы и русские мигранты

В Хулун-Буире совместно проживали, наряду с местным аборигенным населением, прибывшие из России буряты и русские, поддерживавшие особо теплые отношения – как соотечественники. По полученным от наших информантов сведениям, некоторые русские пришли на эти земли вместе с бурятами из Иркутской, Читинской областей и из Бурятии. В 1920–1930-е гг. Манчьжурия стала второй родиной «для сотен тысяч россиян, бежавших в Китай после поражения Белого движения, для уходивших от репрессий,

коллективизации, религиозных преследований», в числе которых были казаки, крестьяне, купечество, предприниматели, старообрядцы [Кляус 2022, с. 15]. Отдельно пришли буряты и русские, служившие у атамана Семенова: «В составе беженцев были люди самых разных сословий и состояния. Был значительный слой состоятельных людей, бывшие казаки» [Дампилова 2023, с. 170]. В 20–50-е гг. XX в. на заимке Уедхэн проживало 10 русских семей, в Улан-Харгане – 3 семьи, в Хан-Уле – несколько семей. Всего было около 20 семей.

Как пишет Л. С. Дампилова, «русские имели заимки, нанимали бурят на работу. Когда обедневшие буряты вернулись нищими из очередного исхода в центральную часть Внутренней Монголии (Шилиин гол) в 1950-е гг., они оказали существенную помощь, предоставляя работу, одежду и иную материальную поддержку. Те, кто работали на русских заимках, выучили русский язык; они помнят, как отмечали Пасху, красили яйца. У русских была своя школа, некоторые буряты учились в этой школе. Информанты утверждают, что русские уехали из Шэнэхэна в 1958 г., большинство из них перебралось в Австралию. Некоторые потомки этих семей, позабыв свои русские корни, и сейчас живут в Хайларе, Нантуни. Осталось несколько русских старшего поколения преклонного возраста, знающие родной язык, их дети и внуки уже не говорят по-русски» [Дампилова 2023, с. 171].

В. Л. Кляус, много лет занимавшийся фиксацией и изучением фольклора китайских русских, отмечает: «Собирание фольклора в городском округе Эргуна началось в 1980-е гг. Но здесь нужно сказать, что исследователи работали уже не столько с теми немногочисленными этническими русскими, которые не уехали из КНР, сколько с китайско-русскими метисами во втором и последующем поколениях, потомками русско-китайских браков, билингвами, в одинаковой степени владеющими и русским, и китайским языками» [Кляус 2022, с. 19].

Показательна судьба Тамары Александровны Рогалевой, представительницы единственной русской семьи, проживающей в этой

местности: «Оставшиеся несколько семей ассимилировались, забыли язык и слились с бурятами и дагурами. Русская речь ее хотя и чистая, но с непонятным акцентом. По рассказу Тамары, ее мать, отец родились в Шэнэхэне и женились тут. Их родители выехали из России с берегов Байкала где-то в 20-е гг. XX в. Ее отец – Александр Рогалев, 1930 г. рожд., а мать – Анна Георгиевна Раменская, 1935 г. рожд., она была из богатой семьи. Как поведала Тамара Александровна, когда многие в 1958 г. уезжали обратно в Россию, они не смогли выехать, бабушка была больна. Их было две сестры и три брата. Сестра Мария вышла замуж за дагура, детей нет, старший брат умер, был женат на дагурке, у них дочь замужем за дагуром. Младший брат не женился, живет с ней. Тамара тоже была замужем за дагуром, родила пятерых детей, разошлась с мужем и одна воспитала их. Дети по-русски не говорят, традиции русские не сохранились. Родители были верующие, иконы были в доме, все христианские праздники соблюдались, детей всех крестили. Когда было много русских, около Маньчжурии была русская церковь, они ездили туда молиться по праздникам, и там их крестили. Единственное, что она помнит и что до сих пор соблюдает из своих русских традиций, так только Пасху: яйца красит и куличи печет» [Дампилова 2023, с. 172].

По воспоминаниям бурят, рядом с ними жили богатые евреи (*жиидууд байгаа*), держали скот, буряты нанимались к ним на работу. Помнят их имена: Моня, Исай, Макар. Но никто не знает, откуда точно прибыли русские и евреи, с какой местности, в какое время. Все вспоминают богача И. Я. Чурина, русского торговца, который имел трехэтажный торговый дом в Харбине. Буряты работали у Чурина, ездили с ним в Харбин. У него была огромная кампания по продаже тракторов, машин. В Шэнэхэне до сих пор алюминиевую посуду называют «*Шүүрин аяга*», также пользуются алюминиевыми бидонами, называя их «*Шүүрин битон*».

Нередко встречаются буряты с русскими именами: «Ламы давали русские имена. Если в бездетных семьях появлялся долгожданный ребенок,

то давали русское имя, чтобы он вырос крепким, здоровым, как русский человек» [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. – ПМА].

Шэнэхэнские буряты преклонного возраста, прожившие длительный период на небольшом этнически обособленном пространстве, удивляют своими знаниями, старинной речью, где сохранились русские слова, употреблявшиеся в 20-е гг. XX в. Справедливо утверждает М. С. Михалев: «Любопытно, что иногда в шутку, а иногда и всерьез они даже настаивают на том, что именно наличие в их языке множества русских заимствований, значение которых не ясно ни китайцам, ни монголам, также способствовало тому, что им удалось сохранить свою самобытность перед лицом и тех, и других» [Михалев 2017, с. 117].

I.4. Реэмигранты в России

Внешние угрозы, обусловленные усилившейся конфронтацией между Гоминьданом и компартией Китая, начавшейся агрессией Японии против Китая, репрессивным режимом в период культурной революции в Китае, не могли не отразиться на постепенно стабилизировавшемся в тот период укладе жизни шэнэхэнцев: «С начала 1930-х годов Маньчжурия стала объектом японской агрессии. Японское правительство, стремясь к «правовому» оформлению своей оккупации Маньчжурии, инспирировало создание нового государственного объединения Маньчжоу-Го. Период оккупации продолжался с 1932 по 1945 год. Вплоть до 1947 года наблюдалась миграция бурят в пределах Внутренней Монголии. Оккупация Маньчжурии советскими войсками закончилась 28-го апреля 1946 года. В разгар «культурной революции» (1966–1969 гг.) проживавшие недалеко от советской границы шэнэхэнские оказались в эпицентре антисоветских политических кампаний» [Балдано 2017, с. 443–446].

Советский период явился для бурят Внутренней Монголии временем отсутствия каких-либо контактов с Родиной (особенно начиная с середины 30-х годов XX в.), ибо официальная власть страны исхода, наложив на

представителей этого сообщества «клеймо» врагов народа, панмонголистов, преследовала и запрещала установление каких-либо связей с ними: «Советский режим трактовал шэнэхэнских бурят как бандитов, контрреволюционеров, сотрудничавших во время войны с японцами. Недостаток контактов с обществом страны происхождения привел к тому, что диаспора развивалась независимо» [Балдано 2012, с. 12]. В итоге к середине 80-х годов мало кто из бурят в России знал, кто такие шэнэхэнские буряты.

В начале 90-х гг. XX в., когда открылась граница и появилась возможность контактов между разделенными частями бурятского этноса, историки отмечают активизацию реиммиграционного процесса. И к середине 1993 г. в Республику Бурятия и в Агинский автономный бурятский округ переселилось около 300 шэнэхэнских бурят. В том же году для защиты интересов возвратившихся на Родину шэнэхэнцев было создано Землячество шэнэхэнских бурят, численность которого нынче составляет до 500 человек.

Первые переселившиеся на историческую родину занялись традиционным видом деятельности – разведением сельхозживотных, так как ими не были утрачены навыки ведения скотоводства, овцеводства. Кроме того, в тот период крайне актуальными и востребованными оказались опыт, культурный багаж китайских бурят как носителей, хранителей и знатоков традиционной национальной культуры бурят. Они заполнили специфические ниши для удовлетворения постоянно растущего спроса населения Республики Бурятия: открыли мастерские по пошиву бурятской одежды, кафе, столовые, закусочные с национальной бурятской кухней. Наиболее одаренные и талантливые выходцы из Шэнэхэна проявили себя в сфере культуры и искусства Бурятии, к их числу относятся Бадма-Ханда Аюшеева, Бутидэй Дондог-Сэрэн, Дашима Соктоева, Галсан-Нимын Гандик и другие.

Однако процесс этот не стал массовым: многие буряты считают своей родиной Шэнэхэн и покидать её не собираются. Кроме того, Россия не способствует возвращению шэнэхэнцев на родину предков. Одним из главных препятствий на пути инкорпорации китайских бурят в российское

общество, по мнению ученых-историков, является определенный регламент требований федерального закона, в частности, необходимо проживание по виду на жительство на территории РФ на протяжении 5 лет непрерывно; нужно обязательно иметь законный источник средств к существованию; отказаться от гражданства КНР; владеть русским языком.

В итоге интеграция в российское общество, плодотворное взаимодействие китайских бурят с принимающей стороной не получили широкого развития. Как пишут специалисты: «Репатриация стала делом их индивидуального выбора и частных усилий представителей принимающего общества» [Восток России 2011, с. 574].

I.5. Шэнэхэнцы сегодня

Большая часть жителей Хулун-Буира занята в животноводстве. Зиму они проводят в капитальных кирпичных домах, с кирпичными же надворными постройками, летом перебираются на летние пастбища. Привычные для шэнэхэнцев картины степи – это отары, стада и табуны, легкие проволочные изгороди, лесопосадки, стоящие поодиночке кирпичные дома, войлочные юрты, джипы и мотоциклы, телевизионные «тарелки».

Численность скота – коров, овец, лошадей и верблюдов, к примеру, только в одном Барун-сомоне составляет более 150 тыс. голов, что превышает количество скота во всей Бурятии. Для ведения хозяйства получены в 30-летнюю аренду большие участки земли. Есть возможность использовать наемный труд.

Современная жизнь шэнэхэнцев характеризуется определенной степенью социальной мобильности. У молодежи есть возможность выбирать свой путь без оглядки на внешние факторы. Экономические свободы и частная собственность, возможность вести собственное хозяйство – все это в условиях рыночной экономики разрушает замкнутость и самоизоляцию. Формируются новые возможности и соблазны, связанные с городской культурой. Получившие образование в вузах Китая буряты заняты в

медицине, здравоохранении, образовании, культуре. Неизбежно растет их территориальная и социальная подвижность. В Хайларе и Маньчжурии в 90-е годы прошлого столетия открыто около двух десятков бурятских кафе, пекарен, мастерских по пошиву традиционной одежды. В наши дни многие буряты, особенно молодого возраста, переезжают в города Внутренней Монголии и поступают на наёмные работы, либо открывают собственный бизнес: те же закусочные, гостиницы, магазины и т. д. Дело это нелегкое, приходится выдерживать острую конкуренцию с китайцами, монголами и эвенками. Наблюдается бурный процесс формирования бурятско-китайского двуязычия. Овладение китайским языком – это путь к экономическому процветанию, современному образованию, городским профессиям, карьере.

Заключая, приходим к следующим выводам.

Для субэтнической группы хори-бурят в Китае на ранних этапах нахождения вне ареала расселения своего народа характерны самоорганизация, приверженность к традициям, религии, национальной идее возвращения на историческую родину. Бурятская диаспора сумела консолидироваться в целостную структуру, объединяющую разрозненные родовые группы.

Бурятская община существенно отличалась от своего окружения в поликультурном пространстве своим замкнутым укладом жизни, социально-культурной изолированностью от титульной нации, сохранив прежнюю структуру и характер хозяйствования до переселения.

Шэнэхэнцы испытали на себе все перипетии внутригосударственных политических процессов, происходивших в Китае в 30–60-е годы XX столетия.

Сходство языка, религии, общность старомонгольской письменности с другими группами монголов АРВМ способствовали к ускоренной адаптации к культурно-образовательному пространству шэнэхэнских бурят.

Абсолютно новая модель взаимоотношений мигрантов со страной происхождения выстраивается в 90-е гг. прошлого века, когда меняются

отношения с приграничными с Россией государствами. В этот период появляются первые репатрианты в Бурятии и Забайкальском крае.

Если буряты в первые годы эмиграции свой статус воспринимали как временный и глубоко верили в свое возвращение после стабилизации ситуации на Родине, то в наши дни шэнэхэнцы в третьем поколении, их дети и внуки считают своей родиной Шэнэхэн, всецело интегрируясь в культуру и экономику Китая.

I.6. Языковая ситуация

Ситуация с сохранением родного языка небольшой по численности группой бурят в многонациональном государстве, каковым является Китайская Народная Республика, характеризующаяся поликомпонентной языковой ситуацией, когда широко функционирует в стране не один, а достаточно много языков различных этносов, является симптоматичной для жизнеспособности языков национальных меньшинств. «На фоне сложной системы диалектов и языков национальных меньшинств точное число языков в КНР <…> по разным данным варьируется. Например, в базе данных Ethnologue отмечается, что в общей сложности в КНР представлено 298 языков, из них 274 – автохтонные [http://www.ethnologue.com/country/CN]; в издании «Языки Китая» 2007 г. выделяют 128 языков, в списке языков аналитических отчетов по языковой ситуации в КНР представлено 134 языка [Language Situation < ... > 2013: 401–403]» [Каплунова 2017, с. 65].

Одной из важных характеристик этнической культуры является владение языком. Потому социальные функции родного языка как стабильного фактора существования китайских бурят в иноэтнической среде, защиты этнической и культурной идентичности неоценимы. В связи с чем в числе ценностных ориентаций шэнэхэнцев их привязанность к традиционной культуре и родному языку представляется одной из ключевых. В языке аккумулированы наиболее устойчивые этнокультурные особенности определенной группы людей: «…ментальность народа, его нравственные

принципы, традиционное мировоззрение тесно связаны с особенностями его исторического развития, соответственно сложившимися традициями, обычаями. Причем, как правило, эти этнические духовные основы представляют достаточно устойчивую консервативную систему, которая пронизывает культуру того или иного народа, что, очевидно, находит отражение в устном народном творчестве, языке, фольклоре. То есть национальный менталитет, национальный дух обязательно проявляется в языке» [Дырхеева 2020, с. 15].

Помимо китайского, официальным, законодательно закрепленным языком на территории Внутренней Монголии является монгольский. Если для южных этнических групп монголов АРВМ он является родным, то для шэнэхэнских бурят это письменный язык, приобретенный на исторической родине. Российские буряты до перехода с монгольского письма на латиницу в 1931 г. владели старомонгольской письменностью, где графика и правила написания были общими для всех монголоязычных народов. Таким образом, для шэнэхэнцэв не возникало проблем в процессе интеграции в единое монгольское языковое пространство. Понятна ситуация, характерная для подавляющего большинства мигрантов, не владеющих современной бурятской письменностью, основанной на кириллице. Однако повседневная разговорная речь китайских бурят сохранилась в той аутентичной форме, в какой она бытовала раньше до их переселения.

Активное функционирование и востребованность родного языка бурятами Китая имеют исторические корни. По мнению Д. Ц. Бороноевой, у шэнэхэнцев всегда существовал миф-мечта о возвращении на родину: «…когда представители старшего поколения этнической группы, которые хорошо помнили исторические события переселения и обоснования на новой земле, принципиально не учили китайский язык, поскольку были уверены в возвращении на родину» [Бороноева 2011, с. 187]. У основной массы шэнэхэнских бурят первой волны миграции сохранялась и поддерживалась внутренняя, потаенная надежда вернуться в места прежних кочевий – родные

степные просторы Забайкалья. Как вспоминает поэтесса из Хулун-Буира Намнаанай Сэмжэд, в ее детской памяти навсегда запечатлелась картина, когда ее дедушка поднимался на небольшой холм, всматривался вдаль в сторону Маньчжурии и говорил, что мечтает оказаться *хойто нютагтаа* «на своей северной родине». В записанной в Шэнэхэне народной песне, которая так и называется *Бусаха тухай дуун* «Песня о возвращении», звучит идея, что уехали они только на времена смуты в более безопасное место, но ждут, когда на территории СССР восстановятся мир и спокойствие, чтобы вернуться [Цыбикова 2016, с. 200–201].

В современных условиях шэнэхэнцы, в подавляющем большинстве, активно используют родной язык, поскольку он является для них функционально первым и служит языком семейного общения. При этом, безусловно, важными факторами степени сохранности родного языка у китайских бурят выступают социальные условия – стабильность, компактность расселения, приверженность к традиционному ведению хозяйства, преемственность традиционных семейных ценностей, культура воспитания, способствующие формированию устойчивого этнического самосознания и сплоченности. Именно сохранение языка и приоритет национальной самобытности, несмотря на неизбежные контакты с другими этносами поликультурного государства, влияние массовой китайской культуры, обеспечили высокую планку внутренней самоидентификации бурят по языку и культуре.

Вместе с тем, растущее влияние рыночной экономики; ускоренный процесс обмена информацией; прогрессирующая интеграция культур глобализирующегося мира разрушает замкнутость и самоизоляцию бурятской диаспоры в Китае. Неизбежно возрастает вовлеченность молодых людей в социальную структуру китайского общества; кроме того, овладение китайским языком – это путь к получению современного образования, успешной карьере; расширению потенциальных возможностей освоения престижной профессии.

В этой ситуации актуализируются насущные вопросы сохранения самобытных бурятских традиций, обычаев, культурного наследия предков, в том числе его языковой составляющей. Старшее поколение бурят Внутренней Монголии и шэнэхэнская интеллигенция, озабоченные растущим сужением сферы употребления детьми родного языка, предпринимают ряд мер для улучшения языковой ситуации. Глубоко осознавая угрозу утраты языка, являющегося «стержневым элементом, на котором основывается культурная самобытность наций» [Асанова 2017, с. 45], в Шэнэхэне на местном уровне проводятся активные шаги. Решение проблемы, по их мнению, должно быть начато, прежде всего, с первичной социализации личности, проходящей в семье. Обучение родному языку плодотворно начать с младенческих лет, необходимо наличие благоприятного языкового окружения в семье, где поголовно общались бы на родном, бурятском. Следующим основным источником восприятия языка и пополнения языковых знаний ребенком вне дома становится дошкольное учреждение, в котором официальным языком общения детей является бурятский язык, что позволяет малышам погрузиться в глубокую языковую среду. У детей, получивших на этом этапе обучения навыки говорения, общения на родном языке, эти знания закрепляются навсегда и не будут утрачены в будущем. В процессе дальнейшего развития и обучения, убеждены шэнэхэнские работники детских воспитательных учреждений, школьники могут дополнительно освоить любой язык – китайский, английский и др.

Проводятся, кроме того, целенаправленные меры по подготовке и изданию образцов устного творчества бурят – улигеров, сказок, легенд, преданий [Сэмжэд 2013; Дугармаа 2018]. Фольклорные тексты, насыщенные выразительным, богатым языком устного словесного искусства бурят, призваны привить любовь к родному языку, обеспечивая преемственность традиций фольклорного наследия.

В последние годы появились и реализуются в Шэнэхэне проекты подготовки публикаций с подбором бурятских слов из традиционного быта с

этимологией их значений, малоупотребительных и теряющих свою актуальность в наши дни. О своей озабоченности по поводу экологии родного языка один из знатоков бурятской старины говорит так: *Зүбхэн буряад аман аялгада яригдадаг ишмэрхүү үрмэс хэлэлгэ маш арьбан байха. Гэбэшье одооной хүмүүсэйн дунда дэмы яригдхаа больжо байна. Иимэһээ хойшо үеын залуу багашууд буряад хэлнэйнгээ эдгээр үрмэсэ һайхан хэлэлгые орхижо, хаялгүйгөөр ярьжа байхые эндэ һануулаяа* «Старинные слова очень много употребляются в исконно бурятской речи. В наши дни люди перестают использовать их активно. Чтобы дети, молодежь последующих поколений их не забыли совсем, не предали забвению столь выразительные коренные бурятские слова, мы напоминаем им» [ПМА. 2018 г.].

Наиболее эффективным, по мнению нашего информанта из Шэнэхэна С. Н. Эрдэни, является применение и активное включение в повседневную речь пословиц и поговорок, народных фразеологизмов, чтобы дети учились родной речи на её лучших образцах. Он, в частности, приводит в качестве иллюстрации пример, когда, приучая ребенка быть выдержанным в поступках, не пороть горячку, можно употребить образные, меткие слова: *Ямарш юумэнэй урда хинамгайхан байха, болгомжотойхон ябаха юмэ, түр гэхэ, тар гээд лэ, дэбэржэ, һорбогонжо болодоггүй, һүхиржэ хөөрөөд, нэрээш мэдхээ болёод, һолигонжо болдоггүй юм байха гэжэ һургадаг* «В любых обстоятельствах надо быть сдержанным, уравновешенным, нельзя при каждой стычке, случайном раздоре выходить из себя, пороть горячку, нельзя вести себя как полоумный, в порыве гнева забыв имя свое, так учили» [ПМА. 2018 г.]. Методика использования красивых фразеологических оборотов эффективна для запоминания детьми наставлений взрослых.

Следующей примечательной формой приобщения китайских бурят к родному языку, по мнению пожилых шэнэхэнцев, является знакомство с народной культурой через устный пересказ детям произведений фольклора. Чтобы воспитательный процесс был эффективным и для того, чтобы закрепить какое-то нравоучение или наставление в памяти ребенка,

предлагается рассказать какой-то эмоционально насыщенный случай в форме преданий, легенд, поучительных рассказов по типу того, как раньше буддийские монахи давали наставления в форме притч. *Иигэжэ һургажа хэлэхын хамтада сэдьхэл һанаандан һуугдасатай байг даа гээд лэ, аймшагтай, аюултай домог түүхые яриж а, шэнхэрүүлхэ гэжэ зоридог* «Наставляя, поучая, надо рассказать какие-нибудь страшные, ужасные легенды, истории, чтобы они крепко засели в их памяти и сердце» [ПМА. 2018 г.]. Наряду с формированием правильных стереотипов поведения у ребенка, принятых в бурятском обществе, живая речь народного творчества не только усиливает восприятие слушателя, но и приобщает к красоте родного языка.

Благодаря шэнэхэнским активистам, энтузиастам, людям, болеющим за сохранность бурятского языка, забвение языка меньшинств в ближайшей перспективе не грозит. Оценивая языковую ситуацию в бурятском этническом анклаве, М. С. Михалев делает следующий вывод: «По мере того как такие возможности стали постепенно появляться в процессе экономического развития страны, процесс утери малыми народами Китая своих языковых компетенций резко интенсифицировался. При этом в среде бурят данный процесс не наблюдается, и степень владения бурятским языком продолжает оставаться очень высокой» [Михалев 2017, с. 118].

Таким образом, бурятский язык для этнической группы бурят Внутренней Монголии остается языком семейного, бытового общения. Несмотря на неизбежный процесс монголизации языка, связанный с обучением детей на родственном монгольском языке, все же родной язык для них является одной из приоритетных составляющих традиционной культуры народа. Вместе с тем наблюдается бурятско-китайское двуязычие молодого поколения как результат межэтнических контактов и коммуникативной активности.

Условия жизни китайских бурят позволяют поддерживать культурную и этническую идентичность усилиями старшего поколения, являющегося на данном этапе гарантом их сохранения в условиях глобализации.

Глава II. Духовная культура и верования шэнэхэнских бурят

II.1. Этнотрадиции шэнэхэнцев

Культурная память народа выработала традиционные каноны, нормы, жизненные установки, к которым человеку следует стремиться, которых он должен придерживаться, которым ему необходимо соответствовать. Известно, что традиционное миропонимание и мировосприятие определенно проявляется в устном творчестве, поскольку в фольклоре аккумулированы основные ценности, культивируемые этносом: «Именно благодаря стабильности традиционного мировоззрения, сохранению и трансляции средствами фольклора этнических ценностей обеспечивается устойчивость существования общества и человека как его части» [Голованов 2011, с. 39]. Природа этнической ментальности китайских бурят, включающая особенности уклада жизни, обычаев, традиций, религиозного сознания, тесно связана с их принадлежностью к хори-бурятской ветви бурятского этноса: «У каждого из нас есть какая-то этническая идентичность, то есть осознание своей принадлежности к тому или иному народу» [Байбурин 2014, с. 7].

Природно-климатические особенности окружающей среды, организация жизнедеятельности хоринских бурят в условиях степной, равнинной зоны проявляются в их темпераменте, способе мышления. Им присущи уравновешенность характера, неспешность в быту, взвешенность поступков, основанные на философском восприятии окружающего мира, их отличает особый психический склад в отношении времени, расстояния – они размыты, растянуты, неконкретны. Соответственно, течение повседневной жизни, на первый взгляд, размеренно, монотонно, но оно отработано веками и имеет определенную устоявшуюся систему ритма, организации и правил в соответствии с цикличностью номадного хозяйства, для которой характерны повторяемость, непрерывность. Кочевнический характер жизнедеятельности диктовал во всем практичность, мобильность, рачительность, при этом необходимы хозяйственная смекалка и расчетливость.

В пищевой культуре шэнэхэнские буряты предпочитают употребление преимущественно молочных продуктов и мясных блюд, что продиктовано скотоводческим типом хозяйствования. Мясные и молочные изделия заготавливались с прицелом на длительное хранение и употребление, что является отличительной особенностью приготовления блюд у бурят и монголов.

Приверженность к традиционным формам устоявшихся жизненных установок и норм, характерная для бурят Китая, является важным показателем этнического самовыражения: «Этническая жизнь, как и другие уровни социального бытия, более всего закрепляется в традиции» [Жуковская 2002, с. 54].

Записанный фольклорный материал показал, что в устных рассказах шэнэхэнских бурят намного полнее сохранились традиционные методы лечения и скорой помощи на дому. Записанные по всей этнической Бурятии современные шаманские истории представляют собой рассказы общего характера, вербальные иллюстрации лечения почти не сохранились. Наглядной демонстрацией шаманской практики излечивания больных служит рассказ Жамсаранай Боро, родственника известного бурятского общественного деятеля Тугулдэра Тобоева, занимавшего с 1858 по 1878 гг. должность руководителя Агинской степной думы, по линии отца. В записанном от него устном рассказе описан метод народного лечения от инсульта, являющийся оригинальной разновидностью обряда обмена больного на животного: «К человеку, [половину] тела которого скособочило, приводили козу. Ко рту козы пристраивали сооружение – “дверь” из трех [веток] осины. Затем проталкивали эти три ветки в рот лежащему человеку, чтобы коза могла дышать ему в рот. После чего, отвернув [от человека] козу, отпускали. И коза становилась помешанной, [словно] в дурмане. Так коза забирает болезнь человека. Затем ее отпускают навсегда на свободу, ту козу нельзя убивать. И человек вылечивался» [Зап. от Жамсаранай Боро хүбүүн, 1944 г. рожд., сомон Шэнэхэн, 2018 г. – ПМА].

Еще одним из распространенных методов лечения у бурят было лечение больного путем замены подставленным предметом. Примером этого служит рассказ Жамсаранай Боро: «Мой отец был шаманом, лечил людей. Однажды утром наша мама не могла встать, голова стала большой, словно наполненный водой желудок. Отец постучал по бубну, перебрал четки: “Дети, поищите осину”, – сказал. Нашли только одну осину, сложно было найти ее, [отец] раскусил ее, сделал ее плоской, как доска, и посередине сделал отверстие, туда воткнул перекати-поле. Потом завернул перекати-поле овечьей шерстью, сделал из трех щепоток муки лампадку. Лампадку сажей перекрасил в черный цвет и начал камлать, ударяя в бубен. “Злые духи наслали вред”, – сказал и сжег перекати-поле. Затем все приготовления выкинули далеко от дома. На следующее утро [мать] была нормальной» [Зап. от Жамсаранай Боро хүбүүн, 1944 г. рожд., сомон Шэнэхэн, 2018 г. – ПМА]. Следует обратить внимание, что в предыдущем примере, как и в этом, именно из осины делаются предметы для обряда. В бурятской традиции осина считается шаманским деревом, и, возможно, в данном случае осина, выступая в качестве природной модели вселенной, приобретает мистическую силу для соединения иного мира с этим [Бурыкин, 2007, с. 169–170].

Устные рассказы Жамсаранай Боро о своем отце (Сэдэбэй Жамсаран), являвшемся действующим шаманом, о народных методах лечения людей от инсульта, в наше время утерянных, вне сомнения, могут быть значимыми для характеристики шаманских традиций, обрядов хори-бурят в прошлом.

Народная педагогика занимает в традиции бурят одно из ключевых мест: «В традиционной системе ценностей бурят дети считаются главным богатством. Желая, чтобы их дети выросли хорошими людьми, с раннего детства внушали им основные правила поведения: уважать старших, почитать родителей, любить труд, помогать страждущим, не лгать, не грубить, не воровать, быть гостеприимными» [Герасимова и др. 2000, с. 92]. Характер и способы нравственного, физического воспитания подрастающего

поколения; правила, регламентирующие нормы поведения в обществе, отражены в сюжетах устной прозы бурят Китая.

В традиционном воспитании бурят важное место занимают чувство ответственности перед родом, необходимость обеспечения достойной старости родителям: *эртэ изагуурhаа гарбалаа гэжэ шүтэжэ, ойроорын амидии бурхан гэжэ аба эжыгээ хүндэдхэжэ, асаража тэжээдэг hайн hайхын заншалтай байдаг байгаа* «со времен давних предков почитали свой род; прежде всего, отца и мать уважали как живых бурханов; был у них хороший, добрый обычай до старости лет присматривать за ними» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 141].

Базовым ценностным элементом воспитания считается обязанность детей воздать должное родителям, окружить заботой и вниманием в их преклонном возрасте. Наглядным примером того, что непозволительно, служит сюжет том, как муж с женой скверно относились к родителям. Они лучшие мясные блюда съедали сами, а старикам оставляли внутренности; кроме того, взвалив всю работу по хозяйству на пожилых родителей, могли спать до обеда, за что осуждались соседями. В результате их настигла заслуженная расплата за безнравственное поведение – скот пропал, добро оскудело, настигли другие несчастья (*Аба эжыгээ хүндэлхэ* «О почитании отца и матери») [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 144–149].

На схожем сюжете о необходимости почитания родителей основан еще один устный рассказ *Эхэ эсэгэеэ хүндэлхэ тухай* «О почитании матери и отца» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 137–144]. Ребенок, поняв, что отец и мать хотят отправить его немощного дедушку на одинокое доживание старости, просит отца не выкидывать корзину, в которую тот хотел поместить старика. Потому, сказал мальчик, что она понадобится ему в будущем для того, чтобы так же унести отца, когда наступит его старость. Так сын преподал родителям нравственный урок: если человек будет непочтителен к старикам, то тем же ему отплатят его дети. Подобные сюжеты о недопустимости скверного отношения к престарелым родителям,

развивающиеся в русле общемирового сюжета об этической ценности чувства долга перед ними, до сих пор составляют основу мировоззрения и воспитания шэнэхэнских бурят, сохраняя устои патриархального рода.

В традиции бурят, как и у всех народов, культивируется приверженность к соблюдению основных правил семейно-родственных отношений. Не утеряна бурятами Китая издревле существовавшая у бурятских родов генеалогическая культура – знание на память родословного древа, восходящего к старшинству рода. Рекомендуется знать свой род, прежде всего, до седьмого колена по патрилинейной группе родства. По этому поводу один из информантов выразился так: *Мүнөө өөрынгөө удам гарбалые мэдэхэгүй гэжэ яаха юм. Мангаршhаа үндэhөө мэдхэбши даа, мангирhаа хартаабха гархагүйбши даа* «Как можно в наше время не знать свои родословные корни. Даже степной лук знает свой корень, от степного лука не вырастет картошка» [Зап. от уроженца Шэнэхэна Абидын Сэдэбэй Бата-Мүнхэ, 1925 г. рожд., рода галзуд, г. Улан-Удэ, 2002 г. – ПМА].

Шэнэхэнцы идентифицируют себя по принадлежности к определенному роду (*уг, омог, хал*). Традиция счета родства в седьмом и выше поколении в Хулун-Буире не нарушалась, не прерывалась; она тщательно оберегается и культивируется по сей день. Так, они отцовский род могут перечислить до десятого колена: Сэбээн-Долгор→Жалсан→Дашабал→Шойдор→Доржо→Үбэшэ→Босоо→Хурьгаа→ Барьяа→Мэнгэтэ→Шара Шабаahан [Зап. от Жалсанай Сэбээн-Долгор, 1939 г. рождения – ПМА, 2014 г.].

Устная традиция передачи от родителей своим детям родственных связей позволяет бурятам Китая идентифицировать себя не только по отношению к другим иноэтническим группам, но и подчеркивать принадлежность к этнической группе хоринских бурят.

Кроме того, прививая детям чувство ответственности перед родом, в том числе обеспечения достойной старости родителям, приучали к добродетели – проявлять глубокое сострадание ко всем живым существам,

особенно к немощным от природы людям, объясняли необходимость проявлять заботу и оказывать бескорыстную помощь. На примере разных историй разъясняли, что нельзя смеяться над увечным, больным человеком, передразнивать его. В назидание приводили случаи, когда полноценный человек, совершив немилосердные, неблаговидные деяния по отношению к физически нездоровым людям, сам становился одним из них. Такое внушение было намного действеннее, чем обычные запреты.

Семья является первым и важнейшим звеном воспитания, в котором закладываются основы личности ребенка, прививаются необходимые на протяжении всей жизни навыки и знания. Согласно устным рассказам шэнэхэнцев, дети с малых лет берут пример с родителей, учатся на их взаимоотношениях, сложившихся в семье традициях и системе ценностей. «Проходя через возрастные этапы, он постигает в каждом из них соответствующие его возрасту правила. Мальчик копирует поведение отца и соплеменников-мужчин. <…> Девочка должна стать женой, матерью, хозяйкой и воспринятые ею от своей матери традиционные навыки и знания тоже передать своим детям» [Жуковская 2002, с. 219]. Таким образом, детьми нормы и модели поведения, принятые в социуме, усваивались в процессе совместного труда, общения в кругу семьи. Потому, несомненно, важное место в формировании ребенка занимали личный пример родителей, их поведенческие, моральные принципы.

В хори-бурятской традиции доминирует концепт «нравственные заслуги отца и матери» (*аба эжын буянгаар* – букв: благодаря добродетели/благодеяниям отца и матери). Согласно представлениям бурят, судьба человека во многом предопределена заслугами родителей: если они накопили за свою жизнь много добродетели, совершая благие дела, то эта их позитивная карма поспособствует благополучному и успешному будущему их детей. Почитание родителей считалось первейшей обязанностью детей, оставить их без опеки на старости лет и не обеспечить им три важные для пожилых людей составляющие жизни (*үгын зөөлэн, эдеэнэй зөөлэн, унтариин*

зөөлэн – дословно: мягкое слово, мягкую еду, мягкую постель) считалось величайшим грехом. Поэтому с раннего детства прививалось уважение к старшим, культивировался пиетет к отцу, матери, чтобы они почитались, как живые боги – *амиды бурхад*.

Буряты, в большинстве своем стремящиеся воспитать детей в старых традициях в соответствии с национальными обычаями, придерживаются непререкаемой истины *Нэрээ хухаранхаар, яһаяа хухара* «Лучше сломать себе кость, чем опозорить свое имя». Т. е. ответственность человека за свои поступки несет сам человек, чтобы не запятнать имя и честь семьи, рода. В традиционной бурятской семье детей сызмальства приобщали к социально-этическим нормам и стереотипам поведения при приеме гостей: когда приходил гость, следует выйти навстречу, взять за повод коня, помочь спешиться, поздороваться, расслабить задний ремень седла, привязать коня к коновязи, после этого привести гостя в дом. Если гость – мужчина, то посадить его на северной стороне от очага, затем, выходя, он не должен обходить вокруг очага, а идти тем же путем, как вошел. Если женщина, то посадить её на восточной стороне от очага. Находясь в юрте, молодые люди не проходят перед старшими, а обходят за их спинами. В дом первым заходит мужчина, если вместе с пожилыми женщинами должен войти мальчик, то возрастные дамы первым пропускают мальчика. Провожая гостя, человек должен развязать повод, подать его хозяину коня, усилить седло и проводить его [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 152]. Нерушимость подобных правил отмечает еще один исследователь: «На самом деле, традиционные семейные ценности действительно очень сильны в среде шэнэхэнцев. Искреннее уважение к старшим и решающая роль, которая отводится здесь мужчине, подчеркнутая строгость и незыблемость семейных традиций… вносят немалую лепту в незыблемость традиционного уклада жизни бурят Китая и препятствуют их полной или частичной ассимиляции» [Михалев 2017, с. 116].

Методы воспитания девочек были направлены на формирование гостеприимной, хлебосольной хозяйки. Каждому входящему в дом она должна налить чай, подать белую пищу; учили, что недопустимо, чтобы человека не напоили, не накормили; также не допускалось проявлять недовольство при виде незваных гостей. Чтобы не попасть в неловкую ситуацию при внезапном появлении людей в доме, у хозяйки дома всегда должны быть заранее припасенные *бовы*, масло, белые сушеные пенки и т. д. На своем примере мать показывала, как надо привечать позднего путника, демонстрировала традиционный обычай накормить его горячей едой, позаботиться о его коне и приготовлении хорошей постели [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 153].

Детям с малолетства внушалось быть сострадательными, проявлять гуманность ко всем живым существам и оказывать помощь обездоленным: *Хүдөө газаа гансаардажа, газардажа, ядаржа ябһан хүниие туһалжа ябаарай гэжэ аба, эжымни багаһаамни һургадаг һэн, буян болхо байха даа* «Мои отец и мать учили меня, чтобы я помогал человеку, оказавшемуся на чужбине и попавшему в беду или пострадавшему, это есть благое дело» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 132].

Мотивировались подобные нравоучения тем, что проявленные доброта и бескорыстие обернутся для человека благом: *хүниие хүндэдхэжэ, хайрлажа ябаа һаа, өөрэйгөө хүндэдхүүлжэ, хайрлуулжа, туһалуулдаг болхо. Һай һанаанай, һайн үйлэ ябадалай үзүүртэ буян оршожо, баян мүнхэжнэ* «если относиться к человеку уважительно, с доброй душой, то и к тебе всегда будут относиться уважительно, по-доброму и окажут помощь. Результаты хороших мыслей, хороших поступков всегда порождают добродетель, помогают обрести богатство» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 221]; *Һай һанаатай, үнэншэ ябаа һаа, сар тэргээр туулайе хүсэ шадна гэдэг юм байха* «Если у тебя доброе сердце, если ты честный человек, то это все равно что кролик сильнее вола с телегой, так говорят» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 259].

Эффективным способом усвоения детьми наставлений взрослых являлось использование красивых фразеологических оборотов, устойчивых словосочетаний: *Ши хүнтэй хэлсээ, болзоо, мэлзээтэй байгаад, эрэ хүн гэжайгаад, үгэдөө һууккүй, болоккүй ха дээ, алдаһан адууе хуряаж шадхаһаа бишэ, амаараа алдаһан үгые хуряажа болдоггүй гээшэ бэ даа* «Ты же, ведь, мужчина, заключил договор с человеком, условился, согласился, и не сдержать свое слово, так не бывает; ты можешь собрать обратно разбежавшийся табун, но не можешь забрать сказанные слова обратно» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 137]. *Хариин газар хатуухан лэ байха даа, хартайхан ябхаа яагаабши даа. Харһан хүндэ үнэн, мүннөө хэлдэггүй юмэ* «Чужие края суровые, надо быть осторожным, каждому попавшему нельзя говорить всю правду, истину» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 295]. Этот пример ярко демонстрирует к тому же особенность менталитета хоринских бурят, большинство которых по складу характера являются интровертами.

Чтобы закрепить в памяти ребенка какое-нибудь нравоучение или наставление, лучше всего пересказать что-то из богатого наследия устного народного творчества, желательно эмоционально насыщенную историю. Такая методика поучения напоминает одну из форм передачи знаний буддийскими монахами своим последователям и ученикам посредством пересказа различных притч – «назидательных рассказов в иносказательной форме» [Большая российская энциклопедия 2015, с. 529], заключающих в себе нравственно-этическое поучение.

Использование красивых фразеологических оборотов, пословиц, поговорок в повседневном общении с детьми также эффективно для запоминания детьми наставлений взрослых, о чем было сказано выше. Употребление родителями, взрослыми подобных метких выражений усиливает эмоциональное восприятие детей и имеет практическое значение в погружении их в языковую среду, приобщении к родной речи на лучших её образцах.

Бурятами порицалось поведение людей, которые принимали необдуманные решения, затем горько жалели об этом: *халам халаг даа, гэнэмни урдаал байдаг, гэмшэлни хойноол байдаг, яатшаһа юм бээ* «как жаль, как жалко, ошибки мои впереди, сожаления мои всегда после, да что ж такое-то»; осуждались неуравновешенные и болтливые: *тэрэшни хэзээдээл үрхэлжэ һэлэгэнэжэ, һалаганажа, дэдэгэнэжэ, бодолгүй яржа ябадаг* «он постоянно спешит, порет горячку, трясется, вскакивает и бездумно болтает». Пожилые люди учили совершать взвешенные и обдуманные поступки и слова, предостерегали от безрассудных и опрометчивых действий.

Опыт традиционного воспитания бурят включал и такой метод, когда любой взрослый член общества, независимо от того, его собственный это ребенок, или родственника, или чужой, мог выступить в роли воспитателя, при этом никто не возражал, не противился этому: *Манайхинай үбгэ дээдүүл өөрынгөө үри хүүгэдһөө эхилээд лэ түрэл, садам, ойр оршомой айлай хүүгэд, багашуудые ёһо мураалтай ябагты гэжэ һургадаг. Тэрэ саг, тэрэ үедэ таниха, танигдаккүй байгааш һаа, хүүгэд, залуушадай буруу зантай, ёһо гуримгүй ябхыен үзэжэ харһан хүн шабхадажа һурагадаг байгаа. Алиниинш, гэртэхиниинш гээд хүүгэдөө үмөөржэ, үмэглэдэггүй байһа юм гэнэ* «Наши предки и своих собственных детей, и малышей близких, родственников, ближайшего окружения, соседей учили быть дисциплинированными и благовоспитанными. В те времена любой человек, столкнувшийся с проявлением плохого поведения, неправильных поступков детьми, молодежью, неважно знакомых, незнакомых, [имел право] применить розги. Никто, даже родители, не выступал в защиту детей и не препятствовал этому, говорят» [ФББМ. Устные рассказы. 2020, с. 116].

Известно, что не приветствовалось слишком баловать свое чадо. Убаюкивая младенца, напевая колыбельную, мать уже закладывала в воспитание ребенка основные семейные ценности: «*Хүбүү бэрин хүгэдөө унтуулхадаа: Түргэхын том бол даа, бүүбэй, бүүбэй, хүгшэн аба эжынгээ шээһыен хаяжа, сай, ундын дүтлүүлжэ үхэш даа, бүүбэй, бүүбэй, түргэн*

том бол даа, – гэнэ. – Горьтойхон болходоол, юу ойртуул гээ һаан, юуеынш ойртуулжа, хаана ошно гээ һаан, дахуулжа ябадаг болхош даа, хүл, гар, нюдниин болхоши», – гэжайжа бүүбэйлнэ, бүүбэйлнэ, хүхүүлнэ, унтуулна гэнэ «Побыстрее вырастай, ребенок наш, баю-баю-бай, будешь выносить стул твоих дедушки и бабушки, будешь подносить им чай и питье, ребенок наш, баю-баю-бай, побыстрее вырастай, – так говорят сын с невесткой, усыпляя ребенка. – Как только подрастешь, что попросят подать, то и будешь подавать, куда скажут пойти, туда и поведешь их за собой, станешь им и руками, и ногами, и глазами, – так убаюкивает, укачивает, кормит грудью и усыпляет, говорят» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 231].

В традиционном бурятском обществе порицаются люди, склонные к праздному образу жизни, не утруждающие себя физическим трудом; осуждаются такие негативные качества человека, как бахвальство, лицемерие, угодливость. Одновременно с этим в рассказе-нравоучении «Зятья одной семьи» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 245–253] одобряются трудолюбие, скромность в быту, ум и широкий кругозор, присущие положительному персонажу рассказа.

Кроме того, передавали детям веками сложившуюся практику взаимодействия с окружающими человека объектами, оберегая установленный в природе баланс. Объясняли необходимость бережного и почтительного отношения к водным объектам, горам, флоре, фауне.

Придавая значение игре как особой форме развития детей, носители традиции через устные рассказы транслируют разные виды игр, которые практиковались раньше («Детские игры») [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 106–112]. Вот наиболее распространенные из них: *һуури буляалдаха* (отобрать место), *тэбэг сохихо* (бить в волан), *бүһэ сохихо* (удар по поясу), *шүүр шэджэ наадаха* (бросание чурочки), *шагай няһалха, шагай шүүрэхэ* (игра в бабки, подбрасывание бабок), *хурга таалсааха* (угадывание пальца), *ниидхээр шаазгай һабар наадха* (на пальцах сделать из ниток лапы сороки). Анализ этих текстов, в которых описывается процесс и характер упомянутых игр,

позволяет сделать вывод, что они были рассчитаны на внимательность, смекалку, реакцию ребенка, способствовали не только выработке выносливости, скорости, мелкой моторики, но и являлись одной из форм социализации детей. К примеру, кто-то из членов проигравшей команды в качестве штрафа должен был, как сказано в тексте, «встать в средину круга, исполнить или песню, или шуточный рассказ, или загадывать загадки», а это для многих детей было тяжелым испытанием. Или же в другой игре требуется умение проговорить скороговорки. В игровой форме, таким образом, приобретались с детского возраста, помимо других умений, навыки говорения, исполнения, выступления перед публикой.

II.2. Семейные обряды бурят Китая

Родильная обрядность

Устная повествовательная проза тесно связана с обрядами, отмечающимися традиционно в кругу семьи, родственников и близкого окружения, составляющих ритуальную биографию человека. У бурят Внутренней Монголии нами записано описание обрядов, связанных с переломными моментами в жизни человека – рождением, свадьбой, смертью.

Структура родильной обрядности шэнэхэнских бурят состоит из нескольких компонентов. К подготовительному этапу относится приготовление колыбельки для новорожденного. Обычно буряты использовали доставшуюся от старших детей в семье качалку или брали ее у близких родственников. Если такой возможности не было, то просили стороннего человека смастерить ее. Этот человек должен быть *бүрин бүтэн* – букв.: «целым, исправным», т. е. полноценным мужчиной без физических изъянов, у которого есть жена и дети. Колыбель изготавливалась исключительно из березы, которую обшивали плотной тканью.

Во время непосредственных родов в помещении не должны присутствовать мужчины, свёкр и свекровь роженицы. Чтобы принять роды, приглашали многодетную женщину, имеющую опыт родовспоможения, ее у

шэнэхэнцев называют *эхэ баригша* «держащая мать» или *хүй эжы* «мать-пуповина», как и у хоринских бурят *хүүхэдэй эхэ* «матерью новорожденного» [Нацов 1995, с. 34]. Эта женщина должна быть *бүрин бүтэн* «с целым потомством» также, как мужчина, смастеривший кроватку ребенка, что является характерным и для восточных, и для западных бурят [Басаева 1991, с. 61]. Ей оказывали всякие почести, угощали чаем и яствами. Раньше пуповину не резали ножницами или ножом; женщина, принявшая роды, перевязав ее в три ряда белой ниткой, отгрызала зубами. В традиции других этнических групп бурят не практикуется такой метод перерезывания пуповины, а используется именно специальный нож (*хүйһэ хүндэхэ хотиго* «нож для обрезания пуповины») [Басаева 1991, с. 62].

Следующей ступенью обрядности является укладывание новорожденного в колыбель. При этом к его изголовью клали пояс отца ребенка. Недолго подержав под головой, сразу убирали его. Таким образом ребенок как бы получает благословление отца в связи с «прибытием» в их семью. Еще к колыбели привязывали баранью бедренную кость с ее правой стороны. Семантика этого обычая связана с сакральностью барана, которая в традиции кочевых народов проявляется в использовании отдельных его костей в обрядовых действах.

С охранной целью к стропилу юрты привязывали пучок собранной ветоши. Это было знаком-предупреждением, что временно нежелателен визит сторонних людей. На новорожденного негативно отразилось бы появление в доме выпившего мужчины (вызовет испуг), всадника на вспотевшем коне (неприятен запах), человека на верблюде. Верблюд относится к животным *хүйтэн хушуутай, хүл хүндэ* «с холодным дыханием, тяжелыми копытами», в то время как лошадь и баран считаются *халуун хушуутай* «с горячим дыханием». Т. е. *халуун* в переносном значении означает «свой, родной», *хүйтэн* – «чужой, неродственный», в связи с чем образ всадника на вреблюде имеет негативный оттенок.

Следующим важным элементом ритуальных церемоний был обряд захоронения последа (*тоонто тайха*), который совершался спустя три дня после родов. Как и у шэнэхэнцев, наиболее распространенным числом дней – три отмечены у агинских, еравнинских, закаменских бурят [Обряды в традиционной культуре бурят 2002, с. 54]. На него собирались родственники отца и матери ребенка. В шелковый мешок вместе с последом клали рис, зерно, стружки/осколки серебряных, золотых изделий, масло, молочные пенки. Вырыв рядом с кроватью роженицы небольшое отверстие размером с чашку, зарывали его, называя послед, если родился мальчик, *хүбүүнэймнай нүхэр* «друг нашего мальчика», а если девочка – *басаганаймнай нүхэр* «подруга нашей девочки»: «Послед считался частью, двойником, душой ребенка, именно поэтому он назывался хүүхэнэй нүхэр» [Обряды в традиционной культуре бурят 2002, с. 57].

Сверху образовывали небольшую кучку из еды и ягод, которую укрывали бараньим брюшным жиром, представляющую собой жировую сетчатую пленку. На северной стороне от этого небольшого сооружения сидели мужчины, напротив – женщины. Они набирали в рот топленое масло, затем прыскали на него, после чего сооружение сжигалось. Этот элемент родильной обрядности шэнэхэнцев также совпадает с ритуалами хоринских бурят [Нацов 1995, с. 34-35].

Затем доставали из котла заранее сваренную баранью прямую кишку, начинали ею хлестать друг друга и обмазывать сажей от котла лицо друг другу. Эти действа имели символическое значение получения благодати, наделения его участников долей благости. В это время пожилые родственники семьи произносили вслух благопожелания в адрес новорожденного, чтобы он был охраняем духами-хранителями, богами и вырос достойным человеком. Умывшись, участники обряда садились за стол, начиналось пиршество.

Завершающим этапом обряда было имянаречение. Дедушка новорожденного по отцу обращался к отцу своей невестки с просьбой, чтобы

он пожаловал имя ребенку. На что он отвечает: «Моя дочь стала членом вашего рода, поэтому ребенок тоже стал членом вашего рода, потому имя ему должны дать вы».

Есть еще другой вариант, когда дедушка уполномочивает родителей новорожденного спросить имя у ламы. Или же бывают случаи, когда один из дедушек, к примеру, говорит: «Я даю имя Дугар», а другой добавляет: «Я даю имя Цырен», так их внук обретает двойное имя.

Таким образом, родильная обрядность в системе обрядов жизненного цикла представляет первую ступень социализации ребенка, приобщения к роду, освоения окружающего пространства. Полученные в Шэнэхэне сведения о родильном обряде дополняют картину традиционной культуры бурят.

Родильная обрядность в силу изменения социальных условий уходит в прошлое, вместе с тем, у шэнэхэнцев, как и российских бурят, еще живы традиции почитания *тоонто* (букв.: то место, где закапывалась пуповина), в целом семантически объемлет понятие «малая родина» или «место, где родился человек». Соблюдаются обычаи имянаречения. Большинство семей придерживается охранных запретов (нельзя приходить в дом, где появился новорожденный; оберегать его от посторонних глаз до определенного срока).

Традиционная свадьба шэнэхэнских бурят

Анализ записей фольклорного материала, собранного в период экспедиционных работ в Хулун-Буире, выявил, что свадебный обряд бурят Внутренней Монголии носит устойчивые элементы традиционной свадьбы хори-бурят с соблюдением всех основных этапов ее проведения. Для цикла свадебных обрядов шэнэхэнских бурят характерны определенная регламентированность, следование устоявшимся традициям. Живучесть традиции свадебной обрядности бурят объясняется тем, что свадьба является «одним из переломных моментов в жизни человека» наряду с рождением и смертью [Галданова 1992, с. 77].

Следует сказать, что у каждой локальной группы бурят свадебная обрядность «имела свои особенности и варианты <…> поскольку обусловливалась различиями в экономическом и культурном развитии каждой локальной группы <…> Особенно заметные различия наблюдались в свадебных обрядах предбайкальских (западных) и забайкальских (восточных) бурят, вытекавшие из особенностей религиозных верований (у первых господствующей религией был шаманизм, у вторых – ламаизм), которые пронизывали почти все стороны жизни бурят» [Басаева 1980, с. 147].

Последовательность проведения обрядов свадебного цикла бурят типична для большинства аналогичных обрядовых действий монгольских и других народов и состоит в основном из трех этапов: «досвадебные, свадебные, послесвадебные» [Буряты 2000, с. 198]. В соответствии с ними будет представлен старинный обряд заключения брака в Шэнэхэне.

Досвадебные действа

Определившись с выбором невесты, сторона жениха отправлялась в дом родителей девушки просить выдать замуж дочь, эта часть свадебной обрядности называется *хадаг табилга* «подношение *хадака*», буквальный перевод: «ставить сложенную узкую полоску шёлковой ткани, которую преподносят в знак почтения». Этот этап называется, по общепринятой терминологии, сватовством. На эту важную церемонию должен был ехать отец парня непременно с людьми из своего рода, их количество строго не регламентируется, но обязательно должны быть лица мужского пола и не менее двух человек. Придя к родителям невесты, сватающиеся в первую очередь преподносят ритуальную вещь – хадак – божествам, т. е. кладут его на домашний алтарь. Тогда становилась ясной цель визита, принимающая сторона начинала догадываться о том, что гости будут просить их дочь. Следовательно, заранее о прибытии сватов никто не предупреждал, предварительно не договаривались о дне сватовства. После этого на вопрос, откуда прибыли, представитель делегации, старший по возрасту, излагал суть своей миссии:

Үндэр уулы нахидааран дабажа, үргэн голы наринаар гаталжа ерэбэбди. Үндэр сагаан сэргэдэтнай морёо уяжа, үргөө сагаан гэртэтнай буужа ербэбди», – гэхэ. «Халюу хахалдаг, булга буталдаг басагытнай заяанай нүхэр болгожо, бэрии эрижэ ерэбэбди. Һаадаг номо үргэлһэниин манайда, – гэжэ, – халюу хахалдаг басагытнай, нүхэр болхын эрижэ ерэбэбди. «Добрались [мы], огибая высокие горы, прибыли [мы], переплывая широкие реки. Зашли мы в ваш белый широкий дом, привязав коней к вашей высокой белой коновязи», – так говорили. «Просим отдать вашу дочь, выкраивающую из выдры, шьющую из соболя, в невестки, чтобы она стала женой, предназначенной судьбой [сыну]. Обвешанный луком и стрелами [находится] у нас, – так. – Из выдры вышивающую дочь вашу просим стать его женой» [ФШБ 2016, с. 240].

Приводим другой вариант диалога во время сватовства:

– Хэтэ нютаг хаана бэ? Хэрэг зориг хэндэ бэ? – гэжэ һурдаг байһа юм ааб даа. – Хаанаһаа ябаната, юу хэжэ ябаната? – гэхэдэн,

– Би эндин тэмээ алдаһан аад лэ, би эндин тэмээгээ бэдэржэ ябанаби, – гэжэ хэлдэг байһан лэ даа. Тиигээд лэ хамагай түрүүн үгэ болходоо лэ:

– Хандагай буга агнажа, хана уняа дархалжа, хазаар ногто зайдадагын манайда байна, хамба торго эсхэжэ, халюу булдга хахалдагын танайда байна, – гээд лэ эхилдэг байһан гэгшэл даа [Зап. от уроженки Шэнэхэна Санжаа-Ешын Сэмжэд, 1942 г. рожд., г. Улан-Удэ, 2016 г. – ПМА].

– Славная родина [ваша] где? Дела, намерения [у вас] какие? – так спрашивали. – Откуда едете, с каким намерениями прибыли? – когда так спрашивали,

– Я потерял верблюдицу, и хожу-ищу свою верблюдицу, – так отвечали. Затем самые первые слова, которые произносились, [были следующие]:

– Охотящийся на лося, изюбря, мастер устанавливать стены и подпорки [юрты], умеющий сплести узду и недоуздок имеется у нас, выкраивающая шелк высшего качества с красивыми узорами, шьющая из [меха] соболя и выдры имеется у вас, – такую начинали [речь].

Доложив в иносказательной форме о цели, оформленной формульными поэтическими выражениями, должны были представить сына: зовут так-то, такой-то кости/племени (*омог*), такого-то возраста, из такой-то семьи решил взять себе в жену вашу дочь, и называют ее имя, возраст. После этого сватам, стоящим перед родственниками девушки, надо было приступить непосредственно к вручению хадаков отцу и матери девушки. Если принимающую сторону жених устраивает, то не сразу, но, немного напустив важность, показав некоторое наигранное нежелание, родители девушки в конце концов принимали хадак. Таким образом, на сватовстве сторона жениха получает только согласие родителей и родственников девушки на предстоящий брак.

Прибывшие сваты после этого одаривали всех присутствующих угощениями, подарками. К элементам определенного торга относятся эпизоды, устраиваемые родственниками девушки во время сватовства: если у отца с матерью девушки есть свои родители, то следует дополнительно испрашивать у них разрешения. Или случалось, что «закроют дымовое отверстие или разводят огонь, говоря: не замерзли ли наши сваты, хотя те и не думали мерзнуть, [отчего гости] от жары чуть в обморок не падают, так их мучают. И подарки не сразу будут принимать:

– Как это так – мы, находясь дома, какие подарки должны получать, – так говорят, в основном так подшучивают и веселятся женщины» [ФШБ 2016, с. 241].

Примечательно, что нередки были случаи, когда мать с отцом были против брака, поэтому ни в какую не принимали хадак и заставляли приходить сватов не один раз, поэтому в народе говорят: *Абха хүн бүхэтэр, үхэ хүн гэдэгэр* «Тот, кто должен получить, горбатый, тот, кто должен отдать, с выпяченной грудью» [ФШБ 2016, с. 240], т. е. просящие ходили, сгорбившись в глубоком поклоне, добиваясь согласия, и получали его. Редко, но бывало, что не удавалось вручить хадак, тем самым сватающиеся

получали отказ выдавать девушку за молодого человека, по каким-то параметрам не подходящего в мужья их дочери.

Если родители невесты *хадаг тогтоожо абабал* «удостоили чести принять *хадак*», и церемония сватовства завершена, то с этого времени начинается подготовка к свадьбе с обеих сторон. У отца и матери девушки наступал важный момент приготовления приданого дочери *басаганай заһал*, которое состояло из следующих обязательных составляющих:

1. Верхняя одежда на все четыре сезона года.
2. *Мухляаг* – покрытый железом деревянный короб для хранения различных вещей, который устанавливался на телегу.
3. Седло, узда.
4. Шкаф для хранения седла.
5. Сундук, короб.
6. Кровать.
7. Простеганный тюфяк, его стелили перед очагом. Это был важный атрибут, так как главное место женщины было около очага.
8. Кухонная утварь.
9. *Дэрэ* – подголовник. Как утверждает наш информант С.-Е. Сэмжэд, это не подушка, это очень важная составляющая в приданом девушки. По ее описанию, длина этого подголовника должна соответствовать ширине кровати, на лицевой стороне вышивается разными нитками прямоугольник в виде разноцветной радуги, на этот вышитый геометрический квадрат пришиваются монеты, их количество более десяти. Как она считает, монеты, серебро – это символ богатства, долголетия. Удлиненная часть подголовника предназначена для хранения вещей будущего ребенка/детей, поэтому имеет вид открытой сумки, но к ней пришиваются деревянные пуговицы из *яшал модон* – крушины [Зап. от уроженки Шэнэхэна Санжаа-Ешын Сэмжэд, 1942 г. рожд., г. Улан-Удэ, 2016 г. – ПМА]. Как мы заметили, в представлении наших информантов это дерево имеет охранное значение, оберегающее младенцев от болезней, дурных напастей.

У бурят есть распространенное выражение *дэрэ нэгэдэхэ* «объединить подголовники», означающее создание семьи, начало совместного проживания двух молодых людей, семейный быт которых начинается с соединения изголовья. С момента, когда *дэрэ* девушки переходит в чужую семью, прерывается определенная связь с ее родовым гнездом, начинается качественно другой этап ее жизни, который ознаменуется принадлежностью ее к другому человеку, новому семейному сообществу. Эта важная часть свадебной обрядности шэнэхэнских бурят подчеркивается тем необходимым ритуальным свадебным элементом, когда молодые ребята с двух сторон устраивают состязания за обладание этим *дэрэ*. Подробнее об этом будет сказано ниже.

Следующим этапом в подготовке к свадебной церемонии является выбор или определение дня, когда должна состояться собственно свадьба, свадебный пир. Для этого отец жениха вместе с мужчиной, близким родственником, вновь отправляется к сватам, чтобы совместно назначить хороший, благоприятный день. Как подчеркивают наши информанты, зачастую выбор предпочтительного дня оставался за родителями девушки. Обе стороны, согласовав наиболее удобное время, для уточнения конкретного дня свадьбы отправлялись испрашивать непременно у ламы, который по сложным астрологическим подсчетам устанавливал наиболее подходящий для молодых день, исходя из года рождения жениха и невесты.

Определившись с днем, когда должны состояться свадебные мероприятия, ближе к назначенной дате, девушку на выданье отправляли гостить, существовал обычай *басага зайлгаха* «устроить хождение девушки по гостям». Суть его заключалась в том, что она посещала ближайших родственников по отцу, матери; если их было много (традиционно бурятские семьи отличались большим количеством кровной родни по отцовской и материнской линиям), то гуляние длилось несколько дней. При этом ее сопровождали молодые люди в количестве четырех человек. Первый – парень, который должен быть по возрасту на несколько лет старше девушки,

его называют *үбгэн түрүү* «главенствующий старик», в обязанности ему вменялось руководить группой сопровождающих девушку, когда, в какой день, к кому пойти в гости. Вторым был ровесник девушки *хүбүү нүхэр* «парень-друг». Участвовали еще две подруги главного лица всего ритуала, одну из них называют *дээд талын басаган* «девушка с верхней стороны», которая распоряжалась подарками, в ее ведении были подарки, которыми девушка должна была одаривать своих родственников, в то же время она собирала подарки, которые последние давали выдаваемой замуж родственнице. Другая – *доод талын басаган* «девушка с нижней стороны», в ее функции входило, видимо, оказывать своей подруге моральную поддержку в этой поездке. Принимающие родственники накрывают праздничный стол, угощают их, дают подарки собравшейся замуж девушке. Объезжая на конях ближайшую родню с группой друзей, девушка наносила так называемый прощальный визит. Кое-где некоторые семьи затевали небольшое веселье, организовывали игры в честь такого случая.

По завершении гостевания девушки ее отец устраивал *басаганай ехэ наадан* – дословно: «большое игрище девушки», это, по сути, большая вечеринка – девичник, на которую приглашались исключительно родственники, близкие, знакомые, удноулусники со стороны невесты без присутствия жениха. Ключевым моментом этого предсвадебного обряда является подношение именного блюда – бараньего крестца и исполнение старинной бурятской песни для девушки, которая покидает родительский дом. Баран в свадебной обрядности «выступает в качестве главного сакрального объекта», что объясняется «его практической, жизнеобеспечивающей значимостью в повседневном быту кочевников-скотоводов» [Галданова 1992, с. 72]. Подношение девушке именной кости нижней части барана (крестца) связано с пожеланиями чадородия. Собственно говоря, с этого значимого ритуала и начинается большое игрище девушки. Виновница торжества сидит в окружении своих подруг, а непосредственно напротив нее усаживался исполнитель песни, которая так и

называется *Уусын дуун* «Песня [исполняемая при подношении] крестцовой кости» [ФШБ 2016, с. 156–163]. Примечательно, что у шэнэхэнцев был специальный человек – исполнитель этой обрядовой песни, т. е., по мнению наших информантов, ее исполнение нельзя было поручить любому рядовому певцу, что, очевидно, продиктовано значимостью происходящего события.

Раньше, когда исполнитель, сидя на постеленном тюфяке, затягивал эту протяжную песню, девушка и ее подруги начинали плакать, так как она была наполнена большим смыслом, эмоционально насыщена, а мелодика была такой трогательной, что брала за душу каждого слушателя. Она называется *уянгатай дуун* «песня, щемящая душу». Ее исполнение по традиции начинается с вознесения похвалы буддийской религии, в основном же она содержит поучения, наказ девушке, чтобы не забывала того, чему научили ее в родительском доме, и помнила о том, как себя вести в чужой семье; наставляли, чтобы она почитала не только своих родителей, но и отца с матерью своего мужа; не забывала поклоняться божествам, которые почитались издавна их предками; возжигать лампадку каждое утро; смириться с тем, что на всё есть божья воля и т. д. В этой обрядовой песне наряду с мотивом прощания с дочерью, которая отдается в подчинение другому роду, потому будет сильно скучать, содержатся слова предостережения, что чужая сторона может быть суровой, а люди там коварными; есть фразы утешения, что таковы существующие порядки, с которыми должна смириться замужняя женщина.

Получается, что «Песня, [исполняемая при подношении] крестцовой кости» является своего рода коллективным наказом от лица родни, прежде всего, отца и матери, воспитавшей дочь, чтобы она достойно представила себя в чужом сообществе. Имея древние корни, она является необходимым компонентом свадебной обрядности, сохранившимся и бытующим в наши дни в среде бурят Китая: «исследователей из России приводит в восхищение аутентичность обрядов и сохранность песенной культуры, которые они также имеют возможность наблюдать в Шэнэхэне. Особняком при этом стоит

традиционная бурятская свадьба, которая в настоящее время празднуется в своем наиболее полном виде именно у бурят КНР» [Михалев 2017, с. 115].

После завершения ритуала подношения крестцовой кости девушке и исполнения *уусын дуу* «песни крестцовой кости», начинались игры различного характера. Если была зима, то они происходили в нескольких юртах, а в летнее время – на улице, где приглашенные гости сидели, образовав большой круг. На девичнике, равно как и на свадьбе, популярна была игра *биһэлиг нюуха* «прятание кольца», которая непременно сопровождалась исполнением конкретных песен *биһэлигэй дуу* «песен кольца». Другое развлечение называлось *дуу андалдаха* «обмен песнями», когда одна сторона участников стеной шла на противоположную сторону, исполняя какую-нибудь песню, т.е. *ээлжээгээр дуулалдаха* «пели по очереди». Кроме этого, обязательно водили хоровод – *нэрьелгэ*, при этом также исполняли *нэрьелгын дуу* «песни, исполняемые при круговом хороводе». Примечательно, что за весь период проведения этих увеселительных мероприятий, который продолжался с вечера до рассвета, певцами ни одна песня не должна была быть исполнена повторно. Если кто-нибудь допускал подобное, то тут же порицался участниками игры и его поднимали на смех:

Баруун нуурай баха шэнги бархиралдагшаан болыта,
Даагал эдиһэн шоно шэнги дарьялдагшаан болногтүү.
«Как лягушка западного озера, попробуйте пореветь,
Как волк, съевший коня-двухлетку, что вы подняли галдеж»

[Зап. от уроженки Шэнэхэна Санжаа-Ешын Сэмжэд, 1942 г. рожд., г. Улан-Удэ, 2016 г. – ПМА].

Чтобы не подвергнуться такой насмешке, высмеиванию, по словам информантов, раньше знали бесчисленное количество песен.

Развлекательные игры и танцы завершались финальным танцем с подпрыгиванием *ээрэмшээхэ* (исполняли по двое, взявшись руками за спиной), характерная его особенность заключалась в энергичном исполнении

с экспрессивными движениями. Если кто-то в конце исполнил короткую песню со следующими словами:

Талын шэмэг тарабажа шубуун, Украшение степи – лесной орёл,
Таанарай шэмэг татамалхан шүрэ. Украшение ваше – натянутые бусы.
Уулын шэмэг өөлин шубуун, Украшение гор – крупная птица,
Олоной шэмэг улаанхан шүрэ, украшение многих – красные бусы,

то собравшимся становилось понято, что наступило время расходиться [Зап. от уроженки Шэнэхэна Санжаа-Ешын Сэмжэд, 1942 г. рожд., г. Улан-Удэ, 2016 г. – ПМА].

Свадебный этап

На следующий день устраивались проводы девушки, с которых непосредственно начинается церемония проведения свадьбы. Незадолго до того, как вся процессия соберется в дорогу, за невестой прибывали сваты (без жениха) с подарками, хадаками. Это были близкие родственники и друзья жениха, в основном мужчины – люди среднего возраста и ровесники молодого человека. С почетом пригласив их в юрту, приняв подарки, угостив как следует, родственники девушки и провожающая свита готовы были отправиться со сватами в дом жениха.

С этого момента начиналась одна из составляющих ритуала отъезда девушки из родного дома, когда ровесницы, окружив свою подругу, привязывали свои пояса, как можно сложнее спутав их, тем самым показывая, что не хотят отдавать ее. После длительных уговоров и увещеваний, применив разные способы, в том числе и силовые приемы, кое-как высвобождали заложницу. Тогда невесту брали под руки две замужние молодые женщины со стороны родственников девушки, подводили к именной лошади, на которой она должна была ехать. В отличие от баргутов, ближайших соседей шэнэхэнских бурят, было принято участие родителей невесты на свадьбе в доме жениха. Как сказала С.-Е. Сэмжэд, у баргутов на свадьбу отправлялась только мать, которая остается там на три дня, затем спустя три дня должен ехать отец девушки навестить дочь, и женщина,

возвращаясь, ни в коем случае не должна встретиться с ехавшим навстречу мужем.

Встреча невесты и провожающих ее родственников на нейтральной территории стороной жениха

Сторона жениха устраивала *угтамжа* «встречины» в достаточно удаленном от того места, где должна была состояться свадьба, расстоянии. Это, вероятно, является проявлением уважительного отношения к прибывающим гостям, принимать которых должна небольшая группа из почтенных мужчин.

У бурят Внутренней Монголии существует обычай *эжы андалдаха* – дословно «обмен матерями». Значение его имеет следующий смысл: женщина отдает свою дочь в руки чужой матери, передает свои обязанности другой женщине. И мать жениха, в свою очередь, тоже хотела бы, чтобы ее сына приняла мать девушки. Таким образом, две женщины становятся *ураг садам* «родственниками по преемственности». Матери обменивались при этом непременно плиткой чая, обернутой хадаком, в знак заключения родственных отношений не по крови, а вследствие передачи своего рода эстафеты воспитания.

Сделав три круга по солнцу вокруг жилища отца жениха, процессия с невестой останавливалась у *сэргэ* – коновязи. Ритуал обхода имеет сакрализованное значение, заключающее магический смысл «притягивания положительного»: «Вероятно, семантика круговых действий исходит из представлений о круге как магическом пространстве, включающем в себя как положительные качества, так и отрицательные в зависимости от того, вокруг чего проведено «окружение»» [Галданова 1992, с. 85]. В данном случае, круговой объезд имеет цель «призывания счастья» для молодых, троекратный повтор усиливает это устремление. Затем начиналась церемония приема почетных гостей, приглашения в дом и рассаживания по тем устоявшимся правилам этикета, которые не нарушались никогда: принимая гостей, первыми с поклоном подходили встречающие и, вытянув обе руки для

приветствия ладонями вверх, *золгохо* ‘приветствовали друг друга’ (если человек с принимающей стороны по возрасту моложе, то он поддерживал вытянутые руки здоровающегося снизу). Первыми входили в юрту всегда гости, начиная со старших по возрасту; когда рассаживались, то необходимо было садиться так, чтобы рядом с гостем усаживались родственники/гости со стороны жениха. На самом почетном месте – вверху восседали вперемежку с двух сторон пожилые дяди по линии матери жениха и невесты, затем – *худа, худагы түрүүнэр* (дословно: «главенствующие сват и сватья»), это две пары мужчин и женщин с двух сторон, на которых возложена миссия распоряжаться всем свадебным церемониалом. После – дяди по линии отца жениха и невесты, на восточной стороне юрты – пожилые женщины. Внизу, где условно замыкался круг, сидели матери брачующихся. Внутри этого круга, пониже усаживали незамужних девушек – сестер жениха и невесты. После этого начинался пир.

Церемониал приема невесты на территории жениха

С прибытием невесты в дом жениха ее подводили к юрте молодоженов. (А повозка с ее приданым была рядом.) Недалеко от отцовской юрты на северной стороне стояла новая юрта сына (не параллельно, а чуть сзади), внутри которой были алтарь, кровать, сундук, короб, кухонная утварь. Прибывшие с невестой ребята заносили в юрту приданое и расставляли вещи, как положено, на восточной, женской, половине жилища. Затем начиналась символическая ритуальная игра *дэрэ буляалдаха* «отбирание подголовника». Сторона жениха считает, что раз ваша дочь стала нашей невестой, то занести его должны мы, и пытается отобрать, а сторона невесты сопротивляется, не отдает, говоря, что нет, это наша дочь, поэтому не отдадим вам *дэрэ*. Начинается борьба за обладание подголовником. Если победителей не окажется, то сходились на том, что представитель каждой стороны берет *дэрэ* с двух сторон и вместе заносят. Если верх брала сторона жениха, то считалось, что в молодой семье первенец будет мальчик, если наоборот, то

первой родится девочка. В том, что так и случается, уверены наши информанты.

Затем наступает знаменательная фаза свадебного обряда, когда невесту, которую сопровождали замужние женщины со стороны девушки, передают в руки замужних молодых женщин со стороны жениха. Миссия последних заключалась в том, чтобы завести невесту в юрту жениха, где девичий наряд ей меняли на женский *дэгэл* ‘халат’, вместо девичьих шести кос заплетали две, после чего она вступала в статус замужней женщины. Об этом в народе иносказательно говорят:

Зуһаг ямаан зургаан эбэртэй байтараа, Трехгодовалая коза с шестью рогами

Зудта дайрагдаад хоёр эбэртэй болбо. В период бескормицы стала с двумя рогами.

[Зап. от уроженки Шэнэхэна Санжаа-Ешын Сэмжэд, 1942 г. рожд., г. Улан-Удэ, 2016 г. – ПМА].

Таким образом, этот этап знаменуется тем, что с этого момента девушка прощается с девичьей волей и вступает в статус замужней женщины.

Следующим важным этапом, имеющим сакральное значение, было поклонение невесты поочередно божествам, которые почитаются родителями жениха, очагу, отцу, матери мужа, их близким родственникам. Так происходил обряд принятия невесты в новый социум, приобщение чужого человека к роду жениха.

Примечательно, что существовал при этом еще один обычай, когда при каждом ее шаге в сторону дома родителей мужа произносились благопожелания, общий смысл которых сводился к тому, что прибыл новый член семьи, вместе с которым скот должен приумножиться, дом наполнится благоденствием, благополучием и достатком.

Хун сагаан хониие туун ерэ, Пожалуй [к нам], пригоняя овцу с белоснежной шерстью,

Хүһан сагаан үргаяа барин ерэ,	Пожалуй [к нам], держа в руках *үргу* ‘шест’ из белой березы,
Табагтай эдеэгээ татан ерэ,	Пожалуй [к нам], принося с собой еды в тарелках,
Табан хушуу малаа үдхэн ерэ.	Пожалуй [к нам], приумножая скот пяти видов.

[Цыбикова 2016, с. 243].

Подобный ритуал агинских бурят описан Лодоном Линховоиным, который называет его *Бэрии мүргүүлхэ* «Поклонение невестки» [Линховоин 2014, 250–253]. Наш информант Намнаадоржын Сэмжэд называет его *Шүрэ бүриин үрёол* «Благопожелания на каждую бусинку коралла». Выходит, у агинских бурят существовал раньше, а у шэнэхэнских бурят, являющихся выходцами из агинско-забайкальских степей, и поныне проводится в отдельных случаях этот свадебный церемониал.

Свадебное торжество

До сих пор шэнэхэнскими бурятами соблюдается традиционный дресс-код на этом торжестве: все без исключения надевают *дэгэлы* ‘халаты’ со всеми остальными атрибутами одежды и украшения. Иначе человек без них воспринимается так, словно он пришел нагой. Другими словами: «отсутствие у человека традиционной одежды во время национального праздника или бурятской свадьбы, к примеру, может считаться просто-напросто постыдным» [Михалев 2017, с. 114].

Когда завершался обряд умилостивления богов, духов огня, почитания родителей, предков, имеющий смысл принять и покровительствовать новому члену семьи, приводили девушку на свадебное торжество. Сопровождающие и невеста садились чуть пониже, чем ее мать и мать жениха. Во время продолжающегося застолья сторона жениха преподносила невесте подарки (ткань, серьги, кольцо, именной скот и т. д.).

Затем появлялся жених, и начиналось одаривание жениха стороной невесты, называемое *хүрьгэнэй үмэдхэл* – букв.: «наряд/одеяние зятя». Оно

начиналось с седлания парнем коня, которого преподносили родители невесты своему зятю в качестве основного подарка. Кроме того, давали деньги в сто, тысячу купюр, одежду с воротом, рубашку, пояс/кушак. Жених на коне рысцой объезжал круг, при этом надо было спросить: «Хорош ли зять?»

Большинство подтверждало, что он «хорош». Вместе с тем, по традиции, непременно кто-то должен был найти крошечный, но недостаток, типа «что-то не так на нем сидит» или «конь с каким-то изъяном». Это имело глубоко символический, философский смысл: дескать, в жизни нет ничего идеального, также человек не может быть совершенным, не бывает, чтобы никогда не оступился.

Помимо этого, нередко сторона жениха дарила коня отцу невесты, тот тоже мог преподнести в ответный подарок коня. Изредка случалось, что могли быть взаимно одарены конями еще и дедушки жениха и невесты. Т. е. на свадебной церемонии происходил обмен подарками с двух сторон, смысл которого заключался не только в том, чтобы внести первоначальный вклад в материальное благосостояние молодой семьи, а прежде всего в скреплении родственных отношений.

После этого гости произносили благопожелания и исполняли песни. Ни на одном торжестве так много не произносилось благопожеланий, как на свадьбе. В народе не зря бытует устойчивое выражение:

Үрёлөөр өөдөө ябдаг, [Сила] благопожеланий в возвеличивании [человека],

Харааламаар хазагайрдаг. [Сила] проклятий – извести [человека].

[Зап. от уроженки Шэнэхэна Санжаа-Ешын Сэмжэд, 1942 г. рожд., г. Улан-Удэ, 2016 г. – ПМА].

Далее начиналось веселье, сопровождавшееся играми, исполнением песен и хороводов, которое идентично с тем, что выше описано при проведении девичника. Такие же развлекательные мероприятия проводились

по поводу обновления нового жилища молодых, происходившего в рамках свадебного пиршества.

Послесвадебные действа

Послесвадебный этап был непродолжительным, он заключался в проведении *үглөөнэй түрэ* – «утренней свадьбы», которая, естественно, была значительно скромнее большой свадьбы, состоявшейся накануне. На ней присутствовали только самые близкие родственники со стороны жениха и невесты. Смысл проведения этого застолья заключался в угощении сватов отъезжающими. После того, как соберутся вся родня жениха и весь состав прибывших вместе с невестой гостей, которые переночевали у родственников жениха, накрывается стол, где в основном ставятся угощения, привезенные из дома с собой родителями девушки. Это имело закрепляющее значение – объединив детей в семейный союз, обменявшись подарками с обеих сторон, сегодняшним угощением они формально фиксируют это объединение.

Завершается вся церемония отъездом гостей, выдавших свою дочь замуж:

Орһон бороо сэлмэдэг, Начавшийся дождь должен прекратиться,
Бууһан урагууд мордодог. Прибывшие сваты должны возвращаться.
[Зап. от уроженки Шэнэхэна Санжаа-Ешын Сэмжэд, 1942 г. рожд., г. Улан-Удэ, 2016 г. – ПМА].

Провожающие бросали сухой конский помет вслед отбывающим гостям. Символический смысл был, возможно, в том, что конь – чистое, сакральное животное, а помет служит в данном случае заместителем коня. И закидывая им, желали быстрой, легкой дороги.

По свидетельству наших респондентов из Шэнэхэна, раньше невесту в большинстве случаев выбирали родители жениха. При выборе будущей жены для своего сына они обращали внимание, прежде всего, на ее происхождение – необходимо было установить, к какой кости/роду относится семья невестки. В некоторых случаях, если обнаруживалось, что в родне жениха есть кто-то,

имеющий родственные узы с матерью невестки, то это было хорошим знаком для будущей семьи.

Таким образом, молодые люди чаще всего могли быть не знакомы друг с другом. Кроме того, у бурят бытовал обычай обмена кушаками, когда отцы семейства, будучи хорошими друзьями, заключали своеобразный предварительный договор о предстоящем сватовстве, подразумевающий женитьбу их детей в будущем. В традиции бурят, в том числе шэнэхэнских, существовала практика, когда малолетнего сына формально женили на женщине, которая по возрасту годилась ему в матери. В основном это было продиктовано утилитарными целями предприимчивых людей для использования девушки в качестве рабочей силы по хозяйству.

Итак, в период родового общества незыблемы были моральные устои, нормы поведения, которых придерживалось большинство его членов, в том числе покорность родительской воле, отсутствие права выбора спутника жизни. Вместе с тем, по словам информантов из Хулун-Буира, крайне редко, но иногда они нарушались, так, девушка самовольно уходила к своему любимому человеку, и молодые люди против воли родителей могли создать семью. В таких случаях не могло быть и речи о свадьбе, общественное мнение осуждало такую пару, нарушившую традиционные порядки и устои, заложенные предками.

На современном этапе, как показал опрос наших информантов в Хулун-Буире, свадебный обряд китайских бурят претерпевает некоторые изменения в отдельных его компонентах. Трансформация отдельных элементов свадебных действий продиктована, безусловно, социокультурными изменениями в обществе. Вместе с тем, наиболее символические, сакральные элементы свадебной обрядности практикуются и в настоящее время. Так, не утеряны бурятами Внутренней Монголии традиции сватовства, сохранились обычаи приготовления приданого, гостевания девушки перед свадьбой у своих ближайших родственников, до сих пор исполняют песню-наказ с подношением крестцовой бараньей кости, соблюдаются ритуалы привода

невесты в дом жениха, переодевание в женский наряд, расплетение девичьих кос и т. д. И свадебное пиршество в своих основных чертах проходит в традиционном русле. Пропорция традиционных обычаев нарушена в соответствии с реалиями современного быта. Так, поменялись средства передвижения (объезд во время прощального визита девушки теперь происходит на машинах), вместо коня зятю дарят мотоцикл, иногда машину. Об изменении отдельных аспектов формы семейных отношений говорит то, что сегодня молодые выбирают спутника жизни без вмешательства родителей, по обоюдному согласию и любви. Вместе с тем, еще не изжиты случаи, когда отец и мать одной из сторон категорически запрещали брак, и молодые, следуя нормам традиционного воспитания, подчинялись их воле. Несмотря на некоторые трансформационные процессы в свадебной обрядности шэнэхэнских бурят, система понятий и воззрений, то, что прививалось веками, не может быть утеряна в короткий срок, поэтому традиционный быт и обычаи бурятского этнического анклава в АРВМ КНР еще крепки.

Вместе с тем, в свадебно-обрядовой практике шэнэхэнцев, как показал анализ полевого материала, обнаруживаются древнейшие формы материнской традиции, так как в большинстве своем буряты, проживающие на территории АРВМ КНР, являются частью хоринских родов, относящихся к восточной группе бурятского этноса. Если у российских бурят старые культурные традиции и правила, регламентирующие обрядовую практику, не вписываются в реалии сегодняшнего дня и выдворяются на периферийные позиции, то в свадебной обрядности бурят Китая сохранились ее архаические формы.

В связи с относительной свободой выбора своей половины у современных шэнэхэнцев значительно расширился контингент потенциальных женихов и невест из иноэтнической среды. Обучение в вузах Внутренней Монголии во многом способствует расширению контактов с представителями различных групп монголов, поэтому круг брачных союзов

между ними становится шире. И некоторые консервативные родители вынуждены примириться с подобным объективным фактором. На современном этапе развития семейно-брачных отношений локальной группы бурятского этноса в Китае наблюдаются, как с горечью отметила С.-Е. Сэмжэд, отдельные случаи кровосмешения среди шэнэхэнских бурят, что ни при каких обстоятельствах не допускалось раньше. Поэтому очень приветствуются браки, когда молодежь находит свою половину среди российских бурят, в последнее время количество таких пар неуклонно растет. Предпочтительны браки с соседними народами: баргутами, эвенками. Хоть и не вызывает восторга установление родственных связей с монголами Внутренней Монголии, но такой семейный союз желательнее, чем брак с китайцами.

Таким образом, характеристика свадебных ритуалов бурят Внутренней Монголии Китая расширяет представление об их этнической самобытности. Безусловно, весь цикл свадебного обряда «преследовал цель продолжения рода, увеличения его» [Галданова 1986, с. 153], вместе с тем, он представляет собой насыщенное в фольклорном отношении действо. Свадебная обрядность, как неотъемлемая часть культуры этноса, наилучшим образом дополняет картину жизнедеятельности и мировосприятия шэнэхэнских бурят: «именно эта прочность и непроницаемость семейно-родовых структур для посторонних является одним из основных слагаемых выживания бурятской общины в КНР» [Михалев 2017, с. 116].

Следует особо подчеркнуть, что весь цикл свадебного обряда – это сложная система, в структуре которой самым важным является вербальный компонент. Как можем заметить, обмен сторонами жениха и невесты образными метафорическими диалогами, начиная со сватовства, происходит постоянно. Кроме того, все этапы свадебного обряда сопровождаются произнесением благопожеланий, в которых слова несут эстетическую нагрузку пожелания счастья, прочного союза, семейного благополучия молодым. И большинство церемониальных действий, и само свадебное

торжество непременно сопровождаются песнями, в том числе обрядовыми, о чем было сказано выше.

Погребальные обряды шэнэхэнцев

К следующей категории обрядов жизненного цикл относится обряд захоронения, который у каждого народа имеет свои особенности в силу специфики традиции и вероисповедания. Записанные в Шэнэхэне сведения о похоронном обряде позволяют представить наиболее характерные его элементы. Раньше буряты Китая придерживались обычая предавать умерших огню: когда сжигали покойного, его тело клали лицом вниз (*бэеыен уруун харуулжа табяад*), чтобы мертвое тело не приняло сидячее положение в результате сокращения сухожилий от термического воздействия. На наши уточняющие вопросы относительно того, существует ли эта традиция в настоящее время, исполнитель сказал следующее: «Таким способом хоронили в определенное время года – зимой или летом, не весной и не осенью, т. е. не в период сухой, засушливой погоды, чтобы не возникало угрозы пожара. Начиная с 2000-х годов, такая практика изжила себя, теперь всех хоронят на общественных кладбищах» [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. – ПМА]. Т. е. вплоть до конца 1990-х годов сохранялся обычай сжигать покойного. В настоящее время из-за запрета властей захоронения осуществляются исключительно на общественных кладбищах.

В этнокультурной традиции похоронные ритуалы характеризуются как наиболее консервативные церемонии в отправлении обрядов жизненного цикла. Вместе с тем особо подчеркиваем, что практика похоронного ритуала у бурят Внутренней Монголии приобрела специфические элементы. Так, при захоронении умершего человека укладывали так, чтобы голова покойника непременно была направлена на северо-запад – в сторону своей «северной родины» (*хойто нютаг тээшээ*)», т. е. исторической родины – Бурятии. Еще шэнэхэнские буряты придерживаются правила зарывать покойника

неглубоко, чтобы душа усопшего нашла скорейшее перерождение в другой, человеческой сущности. Можно сделать вывод, что пожилые люди из Шэнэхэна помимо веры в перерождение, обретение нового тела в облике другого живого существа или человека, надеялись, что душа умершего обретет покой на своей прежней родине. И последние их обращения к покойнику содержали пожелания, благословения, чтобы тот вернулся туда без задержки, не встретив препятствий [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. Соб. Л.С. Дампилова, Б-Х.Б. Цыбикова – ПМА]. Т. е. и здесь проявляется желание мигрантов сохранить живую нить связи с исторической родиной: даже после отделения человека от земного окружения желательно его перерождение в прежних до исхода на чужую территорию местах.

Остальные похоронные церемонии и ритуалы, являющиеся наиболее консервативной частью обрядовой традиции, совершаются по схожим с обрядами российских хори-бурят сценариям погребения по ламаистским канонам. Отметим, что в похоронном обряде шэнэхэнских бурят прослеживается его соотнесенность с тибето-буддийскими традициями.

Итак, из рассмотренных семейно-бытовых обрядов шэнэхэнцы и в наши дни придерживаются проведения свадьбы в традиционном духе, с соблюдением всех выше рассмотренных этапов, свидетелями которых были члены фольклорной экспедиции. И похоронные обряды китайских бурят, являясь наиболее консервативной частью обрядов жизненного цикла, исполняются с соблюдением буддийской обрядности, как у российских хори-бурят, за исключением правила захоронения головой на северную сторону.

Важно подчеркнуть, что вербальную часть в родильной, свадебной и похоронной обрядности, записанной в Шэнэхэне, в наши дни невозможно обнаружить в российских реалиях, она сохранилась лишь в архивных материалах, содержится в исследованиях специалистов традиционной культуры этнической Бурятии. Структура семейных обрядов китайских бурят отличается наибольшей сохранностью и полнотой.

II.3. Шэнэхэнский дацан как социокультурный фактор единения бурят Китая

Важной частью повседневной жизни бурят-мирян, необходимой для выживания этноса, было посещение дацана, являющегося местом для богослужений и молитв. Буддийские священнослужители были духовными помощниками в отправлении различных треб верующих. В условиях отрыва от материнского этноса одним из ценностных ориентиров на начальной стадии обустройства переселенцев в иноэтнической среде стало возведение буддийского храма, получившего название Шэнэхэнский дацан / *сүмэ Дамбадаржайлинг*, к строительству которого бурятские мигранты приступили в 1922 г. и завершили в 1928 г. Буддийский монастырь выступил одним из важнейших компонентов для поддержания морального духа мирян-буддистов, оказавшихся в непростых жизненных обстоятельствах: «Только время поможет нам понять глубину национальной трагедии России, наверное, прежде всего, выразившейся в состоянии этих людей, вынужденных вопреки злому року противостоять ему собственной волей, выдержкой и даже отвагой. Это удивительнейшая амальгама самых противоречивых чувств. Большинству из покинувших страну не за что любить новый государственный строй, который даже не благословил их на далекое путешествие, обрекал на положение изгоев, которым еще далеко не всегда удавалось найти пристанище в незнакомых и не всегда приветливых краях. И вместе с тем навсегда осталась боль утраченной Родины, смешанное чувство несправедливости, рока и жестокой предопределенности судьбы» [Базаров 2001, с. 10].

При возведении храма на правом берегу реки Шэнэхэн мирянами было принято коллективное решение построить его по архитектурной модели Цугольского дацана, являвшегося ярким образцом бурятского зодчества второй половины XIX в. Этому есть логичное объяснение, заключающееся в том, что подавляющее большинство беженцев составляли выходцы из Прионо́нья, Борзи, Агинских степей Забайкальского края, которые являлись

прихожанами этого дацана. Кроме того, монашеская структура Шэнэхэнского дацана состояла в основном из служителей Цугольского дацана, а первым настоятелем был назначен Наянтайн Жалсан, занимавший в свое время высокую должность в том же Цугольском дацане [Жамса 2017, с. 105].

Цугольский дацан, расположенный на правом берегу реки Онон, входил в число «наиболее значительных монастырей Забайкалья, которому отдавался приоритет в развитии основных направлений школ богословия – цанит и тибетской медицины – манба» [Жамсуева 2018, с. 108]. Его архитектурное своеобразие заключалось «в синтезе русских, тибетских, монгольских и китайских традиций» [Там же]. Отдавая дань одной из самых почитаемых хори-бурятскими буддистами святынь и подчеркивая свое неразрывное единство с этнической культурой, преемственность с материнской традицией, мирянами Шэнэхэна его наружный фасад, внутреннее убранство были воспроизведены в дизайне Шэнэхэнского дацана. Преемственность традиции проявилась не только при строительстве храма, соблюдении основных его архитектурных форм, но и в организации монастырской деятельности, прежде всего, в проведении ежедневных и крупных хуралов (молебнов), отправлении религиозных нужд в соответствии с тем, как было принято в Цугольском дацане. Во времена культурной революции в 1966 г. Шэнэхэнский дацан был разрушен, а в 1984 г. отстроен и восстановлен в прежнем виде.

Краевед из Шэнэхэна С.-Е. Сэмжэд благополучие и благоденствие китайских бурят связывает с деятельностью священнослужителей, сыгравших первостепенную роль в обустройстве их быта на новой территории, а также с их духовной помощью и в дальнейших этапах жизни мигрантов. Неоценима роль буддийских монахов, как пишет С.-Е. Сэмжэд, в отправлении нужд жизненного цикла шэнэхэнцев при рождении, смерти, бытовой повседневности. Кроме того, по ее словам, «Расцвет культуры Шэнэхэна берет начало от Шэнэхэнского дацана» [Санжаа-Ешын 2013, с. 8].

В устных рассказах, записанных во Внутренней Монголии, определенное место занимают вспоминания возрастных шэнэхэнцев об истории возведения этого храма, о пожертвованиях на его строительство и слаженной, организованной работе верующих [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 81-82]. Называют имена выдающихся высокообразованных лам[1]-лекарей, целителей, преемственность традиции передачи знаний от учителя своему ученику (например, ученик *Һөөлэй ламы Максар лама*, его ученик *Түдэб лама*); с особым пиететом рассказывают о художнике Сойдон, по точному эскизу которого был изготовлен чугунный, как в Цугольском дацане, лестничный пролет Шэнэхэнского дацана [ФШБ 2016, с. 129-130].

Исследователи бурятской диаспоры в Китае важным условием сплочения шэнэхэнцев считают приверженность буддийским религиозным традициям. И наличие собственного дацана послужило фактором их консолидации: «Шэнэхэнский дацан, являющийся для бурят Хулунбуира духовным центром, стал одной из важнейших детерминант традиционного образа жизни, культурной консолидации бурятской диаспоры в условиях иноэтничной среды, своеобразным барьером, позволяющим в определённой степени противостоять неизбежным ассимиляционным процессам» [Хабдаева 2017, с. 186].

Заключая, подчеркнем, что для первого поколения переселенцев Шэнэхэнский дацан, по архитектурному облику идентичный Цугольскому дацану, являлся ценностной координатой, соединяющей мигрантов с исторической родиной. Для этнической культуры бурят Китая он имеет важное значение как центр духовного руководства, обеспечивающий моральное спокойствие, оказывающий поддержку в отправлении различных нужд мирян.

[1] Лама – буддийский монах

Выводы

Традиции как осознанная система этнических, культурных критериев, ценностных ориентиров и стереотипов поведения выступают в устной прозе китайских бурят в качестве нормативной регуляции бурятского общества.

Записанные в Хулун-Буире рассказы на тему шаманских обрядов защиты жизни являются новым материалом о традиционной обрядовой практике хоринских бурят. Кратко охарактеризованные ритуалы излечивания людей шаманскими методами вряд ли практикуются в наши дни, потому устные рассказы о них представляют значимость как исторический источник.

К основополагающим константам традиционной духовной культуры хори-бурят, воплощенным в устной прозе шэнэхэнцев, относим традиционные семейные ценности, в соответствии с которыми прививали детям такие качества, как почитание родителей; уважительное отношение к старшим; внутренняя уравновешенность, выдержанность, трудолюбие; милосердие к немощным; почтительное отношение к окружающей флоре, фауне, природным объектам, окружающей среде в целом.

Основы воспитания подрастающего поколения закладывались в семье, которая невидимой нитью связывает поколения и передает культурные традиции предков. Установлено, что основные нормы морали, ценностные ориентиры, хозяйственные навыки, привычка к труду формируются в кругу близких родственников. Сделан вывод о том, что в традиционной бурятской семье осуществлялись наставление, словесное осуждение плохих поступков, за осуждением следовало внушение через пересказывание различных преданий, легенд, сказок, имеющих поучительный характер. Сохраненный до сегодняшнего дня бурятами Китая культурный багаж направлен на то, чтобы «передать детям, потомкам пройденный бурятами путь, жизненный опыт наших стариков, накопленные ими знания» [ПМА]. Бурятские обычаи, обряды, народная педагогика выступают определенными маркерами традиционной национальной культуры этноса, его духовного капитала.

В традиции бурят существует, как и у всех народов, семейная обрядовая культура, отличающаяся своими специфическими проявлениями и чертами, характеризующими их этническую самобытность. Отмечаем, что социальные изменения, которые неизбежно происходили в процессе этнокультурного взаимодействия бурят с другими этносами Китая, менее всего коснулись народных традиций и отправления обрядов жизненного цикла, за исключением родильных ритуалов. И приверженность шэнэхэнских бурят к этнокультурным традициям наиболее показательна в проведении свадебного обряда, истоками уходящего к материнской традиции. В памяти старшего поколения сохранилась родильная обрядность. Некоторые специфические элементы приобрела погребальная обрядность мигрантов.

Таким образом, в этнокультуре шэнэхэнских бурят наблюдается приверженность к традициям хори-бурятской метрополии. Это проявляется в поддержании традиционных семейных ценностей и следовании значимым обрядам жизненного цикла. Справедливо мнение М. С. Михалева, который пишет: «представителей бурятской диаспоры в КНР <…> на исторической родине общественное мнение наделяет статусом хранителей утерянных знаний» [Михалева 2017, с. 361].

Основными этноинтегрирующими факторами бурят Китая являются компактность проживания; общность происхождения (буряты); принадлежность к хори-бурятской родоплеменной структуре; культурные проявления (одежда, национальная кухня); общие традиции, обряды, ритуалы и верования. К фундаментальным доминантам этнической идентичности бурят в чужом социокультурном окружении относим устойчивые традиционные ценности, образ мышления, верования, социокультурные установки, модели поведения, передаваемые из поколения в поколение. Все эти элементы, лежащие в основе жизнедеятельности членов данной общности, образуют систему понятий, отличающихся от смысловых категорий других этносов.

Глава III. Сказочная проза бурят Внутренней Монголии: инерция и трансляция

III.1. Вводная часть

В отечественной фольклористике проблема выявления степени сохранности и трансформации фольклорных традиций является, подчеркнем еще раз, одной из актуальных задач современных исследователей. В данной главе поставлена цель на основе систематизации и анализа собственного полевого материала, записанного у бурят Внутренней Монголии Китая, дать характеристику жанровой системе сказок, выявить общие и отличительные черты в сказочной традиции шэнэхэнцев и российских бурят. Для чего необходимо выяснить: что остается неизменным и что видоизменяется в сюжетно-мотивном фонде шэнэхэнских сказок в отрыве от метрополии, в результате чего сделать выводы о формах модификации/эволюции традиции в ответ на изменение внешних условий.

В связи с тем, что сказки, записанные во Внутренней Монголии, обозначенные как шэнэхэнские сказки, бытуют именно в живом устном исполнении в аутентичном варианте с сохранением традиционной структуры, образных клише, ярких фразеологических оборотов, мы сюжеты, мотивы и персонажи шэнэхэнских сказок рассматриваем подробно в сравнении со сказками российских бурят. Последние в наши дни доступны лишь в письменном виде. Основным материалом послужили сказки российских бурят, опубликованные в нескольких томах в Улан-Удэ и Новосибирске [Бурятские народные сказки (БНС) 1973, 1976, 1981, 1990, 1993, 2000, 2008].

Кроме того, привлечены тексты сказок, опубликованные в Шэнэхэне Сэрэндашиин Дугармой в книге «*Буриад ардын аман үльгэр*» (Устное народное творчество бурят) [Дугармаа 2018] Из пятнадцати вошедших в сборник С. Дугармы текстов сказок пять – *Алтан сээжэтэй, мүнгэн сээжэтэй унаган* «Жеребенок с золотой и серебряной грудью», *Алтан сээжэтэй, мүнгэн сээжэтэй хүбүүн* «Парень с золотой и серебряной

грудью», *Һүүл хүбүүн* «Парень-хвост», *Аха дүү хоёр* «Два брата», *Баруун урда зүгые эзэлжэ түрэһэн Барс Мэргэн хаанай хүбүүн* «Родившийся владеть юго-западной стороной ханский сын Барс-Мэргэн» – имеют сюжетные соответствия или являются вариантами зафиксированных в период полевой работы сказок.

Для характеристики общих сюжетных линий и мотивных элементов мы использовали составленный С. С. Бардахановой сборник «Сказки бурят Монголии», куда вошли тексты, записанные автором публикации у монгольских бурят во время экспедиционных работ в сомонах с бурятским населением Монголии [Сказки бурят Монголии 1997].

В активе шэнэхэнских знатоков фольклора представлены все разновидности сказок – богатырские, волшебные, новеллистические, бытовые, кумулятивные. Сказки именуются исполнителями как *түүхэ* «истории», так и *ябаган үльгэр* – букв. «ходячие» или «пешие улигеры». Терминологией обозначения сказок *ябаган үльгэр* пользуются и буряты Монголии – в отличие от российских бурят, использующих устоявшуюся современную терминологию определения сказки как *онтохон*. Это можно объяснить тем, что при определении жанра сказки хори-буряты, к которым по родовой принадлежности относятся буряты Внутренней Монголии, этим термином не пользовались; во всяком случае, раньше – в досоветский период.

Сказки – *ябаган үльгэр*, по словам наших информантов, они помнят из рассказов своих родителей, дедушек и бабушек. Их еще исполняли пожилые одинокие люди, которые ходили из одного селения в другое, рассказывая истории, сказки. Основными слушателями были дети. В памяти опрошенных шэнэхэнских бурят остались имена рассказчиков-сказителей: Пантюуха, *Бүүбэйн Гарма* (Гарма Бубэйя), *Добоной үбгэн* (старик Добоной).

Записанные в Хулун-Буире сказки составляют 39 наименований. Наибольшее количество (29 текстов) принадлежит Сэбээнэй Нордобой Эрдэни, 1951 года рождения, рода *сагаангууд*; 6 сказок рассказала Жалсанай Сэбээн-Долгор, 1939 г. рождения, рода *боохой хуасай*; 3 сказки – Батсухын

Ханда, 1936 года рождения, рода *сагаангууд*; одну сказку – Жамбалай Дарима, 1943 года рождения, рода *доргогшо галзууд*.

Сэбээнэй Нордобой Эрдэни родился в местности Уедхон (*Уедхөөн*) Эвенкийского хошуна АРВМ КНР. Его отец, Сэбээнэй Нордоб, 1900 года рождения, и мать, Доржын Дарима, рода *шарайд* являлись уроженцами и выходцами из местности Улирэнгэ (*Улирэнгэ*) Борзинского района Забайкальского края. Семья его дедушки, Сэбээна Жэгмэдэй, была зажиточной, обеспеченной и с хорошим достатком. Поводом их отъезда из родных кочевий, по рассказу С. Н. Эрдэни, послужила драматическая история. Жэгмэдэй Сэбээн продал двадцать волов за большие деньги, а ночью к нему домой пришли грабители, следовавшие за ним, и, ранив его, забрали все деньги. В эту же ночь он скончался. Тогда его жена Дулма, бабушка Эрдэни, приняла решение укочевать. Она продала несколько голов скота, чтобы выручить деньги в дорогу, а весь свой скот: тысячи овец, несколько сот крупного рогатого скота и табун лошадей, передала в дар как подношение Цугольскому дацану; остальное имущество, в том числе юрту, прочую утварь по хозяйству отдала неимущим. И, забрав двоих детей, на двух телегах выехала в 1909 году в Монголию, затем в 1919 году прибыла в Хулун-Буир. В роду Эрдэни по отцовской линии были кузнецы, и его отец – Сэбээнэй Нордоб был искусным мастером, известен был он также как целитель, костоправ, он грамоте обучен не был.

С. Н. Эрдэни имеет высшее образование – окончил Институт национальностей в Пекине. Как он вспоминает, в детстве, когда не было ни радио, ни кино, не говоря о других культурно-развлекательных формах досуга, дети выросли в атмосфере глубокого погружения в мир устного народного творчества. По его рассказам, он, нырнув в постель, каждый вечер просил свою бабушку, родителей рассказать истории (*түүхэ яригты*). В Уедхоне жило около сорока семей, объединенных в одну бригаду; и в зимние длинные вечера взрослые, дети собирались у кого-нибудь в юрте и слушали то, о чем говорили старики; в те времена много было пожилых людей,

знавших разные истории, произведения устного творчества. Так С. Эрдэни, у которого была отличная память, стал запоминать, позже записывать услышанное от талантливых исполнителей фольклора, от своих родителей и бабушки: «то ли у меня была хорошая память, то ли от того, что я очень любил произведения устного народного творчества, все услышанное откладывалось в моей памяти, к тому же в то время, когда я был маленьким, было много знатоков старины».

Эрдэни С. Н., выйдя на пенсию, начал систематизировать материал, который он многие годы накапливал, записывал из уст местных стариков, и занялся целенаправленной, последовательной работой по фиксации его на аудионоситель. Основной мотивацией и главной целью этой трудоемкой работы послужило желание передать потомкам богатейшее устное наследие своих предков: *Ханатай гэрни холодожо, хадатай гэрни ойртожайна, далы хүрхэдөө, далды нүхэр ойрхон болнаа. Тиигээд урданай буряадайнгаа гэшхэжэ үнгэрһэн ула мүрые, ула мүрэй һургаалые хойто үедөө үлөөхэ, үри хүүгэдтөө, хойто үедөө үлөөе гэһэн ишмэ бодолһоо бишэ ондоо бодол үгы* «Мой дом со стенами отдаляется, мой дом на горе приближается; когда тебе семьдесят лет, потусторонний друг уже недалеко. Поэтому у меня одна мысль – передать детям, потомкам пройденный бурятами путь, жизненный опыт наших стариков, накопленные ими знания, других соображений у меня нет» [ПМА, 2018 г.].

Основу исполненных С. Н. Эрдэни текстов составляют подлинно фольклорные сюжеты, мотивы, темы, передававшиеся из уст в уста, бытующие в среде бурят Китая: *Түүхэ ульгэр гээш һаа, арадай амаар, олон арадай амаар дамжажа, бүхы монгол угсаатанда тараһан гээшэ бэд даа. Энэ бүхэндэ улсай хилэ гэжэ байдаггүй, үндэстэн гэжэ байдаггүй, бүхы дэлхэйн үнсэг буламда дэлгэрһэн байгаа* «Сказки, истории [фольклорные тексты – Б.-Х. Ц.] передавались народом из уст в уста, устами многих народностей, распространяясь среди монголоязычных народов. В таких случаях не существует государственных границ, [нет различий] между

народами, и [они] получили распространение во всех уголках планеты» [ПМА, 2018 г.].

Свой сказочный репертуар Жалсанай Сэбээн-Долгор усвоила в основном от родителей и деда, поэтому ее вполне можно назвать потомственной сказительницей. Из воспоминаний Ж. Сэбээн-Долгор: «Отец – Дашабалай Жалсан. Мать – Галданай Шэмэд. Мой дедушка из Онона, из устья Булага, что находится рядом с почитаемым местом Будалан. Когда он был маленький, его отдали в ламы, и до 18 лет, до прибытия в Шэнэхэн, считался ламой Цугольского дацана. Приехав сюда, оставил духовный сан и женился. Брат моего дедушки был именитым ламой Цугольского дацана, звали его Дамдин *унзад* (*унзад* – запевала в ламаистских богослужениях). Бабушка по отцу из Аги – Зугалая, местности Тари, Гунэя. Бабушку звали Юмэй Бадмын Долгор».

Ж. Сэбээн-Долгор называет свои сказки *түүхэ* «истории» или *богони ябаган үльгэр* «короткий ходячий улигер», как и другие исполнители сказок. Слово *онтохон*, которым в бурятской фольклорной традиции обозначают сказку, ей не знакомо. Если Батсухын Ханда и Жамбалай Дарима исполняли сказки в спокойной, неторопливой манере, говорили ровным, негромким голосом, то бабушка Сэбээн-Долгор отличалась своей яркой эмоциональностью – она каждый раз проживает вместе с героями сюжетные перипетии, живо комментирует отдельные места по ходу сказочного действия. Во время исполнения своих повествований была непосредственна как ребенок, искренне смеялась над неудачами, злоключениями противника героя. Для неё характерна не свойственная большинству наших информантов быстрая речь.

Волшебные сказки, исполненные Жалсанай Сэбээн-Долгор, отличает красочность стиля, создаваемая соблюдением сказочной обрядности и обилием средств художественного изображения. Она относится к тому типу сказочников, которые склонны к яркому описанию волшебных и чудесных явлений и предметов. Это натура, безусловно, одаренная, с изумительной

памятью, сохранившая в своем репертуаре тексты богатырских сказок и фрагменты эпоса «Гэсэр».

Род занятий Батсухын Ханды и ее родителей – скотоводство, всю свою жизнь они занимались разведением пяти видов скота. Отец ее – Дамдинай Бата-Сүхэ, мать – Базарай Доржо-Ханда в Шэнэхэн переехали то ли в 1929, то ли в 1930 году, точно она не помнит. До этого жили на левом берегу реки Борзя Забайкальского края, в местности под названием Адун Шулун. Батсухын Ханда знает много традиционных бурятских песен (исполнено 22 песни), записаны от нее тексты по быту, обычаям, обрядам хори-бурят.

Как поведала Жамбалай Дарима, в 1922 году ее предки из местности Улирэнгэ (Забайкальский край) укочевали в Халха-Монголию, в Дорнодский аймак, проживали в сомоне Саган-обо. Затем 52 семьи, в том числе ее дедушка вместе дочерью Долгор – матерью Ж. Даримы, переехали в Шэнэхэн (в каком году это было, Ж. Дарима не знает).

При рассмотрении сказочной прозы бурят Китая, ранее не являвшейся предметом специального исследования в российской фольклористике, мы опирались на труды В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова, Е. М. Мелетинского, В. П. Аникина, Ю. И. Юдина и других, занимавшихся изучением сказки в системе фольклорных жанров и выявлением ее отличительных жанрообразующих особенностей. Кроме того, использованы труды Е. В. Баранниковой и С. С. Бардахановой, посвященные анализу и характеристике бурятских волшебных, бытовых сказок и сказок о животных; выявлению межжанровых связей героического эпоса и богатырской сказки; сказки и несказочной прозы на бурятском материале.

Систематизация сказок, исполненных С. Н. Эрдэни, Ж. Сэбээн-Долгор, Б. Хандой, Ж. Даримой, осуществлена по разрядам, согласно В. Я. Проппу: «Наряду с распределением сказок по разрядам, имеется деление по сюжетам. Если неблагополучно обстоит дело с делением на разряды, то с делением на сюжеты начинается уже полный хаос… Забегая вперед, мы скажем, что деление волшебных сказок по сюжетам по существу вообще невозможно.

Оно также должно быть поставлено на новые рельсы, как деление по разрядам» [Пропп 2001, с. 9].

Бесспорно, в связи с трудностью определения, какой из признаков главный в сказке, одна и та же сказка может быть отнесена к нескольким рубрикам по ряду признаков. В связи с этим мы исходили от функции основного действующего лица сказки. Мы следовали позиции Д. А. Носова: «Под функцией понимается поступок персонажа с точки зрения его значимости для развития сюжета» [Носов 2011, с. 5], и при систематизации материала доминирующим признаком для нас послужили «функции действующих лиц и образные формы их воплощения» [Носов 2011, с. 6]. Это позволило условно сгруппировать тексты анализируемых тридцати девяти сказок, записанных в Шэнэхэне, по следующим блокам:

1. Богатырские сказки (9 текстов);
2. Сказки, содержащие мифологические элементы (2 текста);
3. Волшебные сказки (13 текстов);
4. Бытовые сказки (7 текстов);
5. Новеллистические сказки (7 текстов);
6. Кумулятивные сказки (1 текст).

Подобный принцип градации материала по функции действующих лиц исключил возможность отграничения в самостоятельный блок сказок о животных, в которых «главными действующими лицами являются животные» [Пропп 2000, с. 351]. Мы следовали позиции В. Я. Проппа, подчеркивавшего некоторую условность выделения сказок о животных в особую группу: «Первично действие, сюжет, вторичны (хотя все же далеко не случайны) действующие лица, а, следовательно, то или другое животное или даже человек не могут служить основным признаком для определения жанра» [Там же, с. 352]. Поэтому применительно к шэнэхэнским сказкам, в сюжете которых хоть и фигурирует в той или иной степени животный мир, нами не сделан акцент на тексты, где «животное является объектом или субъектом повествования» [Там же, с. 353].

III.2. Богатырские сказки бурят Китая и эпос хори-бурят

Сказки героического содержания традиционно включаются в жанровую группу волшебной сказки, в то же время они отличаются характерной разработкой сюжета, основанного на подвиге и деяниях героя-богатыря. В связи с чем шэнэхэнские богатырские сказки, представляющие собой, как мы считаем, результат трансформации крупных эпических произведений, в нашей работе выделены в самостоятельный блок и рассматриваются в сравнении с родственным хори-бурятским эпосом. Несмотря на то, что богатырские сказки в фольклорном репертуаре российских бурят составляют определенный пласт, в которых обнаруживаются схожие с шэнэхэнскими сказками совпадения и параллели, нами целенаправленно поставлена задача проследить сохранность улигерных сюжетов и мотивов материнской традиции в богатырских сказках бурят Внутренней Монголии.

Проблема разграничения жанров устного творчества устойчиво была одним из важных вопросов изучения фольклорной культуры, в том числе при рассмотрении жанровой системы эпоса и сказочной прозы. Различным аспектам взаимосвязи эпоса и богатырской сказки посвящен ряд исследований отечественных фольклористов последних лет [Алиев 2019; Бурыкин 2018; Джапуа 2016; Насиб 2021; Салмин 2021; Селеева 2016; Хусаинова 2010, Хусаинова 2011], в том числе статьи об их межжанровых взаимодействиях на уровне отдельных мотивов [Агафонова 2018; Алексеева 2019; Бурыкин 2018; Манджиева 2016; Селеева 2017].

В объемной статье А. А. Бурыкина [Бурыкин 2018, с. 135–155] изложены характеристики жанра богатырской сказки и основные отличия богатырских сказок от эпических произведений. Автор излагает позиции ученых, рассматривающих на национальном материале вопросы корреляции эпоса и сказки, одни из которых считают, что «богатырские сказки как могут предшествовать эпосу, так и при определенных условиях представлять собой позднейшую стадию в его эволюции»; другие высказывают оригинальную

точку зрения, предполагающую «независимый (в жанровом отношении) генезис эпоса и богатырской сказки из единого источника»; отдельные исследователи констатируют, что «богатырская сказка – это позднейшее сказочное переложение эпических сюжетов». К этому суждению примыкает следующий аргумент исследователей о том, что «первоисточниками отдельных сюжетов сказок стали ″разрушенные″ произведения из жанра сказаний»; кроме того, бытует утверждение, что «богатырские повествования – издавна существующая традиционная разновидность сказок». Проведенный сравнительный анализ калмыцких богатырских сказок и образцов эпоса «Джангар» позволил ученому сделать итоговый вывод: «Глубокие различия между эпосом и богатырской сказкой действительно существуют, и эти формы представляют разные жанры» [Бурыкин 2018, с. 147].

Подобный оценочный анализ работ отечественных фольклористов по этой проблеме проведен и А. К. Салминым [2021, с. 285–297]. Им сделаны схожие заключения: материал некоторых исследователей свидетельствует о бытовании богатырских сказок «в генетическом плане» в качестве «промежуточного или переходного» звена между волшебными сказками и героическим эпосом. Мнение других сводится к тому, что «богатырская сказка составляет наиболее древний слой… эпической поэзии, из которого на более позднем этапе развился поэтический эпос». Некоторые ученые «оценивают богатырские сюжеты как результат разложения эпоса». Часть фольклористов придерживается точки зрения, что устные нарративы о героических подвигах героя в сказке и в эпосе – «это совершенно разные по форме тексты». Автор статьи также считает, что богатырская сказка и героический эпос – это «разные автономные жанры», в данном случае «можно говорить об эпичности богатырских сказок, о сходстве и диффузии, но не об адекватности» [Салмин 2021, с. 293].

Несколько иное суждение высказывает З. Д. Джапуа. Ученый, допуская факт взаимопроникновения разных форм фольклорного творчества в нартский эпос на этапе его зарождения и формирования [Джапуа 2016, с. 50],

особо отмечает степень «сказочности» эпических текстов, проявляющуюся в одном случае как «результат взаимообогащения эпической и сказочной традиций преимущественно на начальном этапе жизни эпоса»; в другом – как «итог сравнительно позднего процесса трансформации эпических сказаний» [Джапуа 2016, с. 43].

Сравнительно-типологический анализ богатырской сказки и национальных версий эпоса «Джангар» позволил Ц. Б. Селеевой сделать вывод об определенном фонде универсальных структурных сюжетных, тематических, мотивных элементов, что «дает представление об устойчивости и общности сказочной и джангаровской эпической традиций». Эта универсальность обусловлена «взаимопроницаемостью жанров богатырской сказки и эпоса» [Селеева 2016, с. 77].

Крупные исследователи бурятского фольклора (Ц. Ж. Жамцарано, А. И. Уланов, Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова), изучая проблему взаимосвязи улигеров и богатырских сказок, приходят к заключению, что сказки на сюжеты о деяниях сказочных *мэргэнов, баторов,* силачей из народа, направленных на преодоление трудностей, подавление врагов, спасение беззащитных, являются трансформированными отголосками героических сказаний бурят – улигеров. Сравнительный анализ сказки и эпоса бурят позволил ученым полагать, что с «угасанием улигеров» появились редуцированные формы героических сказаний в виде богатырских сказок [Баранникова 1978, с. 17]; «отдельные повествования о *баторах* стали передаваться в прозе. Происходил процесс постепенного перехода части улигерных сюжетов в сказочный жанр» [Бардаханова 1993, с. 19]. В свете вышесказанного тексты богатырских сказок нами выделены в отдельный сказочный тип в группе волшебно-фанатстических сказок.

Как можем заметить, характер взаимосвязи богатырских сказок и образцов эпоса имеет своеобразные индивидуальные особенности, продиктованные конкретным материалом и фольклорной традицией того или иного этноса.

Исходя из того, что записанные в Шэнэхэне тексты волшебных сказок героического содержания нашими исполнителями были усвоены из репертуара пожилых знатоков устного творчества, своих дедушек и бабушек, вполне можем предположить, что бурятские переселенцы в Китай увезли с исторической родины образцы эпических произведений хори-бурят, когда жива была традиция их исполнения. По истечении времени в памяти потомков первых мигрантов сохранились фрагменты улигеров, бытующие на данном этапе в форме богатырских сказок. Вместе с тем, не исключается наличие в их фольклорном багаже, с которым ушли первые переселенцы на новые земли, и богатырских сказок, представлявших собой на тот момент повествования меньшего объема, но с сохранением элементов основной сюжетной линии, ключевых мотивов и персонажно-образной системы крупных произведений хори-бурятского эпоса.

Богатырские сказки в собранном в Шэнэхэне материале представлены девятью текстами, воспевающими подвиги главных персонажей в борьбе за освобождение от неволи, спасение близких. Уникальность зафиксированных шэнэхэнских повествований героического содержания заключается в устном их исполнении, демонстрирующем живую фольклорную традицию.

Сказки *Жэлдэг зээрдэ моритой Жэгэлдэр Мэргэн «*Жэгэлдэр Мэргэн, имеющий статного рыжего коня» [ФШБ 2016, с. 48–55]; *Бар баатар* «Бар-батор» [ФШБ 2016, с. 72–79] рассказала Жалсанай Сэбэн-Долгор, являющаяся потомственной сказительницей: она много устных текстов усвоила от бабушки Долгор, та в свою очередь переняла их от своего отца Юмэй Бадмы, великолепного знатока повествовательного фольклора хори-бурят.

Андир Зади хүбүүн «Парень Андир-Зади» [ФШБ 2016, с. 87-91]; *Гурбан наһатай Гунан Улаан баатар* «Трехлетний Гунан-Улан-батор» [ФШБ 2016, с. 91-96]; *Эрхии Мэргэн* «Эрхи-Мэргэн» [ФШБ 2016, с. 96-106] зафиксированы от Батсухын Ханды. Она их запомнила из рассказов своего дедушки. Как

говорит исполнительница, в его репертуаре был богатый арсенал сказок, улигеров и разных историй.

Сказку *Зүүн урда зүгые эзэлжэ түрэһэн Алтай Сүмбэр Богдохүү Алтан Гүсэн Сэсэг хоёр* «Родившийся владеть юго-восточной стороной Алтай-Сумбэр-Богдоху и Алтан-Гусэн-Сэсэг» [ФШБ 2016, с. 106-115] исполнила Жамбалай Дарима (1943 года рождения, рода доргошо галзууд, сомон Шэнэхэн). По ее словам, эту сказку она воспроизвела из рассказа дедушки Добоной, своего рода бродячего сказителя, исполнявшего множество текстов бурятского устного творчества.

Еще три богатырские сказки *Эрхии Мэргэн* «Эрхи-Мэргэн» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 50–55], *Сог Мэргэн, Дүүдэй Мэргэн, Басагаадай* «Сог-Мэргэн, Дудэй-Мэргэн, Басагадай» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 55-64], *Хүдэр хүбүүн* «Крепкий парень» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 64-69] относятся к репертуару Сэбээнэй Нордобой Эрдэни.

Эти сказки в сжатой (в отличие от развернутых эпических полотен бурятских улигерных произведений) форме повествуют о борьбе основного персонажа с пятнадцатиголовым *мангадхаем*, посягнувшим на его жену / захватившим в плен его сестру; об участии в состязаниях за руку ханской дочери. Примечательно, что их содержание имеет сюжетные соответствия и параллели с общебурятскими эпическими вариантами – действие и разработка основной идеи сконцентрированы на подвигах главного персонажа: борьба с чудовищами-*мангадхаями*, змеей для освобождения похищенной невесты, сестры, дочери хана; подавление вылезшего из утробы матери сына *мангадхая*; победа в навязанных герою различных испытаниях. Поскольку увезенный из материнской традиции шэнэхэнский материал имеет общую основу с улигерами и сказками хори-бурят, то нашей задачей является рассмотрение их сюжетно-мотивных единиц и образно-художественных элементов в сравнительном аспекте. Новизна такого компаративного анализа заключается в установлении параметров сохранности и трансформации в архитектонике и формульной организации анализируемых текстов.

Материалом для сравнительного анализа послужили следующие опубликованные хори-бурятские улигеры:

Название	Сказитель	Год и место записи	Собиратель	Год публикации
Эрдэмтэ соохор морин» (Премудрый пестрый конь) [Байгал 1962, с. 114–154]	Не известен	1878 г. Нет сведений о месте записи	Вандан Юмсунов	1962
Хэедээр Мэргэн [Улигеры хори-бурят 1988, с. 22–82]	Базар Галданов, 1847 г. рожд.	1908 г. Хара-Шибирь Забайкальского края	Цыбен Жамцарано	1988
«*Мэньелтэ Мэргэн*» [Мэньелтэ Мэргэн 1984]	Базар Галданов, 1847 г. рожд.	1908 г. Хара-Шибирь Забайкальского края	Цыбен Жамцарано	1984
Лодой Мэргэн, Шоролтор Мэргэн, Убгун Жибжэн [Руднев 1913, с. 1–29; 30–39; 40–41]	Галан Ниндаков, уроженец Кижинги (Бурятия). В момент записи ему было 14 лет.	1911 г. Санкт-Петербург	А. Д. Руднев	1913
Харалтуур хаан [Намсараев 1988, с.101–165]	Цэрэн Зодбоев, дата рождения не указана	1924 г. Кижингинский район Бурятии	Х. Н. Намсараев	1988
«*Урдын сагай найман түмэн наһатай наян тохой бэетэнэй үеын Бухайр хүбүүн Богда Жангарай түүхэ*» (История парня Бухайр Богдо Жангара,	Дугар Манзарон, 1889 г. рожд.	1927 г. Река Керулен, Монголия	Санжайжин Данзано	1992

[случившаяся] в давнее время, когда [люди были] возрастом восемь тысяч лет, [ростом] с восемь *тохой*) [Монголдохи буряадуудай үльгэрнүүд 1992, с. 7–55]				
«*Үбгэн Жэбжээнэй*» [Дон 1958, с. 270–333]	Нет сведений о сказителе	1936 г. Место записи не указано	Ц. Дон	1958
Шэбшээдэй Мэргэн [Балдаев 1960, с. 59–87]	Н. Базаров, дата рождения не указана	1945 г. Кижингинский район Бурятии	С. П. Балдаев	1960
«*Найман насатай Нальжарба Мэргэн*» (Восьмилетний Нальжарба Мэргэн) [Балдаев 1960, 133–156]	Будажап Гендунов, дата рождения не указана	1945 г. с. Ульдурга Еравнинского района Бурятии	С. П. Балдаев	1960
«*Абарал Тогдол хаан*» [Балдаев 1960, с. 156–163]	Жамсаран Жамбалов, дата рождения не указана	Дата записи не указана. К-з им. Чкалова Агинского района Забайкальского края	С. П. Балдаев	1960
Хулдай Мэргэн – [Хулдай Мэргэн 1958]	Исходный текст сказителя Будаанай был утерян, восстановлен в исполнении Жаны Дашицыреновa	Дата записи не указана. Мухоршибирский район Бурятии	Д. Чернинов и Г. Г.Чимитов	1958

«*Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн*» (Боронту Мэргэн на серо-пестром коне), «*Зүгы Мэргэн хаанай Мижэд хүбүүн*» (Мижэд – сын Зугы Мэргэн-хана) [Агын үльгэрнүүд 1961, с. 9–45; 46–100]	Галсан Тыхеев, 1916 г. рожд.	1958 г. Ононский район Забайкальского края	П. Б. Балданжапов	1961
«*Арбан табан насатай Абаадай Мэргэн*» (Пятнадцатилетний Абадай Мэргэн» [Хоринские улигеры 1997, с. 85–98]; «*Арбан табан насатай Алтан Ганшуудай*» (Пятнадцатилетний Алтан Ганшудай) [Хоринские улигеры 1997, с. 99–120]	Нет сведений о сказителях	1941 г. Бичурский район Бурятии	А. Н. Степанов	1997 г.

Исходя из поступка главного героя богатырской сказки с точки зрения его значимости для развития сюжета, выстраивается сюжетная линия всего повествования, поэтому важным элементом ее структуры являются действия основного героя, способствующие развитию/продвижению сюжета и реализации связанных с ним мотивов, что роднит архитектонику анализируемых сказок и эпос хори-бурят.

Сюжетную основу богатырских сказок шэнэхэнских бурят, объединенных по функции основного героя, составляют следующие звенья: отправление в путь с целью женитьбы, пространственное перемещение и связанные с ним эпизоды; выполнение трудных заданий за руку невесты/состязания и победа. Художественное единство текстов этих сказок составляет присутствие нерешенной задачи для героя, положительное разрешение ее в результате нахождения, борьбы, в некоторых случаях с участием чудесных помощников, и вознаграждение (женитьба на дочери статусного человека, получение богатства/достатка).

Мотив ускоренного роста богатыря не по дням и чудесного его появления универсален и в шэнэхэнских богатырских сказках, и в хоринских улигерах: *нэгэ хонходоо, нэгэтэй, хоёр хоноходоо, хоёртой болоо* «один день проходит, ему год исполнился; два дня проходит, ему два года исполнилось» [ФШБ 2016, с. 96]. В улигере этот мотив усилен тем, что герой уже в утробе матери проявляет свою особенность: *тиирэхэдээ, тэмээн шэнгил; тэршэлхэдээ, баатар шэнгил* «бьет ножками, как верблюд; переворачивается как *батор*[2]» [Хулдай Мэргэн 1958].

Герой сказки наделён богатырской силой, удалью, является метким стрелком: в сказке «Алтай Сумбэр Богдоху» ни один из *баторов* не может сравниться с Богдоху: *Гоёнш гоёор зайдааши, зүүн урда зүгые эзэлэнхэн түрэгшэ Алтай Сүмбэр Богдохүүдэ арай хүрэккүй байнаштаа «Хотя и оседлал ты коня красиво, хорошо, но чуть не дотягиваешь до Алтай Сумбэр Богдоху, родившегося хозяином юго-восточной стороны»* [ФШБ 2016, с. 107]. Он был таким крупным, что уснул, положив голову на одну гору, перевалив тело через другую гору, положив ноги на следующую гору (*нэгэ хады дэрлээд лэ, нэгэ хады бүгтэрөөд лэ, нэгэ хада дээрэ хүлөө табяад лэ унташоо*) [ФШБ 2016, с. 108].

[2] Батор – богатырь

В анализируемых сказках устойчивы мотивы поиска невесты, и борьба за нее сопряжена с большими трудностями и опасностью. Суженой, за которой отправляется главное действующее лицо, является красавица с необычными волшебными способностями: *баруун гараа һэжэржэрхихэдэн, алта мүнгэн унатшоо гэнэ, алта мүнгэн, шүрэ хуу гэрээр сасаршахадан, түрын амитан түрөөрөө тэрни түүбэ ха даа, зүүн гараа һэжэржэрхихэдэн, ан гүрөөл гараад гүйлдэбэ гэнэ, тэдэни бүһэтэй зониин намнаба ха* «взмахнула правой рукой, посыпались золото, серебро, говорят; когда золото, серебро, кораллы по всему дому рассыпались, народ, бывший на свадьбе, всей свадьбой стал их собирать; взмахнула левой рукой, дикие звери побежали, за ними погнались мужчины» [ФШБ 2016, с. 89]. Искусное мастерство ее в шитье описывается посредством устойчивой формулы: *Хүрөө орёохо бүдөөр хори-гушан захата оёжо, альганай шэнээн бүдөөр арба-хорин захата оёжо байна* «Из ткани с кусок шьёт двадцать-тридцать шуб, из ткани с ладонь шьёт десять-двадцать шуб» [ФШБ 2016, с. 88].

Анализируемые волшебные сказки представляют собой сюжеты, воспевающие подвиги героев, борющихся за освобождение/спасение близких, родных, в них непременно присутствует борьба с противниками, в качестве которых выступают антагонисты, противодействующие герою: *алтаг шара мангад* «пёстро-желтый мангад» и вкупе с ним его железный сын *түмэр хүбүүн*, который появляется из распоротого живота жены мангадхая; *доодо түбиин шолмос* «*шолмос*[3] из нижнего мира»; *шолмос* Хээ Дарни; *шолмос* в женском обличии и другие. Подобные персонажи обитают под землёй, приходят домой в определенное время суток: или ночью, или тогда, когда наступают сумерки, тем самым сказителями подчёркивается их негативная, отрицательная суть. Единичный элемент в традиции хори-бурят – описание внешнего вида чудовища, когда он не только пятнадцатиголовый,

[3] Шолмос – чёрт, дьявол, нечистая сила.

каким обычно его рисуют, но и имеет неестественный облик, подчеркивающий инаковость и противопоставленность человеческому роду, содержится в улигере «*Абарал Тогдол хаан*» [Балдаев 1960, с. 160]:

Гохор гуулин хушуутай,	С крючковатым латунным клювом,
Гушан гурбан хургатай,	С тридцатью тремя пальцами,
Гар гарынь хюмасан	Ногти на каждой руке –
Ган дээдэ хюмасатай,	Лучше стали ногти,
Хүл хүлынь хюмасан	Ногти на каждой ноге –
Хүдөө тээшээ гальжиисан.	В разные стороны согнутые
Хүхэ түмэр хюмасата.	Синие железные ногти.
	(Перевод мой – Б.-Х. Ц.)

Так же как «единство структуры соответствует единству всей поэтики волшебной сказки и единству выраженного в ней мира идей, эмоций, образов героев и языковых средств» [Пропп 1958, с. 47], структурная общность рассмотренных богатырских сказок находит соответствия и параллели в улигерах хори-бурят на уровне персонажей, сюжета и мотивов.

Как показал анализ, и в эпосе хори-бурят, и в сказках шэнэхэнцев общим является наличие следующих элементов, служащих продвижению сюжета: мотив богатырского роста героя; получение вести о суженой или же решение самого персонажа отправиться за суженой; мотив метаморфозы (зачастую превращения главного действующего лица и его коня); противостояние с *мангадхаем*; участие в состязаниях за руку невесты; желание хана извести героя, чтобы в будущем он не представлял угрозу ему и его окружению; женитьба и возвращение домой; разоренное хозяйство и возвращение угнанных родителей. Мотив превращения коня в опаленного лончака, себя – в нищего/неказистого сопляка, стабильно присутствующий в эпосе и сказке, является таким же значимым структурным элементом в развитии сюжета, как мотив боевого коня-героя, участвующего во всех его похождениях. В отличие от сказки в улигерах несколько разнообразен мотив превращений: герой может уменьшить себя до размера своего локтя; коня – в

зайца [Хулдай Мэргэн 1958]; себя – в пчелу, коня – в жемчужину [Мэньелтэ Мэргэн 1984].

Нередко присутствующий мотив женитьбы на дочери Наран-хана (букв. «Солнца-хан») весьма характерен и для сказки шэнэхэнцев, и для эпоса хори-бурят («Боронту Мэргэн на серо-пестром коне» [Агын үльгэрнүүд 1961]; «История парня Бухайр Богдо Жангара, [случившаяся] в давнее время, когда [люди были] возрастом восемь тысяч лет, [ростом] с восемь тохой» [Монголдохи буряадуудай үльгэрнүүд 1992]). Эта связь с небесной сферой может быть соотнесена с мифологическими представлениями хоринских бурят, ведущих свою родословную от праматери-лебеди, имеющей небесное происхождение. При этом отдельная деталь мотива, роднящего богатырские сказки и хоринские улигеры, имеет локальное своеобразие в сказке бурят Китая: небесная дева в сказке «Жэлдэг Мэргэн, имеющий статного рыжего коня» остается на земле после того, как герой выдернул у нее золотой волос, а не в результате невозможности улететь без лебяжьей одежды, как традиционно говорится в мифах, сказках и улигерах хори-бурят. В шэнэхэнской сказке присутствует к тому же мотив способности девушки – будущей жены героя – взлететь на небо. Это случается после подмены, когда ее служанка, выдав себя за нее, выходит замуж за того, кто должен был жениться на ней. Этот мотив не встречается в улигерных текстах забайкальских бурят.

Матримониальная тема разрабатывается в пяти богатырских сказках шэнэхэнцев из девяти. При этом мотив отправки героя за суженой, зачастую присутствующий в самом начале повествования, в сказке используется без мотивации, что не присуще эпическим текстам. Расхождения в основном наблюдаются в реализации общих для хоринской эпической традиции и богатырских сказок мотивов: к примеру, мотив быстрого роста богатыря и мотив охоты теснее связаны в богатырской сказке, чем в хоринских улигерах.

Поздней, чем в улигере, реализацией мотива о противостоянии героя с врагом в сказке «Трехлетний Гунан батор» можно считать эпизод, когда

исполнитель акцентирует свое повествование не на столкновении персонажа с *мангадхаем*, хотя далее присутствует связанный с *мангадхаем* мотив появления железного сына, который выходит из распоротого живота жены врага. Если с мотива отправки героя за суженой начинается сюжет многих хори-бурятских улигеров и богатырских сказок, в то же время он может разрабатываться и во второй сюжетной линии, как например, в сказке «Сог-Мэргэн, Дудэй-Мэргэн, Басгадай» и улигере «История сына Бухайра Богдо Жангара, [случившаяся] в давнее время, когда [люди были] возрастом восемь тысяч лет, [ростом] с восемь *тохой*[4]» [Монголдохи буряадуудай үльгэрнүүд 1992, с. 7–55].

Не выявленные в богатырских сказках бурят Китая мифологические улигерные мотивы, описывающие противостояние двух противников: когда отрубив друг другу голову, решили, что шапка упала; прострелив верхнюю часть друг другу, подумали, что ремень отстегнулся; превращения их в предметы, чтобы дальше биться – являются показателями их архаичности. Это также относится к отсутствию в шэнэхэнских сказках мотива ведьмы со стальным, как лом, клювом; с широким острым подбородком, питающейся человечиной и кровью людей.

Вслед за С. Ю. Неклюдовым можем сказать, что сказки, построенные «на коллизиях богатырской биографии (чудесное рождение, героическое сватовство, потеря и повторное обретение невесты/жены, сражение с чудовищем или иноплеменником)» представляют собой «в сюжетно-жанровом отношении древнейшие формы центральноазиатских эпических традиций» [Неклюдов 2019, с. 30]. Имея общую эпическую платформу, крупные тексты в силу объективных причин угасания традиции исполнения, стали подаваться в более свернутом виде, но с сохранением наиболее значимых структурных элементов. При отмеченных сходствах сюжетных элементов и мотивов сказочных и улигерных текстов хори-бурят

[4] Тохой – 1) часть руки от локтя до кисти; 2) мера длины, равная 0,32 м.

наблюдаются некоторые отличия, выражающиеся в своеобразной их реализации. Это можно отнести к разным исполнительским возможностям носителей традиции, вместе с тем они продиктованы, на наш взгляд, редукцией больших эпических полотен, их изменением в сторону сужения и сокращения.

Наблюдается в хоринских улигерах указание на многочисленность скота, овец, табунов героя; упоминание количества подчиненных ему *баторов*; большое место отводится подробному описанию коня и его снаряжения, вооружению и одеянию перед сборами в путь.

Подобной важной составляющей структуры анализируемых текстов шэнэхэнских сказок является наличие типических мест – развернутых традиционных формул. Так, богатство героя, по представлению сказителей-кочевников, заключается в многочисленности коней: *ааараа дүүрэн адуутай, ай гэжэ хурайдаг адууниин арынгаа хонхор дүүргэжэ, тэрээнэйнгээ тоо тобшын абажа, иигэжэ хуряагаад, үбэрэйнгөө хонхор дүүргэжэ, иигэжэ хонхороор адуулдаг адуутай байгаа ха даа* «северная сторона, заполненная стадами табунов, собираемых кликом «ай», перекрыла северную впадину; пересчитав по числу, количеству, так их собирают; пасущимися по впадинам табунами внутреннюю впадину наполняют, [столько много] имеет» [ФШБ 2016, с. 85].

Можно наблюдать более детальное описание несметного количества его стада:

Малын һаа,	[Если сказать] о его скоте,
Хубахан шэхэтэй,	[То имелись] с маленькими ушками
Хуа хонгор азаргатай,	Каурые, светло-рыжие жеребцы,
Адууниин – дүрбэхэн бүм,	[Численностью] четыре тысячи,
Табанхан дуншуур.	Пять миллионов.
Мааран гардаг	Выходящие с блеянием

Марлин эреэн хониниин	Пестрые, грубошерстные овцы его
Дүрбэхэн бүм,	[Численностью] четыре тысячи,
Табанхан доншуур.	Пять миллионов.
Мөөрэн гардаг,	Выходящий с мычанием
Мүргэлдэдэг эреэн үхэрын	Бодливый пестрый скот его
Дүрбэхэн бүм,	[Численностью] четыре тысячи,
Табанхан доншуур.	Пять миллионов.
Уйлан гардаг	Выходящие с ревом
Ул халзан тэмээниин	Плешивые, облезлые верблюды его
Дүрбэхэн бүм,	[Численностью] четыре тысячи,
Табанхан доншуур байгаа ха даа.	Пять миллионов было.

[ФШБ 2016, с. 92].

Анализируемый материал выявил следующее расхождение: если для хори-бурятских улигеров большей частью характерен охотничий промысел героя («*Хэедээр Мэргэн*» [Улигеры хори-бурят 1988]; «*Лодой Мэргэн*», «*Шоролтор Мэргэн*» [Руднев 1913]; «*Эрдэмтэ соохор морин*» [Байгал 1962]; «*Абарал Тогдол хаан*», «*Найман насатай Нальжарба Мэргэн*» [Балдаев 1960], то в героических сказках шэнэхэнцев превалирует скотоводческая тема. В связи с этим следует подчеркнуть локальную особенность быта бурят Китая, сохранивших традиционное разведение пяти видов скота (лошадей, крупный рогатый скот, овец, коз, верблюдов). По сей день их основной хозяйственной деятельностью является скотоводство, что не могло не отразиться в сказочной прозе, в которой бесчисленные стада и табуны составляют неотъемлемую часть материального благополучия героев, их описание передает идею безбедного существования.

Мощь богатыря подается с использованием присущей улигерным произведениям вербальной формулы: *жабжынгаа утаагаар замбуу түбии бүрхөөжэ, тамхинайнгаа утаагаар талы дүүрэн бүрхөөжэ һууна* «сидит

[он], дымом из желвак заполнив мир-вселенную, дымом табака задымив всю степь» [ФШБ 2016, с. 107].

При этом наблюдается избирательный механизм памяти носителей традиции, заключающийся в неизменном воспроизведении в своих повествованиях устойчивых формульных единиц, кочующих из текста в текст. К таким константным клише относится описание важнейших атрибутов, относящихся к богатырскому персонажу. Так, родина героя представлена стандартным для бурятских фольклорных текстов топонимом как озеро Сайдамта:

Нютагын һаа,	[Если сказать] о его родине,
Бойр сагаан далай ундатай	[То было] питьё из светло-белого озера,
Будлан зандан уула бэлшээртэй,	Пастбища на плоской с сандалом горе,
Гүн сагаан далай ундатай,	Питьё из прозрачно-белого озера,
Үргэн зандан уула бэлшээртэй,	Пастбища на широкой с сандалом горе,
Сайдамтын сагаан далай ундатай,	Питьё из белого озера Сайдамты,
Сахюурмын сагаан үндэр нютаг байба.	Высокая кремнево-белая местность.

(Перевод мой – Б.-Х. Ц.)

[Зап. от Намнаанай Доржын Сэмжэд, 1963 г. рожд., г. Хайлар, 2023 г. Соб. Б.-Х. Б. Цыбикова, Л. С. Дампилова. – ПМА]

Жилище его описывается традиционной этноэпической константой:

Ордогхон гэрын һаа,	[Если сказать] о его доме,
Агара зандан тоонотой,	Имеет [он] громадный сандаловый дымовой круг,
Алтан хас хаалгатай,	С золотыми воротами с печатью хас,
Сула шүрэ бахантай,	С подпорками, [украшенными] сплошь кораллами,

Собог торгон ооһортой,	С цельной тесьмой из жемчуга,
Сагаа мүнгэн дээбэрьтэй,	С бело-серебряной крышей,
Саа мүнгэн туургатай,	Со стенами с серебряными позументами,
Хүхэ манан хүшэгэтэй,	С туманно-синими занавесками,
Хара манан хаяабшатай,	С туманно-черными нижними краями,
Тиимэ гоё гэр байгаа ха даа.	Такой красивый дом был у него

[ФШБ 2016, с. 93–94].

Для описания красоты жены героя используется трафаретная для улигеров образная конструкция:

Һамганиин һаа,	Если сказать] о его жене,
Туургаяа нэбтэ туяатай,	Стены юрты насквозь излучающая лучи,
Тунгалаг улаан шарайтай,	С прозрачным, красивым обликом,
Гэрээ нэбтэ гэрэлтэй,	Юрту насквозь излучающая свет,
Эреэн улаан шарайтай,	С красным, пестрым обликом,
Торгон дардам дэгэлтэй,	С *дэгэлом* из шелестящего щёлка
Тиимэ нэгэ һайхан һамган байгаа ха даа.	Такая была красивая у него жена.

[ФШБ 2016, с. 91].

Особенные черты, присущие коню героя, исполнители подчеркивают, давая такую образную характеристику:

Унадаг мориниин һаа,	Конь его верховой
Толгойһоо тоглордог,	Во главе первенствующий,
Тоохонһоо будхадаг,	От пыли шарахающийся,
Һүүлһөө тоглодог,	В хвосте не плетущийся,
Һүүдэрһөө будхадаг	От тени шарахающийся,
Тиимэ бэлигүүн хүрин	Такой одаренный бурый
Морин байгаа ха даа.	Конь был [у него].

[ФШБ 2016, с. 92].

Как в эпосе, так и в сказочном фольклоре всех групп хори-бурят стабильно присутствует семантическая структура, употребляемая для

выяснения цели поездки богатыря, к примеру, в лаконичном варианте: *Хэтэ нютаг хаанаб, хэрэг зориг хэндэ бэ?* «Славная родина [твоя] где; дела, намерения [твои] какие?» [ФШБ 2016, с. 107]. И в более развернутом виде она звучит так: *Хэтэ нютаг хаана бэ, шэн зориг хаана хүртэр бэ, нютаг хаана бэ, ябадал зориг хаана хүртэр бэ? – гэжэ һураба* «Славная родина [твоя] где; отважная цель [твоя] какая; родина [твоя] где, походная цель [твоя] какая? – спросили» [ФШБ 2016, с. 93]. Ответ героя по стилистике соответствует вопросу: *Нютаг баруун хойто зүгтэ, ядуу зориг эндэ хүртэр; хэтэ нютаг баруун хойто зүгтэ, хэрэг зориг эндэ хүртэр, – гэбэ ха* «Родина на северо-западной стороне, ничтожная моя цель до этих мест; славная родина на северо-западной стороне, дела, намерения мои в этих местах, – сказал» [ФШБ 2016, с. 93].

Описание противостояния положительного героя и отрицательного персонажа вербализуется ритмически организованной словесной конструкцией с буддийскими элементами:

Тойроһон газарын	Земля, где [они] кружились,
Тохой манха болбо ха,	В глубокий провал превратилась,
Эрьеһэн газарын	Земля, где [они] возились,
Элһэ манха болбо ха.	В песчаный бархан превратилась.
Хоншон Боди Садиин урдуур	Перед Хоншон Боди Сади[5]
Хорин табан хоног носолдоо,	Двадцать пять дней боролись,
Арьяа Баалын урдуур	Перед Арья Балой[6]
Арбан табан хоног носолдоо	Пятнадцать дней боролись.

[ФШБ 2016, с. 93].

Просьба/мольба поверженного врага пощадить его и сохранить ему жизнь сформулирована в образно-экспрессивных выражениях:

[5]Хоншон Боди Сади – один из образов бодхисаттв в буддизме (существо, обладающее бодхичиттой, которое находится на пути к бодхи – пробуждению, то есть состоянию Будды).

[6] Арья Бала – Авалокитешвара («будда сострадания»).

Номгон морьнойшни ногто болһуу,	Стану недоуздком ручного коня твоего,
Дошхон морьнойшни шүдэр болһуу,	Стану путами дикого коня твоего,
Үнэһэнэйшни гаргалшан болһуу,	Стану таскальщиком пепла,
Үүдэнэйшни богоһошон болһуу,	Стану охранником порога,
Утаһанай шэнээхэн улаан голым	Тонкую, как нить, стержень жизни
Бү таһалыша, – гэжэ гуйба ха.	Не обрывай, – просит [он].

[ФШБ 2016, с. 93].

Таким образом, в богатырской сказке бурят Внутренней Монголии нашли яркое воплощение важнейшие атрибуты главного действующего лица – *батора*: описание родных земель героя, его жилища, жены, коня, скота. Типизированные образные характеристики представляемого объекта с употреблением выработанных традицией поэтически оформленных формульных выражений обладают наибольшей устойчивостью и стереотипичностью. Подобные улигерные формульные клише, составляя отличительную особенность сказок героического содержания шэнэхэнцев, роднят их с эпическими произведениями хори-бурят. Вместе с тем, выработанные эпической традицией поэтически оформленные словесные формулы со временем стали утрачиваться в силу угасания в целом практики исполнения улигеров. Особенно это ярко проявилось в модификации эпических произведений российских хори-бурят, проявляющейся в лаконичности их объема, большей степени атрофии поэтических формульных вставок, что, возможно, повлияло на прозаическую форму бытования хоринских улигеров.

Итак, богатырские сказки шэнэхэнских бурят, в отличие от развернутых эпических полотен бурятских улигерных произведений, в сжатой форме повествуют о поездке героя за суженой, его борьбе с пятнадцатиголовым *мангадхаем*, посягнувшим на его жену; с *мангадхаем*, захватившим в плен его сестру; об участии в состязаниях женихов за свою невесту. Общим для шэнэхэнских сказок и эпоса хори-бурят является их содержание, имеющее

сюжетные соответствия и параллели: действие и разработка основной идеи сконцентрированы на подвигах *батора* (борьба с чудовищами – *мангадхаем*[7], змеей для освобождения похищенной невесты, сестры, дочери хана; подавление вылезшего из утробы матери сына мангадхая; победа в навязанных герою различных испытаниях).

Текстуальный анализ волшебных сказок героического содержания как характерной модели богатырских сказок, в котором наиболее явно сконцентрированы и содержательные, и формообразующие особенности эпического жанра, показывает общность сюжетных рядов, мотивов, универсальность устоявшихся выразительных изобразительных средств – поэтических клише, использующихся для характеристики атрибутов богатырского персонажа.

Проанализировав сказки, записанные в Шэнэхэне, можем констатировать, что на данном этапе нам удалось зафиксировать модифицированные в сторону сокращения различные повествования о походах эпического богатыря и его борьбе с противниками в форме богатырских сказок. Шэнэхэнские исполнители традиционного фольклора хори-бурят отдельные улигерные сюжеты, усвоенные из богатого репертуара своих предков, много лет спустя пересказывают в прозе, при этом сохраняя изобразительные образные средства для описания богатыря и дополняющих его образную характеристику необходимых элементов. В пользу такого мнения можно привести следующую цитату: «Формирование таких сказок в известной мере связано с угасанием улигеров, их жанровой трансформацией. Отдельные повествования о батырах стали передаваться в прозе. Происходил постепенный переход части улигерных сюжетов в сказочный жанр» [Бурыкин 2018, 139–140]. Отголоски эпических произведений хори-бурят, передающиеся в прозаическом изложении, воплощенные в волшебных сказках героического содержания, в сказочном фонде российских хори-бурят

[7] *Мангад, мангадхай, мангад гахай* – многоголовое человекоподобное существо, вредящее людям; чудовище

также составляют определенный пласт, перечислим некоторые из них: «*Хилгэндэй Мэргэн*» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 30–36]; *Зээрдэ моритой Зээр Далай Мэргэн* «Зэр-Далай-Мэргэн на рыжем коне» [Там же, с. 108–116]; «*Хараасгай Мэргэн*» [Там же, с. 116–141]; *Хубхаан хула моритой Хулдайн үншэн хүбүүн* «Сирота парень, сын Хулдая, и его саврасый конь» [Бурятские народные сказки (далее: БНС), с. 16–30]; *Харалдай хаанай Анхабай Мэргэн хүбүүн* «Анхабай-Мэргэн, сын Хуралдай-хана» [Там ж, с. 31–43]; *Хүрин зээрдэ моритой Хүрэлдүүр Мэргэн хүбүүн* «Парень Хурэлдур-Мэргэн на коричнево-рыжем коне» [Там же, с. 43–53].

Таким образом, в структуре богатырских сказок бурят Китая сохраняется множество черт сходства с эпосом хори-бурят, реализуемых в сюжете, разработке мотивов и художественных приемах.

Итак, ряд основных составляющих структурных элементов богатырской сказки: сюжетная линия, развивающаяся вокруг описания героических действий героя; отдельные сюжетообразующие мотивы и наличие традиционных формульных выражений с подробным описанием важнейших атрибутов богатырского героя роднит шэнэхэнские сказки с хоринскими эпическими произведениями. Отмеченные несущественные различия сводятся к своеобразной реализации элементов сюжета и некоторых мотивов. Они продиктованы редукцией больших эпических полотен в сторону сужения и сокращения; возможно, и разными исполнительскими возможностями носителей традиции. Выдвинуто предположение, что бытовавшая раньше у хори-бурят устная традиция исполнения улигеров с истечением длительного времени стала трансформироваться в повествования отдельных эпизодов о богатырских деяниях героев в сказочном изложении. Подтверждением этому служат тексты, записанные в Шэнэхэне, являющиеся модифицированными изложениями улигеров о походах и борьбе с противниками героя в форме богатырских сказок.

III.3. Сюжетные линии шэнэхэнских сказок

При систематизации и более подробном анализе сюжетов и мотивов сказок шэнэхэнских бурят, составляющих содержательно-структурные элементы сказочной прозы, неизбежно возникает необходимость конкретизации понятий «сюжет», «мотив».

Сюжет представляет собой определенную модель, состоящую из совокупности различных мотивов. Придерживаясь утверждения Б. Н. Путилова о том, что «сюжет складывается по законам жанра, его грамматики, языка; каждый жанр обладает своим сюжетным фондом» [Путилов 1994, с. 187–188], мы рассмотрим сюжетно-мотивный фонд записанных во Внутренней Монголии сказок, их содержательные и конструктивные элементы; при этом обращаем внимание на выявление специфики функции каждого из них в структуре сказки.

Из зафиксированной сказочной прозы шэнэхэнцев наибольшее количество текстов составляют волшебные сказки, основанные на чистом вымысле и народной фантазии: из тридцати девяти наименований сказок тринадцать отнесены к их числу (не учитывая количество рассмотренных выше девяти богатырских сказок с героическим содержанием), что свидетельствует о широкой их популярности у шэнэхэнских бурят.

В сюжетах волшебных сказок шэнэхэнцев определенное место занимают повествования с архаическими элементами, отражающие отголоски анимизма, тотемизма, магии и т. д. В этом ряду волшебных сказок три текста из репертуара С. Н. Эрдэни маркированы как сказки, сюжеты которых имеют ярко выраженные мифологические истоки. Не отрицая известного факта, что вся система волшебной сказки так или иначе содержит мифологические компоненты, мы рассматриваем их отдельно. Это продиктовано тем, что в них наличие «мифологических персонажей и мифологической семантики, реализуемых в сказке» [Мелетинский 1979, с. 37] проявляется определенно. В данном случае уместно, на наш взгляд, еще привести цитату М.И. Тулохонова: «Фольклорная традиция жива, если

сохраняет в целостности свое мифологическое и образное начала» [Традиционный фольклор 1998, с. 17].

Вступительная часть сюжета сказки *Һүүл хүбүүн* «Парень-хвост» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 43–50] связана с повествованием о парне, приютившем божество-хранителя (*бурхан-сахюусана*[8]), появившегося в облике нищего старца, который за милосердие одарил парня волшебным камнем в виде коня, этот конь чудесным образом мог предупредить о надвигающейся опасности.

Однако основное содержание сюжета строится на мифологическом мотиве происхождения героя из хвоста козы. И это дало основание определить сказку как содержащую архаический пласт в реализации художественного вымысла. Общность человека с отдельными животными утверждается в фольклоре и других народов: «рассказ относится, очевидно, к тому примитивному роду легенд, где вообще еще не проводится строгая грань между человеком и животным и где предполагается, что низшие создания думают, говорят и действуют, как люди, ни в чем им не уступая» [Фрезер, с. 34].

Сюжет этой сказки, повествующей о появлении сына из хвоста козы, исполняющем желание матери иметь много скота, роднит ее со сказками материнской традиции (*Һүүл хүбүүн* «Козлиный хвост» [БНС 1973, с. 214–224]), сохранившими мифологическую основу. Сказки с аналогичным названием и близким сюжетом имеются в сказочном фонде и других монголоязычных народов: «это старобаргутская сказка *Ямаан сүүлэн хүүхэд* «Мальчик Козий Хвост»; бурятская сказка *Һүүл хүбүүн* «Козлиный Хвост» и халха-монгольская *Сүүлэн хүү* «Козий Хвост»» [Николаева 2016, с. 31].

Наличие элементов мифа определяет характер и другой сказки под названием *Абай Хабай хоёр* «Абай и Хабай» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 16–43]. Так, наряду с развитием сюжета в стиле традиционной волшебной сказки

[8] *Сахюусан* – гений-хранитель, защитник, покровитель

своеобразие сюжета данной сказки составляет, во-первых, то, что один из главных действующих персонажей — это представитель Верхнего мира, гений-хранитель (*сахюусан*). Он обладает мифическими возможностями перевоплощаться. Чтобы проверить сострадательность героя, он принимает облик нищего просителя и, когда убеждается в бескорыстной доброте и милосердии спасшего его парня, дает волшебный камень в виде коня.

Во-вторых, он предупреждает героя о необычности этого каменного коня; так, если глаза его вспыхнут красным огоньком, то это будет сигналом о надвигающейся опасности, и парень должен предпринять меры по спасению себя и близких. В данном случае также наблюдается момент мифологизированной интерпретации роли неживого коня как предсказателя. В-третьих, в отличие от устоявшегося в бурятской сказке мотива, когда ханскую дочь похищают *мангадхай*, громадный змей и проч., в этом же тексте использован мифологический элемент попадания девушки в вихревую воронку, т. е. ее таким способом похищает дух ветра, воплощенный в силе и энергетике круговерти урагана. В момент, когда герой, пытаясь освободить девушку, попадает своей стрелой в этот ветряной водоворот, с похитителя капает кровь как с раненного живого существа. Так, обнаруживается присутствие традиционного для монгольского мира мифологического духа, существующего в большинстве явлений природы.

Далее сюжетная линия этой сказки построена по законам жанра волшебной сказки, повествуя о спасении героем ханской дочери от похитившего ветра-вихря и унесшего ее в нижний мир, завершившимся женитьбой на ней.

По содержащимся в тексте мифологическим элементам примыкает к указанным выше двум сказкам сюжет сказки *Хуй һальтин* «Ветер-вихрь» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 158–171], где одним из главных персонажей является ветер-вихрь, который развеял с большим трудом добытую стариком перемолотую муку, и тот отправляется, чтобы потребовать вернуть горсть муки. На претензии старика ветер-вихрь поочередно передает ему скатерть,

способную подать разные яства; овцу, дающую золото-серебро; музыкальный предмет в виде раковины *буреэ*[9], исполняющий желания. Женщину, забирающую у старика подарки, настигает справедливое наказание. В этом тексте превалирует характерная для сюжетов волшебной сказки роль чудесных предметов: ветер-вихрь, признав свою вину, поочередно одаривает старика волшебными предметами – скатертью-самобранкой; рожком из морской раковины, приводящим в исполнение любой приказ; ходящим золотом и серебром животным. Данный сюжет, имеющий распространение в мировом фольклоре (563. Чудесные дары), в шэнэхэнской сказке имеет самобытную особенность – главным действующим лицом выступает мифологический персонаж, не имеющий аналога в сказках российских бурят.

Таким образом, распространенные в мифологических повествованиях мотивы проихождения человека от животных (от медведя, коровы), в данном случае от хвоста животного (козы); и обнаруженные некоторые мотивы (похищение ханской дочери духом ветра; в качестве дарителя предметов, чудесным образом готовящего еду, обогащающего бедняка, выступает ветер-вихрь), характерные для мифологических повествований, позволили эти три текста сказок рассматривать отдельно и обозначить как сказки, содержащие мифологические черты. «Рудиментарно черты мифического по своей сути сознания продолжают жить и воспроизводиться неконтролируемо и стихийно в массовых верованиях, предрассудках, обычаях, сказках, что полностью отражает присущее первичной мифологии свойство: миф скорее образ жизни» [Дашкова 2015, с. 11]. В указанных текстах прослеживаются следы мифологических представлений о неразделенном мире человека и животных, где мифопоэтическое мышление отождествляет мир природы, неживые предметы с окружающим человека миром, и носители традиции оживляют и уподобляют их к земным существам. Согласно теории Е. М. Мелетинского, в них усматриваются следы мифологических верований: «Собственно

[9] Бүреэ – духовой музыкальный инструмент (применявшийся в дацанах).

сказочная семантика может быть интерпретирована только исходя из мифологических истоков. Это та же мифологическая семантика, но с гегемонией «социального кода». Происхождение сказки из мифа не вызывает сомнения» [Мелетинский 1976, с 263].

Еще приходим к заключению, что большая сохранность древней основы, содержащей мифологические элементы, наблюдается записанных в Шэнэхэне подобных сказочных текстах.

Сюжетный тип, группирующийся вокруг образа змеи, имеет несколько реализаций. В одном случае встречается ядовитый огненный змей, изрыгающий пламя, который представляется вредоносным для живых существ. И герой, вступивший с ним в поединок и спасший от змея-пожирателя дочь богача, женится на ней в сказке *Уншэн Боро хүбүүн* «Парень-сирота Боро» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 89–97]. Схожий сюжет о змее, пожирающем другого змея/его подданных разрабатывается в сказке российских бурят «Семеро парней-охотников» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 202–208].

В шэнэхэнской сказке «Парень Яшал» герой, уничтожив змея, поглощавшего детенышей *Гаруди*., в благодарность получает искомое перо. Исполнив задание хана, парень стал обладателем его добра. В данном тексте образ змея обладает негативной коннотацией. В одной из записанных в Шэнэхэне сказок («Старик Тархан») образ огненного змея-вредителя заменен могучей рыбой. И в сказках многих народов, включая российских бурят, имеются соответствия этому сюжету в разных вариациях. Итак, разнообразные сюжеты на змееборческую тему, встречающиеся в шэнэхэнской сказочной традиции, также широко представлены в мировом фольклоре, в том числе в бурятских улигерах и волшебных сказках.

К сюжету 670. Язык животных примыкает сюжет о змее, одаривающем героя способностью понимать язык животных в благодарность за спасение, с использованием мотива нарушения запрета, и о том, как герой избежал смерти благодаря своей находчивости, широко бытует в сказочной традиции

российских бурят («Семеро парней-охотников») [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 202–208], что свидетельствует о едином истоке сюжета сказок, объединенных циклом представлений о смерти.

В системе волшебных сказок не только шэнэхэнцев, но и российских бурят, сюжет благодарных животных носит устойчивый характер. Основная функция благодарных зверей, насекомых, водоплавающих, животных заключается в оказании помощи герою за свою спасенную жизнь. Так, избежавшие гибели в море зверь и насекомое выручают парня из безвыходных ситуаций: лиса вытаскивает героя из пещеры, муравьи отделяют за него крупный рис от мелкого («Абай и Хабай»). За то, что парень не дал умереть волку с голоду, отдав ему на съедение своего коня, тот после ряда приключений добыл ему и жену, и коня, и все необходимое для безбедного существования («Похождения младшего брата из трех братьев»). Усилиями щенка, кошки и золотой рыбки, приобретенных героем в обмен на серебряные чашки, ему возвращен волшебный сундук, превращающийся снова в его жену («Похождения одного парня»).

К распространенному в мировой сказке сюжету 554. Благодарные животные относится сказка *Тоди хүбүүн* «Парень Тоди» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 78–89]». Спасенные из колодца орел, мышь, змея в благодарность за спасение от гибели помогают герою взять в жены дочь хана и получить высокий чин. Примечателен в ней и дополнительный элемент сюжета о людской неблагодарности: человек в отличие от благодарных птицы, пресмыкающегося и грызуна вместо признательности за свою спасенную жизнь оговаривает героя, сообщая хану ложный донос о краже им украшений ханской дочери. Этот сюжет имеет параллели в сказках российских бурят: *Нюсэгэн Боролзой* «Бедный Боролзой» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 230–248].

К этому сюжету относится также сказка «Парень Яшал» о том, как по принуждению хана герой отправляется добыть перо мифической птицы

Гаруди. Уничтожив змея, поглощавшего ее детенышей, в благодарность он получает искомое перо.

Относим к сюжету «Благодарные животные» сказку *Долоон ангууша хүбүүд* «Семеро парней-охотников» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 118–126], где спасенный от гибели змей наделяет героя способностью понимать язык животных. Основная ее коллизия начинается с подавления главным персонажем противника, с которым змей не мог справиться длительное время, за это змей одаривает парня способностью понимать язык зверей, животных. Парень-охотник нарушает запрет не рассказывать, что он ездил, оседлав змея. Чтобы избежать наказания змеи, провинившийся герой сказал, что проговорился не он, а «черный парень», т. е. водка. Таким образом, в сюжете используется мотив трикстерских черт характера персонажа, заключающегося в нахождении оригинального решения выхода персонажа из щепетильной ситуации. Это сближает героя волшебной сказки с персонажами новеллистической сказки: герой благодаря острому уму нашел выход из ситуации. Сказка имеет также соответствие с международным сюжетом AT 670 (опьянение льва, змея). Сюжет, близкий к сюжетам 560. Волшебное кольцо и 554. Благодарные животные, разрабатывается в сказке *Муу Хара* «Му Хара» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 147-158]: герой спасает самого змея от нависшей над ним угрозы и получает за это вознаграждение.

Основу сюжетов других волшебных сказок, записанных в Шэнэхэне, составляют увлекательные приключения героя сказки: выполнение трудных заданий с помощью чудесных помощников, необычных средств; освобождение близких, беззащитных от враждебных сил; избавление от напастей нечистых сил, чудовищ; и благоприятный финал: раскрытие злодеяния; счастливая женитьба, воссоединение родственников, получение материального достатка, имущества, скота. Они объединены в эту видовую группу на основе общей функции главного действующего лица, поступки которого сопряжены с борьбой с противником или злом; он одерживает победу с помощью волшебства (будь то различные превращения, чудесные

помощники / предметы) или смекалки. Вместе с тем, они характеризуются тематическим многообразием в рамках сказочной традиции, поэтому необходимо выделить основные смысловые акценты и значимые повествовательные сегменты исследуемых сказок.

Сюжет «Единственный сын богача и *шолмос*» разрабатывается в сказке *Долоон түмэн адуутай Доной баян* «Богач Доной с семидесятитысячным табуном с семидесятитысячным табуном» [ФШБ 2016, с. 42–48]: богач, чтобы сохранить свое накопленное богатство, идет на сделку с женщиной-*шолмосом*, пообещав отдать ей сына. Он близок к сюжету 313A, B, C. Чудесное бегство. Парень, возвратившись за игральными альчиками, заранее оставленными его отцом после откочёвки на стойбище, попал в руки старухи. С помощью волшебных предметов, превращающихся во время погони за ним в преграды, он избавился от злодейки. Подобный сюжет об алчном человеке, совершающем сделку со старухой-*шолмосом,* которому ничего не стоит в качестве выкупа отдать единственного сына из-за пристрастия к наживе, разрабатывается в сказке *Хаанай бага хатан алтан сээжэтэй хүбүүн хоёр* «Младшая ханша и ее златогрудый сын» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 84–91].

В хори-бурятской сказочной традиции популярен, как и в сказочном и эпическом фольклоре сибирских народов, сюжет о брате и сестре (по системе AT № 344). В шэнэхэнской сказке *Нагадаар Мэргэн* «Нагадар Мэргэн» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 69–78] сюжет, совпадающий с идентичными сюжетами общебурятских сказок и улигеров о брате-охотнике и его сестре, развивается с описания смерти младшей сестры героя от застрявшего в горле кольца. Коварная жена Нагадар Мэргэна, решив избавиться от его сестры, подбросила кольцо в рот девушки, отчего она поперхнулась.

Если в бурятском эпическом сюжете о брате и сестре в роли воскресительницы старшего брата выступает сестра, то в сказке этот элемент сюжета отсутствует. Однако обязательными звеньями сказочного сюжета являются нахождение супружеской парой гроба с девушкой, затем ее

оживление и женитьба на ней их сына; в финале – узнавание братом сестры по колыбельной песне, исполняемой пожилой женщиной. Возможно, архаический сюжет о брате и сестре, составляющий коллизию эпических произведений тюрко-монгольских народов, в данном случае представлен в усеченном виде с присоединением ставших традиционными мотивами подвешивания гроба с сестрой и исполнения колыбельной песни.

Сюжет о невинно гонимом младшем брате, разбогатевшем в первом случае на продаже яиц волшебной утки, во втором – благодаря способности испускать благовонные запахи от съеденного кусочка утки после умерщвления ее злой невесткой, разрабатывается в тексте сказки *Бага дүү хүбүүнэй ябадал* «Похождения младшего брата» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 135–147]. Младший брат, не вытерпев скверного к нему отношения со стороны жены старшего брата, стал бродяжничать, однако он разбогател, приютив и вскормив необычную утку, приносящую волшебные яйца. Коварная невестка выпросила утку, желая тоже разбогатеть. Не дождавшись яиц, от продажи которых она планировала обогатиться, умертвила ее. Съев кусок высохшего мяса утки, младший брат стал испускать благовонные запахи, и, зарабатывая на этом, вновь стал богатым. В финальной части подмена младшего брата старшим заканчивается наказанием брата героя и его жены, пытавшихся обмануть богача.

Вслед за другими авторитетными исследователями, можем заключить, что указанные сюжеты о невинном гонимом младшем брате, преодолевающем испытания и превратности судьбы, являются результатом художественного осмысления вступления юноши во взрослую жизнь.

Кроме того, в данной сказке наблюдается локальный, не имеющий аналога в материнской традиции, сюжет о волшебной утке, приносящей яйца, от продажи которой обездоленный герой обогатился. Характерно, что сюжетная линия, связанная с яйцом, являющимся «символом богатства и изобилия» [Бакиров 2012, с. 54], роднит шэнэхэнскую сказку с мировой.

Рассмотренный текст является показателем неизбежного процесса заимствования сюжета, усвоенного из фольклора другого народа. Наш исполнитель услышал эту сказку от Нямын Бата-Мүнхэ, по родовой принадлежности относящегося к хамниганам. Длительное совместное проживание забайкальских бурят, выходцем из которых является наш информант, с хамниганами, являющимися «коренными жителями Восточного Забайкалья» «по системам рек Онона, Аргуни, Ингоды, Шилки» [Шагдаров 2015, с. 292, 294], отмечается многими учеными. И в период массового оттока в Китай по разным историческим, экономическим и другим причинам представителей различных этнических групп, населяющих приграничную юго-восточную территорию Забайкалья, происходил процесс параллельной миграции и хори-бурят, и ононских хамниган. Нынче они компактно проживают в Эвенкийском автономном хошуне городского округа Хулун-Буир Внутренней Монголии Китая. Естественным результатом их длительного проживания и коммуникации в пределах одной территории и в прежних местах расселения, и на новых землях явились, несомненно, взаимопроникновения и в языке, и в фольклоре. Наблюдается двустороннее влияние и обогащение не только словарного запаса, но и устного творчества заимствованиями, как например, сказки «Похождения младшего брата». Налицо естественный процесс заимствования иноэтнических сюжетов и мотивов в фольклорную культуру, обусловивший локальную специфику шэнэхэнской сказки. Относительно того, что воспринимающей стороной текст не считается инородным, приводим мнение исполнителя вышеуказанной сказки С. Н. Эрдэни, который считает, что не бывает ни наших, ни чужих текстов.

Использование в ней элемента натурализма (испускание пука) в положительной коннотации – не испортить воздух, напротив, душистый запах от него наполняет приятным ароматом пространство – основано на нередко употребляемом в фольклоре приеме перевертыша, когда нелепая ситуация не вызывает отторжения у слушателей. Отдельные детали сюжета

шэнэхэнской сказки имеют соответствия с сюжетом 567 «Чудесная птица/утка» в восточнославянской традиции. Использованный в сказке сюжет о злоключениях младшего брата, обогатившегося за счет продажи яйца и испускания кишечных газов, может быть показателем заимствования сюжета из иной этнической среды.

Известный в сказках других народов мира сюжет о младшем сыне, куда включаются мотивы соперничества братьев, несправедливого отношения старших к младшему и вознаграждения обездоленного младшего брата присутствует и в репертуаре шэнэхэнских исполнителей. Например, в сказке *Гурбан аха, дүүнэрэй бага дүүгэй ябадал* «Похождения младшего брата из трех братьев» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 206–225] сюжет построен на похождениях младшего из трех сыновей отца. Герой, отправившийся в путь в поисках отца, решившего найти вечную воду, чтобы увековечить своих сыновей, и не вернувшегося к ним, вступает в противостояние с *мангадхаем*, освобождает девушку, находившуюся у него в плену; женится на ней. Присутствуют в сказке характерные для этого сюжета элементы: описывается ряд коварных поступков старших братьев по отношению к младшему, возжелавших отбить у него жену.

В подобной канве развивается сюжет другой сказки под названием *Таархан үбгэн* «Старик Тархан» [ФШБ 2016, с. 55–67], соответствующий сюжету 301A, B. Три подземных царства. Отправившийся в поисках отца младший из трех сыновей вступает в противостояние с *шолмосом-мангадхаем*, освобождает из его плена девушку, которую коварные братья вытащили из подземелья, и, вознамерившись жениться на ней, младшего брата оставили в яме. В подземелье он спас дочерей птицы Хан Гаруди от могучего змея-пожирателя. В благодарность она доставила его наверх. В финальной части обман раскрывается.

Появление сюжета об идеализированном образе младшего брата Е. М. Мелетинский относит к периоду разложения родового строя: «Младший сын – жертва новых отношений в сфере семьи. Сказка всегда исходит из семьи (в

этом ее отличие от эпоса), этой общественной ячейки, возникшей в результате распада первобытно-общинного строя, родового общества» [Мелетинский 2020, с.158]

Особым композиционным построением отличаются так называемые сказки с обрамленным сюжетом, заимствованные из индо-тибето-монгольских источников, где вводное вступление подготавливает почву для основного повествования. Некоторые из них по своей форме представляют собой ассимилированные к бурятской традиции тексты так называемых «обрамленных повестей», основанных на буддийских притчах поучительного характера. Подобные сюжеты чаще всего рассказывались в качестве назидания, что придавало их содержанию определенное нравственно-этическое значение.

Сюжет сказки *Мэргэн шубуун* «Умная птица» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 126–135] с подобной рамочной композицией выстроен так, что рассказы божественной птицы, говорящей человеческим языком, обрамляют и цементируют содержание всего повествования. Поставленное птицей условие не выражать сожаление по поводу услышанного нарушается три раза. Тот, кто слушает рассказы волшебной птицы, каждый раз не сдерживается и реагирует эмоционально, после чего каждый раз птица исчезает. В первом случае герой, услышав птичий рассказ, выразил сожаление по поводу того, что хозяин убил свою преданную собаку, необоснованно заподозрив, что она не оправдала его доверие караулить чужое добро и украла деньги. Второй раз он был потрясен случаем, когда женщина, оставившая ребенка с кошкой, по возвращении увидев откусанное ухо своего дитя и окровавленный рот кошки, решила, что это кошка сделала, в то время как кошка загрызла крысу, попытавшуюся расправиться с ребенком. В очередной раз он нарушил запрет, услышав историю о том, как была убита ворона, опрокинувшая чашку со змеиным ядом, чтобы она не досталась изнывающему от жажды человеку, который хотел напиться из этой чашки, уверенный, что в ней вода. Использованный в сказке прием

троекратного повтора усиливает эффект воздействия на слушателя, чтобы донести урок жизненного опыта. В целом мораль сказки заключается в предостережении не делать скоротечные выводы и не совершать опрометчивые поступки.

Заметим, что рассмотренный текст, построенный на принципе рамочной композиции, соответствует общей структуре индийского обрамляющего сюжета: «некто посылает царя (царевича) за Веталой, и Ветала раз за разом рассказывает царю (царевичу) сказки» [Горяева 2011, с. 65]. Ее структуру можно описать следующим образом: «Очень часто в составе текстов, объединенных рамкой, встречаются другие рассказы, которые, в свою очередь, могут содержать подчиненные общей рамке басни или предания третьего, четвертого, пятого и т. д. порядка. Именно поэтому данная композиция получила название «ящика», или «матрешки»» [Исламзаде 2015, с. 244].

Ряд соединенных повествовательных единиц в структуре одной сказки наблюдается и в другой сказке *Тоти шубуун* «Птица попугай» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 79–87]. Внешним рамочным элементом конструкции служит также желание мудрого попугая, проданного в бездетную семью после того, как его вытащили из сети, расставленной человеком, вразумить женщину не совершать глупый поступок. Основной сюжет базируется на повествованиях птицы с нравоучительным содержанием, смысл которых преподать урок и донести основную мысль: прежде, чем принять какое-либо решение, необходимо крепко подумать и тщательно всё взвесить. Приведенные в рассказах случаи адресованы ее хозяйке, чтобы она, прежде чем отправится жить самостоятельно, оценила свои способности – обладает ли она достаточным умом решать жизненные проблемы.

Сказка с таким же названием и схожим сюжетом бытует у хонгодоров Тункинской долины Бурятии [Фольклор Тункинской 2006, с. 48–50], что указывает широкое распространение сюжетов из источников на старомонгольском письме в среде тех бурят, которые приняли буддизм.

Итак, композиционно структура рассмотренных шэнэхэнских сказок схожа с индийским циклом «обрамленных повестей», вошедших в бурятскую сказочную сюжетику через монгольскую литературу XVII–XVIII вв. Как пишет Ц.-А. Н. Дугар-Нимаев, «в дооктябрьское время сюжеты знаменитых древнеиндийских сказочных сборников, в первую очередь «Панчатантры», «Жизни Викрамы» и других, широко встречались в бурятском фольклоре». Они зафиксированы собирателями в прошлом веке и встречаются в современных записях [Дугар-Нимаев 1983, с. 3].

Сказка о человеке – мнимом «знахаре», находящем различные предметы, под названием *Гахай үзэлшэн Галбаа* «Знахарь [по имени] Гахай Галба» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 110–118] является вариантом текста, имеющегося в сборнике сказок индийского происхождения. Она начинается с того, что жена отправляет мужа на охоту. Раздевшись, он полез за лисой в нору, остался голый. Оказавшись в щекотливой ситуации, случайно стал свидетелем того, как кольцо жены богача оказалось в лепешке из коровьего навоза, так он нашел потерянную драгоценность, тем самым прослыл большим знахарем. Подслушав разговор жены богача и сивого быка/шолмоса, поведал об их тайном сговоре извести богача, и спас его от смерти. Сюжет о фальшивом знахаре, удачно преодолевающем испытания и щедро вознагражденном, имеет параллели в мировом фольклоре. В шэнэхэнской сказке ленивый муж не порицается, потому мораль сказки заключается в важности и необходимости склонить человека на активные действия, дать толчок для принятия самостоятельного решения. Данная сказка, несмотря на отсутствие рамочной конструкции, на основании общности назидательной направленности серии сказок монголоязычных народов, позаимствовавших из сборников в жанре «обрамленной повести» «Арджи-Бурджи», «Волшебный мертвец», «Сказки попугая», «Панчатантра» и др., приобщена к заимствованным из индийского источника произведениям.

Варианты данной сказки во множестве вариантов имеются в репертуаре российских бурят, объединяясь в сюжет о знахаре-колдуне со следующими

названиями: *Гахай багша* «Кабан учитель» [БНС 2008, с. 50–52]; *Эрьюу тархитай Эрхин хүбүүн* «Парень Эрхин с дурной головой» [БНС 1973, с. 155–183]; «*Гахай Тугшэ*» [Небесная дева лебедь 1992, с. 47–50]; «*Гахай-багша*» [Небесная дева лебедь 1992, с. 50–54].

Сходный сюжет с идентичными названием и содержанием записан Ц. Жамцарано в 1904 г. в Монголии: «Записывал по-русски сказку вроде басни «*Гахай Түлгүши*», т. е. «Свинья-ворожей» из уст бурят Цырен-Доржи Дашиева, Жигжитжапа Батоцыренова и Дава < ... > Комическая басня о том, как некий дураковатый человек лишь благодаря случайностям и недоразумениям получает славу великого лекаря и знахаря. Сперва исцеляет больную царевну, а потом одного царя. Получает хорошее вознаграждение. Рассказчики говорили, что басня имеется в *Шидди Хүре*» [Жамцарано 2001, с. 167].

Сказки, заканчивающиеся изречениями нравоучительного характера, имеют соответствующие варианты в сказочной традиции монголоязычных народов: «Отмечая схожесть индийских «обрамленных повестей» с родственными им образцами монгольской словесности, Ц. Дамдинсурэн и С. Д. Серебряный пишут: «Нечто противоположное произошло с другим индийским «обрамленным сборником» – «Двадцатью пятью рассказами Веталы», который у монгольских народов превратился также в «обрамленный сборник», известный под названием «Волшебный мертвец». Если «Панчатантра» дошла до монголов без обрамления, лишь в виде отдельных сюжетов, то от «Двадцати пяти рассказов Веталы» монголы взяли, напротив, лишь общую структуру обрамления, переосмыслив ее и наполнив другими сюжетами» [Дамдинсурэн, Серебряный 1981, с. 137; Горяева 2011, с. 60].

В кандидатских диссертациях А. С. Донгак «Сюжеты и мотивы "обрамленных повестей" в тувинской сказочной традиции» [2004] и Б. В. Эльбиковой «Калмыцкие сказки «Седклин арвн хойр болг» / «Запомнившиеся двенадцать глав»: жанровая специфика, композиционные и поэтико-стилевые особенности» [2019] обстоятельно рассматривается воздействие

литературных сборников с «обрамленными повестями» на устную фольклорную традицию тувинцев и калмыков. А. С. Донгак на тувинском материале установила бытование художественно обработанных в рамках местной традиции восьми сюжетов из тибетских и монгольских переложений «Панчатантры», в том числе три из которых имеют соответствия с шэнэхэнскими сюжетами рамочной конструкции: о мудром попугае, коте-наставнике, ленивце-знахаре. Б. В. Эльбиковой выделяется пролог как важный элемент «обрамления», в котором обязательный набор персонажей (рассказчик, повествующий сказки с определенным условием, и слушатель, нарушающий условие рассказчика) составляет суть обрамления, как в исследуемых шэнэхэнских сказках данного цикла.

Итак, заключая, скажем, что в комплекс сюжетов шэнэхэнских волшебных сказок входят повествования о герое, избавившемся от злодейки с помощью волшебных предметов, превращающихся во время погони за ним в преграды; женитьбе героя на спасенной от *мангадхая* девушке; коварстве братьев, их наказании; умерщвлении сестры, ее оживлении, затем узнавании братом о племяннике по колыбельной песне; роли благодарных животных в получении героем-спасителем высокого статуса. Описываются различные коллизии о спасении героем детей птицы Гаруды и вознаграждении за оказанную помощь; победе парня над *мангадхаем*, погубившем его отца; взаимодействии в разных ракурсах главного действующего лица со змеем: змееборство, нарушение условия змея.

Сказки, выделенные в самостоятельную группу, представляют собой лаконичные повествования, восходящие к переработанным сюжетам из памятников переводной индо-тибетской и монгольской канонической буддийской литературы в жанре «обрамленной повести», тематика которых отличается своей дидактической направленностью. Специфична структура подобных сказок, заключающаяся в своеобразном рамочном оформлении так называемых «обрамленных сюжетов», основное содержание которых

составляет повествование поучительного характера, за рамками остаются вступительная или заключительная части.

В репертуаре шэнэхэнских исполнителей определенный пласт составляют бытовые сказки и сказки авантюрно-новеллистического характера с сюжетами о проделках и трюкачествах героев, направленных на торжество справедливости, наказание представителей враждебной стороны. В основе сказок, отнесенных к данной группе, имеющих много общего с другими разновидностями волшебных сказок по характеру раскрытия основной сюжетной линии (реализация трудных поручений, поиск и добыча, противостояние и т. д.), доминируют, прежде всего, обман, хитрость, плутовство, используемые главным действующим лицом, а также цепь авантюрных его похождений и поступков.

Своеобразно представлен сюжет «Вознаграждение» в сказке *Бага дүү хүбүүнэй ябадал* «Похождения младшего брата из трех братьев» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 206–225], имеющий также схождения с сюжетом 550. Царевич и серый волк. Эта сказка, имея сюжетные параллели с волшебной сказкой, начинается с благородного поступка парня, который из жалости к голодному волку пожертвовал конем. Далее волк, представленный в сказке как фольклорный хитрец, устроил так, что у его спасителя появились конь, жена и другие волшебные предметы, обеспечившие безбедное существование.

Сюжет бытовой сказки *Нэгэ хүбүүнэй ябадал* «Похождения одного парня» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 171–186] по функциональной направленности напоминает сюжет волшебной сказки 554. Благодарные животные: кошка, собака и рыбка, которых парень получил в обмен на свои серебряные чашки, помогли вернуть ему похищенный шолмосом золотой сундук, волшебным образом превращающийся в его жену.

К бытовым сказкам авантюрного типа относятся сюжеты двух шэнэхэнских сказок об удачливых ворах, построенных на трюках плута-трикстера. В сказке *Хулгайша хүбүүн* «Парень-вор» [ФБВМ. Сказки. 2020, с.

225–235] герой, промышлявший воровством, по стечению случайных обстоятельств становится *ноёном*. В сказке *Шодон хүбүүн тухай* «О парне Шодон» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 186–193] различные трюкачества позволили парню своровать у богачей вола, топор; плутовством присвоить украденное вместе с ворами мясо; благодаря продуманной цепи хитроумных трюков ему удается заполучить кольцо жены богача. Таким образом, по своей природе бытовой сюжет рассмотренных сказок входит в мировой сказочный сюжет о ловком воре, имея общее сюжетное сходство с вариантами сказок российских бурят: *Хулгайша хүбүүн* «Ловкий вор» [БНС 1981, с. 340–344]; «Вор и тигр» [Небесная дева-лебедь 1992, с. 58–59].

К циклу сюжетов о ловкачах примыкает сказка «Уран Тунгалаг» [ФШБ 2016, с. 67–72]. Герой, отправленный добыть невесту для хана, проделывает разные хитроумные действия: его мнимую болезнь не могут определить из-за подстроенных им козней; невесте хана соврал, что он дурно пахнет, отчего она закрывает нос при встрече с ним, хан в свою очередь думает, что невеста без носа, как сказал ему выдумщик. Аналогичные сюжетные соответствия находим и в хори-бурятской сказке «Хитроумный Уран Тангариг» [Небесная дева-лебедь 1992, с. 63–68].

К подобному сюжетному типу относится еще одна шэнэхэнская сказка «*Уран Тунгалаг*» [ФШБ 2016, с. 67–72], в которой герою больше присущи черты озорника, ловко подстраивающего жизненные ситуации в свою пользу. Сказочный затейник своей находчивостью не только извлекает личную выгоду, но и завоевывает себе доброе имя мудреца, как в сказках российских бурят *Уран Тангариг* «Уран Тангариг» [БНС 2000, с. 198–206]; «Хитрый придворный Суранзан Гомбо хана» [БНС 1973, с. 138–145].

Идентичный сюжет, построенный на различных проделках и уловках мудрого старика для наказания глупых сыновей жестокого богача, составляет содержание сказки *Аргатай сэсэн үбгэн* «Находчивый мудрый старик» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 193–206]. Шэнэхэский вариант сюжета о хитроумном старике, обманом променявшем лису на коня и лук со стрелами;

ловко надувающем глупых сыновей богача, поверивших, что шило может избавить человека от тяжелой болезни; что якобы мертвое тело можно обменять на верблюда, идентичен с текстами сказок на этот сюжет в материнской традиции: *Балдан Сэнгэ* «Балдан Сэнгэ» [БНС 2008, С. 62–70]; *Ухаатай мэргэн хүбүүнэй хаан болһон тухай* «Как хитроумный парень стал ханом» [БНС 1981, с. 177–183]; *Хурмасташни гээшэб* «Я твой Хурмаста» [БНС 1981, с. 144–146].

Социальную сатирическую направленность имеет сюжет, основанный на проделках хитреца, в сказке «Балан-Сэнгэ» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 296–302]: парень выиграл спор, что причинит физическую боль чиновнику и не будет за это наказан. Глупый *ноён*, испытывая сильные болевые ощущения, которые преднамеренно причиняет ему главный персонаж, не учинил расправу над ним, польщенный тем, что его поставили в один ряд со всевышним. Разработанный в шэнэхэнской сказке мировой сказочный сюжет о проделках озорника-трикстера, публично высмеивающего статусного человека, имеет аналогии и в общебурятской сказочной традиции (*Сэсэн Балдан* «Умный Балдан» [БНС 1981, с. 157–160]; «Балан Сэнгэ» [БНС 1981, с. 142–143]).

Подобный сюжет, основанный на остроумном решении героя для наказания несправедливого судьи, содержится в сказке *Батганаа алаха* «Убить муху» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 292–296]. Сюжет «абсурдное решение» имеет прямые совпадения со сказками на эту тему, популярными и у российских бурят, когда за нелепый вердикт о том, что виновата муха, а не те, кто на самом деле виновен, судья получает удар по макушке, тем самым находчивый герой исполняет его решение истреблять мух, где бы их не обнаружили (*Аляаһанай ноён* «Мушиный начальник» [Шадаев 1967, с. 210–211]).

Сюжет о ловком человеке, способном находить выход из затруднительных ситуаций своим сметливым умом, содержится в сказке *Хүстэй Баштай хоёр* «Хустэй и Баштай» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 236–247].

Сюжетная канва основана на противопоставлении изобретательного на выдумки героя, славящегося своим мастерством, и ограниченного человека, отличающегося лишь физической силой. Сметливый человек за свои искусно изготовленные предметы, которые уничтожил из зависти силач, получает материальные блага. Его антипод, желая также обогатиться, и, поверив россказням мастера, претерпевает не только материальный урон, но и физические страдания. Сюжет, в котором один из персонажей получает материальную выгоду, а другой претерпевает крах, популярен и в бытовых сказках российских бурят: *Аргатай Хүштэй хоёр* «Сметливый и Сильный» [БНС 2000, с. 222–229]; *Аргашхан Хүшхэн хоёр* «Сметливый и сильный» [БНС 1981, с. 227–232].

Таким образом, герой рассмотренных новеллистических сказок, записанных в Шэнэхэне, имеет общие с материнской традицией черты характера, наиболее ярко проявляющиеся в его хитроумных поступках, предпринятых продуманных действиях, направленных на одурачивание, наказание отрицательных персонажей. Цикл сюжетов таких сказок отличается социальной направленностью, национальным своеобразием, насыщенностью этнопоэтическими элементами.

Из зафиксированных в Хулун-Буире семи сказок бытового характера две относятся к распространенному в сказочном фольклоре, особенно восточных народов, сюжету о мудрой девушке (875 Семилетка (девушка) отвечает на вопросы царя: что всего быстрее и т. п., сама ставит его в затруднение своими поступками и речами ("отец уехал хлопот сеять" и т. п). С мудростью героини тесно связан необходимый такой элемент сюжета, как мотив решения трудных задач. И в сказочной прозе шэнэхэнцев имеется несколько вариантов сказок, в которых основной лейтмотив составляет решение сложных заданий, нахождение остроумных ответов на поставленные вопросы («Алтан Хайша») [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 253–275].

Сюжет об умной девушке в сказке *Сэсэн басган* «Умная девушка» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 275–282] построен на выполнении трудных заданий-

испытаний, в том числе отгадывании ею скрытого значения слов и намеренно завуалированного смысла письма. Идентичный сюжет о сообразительной героине, способной говорить иносказательно, правильно истолковывать слова и выражения, угадать их метафорический смысл, содержится в сказках, широко бытующих у всех этнических групп бурят: *Сэсэн хаани бэри – үгээтэй хүүни басаган* «Невестка мудрого хана – дочь бедняка» [БНС 2008, с. 122–125], *Сэсэн бэри* «Умная невестка» [БНС 1981, с. 53–54]; *Уенээхэн үбгэнэй Уен сэсэн абхай* «Старик Уенэхэн и его мудрая дочь Уен» [БНС 2000, с. 128–141]; *Залуу бэри хадам эхэ хоёр* «Молодая невестка и свекровь» [БНС 2000, с. 170–171]; *Ребии хаан* «Хан Реби» [БНС 1981, с. 55–65]; *Шабар тэнэг хүбүүн* «Круглый дурак» [БНС 1981, с. 66–78].

Таким образом, объединяет указанные сказки способность главных действующих лиц разгадывать загадки, проявить мудрость. Общая черта, присущая проанализированным выше текстам, заключается в том, что «функции героев в них неизменны – проявить умение в разгадывании тайного, отгадывании различных загадок, способности говорить иносказательно, понимать завуалированную речь, метком парировании» [Цыбикова 1993, с. 71].

Вместе с тем, три текста бытовых сказок, записанных от С. Н. Эрдэни, являются оригинальными, хотя функциональные особенности персонажей характеризуются отмеченными выше признаками. Сказки под названиями *Харамша, Үглигэшэ* «Скупой и Дарующий» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 282–292], *Сэсэн мэргэшүүлэй тоосоон* «Спор мудрых и метких» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 302–306], *Ноён, боол, түшэмэл* «*Ноён*/сановник, слуга, чиновник» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 306–311] представляют повествования с локальной разработкой тематики о мудрецах и составляют так называемую «зональную группу» сказок, созданных непосредственно в региональной среде шэнэхэнских бурят.

Итак, шэнэхэнская сказка *Сэсэн мэргэшүүлэй тоосоон* «Спор мудрых и метких» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 302–306] является

типичной для сюжета о мудрецах. Однако характерный сюжет о мудрых стариках и умном слуге чиновника, построенный на логичных и исчерпывающих их ответах на вопросы, заданные глупым *ноёном*, реализуется в ином, чем в материнской традиции, варианте. Так, в сказке умственно ограниченный человек, наделенный властью, не в состоянии понять глубокую иронию в абсурдных ответах трех мудрых стариков на заданные им вопросы:

– Почему волосы у вас белые, а борода черная?

– Борода моложе волос на голове на 20 лет.

– Почему борода у вас седая, а волосы черные?

– С головы не снимаю шапку, а на бороду шапку не наденешь.

– Почему волосы у вас седые, а бороды нет вовсе?

– Волосы от отцовской линии, борода – от материнской, поэтому нет волос на подбородке.

По такому же принципу вопроса и ответа построена другая сказка на сюжет о мудрецах: *ноён* задает вопросы чиновнику и слуге для выяснения, кто из них умный. В отличие от льстивых ответов его подчиненного в угоду своему хозяину, ответы слуги логичны и аргументированны (*Ноён, боол, түшэмэл* «*Ноён,* слуга, чиновник») [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 306–311].

Подобные варианты сюжетов о мудрецах имеются и в сказках бурят России: *Гурбалдайн гурбан сэсэд* «Три мудреца из Гурбалдая» [БНС 1981, с. 271–274]; *Гурбалдайн гурбан сэсэн* «Мудрецы Гурбалдая» [БНС 1981, с. 275–280]; *Эсэгын гурбан хүбүүд* «Три брата» [БНС 1981, с. 281–285]. Подчеркнем, смысл и содержание состязаний, вопросы и ответы мудрецов не совпадают с шэнэхэнскими, однако налицо общая их направленность: показать людей с природным дарованием, жизненным опытом и знаниями. Единым является воплощение художественного замысла сюжета – выявить остроту ума персонажей, отличающихся наблюдательностью и смекалкой. Причинами этого, вероятно, являются эпизоды яркого проявления остроты ума, человеческого достоинства из реальной действительности, которые из

бытовой практики в переработанном и адаптированном виде оформились в сюжет устной народной прозы: «Рождение сказки, особенно авторской (впрочем, народные сказки тоже имели авторов) может быть следствием экспликации личных комплексов, когда рассказчик фантазирует от того, чего лишен в реальной жизни и что может обрести только в трансцендентной реальности» [Тен 2014, с. 78].

И уместно будет сказать о вариативности произведений устного творчества, которая выступает «как одно из качеств фольклора как культурного феномена. На уровне синхронии вариативность проявляется в том, что фольклорные тексты, мотивы, образы, элементы поэтического языка одновременно существуют в разнообразии конкретных выражений – вариантов» [Российский гуманитарный энциклопедический словарь. Т. I. 2002, с. 163]. В варианте соблюдено воссоздание по сюжетной схеме, тогда как версией будет считаться сюжетная форма с установленными сдвигами или забвением существенных элементов повествования [Козлова 2006, с. 26].

И последнее: эти тексты указывают на заимствование из письменных и фольклорных источников других монгольских этносов Внутренней Монголии Китая.

Такой же локальной реализацией сюжета «Наказание за жадность» отличается сказка *Харамша, Углигэшэ* «Скупой и Дарующий» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 282–292], вариантов которой не обнаружено в сказках российских бурят. Сказочный герой разбогател, найдя клад, о котором ему стало известно из разговора медведя, лисы и мыши. Еще, подслушав беседу кроликов о том, как вылечить больную ханскую дочь, он излечил ее и женился на ней. Его антипод – скупой человек, решил обогатиться таким же путем, как этот герой, но наказан зверями за свою жадность. Известный многим народам сюжет «наказанная жадность» именно в такой, как в этой сказке, подаче не встречается в материнской традиции, что может быть также объяснено вариативностью исполнения устной прозы.

К разряду сказок, в которых функции действующих лиц построены по принципу удвоения, утроения и многократного повторения, относится кумулятивная сказка *Боролдой үбгэн* «Старик Боролдой» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 248–253]. В ней реализуется сюжет о наказании стариком посланников Хурмасты, Особенность композиции указанной сказки в повторяющихся действиях героя: многократно предпринимаемые действия Хурмасты для наказания старика оказываются безуспешными благодаря заранее продуманному плану старика – каждый раз посланник Хурмасты не справляется с задачей уничтожить героя. Когда спускается к нему сам небожитель, он дает логичный ответ, почему он жестоко расправился с его подчиненными, который удовлетворил Хурмасту. Подобная сказка бытует и у российских бурят: *Уншэн Боро* «Сирота Боро» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 268–275].

Таким образом, сюжеты бытовых сказок бурят Китая основаны на художественном осмыслении социальных взаимоотношений бедных и богатых, зачастую построенных на разрешении конфликтных ситуаций между ними; бытовых, повседневных, семейных взаимосвязей персонажей, в них превалируют нравоучительные мотивы и морально-этические установки.

Делаем заключение, что репертуар сказочной прозы бурят Китая представлен сюжетами богатырского, героического содержания, волшебно-фантастического характера, сказками новеллистическими и бытовыми. Примечательно, что есть сказки с архаическими элементами, отражающие борьбу с фантастическими персонажами, олицетворяющими темные и враждебные силы, и сказки с социальным конфликтом – о взаимоотношениях в семье, о вражде братьев, о младшем брате, о коварстве и зависти старших братьев, о борьбе против социальных врагов – ханов, богачей и т. д.

Сюжетную основу волшебных сказок, объединенных по функции основного действующего лица, составляют традиционные для общебурятской сказки звенья: отправление для выполнения трудных заданий, пространственное перемещение и связанные с этим события; поиск, спасение

от вредителей; состязания и победа. Так, с помощью волшебных предметов, превращающихся во время погони за ним в преграды, герой избавляется от вредителей. Поступки героя завершаются победой над *мангадхаем*, погубившим отца героя, спасением дочерей птицы *гаруди* и получением вознаграждения за оказанное благодеяние. Нередки интриги, связанные с раскрытием обмана, коварством жены брата, умерщвлением сестры, ее оживление и узнавание братом сестры по колыбельной песне. Традиционно присутствует змееборческая тема: спасение от змея девушки; нарушение условия змея, когда герой своей хитростью избегает наказания. Финал проанализированных сказок всегда завершается в пользу положительного героя – он добивается справедливого наказания, физического уничтожения вредителя, своего антипода, расправы с обидчиком; и получает однозначную выгоду для себя: женится на спасенной статусной девушке – ханской дочери, становится человеком с высоким чином. В скаках с обрамленными сюжетами преподается урок морально-этического порядка.

Проанализированный материал по сказочной прозе бурят Китая ярко демонстрирует совпадения традиционных сюжетов волшебной, бытовой, новеллистической, кумулятивной сказки и схождения в разработке основных мотивов и в шэнэхэнской, и в материнской традиции. Большинству вариантов рассмотренных сказок характерна общая жанровая типология со сказками, бытующими у хори-бурят.

III.4. Реализация мотивных единиц в рассмотренных сказок

При анализе мотивных единиц в сказках бурят Китая мы опирались на теоретические разработки отечественных исследователей по теории мотива. «Под мотивами, – писал А. Н. Веселовский, – я разумею простейшую повествовательную единицу, образно ответившую на разные запросы первобытного ума или бытового наблюдения» [Веселовский 2006, с. 538]. По теории Б. Н. Путилова, «мотив – один из элементов сюжетной схемы» [Путилов 1975, с. 140]. С. Ю. Неклюдов считает: «Мотив – это данность

фольклорного произведения, именно та содержательная единица, которой оперирует сама устная традиция» [Неклюдов 2004, с. 241], «мотив может рассматриваться не только как составная часть сюжета, но и как его эмбриональная функция» [Там же, с. 240], мотивы – это «минимальные с сюжетно-семантической точки зрения фрагменты» [Там же]. Заостряя внимание исследователей на правильном использовании термина «мотив», Н. К. Козлова предлагает свою интерпретацию: «под мотивом нужно понимать повествовательную предикативную единицу, имеющую структуру предложения (главное в которой предикат), но обязательно содержащую мифологему, историческое или бытовое наблюдение народа («образно отвечающие на запросы первобытного ума или бытового наблюдения»)» [Козлова 2016, с. 85]. Небезынтересна трактовка известного литературоведа И. В. Силантьева, рассмотревшего разные подходы к осмыслению этого понятия и придерживающегося мнения, согласно которому мотив является эстетически значимой повествовательной единицей, отличающейся вариативностью в своих событийных реализациях.

Сюжет, представляющий собой определенную модель, состоит из совокупности различных мотивов. О неразрывной взаимосвязи мотива с сюжетом, предполагающей развитие действия, ход событий произведения, говорится и в определении, которое дается мотиву в «Словаре русского языка»: «Мотив – это побудительная причина, повод к какому-либо действию» [Ожегов 1992, с. 340]. В. Я. Пропп, отграничивая понятия «сюжет» и «мотив», писал, что мотив является «не разлагаемой единицей повествования», в то время как сюжет не постоянен, изменчив, представляя собой «комплекс мотивов» [Пропп 2001, с. 14].

По мнению Ю. Е. Березкина, общим компонентом мотивов выступает «устойчивость (которую подтверждает встречаемость во многих традициях, но при этом не хаотическое рассеянное распространение по планете) и способность вступать в разнообразные комбинации, порождая неограниченно большое количество текстовых вариантов» [Березкин 2019, с. 26].

Таким образом, мотив является минимальной устойчивой единицей текста, необходимым компонентом сюжета, выполняющим определенную функцию в его развитии и имеющим свою семантику при реализации повествовательной канвы сказки в рамках традиции.

При анализе комплекса выявленных мотивов исследуемых сказок можно наметить несколько условных групп мотивов по их функциональной роли в сюжетной схеме сказки.

Определенное количество мотивов в нашем материале служат сюжетообразующими элементами. Следует подчеркнуть, что набор относительно стабильных сюжетообразующих мотивов присущ преимущественно волшебным сказкам. Это объясняется эстетической природой волшебной сказки, связанной с чудесами, выдумкой, сказочным пространством и временем.

К числу таких сюжетообразующих мотивов, выполняющих функцию раскрытия и развития событий в тексте, относится мотив возвращения сына богача за игральными *бабками*[10], преднамеренно оставленными отцом на стойбище после откочевки, где его схватила и привела к себе старуха-*шолмос* [Богач Доной с семидесятитысячным табуном с семидесятитысячным табуном]. Подобный мотив имеется в хори-бурятской сказке «Младшая ханша и ее златогрудый сын» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 84–91].

Одна из шэнэхэнских сказок начинается с мотива подбрасывания кольца друг другу в рот двумя молодыми женщинами, в результате чего, поперхнувшись, умирает сестра героя («Жэгэлдэр Мэргэн, имеющий статного рыжего коня»). Этот элемент является традиционным для хори-бурятского эпоса и сказок, хотя характер игры не поддается логичному объяснению; она используется в случаях, когда жена героя из ревности хочет избавиться от сестры мужа. Являясь сюжетообразующим, этот мотив роднит шэнэхэнскую сказку с сюжетами хоринских улигеров и сказок о брате и

[10] Игральные бабки – бараньи лодыжки, используемые в развлекательных играх.

сестре, не имеющих родителей и нежно заботящихся друг о друге, как в сказке *Зээрдэ моритой Зээр Далай Мэргэн* «Зэр Далай Мэргэн на рыжем коне» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 108–116].

С разработки мотива добывания *аршана* – вечной воды, на поиски которой отправился отец, чтобы обессмертить сыновей, начинается развитие сюжета другой шэнэхэнской сказки («Старик Тархан»). Реализация мотива поиска вечной воды, традиционная функция которой в оживлении героя, в данной сказке имеет особенность – он связан с увековечиванием сыновей, не встречающемся в других сказках бурят. Известный в целом в фольклорной традиции многих народов мотив использования живой воды, воскрешающей героя, дарующей силу, в сказках бурят Китая связан с идеей «ритуальной» воды, понимаемой в буддизме как нектар, дарующий бессмертие – наподобие понятия «амрита», имеющего значение «напиток бессмертия, добытый богами при пахтанье вод мирового океана. В переносном смысле означает «нектар»» [Бхагавадгита, 2009, с. 547].

Мотив отгадывания трудных задач, часто используемый в бытовых сказках и наиболее характерный для сюжетов о мудрой девушке, в редких случаях – для новеллистических сказок о проделках героя-плута, может быть положен в основу развития волшебной сказки: хан ищет человека, который смог бы найти ему достойную невесту, проявив ум и сообразительность («Уран Тунгалаг»). Он является общим для рассматриваемых шэнэхэнских и общебурятских сказок (*Суранзан Гомбо хаанай Уран Түшэмэл* «Хитрый придворный Суранзан Гомбо хана») [БНС 1973, с. 138–145].

Традиционным является мотив отправки героя в путь. В некоторых случаях – в поисках сыном отца («Старик Тархан», «Парень Тоди»). Зачастую – в поисках невесты («Бар-батор»). В этой сказке сюжетообразующим является мотив струящихся лучей света, излучаемых от умывания лица девушки. И этот своеобразный мотив органично связан с мотивом отправления героя в путь с целью разыскать ее и жениться на ней.

Сюжетообразующими в сказках, заимствованных из переводной монгольской литературы, являются мотив нарушения договора («Умная птица»); мотив действий глупой жены, пожелавшей вести свободный образ жизни («Птица попугай»); мотив отправки ленивого мужа на поиски добычи («Знахарь [по имени] Гахай Галба»).

В волшебных сказках шэнэхэнцев сюжетообразующую роль играет мотив нарушения запрета. Он относится к тем мотивам в сказочном повествовании, которые усиливают динамику сюжетного развития. На нарушении героем запретов построена вся сюжетная конструкция сказки «Похождения младшего брата из трех братьев»: исполняя задание, герой каждый раз допускает игнорирование табу на то или иное действие, поэтому он должен пройти очередное новое испытание, которое повторяется несколько раз. Идентичную композицию повторяющихся действий из-за несоблюдения героем предупреждения не прерывать рассказ имеет сказка из разряда «обрамленных повестей»: один из основных персонажей, для которого предназначен смысл поучительных историй, под впечатлением услышанного выражает эмоции и таким образом каждый раз нарушает договор не проявлять сожаление («Умная птица»).

К роковому исходу приводит в другой сказке нарушение запрета не открывать сундук в течение трех дней: появившийся в облике старца *шолмос* утащил его, и герой оказывается в прежнем убогом, нищенском состоянии («Похождения одного парня»). В другом тексте герой был предупрежден, что нельзя прикоснуться к колокольчику, и, нарушив запрет, он провалился в яму («Старик Тархан»). Проявленное пренебрежение просьбой во время наводнения не спасать определенный объект имеет фатальное для героя последствие: спасенный парень позже отплатил черной неблагодарностью, оставив травмированного героя в подземелье («Абай и Хабай»). Мотив нарушения запрета, известный не только в других бурятских сказках в разных вариациях, но и в фольклорных традициях многих народов, служит, как

можем заметить, для развертывания сюжетной коллизии, с одной стороны, с другой – выполняет функции назидания и усвоения определенного опыта.

Достаточно частым в сказках является мотив наказания за жадность. Наказание настигает отрицательных персонажей за алчность: коварная жена старшего брата героя наказана за попытки разбогатеть, обманом завладев его волшебной уткой («Похождения младшего брата»). Справедливое наказание настигло женщину, подменившую подаренные старику волшебные предметы на обычные скатерть, овцу и музыкальный инструмент («Ветер-вихрь»). Завистливый друг героя, захотевший разбогатеть тем же способом, как его товарищ, наказан животными из-за своей неумеренной алчности («Скупой и Дарующий»). *Ноён*[11], возжелавший увести жену парня, наказан тем, что его задавил дикий верблюд, который по его коварной задумке должен был уничтожить героя («Парень Яшал»). Мотив наказания характерен не только волшебным сказкам, но и другими видам сказки. Структура кумулятивной сказки «Старик Боролдой» состоит из элементов последовательного наказания посланцев Хурмасты[12], отправленных убить героя. Подобный сюжет со схожей структурой и идентичным мотивом наказания имеет варианты и в материнской традиции (*Уншэн Боро* «Сирота Боро») [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 269–275].

Далее к несюжетообразующим мотивам, выполняющим функцию характеристики состояния персонажей, относим мотив различных превращений. Анализ сказочного репертуара китайских бурят показал, что большой пласт в сюжете составляет мотив трансформации. Следует подчеркнуть, что в сюжетах шэнэхэнских сказок данный мотив находит воплощение в разных вариантах и аспектах.

[11] *Ноён* – феодальный князь, господин, чиновник.

[12] Хурмаста – верховный из всемирных духов; божество в мужском обличии, обитающее на небе и осуществляющее управление людьми и народами.

Так, в рассматриваемых сказках, как в бурятских улигерах и сказках, отдается предпочтение мотивам изменения героем своего внешнего вида: он традиционно видоизменяется в нищего/неказистого сопливца/вонючего уродца. А коня превращает в опаленного желтого/худого лончака. Как вариант встречается локальный мотив появления героя в облике великана «в желтом войлочном дэгэле на опаленном желтом лончаке, перекидывающий сопли с сундук через два своих плеча» («Родившийся владеть юго-восточной стороной Алтай-Сумбэр-Богдоху и Алтан-Гусэн-Сэсэг»).

Мифологическую основу имеет мотив трансформации героя в другие объекты: он, чтобы достичь цели, способен перевоплотиться в лягушку («Эрхи Мэргэн»); предстать в виде осы («Сог-Мэргэн, Дудэй-Мэргэн, Басгадай»). В этом ряду архаичных представлений людей о способности какой-либо субстанции изменять свою ипостась находится мотив превращения ветра-вихря в человека («Ветер-вихрь»). Примечателен также мотив превращения дочери Наран-хана, спасенной героем, в кукушку («Эрхи Мэргэн»), тем самым акцентируется в сказке, возможно, связь этого орнитоморфного образа с солярной и небесной символикой.

Архаической семантикой наполнен мотив превращения одного животного в другое: конь-спаситель, чтобы освободить своего хозяина из плена старухи-*шолмоса*, перерождается в телку-двухлетку (чтобы не быть узнанным противником) и доставляет героя домой. Глубоко символична метаморфоза коня, верного друга *батора*, превращающегося для маскировки в конский помет, волосинку шерсти косули («Парень Андир Зади»). «В мировоззрении бурят коню как никакому другому домашнему животному придавались человеческие черты – сознание, верность, любовь, жертвенность и др.» [Бадмаев 2020, с. 35]. Потому фольклорное сознание носителей традиции создает образ коня, готового на любые преображения для оказания помощи своему хозяину.

Магическими возможностями перевоплощения обладает зачастую и антипод героя: наблюдается использование в шэнэхэнской сказке мотива

способности мифологического персонажа принимать облик обычного человека. Так, *мангадхай* является к герою как почтенный старец, чтобы завладеть его душой («Старик Тархан»). Чтобы завладеть добром героя, чёрт-*шолмос* приходит к нему в виде нищего старика, и, войдя в доверие, осуществляет свой замысел («Похождения одного парня»).

Кроме того, видоизменение в анализируемых мотивах наблюдается в случаях превращения того или иного живого существа в человека. К примеру, змей, спасенный парнем-охотником от своего врага, становится парнем-красавцем («Семеро парней-охотников»). Наблюдается усложнение этого мотива двойной трансформацией в другой сказке, когда спасенный героем от пожара змей превращается в парня, затем происходит обратная метаморфоза его в змея («Му Хара»). Кроме того, спасенная от уничтожения другим змеем белая змея перевоплощается в девушку, которая становится женой героя («Парень Худэр»).

Общим для шэнэхэнских сказок и вариантов волшебных сказок бурят России является частотный мотив превращения собаки/сундука в красивую девушку; примечательно, что одновременно с трансформацией рыжей собаки в жену нищего парня появляются дворец, скот и другое добро («Му Хара»). И в другом шэнэхэнском тексте встречается мотив превращения золотого сундука также в жену героя, с появлением которой у него материализуется и дом, и скот, и богатство («Похождения одного парня»).

Отдельную группу в сказке составляют мотивы трансформации предметов. Мотив превращения некоторых объектов в непреодолимые преграды встречается в одном из текстов шэнэхэнской сказки: свалявшиеся волосы – в чащу; отломленный кусок расчески – в рощу; обломок точила – в озеро («Богач Доной с семидесятитысячным табуном с семидесятитысячным табуном»). Имеющий широкое распространение в сказках многих народов, этот мотив представлен и в бурятских текстах («Хилгэндэй Мэргэн») [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 30–61]. Мотив превращения человека в предмет, характерный и для общебурятских сказок, наблюдается в

шэнэхэнской сказке: жена, обладая магическими возможностями, спасает мужа, превратив его в наперсток, и хан не может его найти. Идентичный вариант мотива превращения мужа в иголку содержится в сказке российских бурят (*Үншэн хүбүүн* «Парень-сирота») [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 254–263].

Итак, наиболее ярко представленные в волшебных сказках мотивы преображений героя и трансформации предметов связаны с мифопоэтическим восприятием окружающего мира. Эти мотивы с мифологическими компонентами, участвующие в формировании структуры и содержания сказочного текста, углубляют содержательный и эстетический аспекты сказки.

Реликты первобытных верований в «двойную» природу человека проявляются в сказке в реализации мотива появления сына из козьего хвоста («Парень-хвост»). Сказка с идентичным названием, сюжетом и совпадающими мотивами имеется и в фольклоре российских бурят (*Һүүл хүбүүн* «Козлиный хвост») [БНС 1973, с. 214–224].

Подобным же архаическим элементом, отражающим веру людей в магию, волшебство, считаем мотив издавания бестелесной сущностью голоса: слова, исходящие от невидимки, подсказывают герою правильное решение («Старик Тархан»). Мифологической семантикой обладает также мотив получения парнем способности испускать благовонные запахи в результате поедания пузырька с лопаточной части утки («Похождения младшего брата»).

Оригинален мифологически окрашенный мотив обеспечения мужем безбедного существования супруги после его смерти: обернул ей ноги мхом, чтобы она не мерзла; на голове посеял зерно, чтобы та не испытывала голод («Старик Тархан»). Указанные два мотива не нашли соответствий в общебурятском сказочном фонде, что позволяет отнести их к локальной сказочной традиции шэнэхэнцев.

Оригинальным, основанным на скотоводческой деятельности создателей сказки, является мотив использования грудной полости домашнего животного в качестве укрытия: грудная клетка павшей телки превращается в красивый дом («Богач Доной с семидесятитысячным табуном с семидесятитысячным табуном»).

Можем заключить, что своеобразные мотивы различных превращений являются общими для сказочной прозы китайских и российских бурят.

Для развития сюжетного повествования важную роль играет мотив участия героя в различных состязаниях, где наиболее ярко проявляются его сила, храбрость, меткость, ловкость. Турниры, основанные на сформированной кочевниками модели героя-защитника, называемые «три мужские игры» (*эрын гурбан наадан*), являются неотъемлемой частью сюжетов о добывании невесты. Герой в числе женихов участвует в конских скачках, стрельбе из лука и силовой борьбе, чтобы добиться руки ханской дочери, и одерживает в них победу. Зачастую после того, как он вышел победителем, ему нередко поручаются новые задания-испытания, так реализуются мотивы дополнительных состязаний со старухой-*шолмосом*; приведения им неодолимого по свирепым качествам животного.

В эпизодах о возвращении героя в родные края наблюдается использование трех взаимосвязанных мотивов, способствующих дальнейшему развитию сюжета. Во-первых, мотив оставления им свадебного поезда и прибытия домой одному, чтобы подготовиться к приему группы сопровождающих невесту людей. Во-вторых, мотив обнаружения по прибытии разоренного в его отсутствие хозяйства и угон *мангадхаем* родителей, добра и скота. В-третьих, мотив узнавания родителями сына и подавления героем захватчика.

Мотив оставления героя в подземелье, чтобы завладеть девушкой, которую он вызволил из плена *мангадхая,* чаще всего встречается в сюжете о младшем брате или младшем сыне («Старик Тархан»). Герой в некоторых случаях оказывается под землей, задавшись целью спасти девушку или чью-

то дочь, похищенную *шолмос-мангадхаем*/*ахай-мангадхаем*, как в сказке «Эрхи Мэргэн». Типичным и для шэнэхэнских, и общебурятских сказок на этот сюжет является мотив овладения коварными братьями женой младшего брата во время его нахождения в подземелье или же после расправы с ним после вызволения. Стабильными дополнительными элементами этого мотива являются эпизоды расправы с похитителем девушки, обрубание веревки коварными братьями после возвращения девушки-красавицы на землю, его травмирование и исцеление средствами растительного происхождения. Если в волшебных сказках российских бурят в основном он выведен как преемник семейного очага, то в шэнэхэнских повествованиях получает трактовку героя, терпящего предательство со стороны старших братьев («Похождения младшего брата из трех братьев»).

Определенное место в сюжете волшебной сказки занимает мотив поиска души врага и нахождения её, основанный на анимистических представлениях и верованиях в то, что душа может жить отдельно от обладателя и иметь разнообразные воплощения. В подобных волшебных сказках шэнэхэнских бурят зачастую разрабатывается понятие множественности души врага: для умерщвления *мангадхая* необходимо истребить двух змеев, пёстро-желтого и черно-пёстрого, и еще разбить семь красных яиц, в которых помещены его души [«Родившийся владеть юго-восточной стороной Алтай-Сумбэр-Богдоху и Алтан-Гусэн-Сэсэг»]. Многочисленные души *шолмоса* могут находиться в нескольких местах: в трех сандаловых деревьях, в двух рогах, расположенных на его спине, в имеющемся у него родимом красно-пестром пятне с чашку, их охраняют два свирепых тигра («Эрхи Мэргэн»). Душа змея-поглотителя всего живого, как и в других бурятских сказках, находится под одним из его крыльев («Семеро парней-охотников»). Идентичные вариации мотивов поиска и местонахождения души имеются и в народных сказках бурят России.

Оригинальность сказки «Старик Тархан», исполненной Жалсанай Сэбээн-Долгор, заключается в использовании мотива поиска души героя,

которая находится в золотом перочинном ноже. Его антипод в видоизмененном состоянии пытается завладеть этим ножом, чтобы расправиться с ним. На фоне общебурятских сказок, в которых широко не бытует мотив обнаружения души героя в ноже, наличие данного мотива в шэнэхэнской сказке связываем с традиционным представлением хори-бурят о ноже как о сакральном вместилище духовного, физического потенциала мужчины.

Архаический подтекст имеет мотив описания различных способностей противника героя: он с каждой выкуренной трубкой табака становится сильнее, а после трех вытяжек будет неодолимым («Эрхи Мэргэн»). *Мангадхай*, предстающий в образе верблюда, утром является беспомощным верблюжонком, в обед обретает силу, вечером становится неукротимым верблюдом-самцом [«Парень Яшал»]. Мотивы показа умений *мангадхая* видоизменяться, появляясь то в облике животных, то зверей находят параллели и в общебурятских сказках.

Общими для сказочной традиции шэнэхэнцев и бурят России являются мотивы овладения человеком языком животных, зверей и птиц. Этот особый дар герой получает в анализируемых сказках, как и в сказках российских бурят и бурят Монголии («Парень-сирота» [Сказки бурят Монголии 1997, с. 67–68)], в одних случаях после вручения ему змеем волшебного предмета («Семеро парней-охотников»), в других – он представлен в сюжете как данность («Эрхи Мэргэн»). Обладание подобным волшебным потенциалом позволяет герою стать богатым: узнав из беседы медведя, лисы, мыши о зарытых в земле серебре, золоте и месте, где лежат деньги, он находит их («Скупой и Дарующий»). Парень, также подслушав диалог двух кроликов о том, как вылечить ханскую дочь, исцелил ее и женился на ней («Скупой и Дарующий»). Этот мотив, характерный для многих волшебных сказок бурят России, содержится и в сказке, бытующей в среде бурят Монголии («Коварный бадарчи и добрый бадарчи» [Сказки бурят Монголии 1997, с. 91–93]). Из разговора своих домашних питомцев (собаки и кошки)

главному персонажу становится известно, что *шолмос* украл сундук, в результате чего он лишился жены, которая появилась из этого необычного ларца, и остального имущества («Похождения одного парня»). В сюжете двух шэнэхэнских сказок с рамочной конструкцией мотив о говорящей человеческим языком птице является опорным («Умная птица»; «Птица попугай»).

В волшебных сказках было возможно все, в том числе и возвращение из мира мертвых. И мотив оживления героя/персонажей является традиционным элементом сюжета фольклорных произведений народов мира, в том числе и волшебных сказок. Для воскрешения героя в шэнэхэнской сказке в основном используется вечная вода *мүнхын үһан* или *аршан*, являющийся функционально равнозначным животворящей воде, оживляющей мертвых («Эрхи Мэргэн»). Этот мотив воскрешения схож с калмыцкими богатырскими сказками, в которых героя оживляют также с помощью живительного *аршана*, кроме того, используют здесь исцеляющее белое снадобье и листья с дерева бодхи [Калмыцкие богатырские сказки 2011, с. 235]. Он является общим и для хори-бурятской и монгольской эпической традиции.

Средства возвращения героя из иного мира в анализируемых сказках или априори имеются у него («Старик Тархан»), или их доставляют орлы по принуждению волка, решившего помочь герою («Похождения младшего брата из трех братьев»). Нередко встречается мотив оживления девушки, которую считали мертвой, пребывавшей в неживом состоянии длительное время. Происходит это от удара по ее спине, когда изо рта её выпадает кольцо, которым она подавилась («Нагадар-Мэргэн»). Мотив воскрешения богатыря и средства его оживления характерны и для общебурятских сказок, реализуются они в традиционном, как в шэнэхэнских сказках, русле.

По представлениям носителей шэнэхэнской сказочной традиции, магией воскрешения людей обладали представители небесного происхождения, т. е. обитатели высших сфер. Примечательно, что

фольклорное сознание исполнителей сказки находится в рамках неких представлений, где сказочный мир не отделяется от реального. Так, существовал какой-то необычный человек из верхнего мира, умеющий возвращать людей из мира мертвых: *дээд түбиһөө юм гү, хаанаһаа бэ, аршаан дуһаадаг, хүнии ами оруулдаг, тиимэ нэгэ хүн байгаа юм ха* «то ли из верхнего мира, то ли еще откуда был человек, оживляющий людей, капнув *аршан*[13], такой был человек» [Зап. от Жалсанай Сэбээн-Долгор, 1939 г. рожд., г. Хайлар, 2014 г. – ПМА].

К статичным мотивам, не влияющим на развитие сюжета, относится мотив появления золота, серебра и стрелы изо рта убитых парнем лося и оленя («Парень Яшал»), который связан с желанием человека обогатиться неожиданно и жить безбедно. Здесь имеется в виду не стрела боевого лука, а буддийский атрибут, функционально предназначенный для призывания богатства и достатка: этим предметом, напоминающим по форме стрелу, во время обряда призывания благополучия *даллага* буддийский священнослужитель делает круговые движения с определенными возгласами, а повторные движения им как бы увеличивают действенность ритуала. Поэтому не случайно в тексте сказки встречается эта ритуальная стрела, в семантике которой заложено изобилие.

К таким же статичным мотивам можем причислить мотив употребления материнского молока, основанный на представлении носителей фольклора о сакральности грудного молока/материнского молозива. Железный/чугунный мальчик, выбравшийся из лона матери-*мангадхайки*, когда герой разрубает живот женщины, вступает в противостояние с ним, но побежден, и свое поражение объясняет следующим образом: «Если бы я попробовал молозиво своей матери, не был бы подавлен таким, как ты» [ФШБ 2016, с. 65].

[13] *Аршан* – в данном контексте: святая вода.

Этот мотив в другой сказке имеет дополнительные элементы: «Одно – я ещё не родился [из лона] матери, другое – не видел лица матери, ещё одно – не попробовал молозиво своей матери» («Парень Андир-Зади-хүбүүн»; «Трехлетний Гунан-Улан-батор»]. О важности материнского молока для достижения богатырского уровня силы свидетельствует эпизод, где конь не может отправиться в путь, пока три дня не пососет молозиво; после того, как поест золотое материнское молозиво, он может стать настоящим ездовым аргамаком («Старик Тархан»).

Подобный мотив ценности употребления грудного молока содержится и в сказках российских бурят: шаньги, приготовленные матерью на грудном молоке, не только обеспечивают ее сыновьям сытное существование, но еще и способствуют быстрому их росту (*Бохир борхон морьтой Борхон Туулай* «Борхон Тулай и его горбатенький конь» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 142–146]). Мучные изделия и *айраг*[14], которыми в дорогу снабжает мать своего сына, приготовив их на грудном молоке, утоляют голод, к тому же они не убывают (*Таряаша үбгэн* «Старик Таряаша» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 166–181]).

В шэнэхэнской сказке утверждается, что помимо благодатной энергетики материнского молока важны сила и мощь отца, передающиеся через *ургу*[15] [«Родившийся владеть юго-восточной стороной Алтай-Сумбэр-Богдоху и Алтан-Гусэн-Сэсэг»]. Этот шест с петлей для ловли лошадей, являющийся неотъемлемым атрибутом хозяйственной деятельности скотовода, выступает в сказке в качестве гендерного идеала – работящего, неутомимого, выносливого мужчины. Важные для взросления героя, укрепления его жизненных сил и стойкости элементы, воплощенные в мотивах употребления материнского молока и получения благословления отца, символически воплощенного в *урге*, присутствуют и в эпосе хори-бурят.

[14] Айраг – на диалекте западных бурят: высушенное заквашенное молоко; у аларцев – творог.

[15] Урга – шест с петлей для ловли лошадей.

Неоднократно используется в качестве элемента волшебства мотив чудесного исцеления героя лечебными травами: травмированный герой излечивается после употребления трав, корений, стебля, листьев цветка. Мотив действия лечебных свойств растений, съев которые герой восстанавливается полностью, характерен для эпизодов пребывания главного персонажа на территории вредителя под землей («Старик Тархан»; «Эрхи Мэргэн»). Мотив исцеления подобными средствами, являясь в сюжете не только элементом волшебства, но и отражением одного из методов народной медицины, роднит шэнэхэнские сказки с общебурятскими, калмыцкими и монгольскими сказками.

В сказочной прозе шэнэхэнцев в небольшую группу можно выделить мотивы с буддийскими элементами, интерпретировать которые можно в контексте повседневной религиозной практики верующих. Одним из частых мотивов является мотив обращения к священнослужителю с просьбой даровать детей («Парень Андир Зади»). После обращения к ламе должен появиться ребенок – будущий *батор*. Так реализуется мотив применения трех *урил* (пилюли размером с зернышко), в результате их приема зачат был герой («Старик Тархан»). По представлениям буддистов, они оказывают энергетическое воздействие на весь организм человека, восстанавливая циркуляцию жизненной энергии. Этот мотив имеется и в хори-бурятском улигере «*Шэбшээдэй Мэргэн*» [Балдаев 1960, 59–87].

Довольно часто встречается мотив истолкования сна: персонажи просят буддийских монахов растолковать смысл сна или разъяснить то или иное явление, к примеру, что за свет излучается на северо-восточной стороне. В сказке и в том, и в другом случае оказывается, что во сне герою приснилась его суженая, а свет исходит от девушки, предназначенной ему судьбой, и он должен отправиться за ней («Бар-батор»). В шэнэхэнской сказке подчеркиваются провидческие способности буддийского священнослужителя. *Лама* может предсказать, где родится будущий *батор*, более того – он может увидеть, что в определенном месте, у определенной

кобылицы родится жеребенок, который станет конем этого *батора* («Парень Андир Зади»).

Кроме того, прослеживаются мотивы, которые уходят истоками в этнокультурную традицию этноса. Так, мотив исполнения колыбельной песни в шэнэхэнской сказке связан с узнаванием героем из исполняемой пожилой женщиной песни о существовании родного племянника и о том, что сестра, которую он ищет, жива («Нагадар-Мэргэн»). Заметим, что этот мотив более характерен для хоринского эпоса. Основная функция колыбельной песни – усыпление ребенка, и в то же время содержание ее, находясь на «грани быта и искусства» (К. В. Чистов) содержит ознакомительную информацию об окружающем мире. Исполнение колыбельной песни у бурят имеет глубокие корни, она была неотъемлемым элементом традиционного воспитания. Наряду с усыплением младенца она выполняла аксиологическую функцию, прививая первичные знания об определенных ценностях семьи – вырасти достойным представителем своего рода. Показателем ее информативной насыщенности может послужить бытующая у бурят народная байка, согласно которой женщина, напевая ребенку колыбельную песню, дала знать другому мужчине, с которым у нее отношения, что сегодня муж дома.

Сон и сновидения занимают определенное место в фольклорной традиции многих народов. В исследуемых сказках, также как и в бурятских улигерах и сказках, нередко встречается мотив интерпретации сна. Распространенным является мотив вещего сна: дочери Зугы-Мэргэн-хана, уже сосватанной за другого человека, приснилось, что с юго-западной стороны приближается, подъезжает её суженый, предназначенный судьбой («Бар-батор»). Он имеет варианты в сказках бурят России и Монголии с одинаковым названием *Хэли мэдэдэг хэлин хөө хара моритой басаган* «Девушка и говорящий бархатисто-черный конь) [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 60–85]; *Хэли мэдэдэг хэлин хөө хара моритой басаган* «Девушка и говорящий бархатисто-черный конь» [Сказки бурят Монголии 1997, с. 31–48]. Одна из функций пророческого сновидения в фольклорной

традиции заключается, возможно, в том, чтобы передать некую информацию, в одних случаях как судьбоносную, в других для предупреждения, предостережения, как в шэнэхэнском варианте о приближающемся противнике и в бурятской сказке о предчувствии скорой смерти *Таряаша үбгэн* «Старик Таряаша» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 166–181].

Еще один не менее популярный мотив эпоса и сказки – это богатырский сон героя, он обычно мог уснуть на три года, как в сказочной прозе шэнэхэнцев («Родившиеся владеть юго-восточной стороной Алтай-Сумбэр-Богдоху и Алтан-Гусэн») и российских бурят (*Шатанхай шаргата* «Обгорелые сани» [БНС 1976, с. 219–226]). Это объясняется тем, что таким способом он готовится к предстоящим испытаниям, согласно В. Я. Проппу: «Сон есть условие победы» [Пропп 2000, с. 235].

О важности сновидения в жизнедеятельности людей говорит тот факт, что в практике бурят было принято обращаться к ламе-астрологу за разъяснением сна. Мотив обращения к буддийскому священнослужителю является общим в сказках шэнэхэнцев и российских хори-бурят.

Еще один достаточно частый мотив волшебной сказки – это мотив выбора на распутье трех дорог. Традиционно в сказке путь расходится на три стороны, и герой стоит перед выбором, а это по большому счету выбор своей судьбы. В одной из шэнэхэнских сказок одна дорога приведет к сытой жизни; вторая – к существованию не совсем впроголодь; третья – к голоду и потере коня («Похождения младшего брата из трех братьев»). Несколько иной вариант в другой сказке: левая дорога ведет к счастью, средняя – к гибели коня, правая дорога – к несчастью («Старик Тархан»). Сказочный герой выбирает из них правую. Такое решение связано с тем, возможно, что левая дорога – это прошлое, прямая – настоящее, правая – будущее. Такие же функции выбора дальнейшего пути героя, воплощенного в мотиве распутья трех дорог, выполняет этот мотив и в материнской традиции.

Таким образом, анализ показал, что в шэнэхэнских волшебных сказках наиболее частотными являются мотивы нахождения в подземелье; нарушения

запрета; оказания помощи волшебными помощниками или средствами чудесного оживления; видоизменения/превращения; нахождения души героя/его врага. В развитии сюжета играют роль мотивы подбрасывания кольца в рот, в результате чего наступает смерть; излечивания лекарственными травами. К ним примыкают мотивы выбора пути, вещего сна, исполнения колыбельной песни, употребления материнского молока. Обнаруживается некоторое количество мотивов буддийского содержания (испрашивания детей у буддийских астрологов, добывания *аршана*, растолкования ламой смысла сна).

Для бытовых сказок и шэнэхэнцев, и российских бурят характерно использование мотива выполнения трудных заданий в основном для выявления ума и мудрости главного действующего лица. Для этого одним из традиционных и стереотипных способов является поручение девушке из пепла сплести веревку (сплела из трав веревку и подожгла); из сваренных яиц вывести цыплят (контрответ: из сваренного риса надо вырастить урожай) (*Аха дүү хоёр* «Два брата» [БНС 2008, с. 24–29]). Заметим, что мотив выполнения сложных заданий в волшебной сказке несет иную, чем в бытовой сказке, смысловую нагрузку, связанную с требованием исполнить заведомо нереализуемое поручение герою в короткий отрезок времени, например, за ночь отделить рис одного сорта от другого («Абай и Хабай»).

Достаточно часто встречается в бытовой сказке и шэнэхэнцев, и российских бурят мотив завуалированной речи с этнически окрашенным содержанием. С традицией почитания некоторых животных связано табуирование их названий, и мотив табуированной лексики применяется в сказке умной невесткой не только в обозначении волка (воющий), но и других домашних животных и некоторых других предметов: на берегу текущего (реки), в низине растущего (травы), в тени прикрывающего (дерева) к матери блеющего (овцы) приближается щенок воющего (волк) («Умная девушка»). Достаточно много вариантов этого мотива зафиксировано в сказках

российских бурят: *Залуу бэри хадам эхэ хоёр* «Молодая невестка и свекровь» [БНС 2000, с. 170–171]; *Сэсэн бэри* «Умная невестка» [БНС 2008, с. 129–130].

Колоритным и самобытным является мотив завуалированной речи в бытовой сказке. В повседневной практике скотоводов нередко употребляются выражения не в прямом, а в переносном значении, перешедшие в сказку: сварить мясо в деревяном котле (на древесных углях пожарить мясо); поймать коня за хвост (не отставать далеко от впереди идущего коня) («Алтан Хайша»). Искусство выразить свои мысли замаскированно, применяя художественно оформленные образные и лаконичные сравнения, характеризующие талант и смекалку говорящего, воплощается в образе мудрой девушки: привязать коня к зиме (саням) или весне (телеге) («Алтан Хайша»); временная болезнь (водка); вечерний глаз (лампа) («Умная девушка»). Когда отец обвиняет сына в том, что он оторвал ручку разговора (прервал беседу), умная невестка задает ему логичный вопрос: можно ли вырвать ломом корень ветра, на что у старика нет ответа («Умная девушка»). Эти приемы и мотивы имеют соответствия в сказках российских бурят *Сэсэн бэри* «Умная невестка» [БНС 1981, с. 53–54]; *Ребии хаан* «Хан Реби» [БНС 1981, с. 55–65]; *Шабар тэнэг хүбүүн* «Круглый дурак» [БНС 1981, с. 66–78].

Мотив завуалированной речи персонажей сказок, являясь показателем творческих возможностей исполнителей фольклора передавать не в прямом обозначении, а в образных выражениях наглядно-чувственные картины предметов и явлений окружающего мира, универсален. Он может быть использован и в волшебной сказке. Один из героев шэнэхэнской сказки также употребляет образные выражения с завуалированным значением для характеристики своих родственников: чугунное сердце (жестокий отец, пожертвовавший сыном, чтобы сохранить свое богатство); плачущая-ревущая (мать, убивающаяся, тоскующая по сыну); вершина горы (сестра, высматривающая брата на вершине горы); берег реки, береговая полоса

(младшая сестра, ждущая брата на берегу реки) («Богач Доной с семидесятитысячным табуном»).

В одном ряду с этим мотивом находится и мотив иносказания. Мотив иносказания, имеющийся и в бытовой, и в волшебной сказке не только шэнэхэнских бурят, но и бурят России, Монголии, тесно связан с мотивом письма. Традиционно содержание письма зашифровано в словах и фразах, смысл которых не доступен для тех, от кого скрывается информация. Так, отец-хан, оказавшись в плену у другого хана, шлет письмо, расшифровать которое способна его сообразительная невестка, и она правильно поняла суть указаний хана («Алтан Хайша»), как и в сказке *Сэсэн хаани бэри – үгээтэй хүүни басаган* «Невестка мудрого хана – дочь бедняка» [БНС 2008, с. 122–125].

Мотив письма также тесно связан еще с мотивом разоренного хозяйства героя, выполняя в сказке функцию донесения, сообщения о каком-либо факте. Часто в письме, найденном в опустошенном врагом жилище, говорится о том, кто напал и уничтожил его очаг («Родившийся владеть юго-восточной стороной Алтай-Сумбэр-Богдоху и Алтан-Гусэн-Сэсэг»). Такую же функцию передачи информации выполняет этот мотив в эпизоде, когда девушка пишет письмо своему суженому, чтобы предупредить об опасности («Бар-батор»). Мотив письма с подобными функциями характерен для волшебных сказок российских и монгольских бурят *Хараасгай Мэргэн* «Харасгай Мэргэн» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 116–141]; *Хэлин хөө хара моритой Хилгэндэй Мэргэн* «Девушка и говорящий бархатисто-черный конь» [Сказки бурят Монголии 1997, с. 31–48].

К группе сказок, содержащих мотив испытаний в мудрости, относим две сказки из репертуара шэнэхэнских бурят. В сказке «Ноён, слуга, чиновник» на вопросы *ноёна* должны дать ответ его чиновник и слуга: «почему дерево сосна все четыре сезона остается всегда вечносине-зеленой, почему кукушка так красиво кукует, у нас троих, хотя мы ровесники по возрасту, почему только у меня длинная и густая борода». Сановник дает

ответы, исходя исключительно из позиций сервилизма; в противоположность ему слуга дает правильные ответы и обосновывает их, опираясь на свою житейскую мудрость.

Вторая сказка сатирического характера высмеивает глупого *ноёна*, не способного понять абсурдность и глубокую иронию в ответах мудрых стариков: у одного из стариков-одногодок белая-белая борода, но волосы полностью черные (борода не успела поседеть, потому что по возрасту она на двадцать лет моложе, чем волосы на голове); у другого из них – белые-белые волосы, но борода полностью черная (волосы не успели поседеть, потому что с головы не снимаю шапку; на свою бороду не надеваю шапку, из-за этого, видимо, борода моя поседела раньше); у третьего, говорят, были белые, серебряные волосы, но не было бороды (верхняя часть головы от отцовской линии, нижняя часть от материнской стороны, из-за этого, наверное, нет бороды) («Спор мудрых и метких»).

В бытовых сказках шэнэхэнцев встречается мотивы взаимоотношений мужа и жены. Разрабатывается мотив побуждения женой мужа-лентяя на добычу еды («Знахарь [по имени] Гахай Галба»). Единичным является мотив изгнания жены злым, жадным мужем («Парень-хвост»). Часто используемый в хори-бурятских улигерах мотив оказания помощи жены мужу в противостоянии врагом есть и в шэнэхэнской сказке («Эрхи Мэргэн»). Есть несколько мотивов ложной жены и ее разоблачения: раскрывается подмена, когда вместо демонстрации волшебных способностей от взмаха рук оторвались копыта; в мотиве преднамеренного обмана ложная невеста пытается выйти замуж за героя («Парень Андир Зади»). Эти мотивы присутствуют и в общебурятских сказках *Гүрэ Арагшаа* «Гурэ Арагша» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 180–190]; *Шааза хаан* «Шаза-хан» [БНС 1976, с. 179–181].

Мотив ложной подсказки используется в шэнэхэнской сказке, как и в сказках российских бурят, в тех случаях, когда герой намеревается избавиться от преследователя (парень советует старухе положить за пазуху камень с

корову, чтобы переплыть озеро, и она тонет) («Богач Доной с семидесятитысячным табуном»).

Трюк как особый сказочный мотив используется в бытовых сказках в разных целях. Одна из них – придать развлекательность сюжету. Как, например, в сказке «Уран Тунгалаг»: чтобы оттянуть время пребывания в гостях, прикинувшись больным, хитрец придумывает трюк, при котором нельзя определить его болезнь: он дает пощупать пульс кошки и лошади, и лекарь не может поставить диагноз, так как у человека пульс правой руки напоминает кошачий, пульс левой руки – лошадиный. Обманул, что невеста дурно пахнет, поэтому жених закрывает нос; невеста думает, что жених без носа. Этот мотив имеется и в сказках бурят России (*Суранзан Гомбо хаанай Уран түшэмэл* «Хитрый придворный Суранзан Гомбо хана» [БНС 1973, с. 138–145]). Здесь уместно говорить о повторяемости сказочной традиции. Для описания фольклорного текста Б. Н. Путилов использует понятие устойчивости, под которым понимается повторяемость, то есть «кочевание» ядра сюжета из одного произведения в другое, а вариативность этого сюжета связана с изменяемостью или изменчивостью «периферии» [Путилов 1994, с. 192]. При этом естественно, что категория вариативности связана с категорией устойчивости: варьировать может только нечто, обладающее устойчивыми характеристиками; варьирование немыслимо без стабильности [Чистов 1986, с. 119].

В целом большинство сказок с этим мотивом направлены на наказание зла и восстановление социальной справедливости: мудрый старик, решив наказать сыновей жестокого богача, обманом выменял лису на коня и лук со стрелами; убедил, что волшебное шило якобы оживляет мертвых, и глупцы убили свою мать; поверив старику, что за человеческое мясо дают верблюда, побиты, предлагая людям труп матери; глупцы, желая отомстить, решили осквернить могилу обидчика, но получили физические увечья; в конце сказки наказаны другим персонажем, которому старик внушил, что это они угоняли его скот («Находчивый мудрый старик»).

Нередко используется в сказке мотив публичного осмеяния отрицательного персонажа: ухватив его за мошонку и ущипнув, объяснил это следующим образом: так как чиновник является земным воплощением хозяина-*тэнгэри*[16], то прикосновение к нему исцелит его от неизлечимой болезни. Польщенный чиновник не наказал ловкача («Балан-Сэнгэ»). Сказки с подобным сюжетом и идентичными мотивами бытуют и в сказочной традиции российских бурят (*Хурмасташни гээшэб* «Я твой Хурмаста» [БНС 1981, с. 144–146]).

Мотивы, составляющие развитие сюжета о ловких ворах, как показал анализ, являются общими в бытовых сказках бурят Китая и России. Так, герой крадет не только вола и топор, но и плутовством забирает мясо, украденное им вместе с ворами («О парне Шодон»). Своими продуманными действиями устроил так, что ему удалось украсть кольцо изо рта жены *ноёна*, охраняемой собаками, верблюдами, многочисленными слугами и домашними обитателями («О парне Шодон»). Герой-трикстер по стечению случайных обстоятельств неожиданно занимает *ноёнское* кресло («Парень-вор»). После ряда хитрых уловок и обмана герой получает за мешок углей и сажи ханскую дочь; одурачив хана, что его дочери вспугнули его жену, получает за мертвую супругу новую жену; солгав, что сидя в мешке в озере, излечился от болезни, освободился из мешка; поверивший его россказням, что от водяного хана получил табун лошадей и скот, его антипод бросается в озеро («Хустэй и Баштай», см. также *Аргашхан Хүшхэн хоёр* «Сметливый и сильный» [БНС 1981, с. 227–232]). Коварные выходки, плутовские проделки, хитроумие героя воплощают стремление людей противостоять несправедливости, желание наказать социальное неравенство.

Мотив абсурдного решения судьи, приговорившего муху к наказанию за то, что она, дескать, съела спорное мясо, в шэнэхэнской сказке обосновывает установку на осмеяние исполнителя закона («Убить муху», см.

[16] Тэнгэри – небеса, бог, гений-хранитель, божество, обитель неба

также *Сэсэн Балдан* «Умный Балдан» [БНС 1981, с. 157–160]). Мотив дырявого ведра, в котором надо принести воду, относится к разряду абсурдных, являясь сюжетообразующим мотивом в развитии сказочного повествования. Так, старуха, отправленная мужем за водой, поочередно просит шерсти у пришедших на водопой животных, чтобы заткнуть дырку. Только бычок пришел на помощь и спас ее от *шолмоса* («Парень-хвост», см. также *Һүүл хүбүүн* «Козлиный хвост» [БНС 1973, с. 214–224]). Общность разработки этих мотивов роднит шэнэхэнские сказки со сказками метропольной традиции.

Интересный этиологический мотив, объясняющий, почему существует тот или иной обычай, содержится в сказке «Парень-хвост»: старуха стала выдаивать вымя козы, которую муж забил, чтобы досыта наесться. Она давала молоко, тем самым она выжила. После этого случая, когда забивают козу, то ее хвост прикрепляют или к рогулькам стены[17], или к месту соединения стенного и верхнего покрытий юрты. И появился обычай: монголы, когда забивают животных, не оставляют вымя и хвост забитой самки на съедение собакам, птицам, не отдают чужим людям [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 50]. Такого этиологического мотива в финале сказки на этот сюжет не обнаружено ни в одном из вариантов сказок бурят России, что подчеркивает ее локальную особенность.

В бытовых новеллистических сказках шэнэхэнцев реализуются мотивы трикстерства, трюкачества; трудных заданий и их решений; абсурдных умозаключений.

В заключение, в целом отмечая мотивы со сходной тематикой в сказках бурят Внутренней Монголии и России, следует сказать об отдельных локальных, не зафиксированных в сказках материнской традиции, мотивах. К примеру, мотив поиска и добывания *аршана* – вечной воды, который наряду с

[17] Длинные шесты (уняа) – шесты длиной каждый по два метра, устанавливаемые острым концом в верхний круг юрты (тооно), а другим – на рогульки стенного каркаса, в среднем в юрте устанавливается 60-70 шестов.

традиционной функцией воскрешения героя, в шэнэхэнской сказке реализуется еще и для увековечивания сыновей одного из персонажей. Оригинален мотив нахождения души героя в перочинном ноже.

Самобытны мотивы, содержащие мифологический контекст: превращение ветра-вихря в человека; получения способности испускать благовонные запахи в результате поедания пузырька с лопаточной части утки. Такой же мифологической семантикой проникнуты в одном случае мох, которым обернуты ноги женщины, обеспечивая ей тепло; в другом – зерно, посеянное на голове женщины, служащее съестным припасом для нее.

III.5. Система персонажей шэнэхэнских сказок

В структуре анализируемых сказочных сюжетов самостоятельную группу составляет блок действующих персонажей. Согласно концепции В. Я. Проппа о типах персонажей, различающихся в зависимости от их функции, в шэнэхэнской сказке участники сказочного действия нами распределены на несколько групп.

В волшебных сказках китайских бурят в роли основного персонажа, вокруг которого группируется сюжетная основа, выступают *баторы* и *мэргэны*[18] с необыкновенными физическими данными, что способствует совершению ими различных подвигов. Этот персонаж наделен чертами мужественности, он готов к разного рода испытаниям. Быстрое его взросление передается традиционными формульными выражениями: *нэгэ хонходоо, нэгэтэй, хоёр хоноходоо, хоёртой болоо* «один день проходит, ему год исполнился, два дня проходит, ему два года исполнилось» [ФШБ 2016, с. 96].

Персонажи анализируемых сказок, преодолевающие препятствия и получающие награду, это «герои-искатели» (В. Я. Пропп) со следующими именами: Бар-батор, Гунан-Улан-батор, Эрхи-Мэргэн, Нагадар-Мэргэн,

[18] Мэргэн – меткий стрелок

Алтай-Сумбэр-Богдоху, парень Андир Зади, парень Худэр, парень Тоди, парень-охотник. Если в общепринятом значении *хүбүүн* буквально означает «юноша, парень», то в сказке термину *хүбүүн* соответствует обозначение героя как несокрушимого и доблестного *батора*/богатыря, как в бурятских улигерах: «в эпическом контексте выделено и другое значение этого слова: «сын рода, племени», но оно приобрело и дополнительный оценочный смысл: «могучий, славный» [Бурятский героический эпос 1991, с. 25].

В шэнэхэнской волшебной сказке и в бурятских эпических произведениях подчеркивается, что его суженая должна соответствовать богатырю своими необычными способностями. Имеется мотив описания ее волшебных умений: «взмахнула правой рукой, посыпались золото, серебро, говорят; когда золото, серебро, кораллы по всему дому рассыпались, народ, бывший на свадьбе, всей свадьбой стал их собирать; взмахнула левой рукой, дикие звери побежали, за ними погнались мужчины» [ФШБ 2016, с. 91]. О незаурядных способностях *батора* и искусных умениях его будущей жены, с которыми не может сравниться ни один из мужчин, ни одна мастерица в шитье, говорится в сказке «Алтай-Сумбэр-Богдоху и Алтан-Гунан-Сэсэг» [ФШБ 2016, с. 107].

В бурятских волшебных сказках выделяется такой тип помощника как конь, являющийся неизменным спутником богатыря. В шэнэхэнской сказке подчеркивается равноценность героя и богатырского коня. В ней наряду с описанием физической мощи героя дается характеристика коню: «смотришь со стороны, похож на гору-скалу, смотришь на спинные ребра, можно догадаться, что это конь, спереди смотришь, похож на гору-скалу, смотришь на основание крупа, можно догадаться, что это конь» [ФШБ 2016, с. 76]. В одном тексте говорится, что конь должен быть особенным, соответствующим мощи *батора*: «когда вылезло ухо, схватил за уши, когда вылезла спина, оседлал. Когда [жеребенок] весь вышел, пустился бежать» [ФШБ 2016, с. 61]. В другом – подчеркивается избранность такого коня («Старик Тархан»).

В сказке персонаж-конь выступает в роли: а) коня-стражника (будит хозяина после трехмесячной спячки); б) коня-советчика, подсказывающего алгоритм действий своего хозяина для успешного достижения им цели (как следует поступить, чтобы одолеть врага; какие предпринять действия, чтобы освободить сестру; выдернуть золотой волос из косы небесной девы, чтобы она не улетела и осталась на земле); в) коня – активного соучастника в предпринимаемых хозяином действиях, подчеркивающие их гармоничное единство («Старик Тархан»).

Кроме того, конь предупреждает хозяина о предстоящей опасности («Эрхи Мэргэн»); он является верным слугой (несмотря на свою немощность, готов доставить хозяина к месту сражения) («Сог-Мэргэн, Дудэй-Мэргэн, Басгадай»). Оригинален образ сказочного коня, по поведению которого *батор* может определить, что случилось что-то неладное («Сог-Мэргэн, Дудэй-Мэргэн, Басгадай»). Нередко в волшебной сказке встречается гиперболическое изображение сверхъестественных качеств коня: он из стремян способен сделать крылья; может окутывать паром от мочи стражников, чтобы дезориентировать их («Сог-Мэргэн, Дудэй-Мэргэн, Басгадай»).

Таким образом, боевой конь как персонаж в шэнэхэнских сказках наделен качествами провидца, советчика, дежурного стражника, волшебного помощника, обладающего чудесными способностями. Эти качественные характеристики присущи богатырскому коню в сказочной традиции многих народов, в том числе и российских бурят.

Подчеркнем, что к персонажам «первого ряда» (Н. В. Новиков), кроме героев-богатырей, в шэнэхэнских текстах относятся еще «иронические удачники». Они представлены в нашем материале героями более низкого уровня: младший сын/младший брат; единственный сын матери (Абай, Яшал); сын бездетных родителей/богача и др. В их роли могут выступить мифологические персонажи, к примеру, сын, появившийся из хвоста козы; ветер-вихрь; говорящая птица.

В качестве «искомого персонажа» (В. Я. Пропп) в волшебной сказке шэнэхэнцев выведена суженая героя, предназначенная ему судьбой: дочь Наран-хана Наран-Зулу; Алтан-Гунан-Сэсэг; дочь шаманки с необычными способностями. Чтобы добиться согласия на брак, герой отправляется в путь. После пройденных испытаний он достигает цели, и сказка заканчивается свадьбой.

У героя волшебной сказки имеется жена (в шэнэхэнской сказке зачастую без указания имени, выявлен единичный случай упоминания имени – Намун-хатан). Нередко фигурирует в сказке сестра героя. Эти женские персонажи выполняют функции дарителя, помощника, способствующие достижению героем целей.

В шэнэхэнских волшебных сказках, как и в общебурятских сказках, отдельную группу составляют персонажи, оказывающие содействие герою. К ним относятся добрые помощники, советчики, функция которых заключается в оказании ему всяческого пособничества в достижении намеченной им цели. В анализируемых сказках наибольшее количество составляют персонажи, помогающие герою полезными советами и подсказками: табунщик дал знать, где находится суженая героя («Родившийся владеть юго-восточной стороной Алтай-Сумбэр-Богдоху и Алтан-Гусэн-Сэсэг»); три коршуна возвестили о приближении врага («Эрхи-Мэргэн»); от говорящего дверного замка герой узнал, как вылечить девушку и уничтожить старуху-*шолмоса* («Парень-вор»); бабушка ветра-вихря подсказала, где найти ее внука («Ветер-вихрь»); встретившийся путник предостерег героя, чем опасен верблюд, и сообщил, в какой момент следует его поймать («Парень Яшал»). К их числу следует отнести персонажей, наиболее характерных для хори-бурятской традиции, – буддийских священнослужителей, у которых спрашивают совета или просят истолковать смысл сна («Бар-батор»; «Парень Андир-Зади»); они могут способствовать появлению в семье ребенка, который становится главным действующим лицом повествования («Старик Тархан»). Некоторые

персонажи относятся к водным обитателям: хозяин водной стихии подарил топаз, обогащающий героя («Эрхи-Мэргэн»).

Кроме того, к персонажам волшебной сказки, выполняющим роль помощников, относим различных животных, зверей и птиц (собака, кошка, змея, медведь, лица, мышь, три коршуна), которые приходят на помощь герою в благодарность за оказанную им услугу. Важно подчеркнуть, что «в числе помощников его могут быть люди, животные, фантастические существа, чудесные предметы» [Новиков 1974, с. 25].

К категории волшебных помощников из животного мира отнесена собака. Так, по завыванию рыжей собаки находившимся в пути братьям стало известно о беде, случившейся с их сестрой, оставшейся дома [(«Сог-Мэргэн, Дудэй-Мэргэн, Басгадай»). Зачастую персонаж собаки используется для раскрытия истины, когда она доставляет вещественные доказательства в пользу героя. Так, ей удается принести золотое кольцо и кисет к невесте героя, получив которые, она узнала, что он жив, хотя его считали погибшим («Эрхи-Мэргэн»).

К ним относим использование золотого кольца. Одна из важных функций кольца в бурятской сказке – служить уликой в установлении правды. Так, переданное невестой героя кольцо по предъявлении ее отцу служит доказательством того, что он является истинным спасителем («Эрхи--Мэргэн»). Функцию выявления ложного героя оно выполняет не только в сказках шэнэхэнцев, общебурятских сказках, но и в сказках бурят Монголии (*Сагаан Баатар хаан* «Хан-батор Саган» [Сказки бурят Монголии 1997, с. 8–30]). В качестве средства умерщвления персонажа оно используется в волшебных сказках и российских хори-бурят, и шэнэхэнцев в эпизодах игры, когда две женщины развлекаются, подбрасывая друг другу в рот кольцо («Нагадар-Мэргэн»), в некоторых текстах его заменяет наперсток.

В сказке бесценную услугу герою оказывает ворона, которая уберегла его от верной гибели в эпизоде, когда он, изнывая от жажды, чуть не выпил чашку змеиного яда, приняв его за воду («Умная птица»). Если в бурятской

мифологии ворона является посредником между двумя мирами, то в волшебной сказке она наделена благородной функцией спасти жизнь герою.

Волшебные предметы в рассматриваемых сказках, как и в целом в общемировом фольклоре, добавляют волшебства и фантастичности в оформлении сюжета. Наиболее типичными сказочными предметами в шэнэхэнских текстах выступают скатерть-самобранка, готовящая еду, которая не заканчивается; рожок из морской раковины, исполняющий любое желание; животное – овца, ходящая золотом-серебром («Ветер-вихрь»). Смысл подобных чудесных предметов в сказке заключается в олицетворении мечты людей о безбедной жизни.

Такую же функцию, символизирующую желание человека обрести богатство путем нахождения волшебного предмета, имеет найденный стариком топаз с конскую голову, оставленный им на алтаре-божнице, наутро одаривший его и домом, и скотом, и табуном («Эрхи-Мэргэн»). К этой группе причисляем также драгоценный камень в виде фигуры коня, имеющий способность предупредить героя о надвигающейся беде («Абай и Хабай»). Интересен встречающийся в сказках многих народов персонаж говорящего дверного замка, который подсказывает герою, как вылечить больную девушку, и указывает местонахождение старухи-*шолмоса*, вредящей людям («Парень-вор»). Сходный персонаж волшебной задвижки, дающий советы, есть в сказке бурят России *Шунхаа* «Шунха» [БНС 1973, с. 89–93].

Кроме того, в сказках шэнэхэнцев и российских бурят есть персонаж – ложный спаситель: один из персонажей выдает себя за спасителя девушки от верной смерти; после предъявления героем доказательств обман раскрывается («Парень-сирота Боро», см. также *Хубхаан хула моритой Хулдайн үншэн хүбүүн* «Сирота-парень, сын Хулдая, и его саврасый конь» [Бурятские волшебные сказки 1993, с. 92–109]).

Наряду с волшебными помощниками указанные «предметы и качества, с точки зрения морфологии, построенной на функциях действующих лиц, должны рассматриваться как равнозначащие величины» [Пропп 2001, с. 76].

Отметим, в группе персонажей шэнэхэнских сказок в качестве не менее важного фигуранта сказочного действа нередко встречается Хурмаста (верховное божество). Наиболее частотным, в отличие от сказок российских бурят, является персонаж *сахюусан*, в буддийской религиозной традиции имеющий значение «защитник», «заступник-хранитель». Следует заметить, что к художественным особенностям сказок бурят Китая следует отнести их буддийскую направленность. Так, появление *сахюусана* в образе немощного старика-попрошайки используется для проверки героя на проявление качеств милосердия и сострадания. За оказанную ему бескорыстную помощь он вознагражден им («Абай и Хабай»). Старец-*сахюусан* с серебряной седой бородой, дунув два раза, превращает *батора* и его брата в двух ос, чтобы они без труда переместились в пещеру не замеченными их врагом («Сог-Мэргэн, Дудэй-Мэргэн, Басгадай»). Буддийская религиозность носителей хори-бурятской фольклорной традиции находит выражение в тех или иных эпизодах шэнэхэнских сказок. Так, идея непротивления злу и всепрощения проявляется в поведении героя: он всегда милосерден по отношению к своим вредителям, коварным родственникам, несправедливо обманувшим его/отобравшим жену/оставившим в пещере, даже убившим его; и не мстит им; не уничтожает зверей, животных; всегда отзывается на их просьбу о помощи. Кроме того, вера исполнителей сказок в перерождение человека в теле другого продемонстрировано в эпизоде, когда герой, вознамерившийся оживить отца, передумал, узнав о его реинкарнации в облике трехлетнего мальчика («Эрхи-Мэргэн»).

Итак, приходим к заключению, что персонажи Хурмаста-тэнгрий, различные *сахюусаны*, способные предстать в разном обличии, в волшебной сказке бурят Китая выведены для оказания помощи герою в трудных ситуациях; прежде чем оказать ему поддержку, они могут устроить дополнительную проверку благородства и честности персонажа.

В волшебных сказках отрицательными персонажами, противостоящими положительным героям, являются их антагонисты, без которых не было бы

развития фабулы сказочного повествования. В шэнэхэнских сказках их можно распределить на две группы. Первая – это различные чудовища, похищающие женщин, пожирающие всю живность, преграждающие путь герою, с которыми он вступает в единоборство и противостояние. К ним относятся персонажи из разряда мифологических: *мангадхай* (*ахай-мангад, мангад*-шолмос, 12-головый, 15-головый с оскалом *мангад*), его жена с животом с дом и шеей, вылезающей из дома, и их железный/чугунный сын, выходящий из утробы матери; *шолмос* (*шолмос* из нижнего мира; *шолмос* Хэ Дали; женщина-*шолмос*; старуха-*шолмос* с упирающимся в землю носом; чёрт-*шолмос*; *шолмос* – синий бык; змей-*шолмос*); громадный змей-пожиратель. В более поздних вариантах встречаются враждебный хан; Харалдай-хан, Хашан-Хара-батор и др. Эти персонажи, перешедшие в ткань сказочных повествований бурят Китая, как и в материнской традиции хори-бурят, из улигеров забайкальских бурят, по функциональной роли в сказке кардинально не отличаются от персонажей эпических произведений.

Другое звено составляют вредители, с которыми герой не вступает в физическое противоборство, вместе с тем, их роль сводится к тому, чтобы вызвать какую-либо беду, нанести ему вред, ущерб. Их можно еще обозначить как недоброжелатели героя, к ним относятся хан, возжелавший отобрать жену героя («Парень Худэр»); другой хан/богач, решивший завладеть богатством парня и отправивший его на смертельное задание («Эрхи Мэргэн»); коварные старшие братья/жена одного из братьев («Младший из трех братьев»; «Похождения младшего брата»); женщина, обманом подменивающая волшебные предметы, подаренные старику, на обычные («Ветер-вихрь»); служанка в роли ложной невесты («Парень Андир-Зади»); антиподы героя – скупой, мстительный сосед («Хуштэй и Баштай»); молодой человек, отплативший черной неблагодарностью герою за спасение жизни («Абай и Хабай»).

Соперниками героя-*батора* выступают персонажи, участвующие в прохождении свадебных испытаний в разных состязаниях и турнирах.

Несмотря на незначительность функции нейтральных персонажей в исследуемых текстах, их нахождение на периферийных позициях, все же они значимы для развития фабулы сказки. Такими фигурантами сказочного действа являются старик со старухой, нашедшие гроб с сестрой героя; либо их сын, либо другой хан, который женится на ней после ее воскрешения; тибетский хан, отправивший героя сосватать ему индийскую невесту; муж с женой, взявшие попугая вместо ребенка; водовозчик, выдавший себя за спасителя дочери богача и др. Вышеперечисленных персонажей мы относим к второстепенным персонажам.

Таким образом, дифференциация персонажного ряда на героя и остальных сказочных персонажей, наиболее четко выражена в волшебных и богатырских сказках, в то время как в бытовых и новеллистических сказках и шэнэхэнцев, и российских бурят, она проявляется слабо. Это продиктовано, на наш взгляд, особенностями жанра бытовой сказки, в основе которого лежит социальная антитеза, потому действующие лица делятся на две противоборствующие группы персонажей.

Так, в бытовых сказках положительный герой отличается своим социальным происхождением, чаще всего он является представителем народа: мудрый старик/мудрецы; умная девушка из бедной семьи; парень/парни из народных масс, отличающиеся ловкостью, хитростью, добивающиеся задуманного трюкачеством; соседи, один из которых умелец, второй силач; вор, выполняющий трудно реализуемые задания хана (покрыть зеленым шелком холм).

И для реализации основной фабульной линии новеллистической/бытовой сказки задействованы персонажи второго плана: люди одного селения; незадачливый человек/старик; глупые сыновья богача; ханские дочери, не имеющие признаков их высокой статусности, прислуга хана, враждебный хан; чиновник, судья и др.

Вместе с тем, «по закону переносимости действий с одних персонажей на другие» [Пропп 1984, с. 300] в сказочной прозе китайских бурят

наблюдается некая переходность персонажа из волшебной сказки в бытовую и в обратном порядке в том случае, если его функция в сюжете сходная – проявить сообразительность, хитроумие, изобретательность для наказании носителя зла и т. д. К персонажам, имеющим подобные функции в анализируемых сказках, относятся мудрые старики, находчивый парень, хозяин водной стихии и др.

Главные действующие персонажи в бытовых сказках относятся к типичному образу героя, сперва униженного окружающими, но затем награждаемого удачей, счастьем, как в шэнэхэнских сказках «Му-Хара» и «Парень-сирота Боро». Образ «низкого героя» (Е. М. Мелетинский), связанный с идеализацией униженных и социально обездоленных, имеет соответствия с персонажами общебурятских сказок: *Муу Хара* (Му-Хара) [БНС 1976, с. 156–164]; *Хубхаан хула моритой Хулдайн үншэн хүбүүн* «Сирота-парень, сын Хулдая, и его саврасый конь» [БНС 1976, с. 16–30]; *Нюсэгэн Боролзой* «Бедный Боролзой» [БНС 1993, с. 23–248]; *Үншэн хүбүүн* «Парень-сирота» [БНС 1976, с. 189–200].

Итак, в системе персонажей шэнэхэнских сказок выделяется, прежде всего, герой, отличающийся «постоянством функций» (Е. С. Новик). Это персонаж с положительной коннотацией – основная движущая сила развития сюжета и всего произведения в целом. В сказочном повествовании он не обходится без участия помощников для прохождения испытаний, выполнения заданий. Наиболее колоритна группа персонажей – противников героя, нарушающих покой или наносящих какой-нибудь вред ему, его окружению. Среди персонажей сказки различаем помимо этой категории образов дарителей, от которых герой получает какое-либо средство для преодоления препятствий, трудностей. Общими для волшебной и бытовой сказки являются такие персонажи, как отправитель, посылающий героя на подвиги или испытания; а также ложный герой, который предъявляет необоснованное право на победу в испытании. Они примыкают к второстепенным сказочным персонажам.

И для шэнэхэнской, и для общебурятской сказочной традиции характерна общность протагониста и персонажей волшебных, бытовых сказок, что свидетельствует о единой жанровой системе бурятской сказки. Действующие лица и фигуранты сказочного действа в бытовых, новеллистических сказках и кумулятивной сказке, за исключением персонажей, выведенных в шэнэхэнской сказке о мудрецах, не имеющей параллели в материнской традиции, выполняют такую же, как в общебурятских сказках, функцию, способствующую продвижению фабулы сказочного текста.

Выводы

Особое место в фольклорных записях, осуществленных у бурят Внутренней Монголии Китая, занимает сказочная проза, отличающаяся красочностью стиля, создаваемого соблюдением сказочной обрядности и обилием средств художественной изобразительности. В активе сказочного репертуара шэнэхэнских знатоков бурятского фольклора имеются все ее виды – это сказки богатырские, волшебные, новеллистические, бытовые, кумулятивные, сказки, содержащие мифологические элементы.

В сюжетике волшебных сказок особо выделяются повествования героического содержания – богатырские сказки, представляющие собой продукт прозаического изложения укороченных улигерных сюжетов с сохранением эпического характера повествования. Подчеркивается мысль о взаимопроникновении жанров эпоса и сказочной прозы внутри одной родственной фольклорной культуры.

Сюжеты с мифологической основой и наличием волшебства, магии имеют тесную связь с мифологическим восприятием окружающего мира как единого целого. Это сюжеты, связанные с «двойной» природой человека, когда ребенок может появиться из хвоста козы, когда человек понимает язык животных, зверей, птиц, рыб, змей, может общаться с предметами. В подобных сюжетах ветер, вихрь, хозяин водного пространства обладают

характерными для человека проявлениями; в них представлены различные перевоплощения не только героя, но и других персонажей из животного мира, материальных вещей в девушку, представителей флоры, фауны и т. д.; присутствуют мотивы, связанные с описанием местонахождения души героя и его антагонистов, множественностью их душ.

В хори-бурятской сказочной традиции весьма популярны сюжеты и мотивы, восходящие к древнеиндийским и тибетским письменным источникам, проникшим в Забайкалье вместе с буддизмом начиная с XVIII в. В рамках подобных сюжетов, переработанных и адаптированных местными исполнителями устной прозы, разрабатываются сказочные эпизоды нравоучительного, дидактического характера.

Сюжетные типы шэнэхэнских волшебных сказок в основе имеют единое с общебурятскими сюжетами ядро: отправление для выполнения трудных заданий, пространственное перемещение и связанные с этим события; состязания и победа. Их художественное единство составляет присутствие нерешенной задачи для героя, положительное разрешение ее борьбы, нередко с помощью чудесных помощников, предметов, и вознаграждение (женитьба на дочери статусного человека или получение богатства/достатка). Сюжет о волшебной утке, не имеющий широкого распространения в материнской традиции, представляется заимствованным из сказочной традиции соседних монгольских групп Китая.

Для волшебных сказок традиционно в инициальной части характерно использование мотивов, раскрывающих основную сюжетную коллизию сказки. Так, к сюжетообразующим мотивам отнесены наиболее часто употребляющиеся мотивы отправки в путь богатыря и его коня, младшего сына/брата; разного вида трансформаций, поиска вечной воды и оживления и т. д., являющиеся общими для сказок и шэнэхэнцев, и российских бурят.

Частотными в шэнэхэнских сказках являются «семантически значимые» мотивы, вызывающие «дополнительные повороты или витки сюжета» (И. В. Ершова), способствующие изменению сюжетной канвы

повествования. К ним относятся мотив различных превращений; мотив нарушения запрета; мотив подсказки добрых советчиков; мотив разоренного врагом дома и хозяйства героя; мотив выбора пути. Указанные мотивы являются движущей силой сюжета сказок и шэнэхэнцев, и бурят России.

Следует выделить и формальные мотивы, существенно не влияющие на динамику развития повествовательной структуры сказки, вместе с тем служащие важным элементом сказки в целом как художественно-поэтический ресурс. Таковыми являются мотив употребления материнского молока; мотив исполнения колыбельной песни; мотив укрытия в грудной полости домашнего животного; мотивы сна и сновидений, мотив действия лекарственных трав, тесно связанные с определенными традиционными представлениями носителей фольклора.

Итак, палитра используемых в сказках бурят Китая мотивов разнообразна: это мотив-действие; мотив-эпизод, мотив-образ, являющиеся минимальной повествовательной единицей в структуре сказки, которые группируются вокруг определенного сюжета, выполняя функции сюжетообразования, развития, композиционной связки и оформления сказочного действа.

Проанализированные бытовые, новеллистические сказки имеют свой сюжетный ряд и определенное количество мотивов, не свойственных волшебным сказкам. Для них характерны сюжеты социального, семейно-бытового характера: о мудрецах, умной девушке, прохождении испытаний, наказании отрицательных персонажей; проделках хитрецов, трюках ловких персонажей и т. д.

В результате приходим к общему заключению, что подавляющее большинство выявленных в текстах сказок шэнэхэнцев сюжетов и мотивов являются характерными и традиционными для сказочной прозы хори-бурят и в целом для общебурятских сказок.

Выявленные сюжеты и мотивы исследованных сказок показывают, что некоторые из них, имея параллели и аналогии с сюжетами и мотивами других

народов, входят в мировой сказочный фонд. Наблюдающаяся общность, взаимовлияние и взаимопроникновение сказочных сюжетов, мотивов у различных народов является темой отдельного крупного исследования, в связи с чем ограничимся указанием обнаруженных отдельных соответствий и параллелей со сказочно-повествовательным фондом других этносов (см. Приложение № 1).

В персонажном составе исследованных шэнэхэнских сказок мы различаем героя и остальных действующих лиц сказки, занимающих одну из двух возможных позиций по отношению к протагонисту: они оказывают содействие или противодействие в достижении намеченной им цели.

Сюжетно-тематический фонд сказок, записанных от талантливых исполнителей Шэнэхэна, отличается разнообразием, полнотой текстов, художественными достоинствами. Необходимо подчеркнуть собственно повествовательную традицию бурят, проживающих в Китае: развернутость сюжетных рядов, детальное описание эпизодических для развития события моментов, насыщенная выразительность поэтических формул, изобразительных средств, наличие в большом объеме исконно бурятской лексики, вышедшей из активного багажа и употребления бурятами, проживающими в России. Шэнэхэнские сказки, кроме того, характеризуются живой традицией устного их исполнения.

Анализ собранного в экспедициях материала свидетельствует, что фольклор бурят Китая в живом бытовании продолжает сохранять жанровое разнообразие и богатство содержания, демонстрируя его связь с материнской традицией бурят России и оригинальность некоторых проявлений в сказочной традиции шэнэхэнцев.

Выявление состава и характера реализации сказочных сюжетов и мотивов на локальном уровне важно для дальнейших сопоставительных исследований, прослеживающих общность и различия не только на внутриэтническом, общебурятском уровне, но и для сравнений с сюжетно-мотивным фондом сказки монголоязычных и других народов.

Глава IV. Несказочная проза бурят Внутренней Монголии: сохранность и изменчивость

IV.1. Вводная часть

Жанры несказочной прозы, куда мы относим мифы/мифологические нарративы, легенды, предания, устные рассказы бурят, являются неотъемлемой частью богатейшего устного наследия народа и занимают ведущее место в фольклорной традиции: они активно функционировали в прошлые времена и бытуют в настоящее время.

В этом разделе поставлена цель обосновать классификацию записанного у шэнэхэнских бурят материала по совокупности семантически близких групп произведений; охарактеризовать тематическое, сюжетно-мотивное разнообразие проанализированных текстов; установить общее и отличительное в устной традиции шэнэхэнцев и российских бурят. Будут рассмотрены воплощенные в несказочной прозе бурят Внутренней Монголии доминантные черты, выработанные народной традицией, присущие в целом хори-бурятской этнической общности.

Проблема жанрового разграничения несказочной прозы остается одной из актуальных проблем отечественной фольклористики. К. В. Чистов о сложности градации устной народной прозы по жанровым разновидностям высказался следующим образом: «Предания, легенды, побывальщины, устные рассказы не выделяются столь отчетливо из потока бытовой прозы и не отличаются структурной самостоятельностью и завершенностью. Они не самодовлеющие эстетические системы, а как бы проявления или элементы более обширных познавательных, мировоззренческих систем» [Чистов 1964, с. 6].

У каждого жанра свое происхождение, история, система персонажей, структурно-семантические особенности. Природа жанров несказочной прозы диктует каждому исследователю, исходя из имеющегося материала и характера бытования в определенных исторических и социокультурных условиях, выработать свои критерии разграничения произведений устной

повествовательной прозы. Для определения особенностей жанров несказочной прозы следует обращать внимание «на такие генерализирующие моменты, как содержание (т.е. основная содержательная направленность, доминанта, а вместе с нею определенный угол зрения, отношение к действительности, к внежанровому миру)», поэтика/структура, бытовое назначение (функциональные связи), формы исполнения, музыкальный строй (для части жанров) и связи с другими видами искусства» [Путилов 1994, с. 158].

Большинство ученых сходятся во мнении, что прозаические повествования (мифы, легенды, предания, устные рассказы) характеризуются жанровым синкретизмом, подчеркивая их «типологическую и морфологическую близость» [Курбанов 2008, с. 115]. Специалисты по этой теме, отмечая синкретичность текстов устной прозы, считают естественным взаимовлияние и взаимодействие их между собой, кроме того, констатируют переплетение сюжетообразующих мотивов сказки, легенды и других жанров народного творчества. Это обусловлено тем, что художественное мышление носителей фольклора свободно реализовывало смысловое напластование и структурную модификацию в рамках устной традиции.

Доминирующими признаками, объединяющими различные тексты устной прозы, несмотря на их разнотипность, выступают информативный характер, познавательная установка, нравоучительное суждение и дидактическая направленность. Кроме того, по мнению И. А. Голованова, важно также то, что «для несказочной прозы свойственна тесная связь с речевым и ситуационным контекстами, отсутствие композиционных и стилистических канонов <…> данные произведения «обычно не рассказываются без внешнего повода и не имеют зачинов и концовок, формально выделяющих их из обыденного речевого потока» [Голованов 2008, с. 27].

При систематике материала нами учитывалось несколько подходов разграничения текстов, использованных предшественниками. Так, наиболее

часто фольклористами использовался тематический принцип классификации (С. Н. Азбелев, В. К. Соколова, Е. Б. Вирсаладзе, М. Р. Халидова, А. М. Ганиева, М. М. Курбанов). Применялся опыт распределения произведений устной повествовательной прозы по характерным содержательно-смысловым и сюжетообразующим единицам. Подобный подход является основополагающим в подготовке к изданию томов несказочной прозы якутов, алтайцев, хакасов в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Отдельные исследователи при классификации материала исходили из структурно-семантического способа рассмотрения текстов. При этом специалистами не исключался такой важный дифференцирующий фактор, как система персонажей.

Опираясь на вышеуказанные принципы и предложенные в работах С. Н. Азбелева, В. П. Аникина, Э. В. Померанцевой, В. Я. Проппа, К. В. Чистова, В. М. Гацака, Н. А. Криничной, других исследователей концепции классификации несказочной прозы, нами предпринята попытка на материале фольклорной прозы бурят Внутренней Монголии КНР выявить наиболее характерные особенности жанров. Исходя из сюжетной структуры, тематического и функционального назначения, персонажного ряда текстов устной прозы шэнэхэнцев, обоснован характер деления их на отдельные группы и разновидности. Заметим, что дифференциация по типическим признакам несказочной традиции в отношении фольклора китайских бурят предпринята впервые и является одним из первых опытов подобной классификации. Мы исходили из того, что имеющийся неоднородный материал в каждой этнической традиции имеет свои специфические особенности, потому подходы и решения «в общем виде не всегда применимы для конкретной фольклорной традиции» [Лиморенко 2016, с. 12]. Поскольку любая текстовая база имеет «конкретную жанровую форму, отличающуюся спецификой у каждого народа или среди определенных этнических групп» [Гусев 1967, с. 108], то жанровая природа устной прозы

шэнэхэнцев также характеризуется своей определенной функцией, внутренней структурой и самобытными чертами.

Немногочисленные исследования по несказочной прозе в бурятоведении посвящены изучению бурятских легенд, преданий, рассказов с мифологической основой без учета социокультурных особенностей, местной среды, менталитета, свойственных каждой этнолокальной группе бурят. В связи с этим существенным представляется при изучении ряда жанров повествовательной устной прозы учитывать специфику их бытования в строго определенных региональных и субкультурных традициях. И в нашей работе обращено внимание на выявление локальных особенностей бытования несказочной прозы бурят Китая в контексте хори-бурятской фольклорной традиции.

В работах ведущих ученых-бурятоведов в разные периоды предпринята попытка осмыслить и интерпретировать жанры устной прозы бурят. Так, М. Н. Богдановым было обращено внимание на генеалогические легенды о происхождении бурят в качестве исторического материала для выявления некоторых аспектов истории бурят [Богданов 2014]. А. И. Уланов в соответствующих главах своей работы [Уланов 1974] отдельно рассматривает мифы, с одной стороны, легенды и предания – с другой; и, как он подчеркивает, они имеют много общего, более того, последние могли появиться из мифологических рассказов в результате трансформации и эволюции жанра. Вместе с тем, в его работе, также как и у М. Н. Богданова, нет терминологических обозначений этих жанров на бурятском языке и не проводится разграничение между легендами и преданиями, что представляется закономерным на ранней стадии развития бурятской фольклористики. Одним из первых исследований, непосредственно посвященных бурятским мифам, является монография Н. О. Шаракшиновой «Мифы бурят» [Шаракшинова 1980], в которой народная мифология рассмотрена в трех крупных тематических блоках: космогонические, теогонические, генеалогические мифы.

Наиболее полная характеристика бытования мифов, легенд и преданий, записанных в 70–90-е годы XX в., дана В. Ш. Гунгаровым. На основе проведенной классификации рассмотренных текстов им выделены следующие тематические блоки:

космогонические легенды о сотворении мира, происхождении земли, неба, звезд, солнца и луны;

этиологические легенды о происхождении и особенностях животных, птиц и рыб-зооморфных;

легенды и предания мифологического характера о «хозяевах» гор, рек, долин;

генеалогические/родословные легенды и предания: о происхождении бурятских племен и родов; родовых объединениях и их расселении;

исторические предания отражают события, когда-то имевшие место в истории бурятского народа, которые имеют подгруппы: об исторических событиях и об исторических и легендарных личностях;

топонимические легенды и предания о происхождении географических объектов [Гунгаров 1993, с. 10–12].

Отметим, что в представленной системе разновидностей несказочной прозы В. Ш. Гунгаровым не проводится смысловое разграничение между терминами «легенды» и «предания», они используются как слова-синонимы из одного ассоциативного ряда, имеющие единую семантику.

Проблемам раскрытия характерных особенностей бурятских легенд и преданий, установления параметров их разграничения как самостоятельных жанровых единиц несказочной прозы посвящена монография Л. Ц. Малзуровой [2012].

В предложенной С. С. Бардахановой градации несказочной прозы бурят, в основе которой лежит тот же тематический принцип распределения текстов, наблюдается тенденция к устойчивой дифференциации легенд и преданий как разных жанровых образований. Согласно классификации С. С. Бардахановой, бурятские легенды и предания делятся на:

этиологические легенды (сотворение мира, происхождение земли, неба, звезд, солнца, луны); о происхождении и особенностях животных, птиц, рыб (зооморфные, зоогенические); о некоторых явлениях природы, об особенностях растений;

эсхатологические легенды о конечных судьбах мира и человека, о жизни человеческой души в загробном мире;

антропогенные легенды о происхождении, формировании человека, о полубогах-демиургах;

демонологические легенды о сверхъестественных существах и нечистой силе;

исторические предания об исторических событиях; об исторических личностях; о силачах-бухэшулах;

топонимические предания о происхождении географических объектов (местностей, рек, озер, гор).

В то же время выделенные С. С. Бардахановой в особую группу повествования о происхождении бурятских племен, родов и их расселении, маркируются как генеалогические легенды и предания [Бардаханова 1992, с. 94–95], и обозначены «гибридными» терминами (легенды и предания), т. е. не разграничиваются как две самостоятельные разновидности устной прозы.

В других исследованиях, в той или иной степени рассматривающих жанровую сущность несказочной прозы бурят, освещаются лишь отдельные аспекты изучения бурятских легенд и преданий. Б. Б. Бадмаев посвятил свою работу характеристике особенностей образов легендарно-исторических героев в бурятской фольклорной прозе [Бадмаев 2004]. Л. Ц. Малзуровой изучены локальные особенности и содержательная природа несказочной прозы хонгодоров, представляющих одну из крупных субэтнических (родоплеменных) групп бурят [Малзурова 2006]. В кандидатской диссертации Б. Б. Шойнжонова содержится раздел, посвященный анализу религиозно-культовых представлений бурят в легендах и преданиях [Шойнжонов 2008]. На основе анализа текстов бурятских шаманских мифов, легенд и преданий

М. В. Пурбуевой выявлены их сюжеты, мотивы и персонажи [Пурбуева 2010]. Таким образом, в указанных работах исследователями не ставилась задача разработки критериев разграничения жанров бурятской несказочной прозы. И вопросы систематизации и классификации общего фонда мифологических произведений, легенд, преданий, определения их жанровых границ и тем более выделения устных рассказов в отдельную группу в системе несказочной прозы бурят не имеют окончательного разрешения.

Несказочная проза бурят, представленная устными рассказами мифологического, исторического, бытового характера, легендами, преданиями, именуется в народе одним термином «*домог*» (легенды). В то же время употребительны и другие универсальные формулировки: *үльгэр домог* (сказание-легенда; сказочные легенды), *түүхэ домог* (сказание-история; легендарная история; историческая легенда), *үльгэр түүхэ* (сказочная история; легендарная история). Итак, констатируем, что бурятские исполнители устного творчества, как в России, так и в Китае, не проводят принципиальной разницы между ними, у рассказчиков нет четкого разграничения между мифами, легендами, преданиями, устными рассказами, в целом объединяют их в легенды-истории (*домог-түүхэ*): *Домог түүхэ гэдэг һаа, үндэстэн ястанай ардай хамаг анханай уг соёлой нэгэ болдог* «Легендарные истории – это одна из самых древних составляющих этнической культуры народов разных национальностей» [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. – ПМА)]. У шэнэхэнских исполнителей в ходу еще и такие обозначения: *домог яряанууд* (рассказы-легенды), *түүхэ яряанууд* (рассказы-истории), раньше бывшие в ходу в лексике хоринских бурят, нынче вышедшие из активного употребления.

В научной литературе уточнение терминологии несказочной прозы на бурятском языке впервые предпринято Н. О. Шаракшиновой. Так, в результате дефиниционного анализа, Н. О. Шаракшинова мифы обозначает как «*домог үльгэр*», предания – «*түүхэ домог*», легенды – «*домог*» [Шаракшинова 1975, с. 159]. В. Ш. Гунгаровым жанры устной

повествовательной прозы объединены общей терминологией «*түүхэ домог/түүхэ домогууд*» (букв: легенды-сказания; легендарные сказания) [Гунгаров 1990, с. 3] или «*үльгэр домогууд*» [Гунгаров 2004, с. 3].

Если обратиться к словарям, то парное словосочетание *үльгэр домогууд* интерпретируется более или менее схожими значениями:

сказание-легенды; сказочные легенды [Бурятско-русский словарь 2008, с. 336];

сказки; легенда [Черемисов 1973, с. 501];

легенда, миф [Большой академический монгольско-русский словарь Т. 3, с. 403].

Вместе с тем, слово «*домог*» имеет разные истолкования его значения:

предание; миф, мифология; историческое повествование [Бурятско-русский словарь 2006, с. 290];

предание; историческое повествование; сказание, легенда; исторический рассказ [Черемисов, 1973, с. 195];

легенда, сказание, предание; миф; рассказ; история [Большой академический монгольско-русский словарь, Т. 3, с. 46].

Таким образом, краткий обзор исследований по устным нарративам бурят и приведенные трактовки терминов, обозначающих произведения несказочной прозы, подтверждают бытующее в отечественной фольклористике суждение о неустойчивом, пограничном статусе текстов народной прозы, подвижности и размытости их жанровых границ, нечеткость и неоднотипность употребления терминов, что характерно, впрочем, и для фольклорных традиций других народов и этносов.

Несмотря на сложность дифференциации жанров несказочной прозы в силу их общих сюжетных линий, совпадающих мотивов, определенную степень переходности, взаимопроникаемости, классификация материала возможна на основе применения тематического принципа с учетом сюжетно-мотивных особенностей, системы персонажей и функциональной направленности текстов.

В несказчную прозу шэнэхэнцев объединены тексты, сюжетную основу которых составляют устные рассказы, построенные:

– на мифологических воззрениях о зачатках формирования мироздания и миропорядка, архаичных представлениях о сверхъестественном;

– на мировоззренческих установках, регламентирующих взаимоотношение человека с окружающей средой, для чего каждый член общества должен был знать и придерживаться определенных правил, нарушение которых влекло за собой дисгармонию.

Они основываются на пересказе о прошлой истории; о реальных и действительных событиях, имевших место в истории локальной группы бурятского этноса в отрыве от исторической родины; о прославленных личностях; об индивидах с незаурядными способностями. Отражают этнокультурные особенности и традиционные представления бурят Китая; выражают характер интерпретации носителями фольклора названий местностей, гор, рек, объектов окружающего ландшафта, их происхождения.

Указанные тексты несказочной прозы группируются в сюжетные циклы устных рассказов с мифологической основой; легенды и предания, отличаясь от других жанров устного народного творчества бурят.

Анализ обширного круга сюжетов, мотивов, персонажей группы рассказов несказочной прозы бурят Внутренней Монголии, осмысление их содержательно-тематических особенностей, функционально-этической направленности позволил распределить материал по следующим блокам:

I. Мифологическая проза, куда относим тексты, отражающие мифологическую картину мира. Это:

• рассказы о почитании духов окружающих человека природных объектов, воды, огня;

• рассказы о творце – высшем божестве, являющемся хозяином миропорядка, регулирующим быт не только человека, но и животных, зверей;

• рассказы о нечистой силе и ее подавлении; о людоедстве.

II. Легенды, сюжеты которых сфокусированы на фактах, событиях из жизненной практики и явлениях окружающего мира с религиозно-мистическими, иррациональными чертами, не поддающихся разумному и рациональному познанию. В связи с чем в легенде преобладают черты мифологического, фантастического, сверхъестественного и чудесного.

Шэнэхэнские легенды подразделяются на рассказы о людях с экстраординарными способностями (шаманах, шаманках, *ламах*) и конфликте между ними; о незаурядных личностях из народной массы с нестандартными физическими или иными качествами; о мистических представлениях верующих о наиболее почитаемых буддийских персонажах. Сюда же отнесены топонимические легенды, связанные с историей возникновения бурятских названий гор, рек на территории Хулун-Буира.

III. Предания. Это группа текстов, в которой объединены рассказы о фактах исторической действительности, о конкретных лицах с относительной долей достоверности, направленной на то, чтобы убедить слушателя в реальности рассказываемого.

Основное отличие предания от устных рассказов в отсылке к далеким временам. Поскольку предания основаны на описании событий и личностей давно минувших дней, попадая в репертуар исполнителей, они видоизменяются, деформируются под влиянием различных социально-исторических и культурных факторов. Анализируемый материал показал, что некоторые сюжеты и мотивы традиционных преданий хори-бурят переосмыслены шэнэхэнцами в контексте этнической истории локальной группы китайских бурят.

IV. Устные рассказы. В зафиксированных в Шэнэхэне устных рассказах превалируют вербальные тексты, связанные с бытом китайских бурят, раскрывающие их традиционные представления, верования и этнокультурные особенности. Как жанр, действенно и живо откликающийся на события реального времени, устный рассказ

повествует о первых переселенцах, их социальном устройстве в ином пространстве и окружении, известных людях из среды мигрантов.

Популярность устной повествовательной прозы шэнэхэнцев на современном этапе обеспечивается особой функционально-эстетической направленностью несказочных повествований, имеющих большое познавательное, воспитательное, в некоторой степени консолидирующее значение. Они востребованы и бытуют в локальной традиции китайских бурят как словесное выражение живой памяти о значимых событиях, явлениях, людях давно ушедшего времени и недавнего прошлого этнической истории социума. Для устной прозы бурят Внутренней Монголии в общей системе фольклорных жанров характерна историческая, бытовая, мифологическая, религиозная трактовка явлений действительности.

IV.2. Специфика бытования мифологической прозы

Представление о мифе и мифологии как об одном из древнейших культурно-исторических феноменов всегда привлекало внимание исследователей различных областей науки. В связи с тем, что мифологической системе любого народа характерны социально-историческая обусловленность, определенный мировоззренческий контекст, спектр традиционных представлений, то исследовательский интерес фольклористов обусловлен семантическим многообразием мифотворчества и значимостью заключенных в нем традиционных ценностных воззрений, национально-культурных, ментальных особенностей и онтологических аспектов этноса.

Мифы в классическом понимании – это повествования, связанные с представлениями людей, содержащие элементы небывалого, но с установкой и наивной верой, что это событие (явление, случай), по представлениям их создателей, имело место быть в прошлом. Если относиться к мифологии как «огромному пласту культурного развития, через который прошло всё человечество, как к важнейшему явлению культурной истории, господствовавшему над его духовной жизнью в течение десятков тысяч лет»

[Мифы народов мира. Электронная версия], то значимость и ценность мифов имеют непреходящее значение. Создание мифов – это один из способов освоения человеком вселенной: «Будучи системой первобытного мировосприятия, мифология включала в себя в качестве нерасчлененного, синтетического единства зачатки не только религии, но и философии, политеистических теорий, донаучных представлений о мире и человеке» [Мифы народов мира 1980, с. 14]. Художественный мир мифологических рассказов – это отображение миропорядка окружающей действительности; миропонимание, сложившееся в сознании носителей традиции конкретного этноса, в основе которых лежат архаические верования людей, для которых характерна «особая форма первопредметов и перводействий» [Голованов 2009, с. 269]. Как подчеркивает Е. М. Мелетинский: «В центре мифа – не события из жизни отдельных людей, а некая коллективная судьба <…> при любых персонификациях объектом мифа всегда являются природа и человечество (пусть субъективно совпадающее с представлением о собственном племени) и главным образом происхождение различных элементов природы, культуры, социальных институтов» [Мелетинский 2004, с. 24].

Исследователи фольклора едины во мнении о безусловной древности, сакральности мифов, относят их к произведениям фантастического характера о сотворении мира, человека, деяниях божественных персонажей, подчеркивая значение мифов как смысловой матрицы культуры. Итак, под мифами подразумеваются «сказания о богах, духах <…> о первопредках, действовавших в начале времени и участвовавших прямо или косвенно в создании самого мира, его элементов как природных, так и культовых» [Мифологический словарь 1990, с. 669]. Интерпретация явлений природы и общества создателями мифологических сюжетов осуществляется в примитивных художественных образах: «Обстоятельства деталей, из которых исходит миф и которые являются исходными предпосылками рассказа, представляют собой мифологическую картину мира. Как легко догадаться,

эта картина мира в нашем сознании противостоит научной. По этому признаку мы легко ее определяем. Но для современного человека мифологическая и научная картины миры взаимопроницаемы, и одно легко переходит в другое» [Неклюдов С.Ю. Как соотносятся мифологическая и научная картины мира? Электронный ресурс].

По мнению Н. О. Шаракшиновой, «мифы – это устные художественные прозаические рассказы, часто фантастические, о сотворении мира, появлении людей на земле, о богах и первопредках бурят. В них сохранились отголоски представлений об окружающем мире, стремление осмыслить явления природы и дать им философское объяснение» [Шаракшинова 1980, с. 5]. Если Н. О. Шаракшинова бурятским мифам дает определение *домог үльгэр*; то, с нашей точки зрения, более точным будет обозначить их словосочетанием *шүтөөнтэ домог*, которое мы вводим впервые и переводим как мифы, связанные с культом и верованием. Обосновываем это тем, что носители традиции в подобных текстах воспроизводят значимые аспекты сакральной сферы традиционного бурятского общества: верования, обряды, запреты, почитаемые культы и т. д.

Таким образом, религиозно-культовые мифы в расширительном понимании – это повествования с попыткой объяснения вопросов мироздания; о появлении первых людей; об установлении цикличности времени суток, чередования годовых периодов; о тех или иных особенностях животных, зверей, птиц; о почитании объектов окружающей местности и т. д. Мифологический ракурс подобных рассказов основан на особой связи между реальным и сверхъестественным. Осмысление и восприятие окружающей реальности человеком далекого прошлого базируется на различных историях, глубинная семантика которых отсылает к широкому кругу традиционных мифологических представлений: «Сам миф есть форма целостного переживания и интерпретации, истолкования действительности с помощью чувственно-наглядных образов (причем, данные образы, чаще всего, считаются вполне самостоятельными явлениями реальности). Можно

выразиться и несколько точнее, миф есть не только форма сознания, но и форма бытия» [Рассолова 2013, с. 133].

Относительно хори-бурятской мифо-фольклорной традиции, которую предстоит нам рассмотреть на материале фольклора шэнэхэнских бурят, следует сказать, что исследователям на данном этапе не доступны свидетельства о ранних этапах формирования мифов и нет текстов, которые позволили бы уверенно заключить о развитых их формах, в связи с чем не приходится говорить о «высшей мифологии» с ее архаическими составляющими. В то же время в западно-бурятском фольклорном багаже мифологический пласт устного народного творчества представлен более широко и глубоко, несмотря на то, что «многое уже утрачено <…> мы располагаем лишь незначительной долей того, что было создано нашими далекими предками» [Шаракшинова 1980, с. 4]. Это связано с сохранившейся традицией исполнения западными бурятами героического эпоса, пронизанного мифологическими, шаманистскими мотивами и сюжетами. Приводим цитату, подтверждающую наше суждение о мифологических истоках эпоса, бытующего в местах расселения бурят на западном берегу Байкала в Иркутской области: «В архаических формах героического эпоса (карело-финские руны, нартовский эпос народов Кавказа, грузинские сказания об Амирани, армянские – о сасунских витязях, якутский, *бурятский* (курсив мой – Б.-Х. Ц.), алтайский, киргизский, шумеро-аккадский эпосы) ещё хорошо видны его мифологические элементы, архаический эпос обобщает историческое прошлое посредством языка и концепций первобытных мифов» [Мифы народов мира 2008, с. 12].

Для характеристики текстов мифологической прозы нами употребляются термины «устные рассказы/тексты с мифологической основой», «мифологические рассказы», «мифологические нарративы» как синонимы на том основании, что в них заложена прежде всего мифологическая информация, составляющая основу сюжета.

Важный элемент мифов – это отражение момента столкновения человека с тем, что находится за пределами привычного ему мира, с тем, что он не может объяснить. И в бурятских мифологических текстах наблюдаются устойчивые образы и понятия, в соответствии с которыми создаются определенные культы, табу, отражающие стремление человека постичь окружающую реальность и установить гармонию, баланс между людьми и внешней средой, природными объектами. По словам Е. М. Мелетинского, «миф объясняет и санкционирует существующий социальный и космический порядок в том его понимании, которое свойственно данной культуре» [Мелетинский 2000, с 169].

Исходя из того, что в мифологической прозе заложена «культурная матрица» [Шумская 2019] этноса, попытаемся охарактеризовать мифологические представления бурят через определенные культы и верования. Культ нами рассматривается в узком смысле как религиозное почитание какого-либо божества, сакральных объектов, связанных с предубеждением о существовании сверхъестественных существ, влияющих на жизнедеятельность социума. В анализируемом материале можно выделить рассказы о почитании неба, воды, огня, коня, хозяев гор, местности, возведенных в ранг культа, содержательно оттеняющих культурно-символический ресурс мифологических сюжетов.

Наиболее архаичными в системе мифологических воззрений бурят представляется культ верховного существа, хозяина миропорядка. Так, и в фольклорном материале китайских бурят особо выделяется культ неба, персонифицированного в образе Хурмасты (Хормусты), являющегося верховным божеством в религиозно-мифологической традиции монгольских народов. В шэнэхэнских текстах он встречается в разных вариациях: *Хурмастын эзэн* (хозяин Хурмаста), *Хурмастын тэнгэри* (небо/тэнгрий Хурмаста), *Дээдэ тэнгэри* (Верховное небо/Верховный тэнгрий). Б. С. Дугаров, рассматривая образ Хормусты и его трансформацию в системе монгольской религиозной мифологии, пишет: «сотворение всего

сущего на земле, человеческого рода и фауны также приписывается Хормуста-хану. Ему же обязаны «земляне» и появлением света» [Дугаров 2018, с. 94].

Носители устной традиции создателю и творцу вселенной приписывают ответственность за упорядочение жизни на земле на начальном этапе мироустройства: введение норм и правил, регулирующих не только деятельность человека, но и установление определенных рамок существования животных, зверей, птиц.

В мифологических рассказах шэнэхэнцев примечательны сюжеты об упорядочивании промежутков времени и их чередования. Являясь инициатором времяисчисления, хозяин Хурмаста хаотичное время распределил на часы, сутки, месяцы и годы. Затем, чтобы урегулировать последовательность смены годов, установил двенадцатилетний цикл, где каждый год представлен определенным животным: «Во времена начала образования матери-земли, в ранние, далекие времена хозяин Хурмаста указал человечеству с черными головами и ногами как доска, как отличить года, лета, время, погоду; установил двенадцатилетний цикл, выбрав из зверей, животных путем состязаний отдельных их представителей» (*Хурмастын эзэн арбан хоёр жэл тогтоohон байгаа* «Хозяин Хурмаста установил [цикл] из двенадцати годов») [Общий архивный фонд Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии (ОАФ ЦВРК ИМБТ), инв. № 2914[19] – Приложение № 2].

Художественно оформлены сюжеты о недовольстве персонажей, не попавших в число избранных, которые предъявляют создателю свои

[19] ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – здесь и далее тексты со ссылкой на этот инвентарный номер записаны от С.Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., в г. Хайлар в 2018 г.; они приведены в «Приложении» под соответствующими номерами. Они будут включены в планируемый корпус тома «Несказочная проза бурят» для издания в академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», потому не опубликованы и хранятся в Общем архивном фонде Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

претензии. Чтобы успокоить разъярённого от обиды верблюда, Хурмаста свой вердикт обосновал тем, что в нем сконцентрированы характерные особенности каждого из этих двенадцати животных. Он должен не обижаться, а гордиться своей колоритной внешностью, которая совмещает отличительные признаки каждого из животных, представленных в двенадцатигодичном цикле: «У тебя уши, как у мыши; голова, как у овцы; зубы, как у лошади; глаза, как у змеи; губы, как у зайца/кролика; грудь, как у курицы; шея, как у дракона; облик, как у коровы; бедра, как у собаки; хвост, как у свиньи; цвет, как у обезьяны; сила, как у тигра» (*Тэмээн арбан хоёр жэлдэ оржо шадаагүй тухай домог* «Легенда о том, почему верблюд не попал в [цикл] двенадцати годов») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 3]. Вариант данного сюжета зафиксирован в Монголии, где компактно проживают буряты – выходцы из Бурятии: у верблюда есть наиболее характерные признаки животных и зверей [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2344/1].

Этот же мотив возмущения по поводу невключения в календарный цикл разрабатывается и в другом тексте. Послушав жалобу некоторых зверей, по мнению которых повелитель необъективен по отношению к ним, распорядитель сказал, что компенсирует это, наделив их красивой шкурой, пышным мехом (выдру, рысь, соболя, лису); редкими целебными качествами отдельные органы и части их тела (клыки слона, кости льва, ирбиса, струя кабарги, желчь медведя, рога горного козла, кровь оленя, жилы лося и т. д.). Однако он предупредил зверей, что с этого момента они будут подвергаться опасности и уничтожению, так как человек будет охотиться на них, преследовать и ловить их для использования добытых трофеев для удовлетворения своих практических нужд. Вот почему звери обречены на истребление человеком (*Амитан арьяатаниие хюдахагүй* «Нельзя истреблять животных и зверей») [ФБВМ, с. 188-190].

Ряд сюжетов шэнэхэнских повествований разрабатывает мотивы, описывающие причины, по которым то или иное животное оказалось или не

оказалось в двенадцатигодичном цикле. Собака, считая себя неутомимой и незаменимой помощницей в быту и хозяйстве человека, была не согласна с тем, что она не в числе избранных животных. И, отправившись вместе с хозяином к верховному правителю, верит в его всевидящее око: *тэнгэри бурхан түмэн нюдэтэй, тэгшэхэн уздэг* «У *бурхана-тэнгэри* тысячи глаз и [он] все решает по справедливости» (*Нохой арбан хоёр жэлдэ орhон домог* «Легенда о том, как собака попала в двенадцатигодичный цикл») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 4]. По сюжету этого рассказа, повелитель Хурмаста, послушав слова хозяина этой собаки, который подробно перечислил ее достоинства (хороший страж, блюститель безопасности не только имущества, но и скота; незаменим в охоте; непритязателен в еде), постановил, что собака должна быть в составе двенадцати животных, входящих в цикл.

Кошка, которой было поручено записывать повеления Хурмасты относительно животных календарного цикла, не справилась с этим заданием, так как не владела грамотой и письмом. Коварная мышь использовала эту ситуацию в свою пользу, исключив кошку из числа двенадцати животных, названных повелителем, и оставив себе право начинать этот цикл. Не подозревая о злонамеренном подвохе, кошка передала список в этом виде Хурмасте, который и утвердил его. Вследствие чего, согласно концовке сюжета рассказа, кошка враждует с мышью, постоянно преследует ее, желая отгрызть ей голову (*Хээсхэй арбан хоёр жэлдэ оржо шадаагүй тухай* «О том, как кошка не смогла попасть в двенадцать годов») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 5].

Мотив кошки, которой приписывают низкие поступки, интересен еще и тем, что он свидетельствует о вероятных требованиях, предъявляемых верховным распорядителем к моральным качествам претендентов. Так, она, отправившись в путь также просить Хурмасту включить ее в животный цикл, не поделилась с добычей с другими спутниками – насытившись одна, пришла и сказала, что ничего не поймала. Недостойно повела себя кошка и по

отношению к своему хозяину, возжелав съесть его мозги. И, не достигнув цели, дискредитированная, была изгнана (*Нохой арбан хоёр жэлдэ орhон домог* «Легенда о том, как собака попала в двенадцатигодичный цикл») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 4].

Сюжеты о Хурмасте-творце связаны еще и с другими его начинаниями, узаконившими миропорядок на земле. Он создал небесные светила и установил смену времени суток: «Когда только стала зарождаться жизнь на земле, Хурмаста-*тэнгэри* создал солнце, луну, установил день, ночь», затем озадачился вопросом об оповещении людей о наступлении нового дня. Людям было неведомо чередование дня и ночи, они не различали, день ли сейчас или ночь, и не могли понять, когда точно наступает утро. Верховное божество вначале назначил филина сигнализировать о наступлении утра, но тот, будучи ночным хозяином леса, стал по ночам пугать людей, издавая неприятные звуки. Принужденный исполнять эту обязанность соловей отказался, мотивируя это тем, что ему неприятны земные существа своей неопрятностью и неряшливостью. Тогда свой выбор Хурмаста остановил на петухе и повелел, чтобы он по утрам в установленное время будил людей. Таким образом петух попал в число тех, кто удостоился чести быть включенным в цикл (*Тахяа арбан хоёр жэлдэ орhон домог* «Легенда о том, как курица попала в двенадцатилетний цикл») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 6]. Совпадающий с шэнэхэнским текстом вариант о том, как по утрам петух стал будить людей, был записан в 1977 г. фольклористами нашего института в сомоне Баянуула Восточного аймака МНР под названием *Тахиа орлиход нар гардаг болсны учир* «Случай о том, как стало восходить солнце, когда прокричит петух» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2295_2].

Сюжет об установлении летоисчисления, которое начинается с года мыши, разрабатывается не только в мифологической прозе бурят Китая, но и бытует в несказочных повествованиях российских и монгольских хори-бурят. После того, как был определен круг тех, кто будет соответствовать

определенному году, надо было решить, кто же будет возглавлять этот цикл. И верховное божество объявило, что двенадцатигодичный цикл начнется с того, кто первым увидит восход солнца. Когда все претенденты пребывали в напряженном ожидании, не смыкая глаз, чтобы первым встретить появление солнечных лучей, мышь взобралась на голову большого верблюда и провозгласила, что она первой увидела восход солнца (*Арбан хоёр жэлэй ахалагша хулгана жэлэй ерэлтэ тухай* «О приходе года мыши, возглавляющей двенадцатигодичный цикл») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 7]. В тексте монгольского бурята, записанного в 1983 г. в сомоне Биндар, наряду с указанным мотивом содержится этиологический мотив, почему верблюд любит валяться в золе и саже: причина этого в том, что, увидев кучку золы, верблюд думает, что расправляется со своей соперницей – мышью, которая первая увидела рассвет, воссев на его высокий круп [2344/2].

В исполнении шэнэхэнского исполнителя С. Н. Эрдэни сюжет о мыши, в отличие от бытующих в материнской традиции рассказов («Как возникло летоисчисление» [Небесная дева лебедь 1992, с. 80–81], имеет продолжение. Поскольку мышь увидела лишь отражение солнечных лучей на скале, остальные животные оспаривают первенство мыши. Тогда было принято решение провести еще одно испытание, чтобы определить сильнейшего, с которого начнется отсчет цикла. Мышь и здесь признана победительницей из-за того, что она сумела, проявив смекалку, удалить из состязания одного из самых грозных соперников – слона. Это ей удалось благодаря тому, что он поперхнулся колоском сена, застрявшим в его горле: его специально подсунула ему мышь. С тех пор был определен порядок следования годов, начиная с года мыши: *арбан хоёр жэлэй ахалагша ама сагаан хулгана* «белоустая (букв.: с белым ртом) мышь, возглавляющая двенадцать годов».

Следующий вердикт повелителя связан с пищевым рационом живых существ на земле. Так, у шэнэхэнцев записан сюжет о распоряжении Хурмасты, кто чем будет питаться (*Хурмаста хэн юу эдьхэб гэжэ зарлаба*

«Хурмаста повелел, кто чем будет питаться») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 8]. Хурмаста определил, у кого будет мясная пища, кому положено есть сено, траву, ягоды и т. д. Человеку он указал, что его пропитание – сено. Когда повелитель увидел чистое поле после ночного пребывания человека на нем, а на площади, где была лошадь, трава съедена аккуратно с краев, постановил, что отныне лошадь будет питаться травой, а человеку достаточно будет есть траву утром и вечером. На возражения овцы, оказавшейся рядом, дескать, человек долго не протянет от двухразового питания, осерчавший Хурмаста со зла постановил, что человек будет употреблять в пищу баранину и козлятину. С тех пор повелось, говорится в тексте, что, когда забивают барана, он не издает ни единого звука, покорно принимая свою участь, а коза сильно блеет, словно возмущаясь, что не давала согласия на употребление ее мяса, дескать, овца виновата.

Недовольный непунктуальностью волка, пришедшего с опозданием, Хурмаста сказал, чтобы он грыз синий камень *хүхэ шулуу химэлжэ эдеэрэй*, а испуганному волку показалось, что он сказал: грызи свернутые шеи *хүзүү мушхажа химэлэ*. В данном случае исполнителем использована игра слов, построенная на схожести звучания фразы. В этом мифологическом рассказе содержится также этиологический мотив, почему некоторые птицы питаются мертвечиной. Это связано также с крайним недовольством Хурмасты поведением птиц, которые прилетели к нему, когда он уже собирался уходить. Разозленный их непочтительным к нему отношением, он приказал, чтобы отныне они находили свое пропитание в местах, где будут трупы и белые мыши.

В мифологической прозе китайских бурят примечателен сюжет о небесном существе, оказывающем покровительство человеку, живым существам, являющимся защитником, заступником, который ответственен за благополучие своих подопечных. Так, по законам, установленным Хурмастой, говорится в одном из мифологических текстов [*Наран Сахюусан* «Защитник-Солнце» – ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914], судьбой земных людей, в том

числе шаманов и шаманок, руководит некий дух-хранитель в лице *Наран Сахюусана* (Солнца-Защитника), который наблюдает за их жизнедеятельностью, опекая и по возможности оберегая. Образ духа-хранителя в подобной интерпретации, безусловно, восходит к общемонгольской мифологии, где тэнгрий/небесный бог считается главным покровителем шаманов, дарующим им силу и знание. Персонализация духа-хранителя с такой коннотацией, как можем заключить со слов шэнэхэнского информанта, содержится в сюжетах устной прозы других этнических групп (хамниган и цонголов), живущих в соседстве с бурятами Хулун-Буира: в рассказах Сэнтийн бөө (шамана по имени Сэнти) и Сагаан Шара Петруухи [ПМА, 2018 г.]. Бытование сюжета о защитнике представителей шаманского культа, имеющего мифологические истоки в традиции многих народов мира, в устной традиции шэнэхэнцев является еще и показателем перемещения сюжета из одной этнической среды в другую в результате тесных контактов ее носителей.

Согласно одному из мифологических рассказов шэнэхэнских бурят (*Хүн түрэлхитнэй тухай балар эртнэй домог* «Давнишняя, старинная легенда о происхождении человечества») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 9], появление на земле людей, различающихся по внешним и физическим параметрам, связывают с другим небесным персонажем – сестрой девяти небесных братьев *Ухин тэнгэри* (Ухин-тэнгри – Дева-небожительница). Сюжет в нем начинается с того, что она, желая избежать нежелательного брака с небесным чудищем, спустилась с небес и оказалась среди обитателей срединного мира. Прожив достаточно продолжительное время на земле, где ей не с кем было общаться, так как человек еще не оформился как Homo sapiens, она, затосковав по своим братьям, решила вернуться к ним и вознеслась обратно на небо. В память о ней земные существа стали прилагать много усилий, чтобы изготовить ее портрет, это им удавалось с большим трудом, однако, в конце концов, только тысячный портрет получился похожим на изображение Девы-*тэнгэри*. Таким образом,

по версии мифологического повествования, создание разных вариантов и множества набросков по изготовлению ее образа привело к тому, что появилось много людей, различающиеся по внешности, цвету кожи, языку и т. д.

В бурятской мифологии Ухин тэнгри входит в пантеон восточных тэнгриев: «Действительно, согласно записям Хангалова, буряты относили ее к числу наиболее сильных тэнгриев, и как женское божество она была связана со сферой чадородия и функцией детородных органов» [Дугаров 2008, с. 96]. Дева-небожительница, являющаяся богиней, «олицетворяющей светлое, доброе начало», встречается в мифологической традиции монгольских народов: «у калмыков под именем Окон тэнгри она символизирует приход весны и возрождение жизни и плодородия» [Там же, с. 96].

О трансформации образа Девы-небожительницы в почитаемую в буддийской мифологии богиню Балдан Лхамо пишет Б. А. Захаров: «Окон Тенгри – Небесная Дева перешла в буддийский пантеон из тенгрианского» [Захаров Б.А. О тенгрианстве – исконной религии ойратов. Электронный ресурс].

Таким образом, шэнэхэнский вариант образа Ухин-тэнгри, имея параллели с мифологической богиней монгольских народов Ухин-тэнгри/Окон-тэнгри, представляет добуддийскую версию Девы-небожительницы.

В устной прозе китайских бурят интересен мотив персонификации образа Хурмасты, представленного в одном случае как неживой предмет, которого отличает крепость и твердость духа, как жизнестойкое дерево: *хухархаһаа бишэ нугардаггүй, хахархаһаа бишэ соордоггүй, Хурмастын сахюустай модон* «никогда не гнется, нельзя его просверлить, может только сломаться; это дерево *сахюусана* Хурмасты» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 42]. В другом случае его сила и мощь могут быть олицетворены в одном из таких мелких созданий, как вошь. В мифологическом рассказе она выступает

проводником мудрости верховного божества по следующей причине: *Би һаа, Хурмастын бөөһэн байһан түүхэтэйбеэ. Хурмастын шуһые һорһон болходоо, Хурмастын һургаалшье шэнгэһэн байха* «Раз я питалась кровью Хурмасты, то впитала в себя учения Хурмасты» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 130].

Красноречивым, убедительным маркером, отражающим культовое значение Хурмасты в религиозно-мифологическом сознании бурят, является использование в одном из текстов сказок шэнэхэнцев мотива о созвездии Большой Медведицы – Семи старцев (*Долоон үбгэд*), выступающих в качестве физического воплощения верховного божества [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 158-171]. В данном случае наблюдается более поздняя сказочная интепретация возникновения Большой Медведицы с участием необычных парней: двух братьев, меткого стрелка, человека с особенным слухом, силача, человека, способного проглотить море. Почитание созвездия и обращение с различными просьбами к ним связано с кузнечным культом, содержащимся в бурятских сказаниях: «семь звезд этого созвездия – это семь чаш, сделанных из черепов семи кузнецов <…> чаши эти <…> были поднесены Гэсэром его бабушке, небожительнице Мандзан-Гӧрмӧ» [Потанин 1899, с. 95].

За заслуги по избавлению земных существ от противников-притеснителей хозяином Хурмастой Семи старцам было предписано и в дальнейшем способствовать благополучию людей. Поэтому народ преподносит созвездию Семи старцев молоко, белую пищу, сладости с просьбой взять под свое покровительство, чтобы защитить от всяких бед и злосчастий: *Хурмастада залагдаһан тэнгэри огторгойдо долоон үбгэн одон бы болжо, һүзэгтэн бүхэн сүү, сагаан эдеэ, шэхэр амтатан үргэжэ: ‘Мании абарлдаа багтаажа, алибаа муу баршадһаа зайлуулыта’, – гэжэ дагадхадаг болоһо юумэ гэнээ* «Когда на небе-небесах появились звезды – семь старцев, поднесенные Хурмасте, то с тех пор, говорят, каждый верующий подносил [им] молоко, белую пищу, лакомства-сладости, приговаривая: Примите нас под свое покровительство и защитите от всяких бед и напастей» [*Долоон*

бурханай домог «Легенда о семи *бурханах*[20]» – ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914]. В этом сюжете ключевым является представление исполнителей фольклора о способности Хурмасты осуществлять их сокровенные желания и мечты через обращение людей к указанным плеядам звезд с конкретными просьбами и пожеланиями.

Таким образом, в полевом материале, записанном во Внутренней Монголии, уникальным является мотив отождествления встречающегося в монгольской мифологии сюжета о созвездии Семи старцев с образом Хурмаста-тэнгрия, занимающего главенствующее положение в пантеоне, способного реагировать на различные прошения и обращения тех, кто поклоняется созвездиям. В шэнэхэнской фольклорной традиции образ Хурмасты получает более развернутый, системно сложенный характер, при этом улавливается соотнесенность его с буддийскими представлениями исполнителей устной прозы.

Варианты сюжета о происхождении Большой Медведицы и традиции почитания созвездия Семи старцев, подробно рассмотренные Э. П. Бакаевой на обширном сравнительном материале калмыков, монголов, бурят, алтайцев, тувинцев [Бакаева 2020. Часть I, с. 368–384; Бакаева 2020. Часть II, с. 661–687], имеют единые истоки. Особо следует подчеркнуть сходство его с бурятским мифологическим текстом в части разработки мотива о происхождении Большой Медведицы, связанном с представлениями о семи персонажах-мужчинах (братьях, названных братьях), обладающих какой-либо необычной способностью, затем превратившихся в почитаемых в народной культуре семь божеств – *Долоон бурхан*, способных «влиять на судьбы людей, благополучие скота и хороший травостой» [Бакаева 2020. Часть II, с. 666]. Как пишет Э. П. Бакаева, моления у ойратов и монголов имеют «повседневную форму, которую исполняют практически все верующие, форму совершения обрядовых действий перед охотой, форму проведения

[20] Бурхан – бог, божество.

буддийского обряда посвящения животных» [Бакаева 2020. Чать II, с 674]. Т. е. влияние созвездий имело распространение не только на семейное благополучие, но и на положительный исход в охотничьей, хозяйственной и обрядовой практике бурят, монголов, калмыков.

Поклонение огню относится к числу древнейших культов у многих народов, в том числе и бурят. В научной литературе этой теме посвящено большое количество исследований. Мы же акцентируем внимание на традиции почитания огня бурятами Китая. К хозяину огня они проявляют особо почтительное и бережное отношение, потому традиционно практикуется преподнесение приношений огню: «Огонь – первый бог, совмещающий в себе качества первобытного бога, с которым нужно считаться и которого надо умилостивить жертвоприношениями» [Шаракшинова 1980, с. 74]. Огню преподносят молоко, масло, сладости, сахар, окуривают очаг *гангой*[21]. Предписывается соблюдать некоторые правила, чтобы не «обидеть» хозяина огня: нельзя помешивать огонь железным предметом с острым концом, палкой с острым концом. Для помешивания углей в очаге используют багор, ухват, крюк, щипцы, гладилку с длинной рукоятью, [специальный] инструмент для возжигания, палку, железо с тупым концом. Огонь считался символом чистоты, поэтому ни в коем случае нельзя было бросать в огонь мусор, кроме того, воспрещалось заливать водой горящий или догорающий огонь. По мнению носителей фольклора, «если почитать огонь, то жизнь будет благополучной, если осквернить огонь, благосостояние ухудшится» (*Галы тахиха, шүтэхэ тухай* «Как почитать огонь и совершать жертвоприношения» [ФБВМ 2020, с. 156–159]).

В традиции шэнэхэнцев много общего с практикой почитания огня у других народов, вместе с тем, в экспедиции мы зафиксировали эти практики в вербальной форме. Шэнэхэнские исполнители устной народной прозы

[21] *Ганга* – богородская трава.

считают, что необходимо боготворить огонь как святыню, содержать в чистоте свой очаг, угощать духа огня белой пищей, топленым маслом. Сравнивая огонь с чистым сакральным объектом, люди боялись проявления его гневной ипостаси в случае нарушения этих правил. По мнению носителей традиции, если не воздавать почести хозяину очага, то ухудшится благосостояние семьи, настигнут разные болезни, напасти, от человека отвернется *хии морин*, т. е. ослабнет жизненная сила: *Заа, тиихэдэ галаа бузартуулаа һаа, үрхэ гэрэй ажа амидарал доройтожо, хии морин хэбтэжэ, һүнэһэниин зайлажа, үбшэн тахалда дараалан нэрбэгдэхэ, хэлэ аман таһарахаа болихо юм шүү гэжэ һургадаг байгаа* «Итак, если осквернить огонь, то жизнь в семье, доме ухудшится; начнут преследовать неудачи; душа покинет тело; друг за другом будут досаждать болезни, эпидемия; не будут прекращаться ругань, ссора, так учили» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 156].

Придерживаясь почтительного отношения к огню, буряты приписывали ему еще и очистительную функцию, к примеру, возжигая траву под названием *ганга*, можно провести обряд освящения, исцеления: *бурхан тэнгэри, обоо уулаа тахихадаа, гэр бараа, хото хорёо, адуу малаа утадаг уталга болгожо, үбэшэн тахалы заһаха гэжэ* «сделали священной благовонной травой, чтобы возжигать [в обрядах] почитания *бурхан-тэнгэри,* духов гор, окуривали дом-жилище, двор и ограду, скот и табун, чтобы предотвратить болезни-напасти» (Ганга хайшан гээд бии болооб «Как появилась [трава] *ганга*») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914].

В шэнэхэнском устном рассказе *Галай заяашын тухай* «О духе-покровителе огня» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914] присутствует мотив одушевления хозяина огня, выполняющего роль ответственного за благосостояние и спокойствие домочадцев в случае надлежащего почитания, умилостивления и задабривания, в противном случае посылающего наказание для восстановления справедливости по отношению к нему. Он основан на сюжете о том, что хозяин огня одной семьи, придя в гости к

хранителю домашнего очага другого дома, жалуется на свою несчастную долю, непочтительное отношение к нему хозяев, после чего принимает решение жестоко наказать их, учинив пожар.

Обряд почитания огня, который проводился и практиковался китайскими бурятами до недавнего времени, в целом забытый и утерянный российскими бурятами, записан нами из уст пожилой женщины, которая помнит, как он проводился раньше: «Когда мы были маленькие, проводили [этот обряд с использованием] грудинки [барана]. Приносили собранные в степи стебельки ковыля, [затем] взяв ковыль сибирский, обворачивали разными шелками (шелками разных цветов) и четыре из них [ставили] на печку вот так четырехугольником. После этого шерстью забитого барана заворачивали грудинку (без брюшных мышц, только голая грудинка), сверху обворачивали хадаком, еще обворачивали брюшным жиром, ставили на [каждый четырехугольник]. Положив [еще] сверху *балин*[22] и прочее, заливали маслом. Это я видела, когда *лама* проводил [такой] обряд. Затем все бросали в печку, и на этом завершался [обряд почитания огня]. Еще сверху вкруговую заливали топленым маслом, предварительно приоткрыв печные ободки, установив четырехугольники. И, когда заливаешь маслом, огонь разгорался, конечно, и грудинка тоже [начинала] гореть. Те двое, муж с женой, загнув в налобной части меховой выступ шапки наружу, постелив [под себя] подол *дэгэлов*[23], падали ниц и, три раза отбив поклоны, завершали [обряд]. Так они поклоняются своему огню, и мы [тоже] все молились, сложив ладони. [Обряд] поклонения [огню] проводил *лама*» [ФШБ 2016, с. 250]. Жизнедеятельность людей немыслима без огня, потому огонь, персонифицированный как домашний очаг, выступает в качестве покровителя человека, защитника благополучия его семьи, в связи с чем буряты возвели

[22] Балин – жертвенные мучные фигурки.

[23] Дэгэл – бурятский халат, верхняя одежда.

его в объект почитания. В шэнэхэнских обрядях почитания огня органично сочетаются шаманские и буддийские элементы.

В наши дни шэнэхэнские буряты, задабривая хозяина очага и прося благополучия, соблюдают устоявшуюся традицию угощения огня первинками чая с молоком, пищи, лучшим куском мяса, жира в особо знаменательных и значимых жизненных ситуациях. Ими также поддерживается практика почитания огня, имеющего охранную функцию, когда создается новая семья. И при проведении свадебных ритуалов в первую очередь разводится огонь в доме молодоженов, тем самым «у *тэнгэри* огня как покровителя семьи, способного даровать богатство и потомство, просят дара чадородия» [Галданова 1980, с. 100].

Очаг в традиции многих народов, в том числе монголоязычных, является символом преемственности поколений, поэтому установление очага новой семьи и разжигание в нем огня отводится старшему члену семьи или одному из старейшин рода: *Хүбүүдөө айл гэр болгоожо, эхинэй галыен хүгжөөхэдөө, абан юм гү даа, аха абаган юм гү, үгы һаа, обог халын ахалагшан гала бадараажа хүгжөөдэг байгаа* «Когда женят сына и разжигают первый огонь в его очаге, то развести [огонь] первым должен или его отец, или его дядя по отцу, или старейшина рода» [ФБВМ 2020, с. 157].

Таким образом, в мифологической прозе бурят Внутренней Монголии сохранились и отражены традиции почитания огня как одного из важнейших компонентов жизнедеятельности человека, имеющие общебурятский характер. Отличие заключается в поддержании ее шэнэхэнцами и в наши дни с соблюдением ранних ритуалов и обычаев.

Разнообразен спектр сюжетов мифологических рассказов бурят Китая о почитании различных хозяев и духов природных объектов. Мифологизм подобных произведений характеризуется верой в существование хозяев природы, во власти которых находятся все природные объекты. Следует отметить, что в целом в фольклорном сознании исполнителей устного творчества горы-скалы, деревья-растения, реки-озера представлены как

живая субстанция, имеющая своего хозяина, имеющая душу. Поэтому строжайше запрещалось ломать, коверкать, портить, губить деревья, растения, ветки, кустарники. Если поступить по отношению к ним варварски, то они чувствуют причиненную боль; помимо того, что они перестанут расти, цвести, плодносить, они могут нанести ответный вред человеку, у которого станут немощными руки, ноги, ослабнет зрение, ухудшится слух. Как, например, случилось с одним из персонажей устного рассказа: невоспитанный сын одного богатого человека, собирая черемуху, безжалостно ломает ветки, топчет их ногами. Несмотря на увещевания матери о том, что обидится хозяин лесной зелени и надо его задобрить, попросив прощения брызганием молоком, навевесив на деревья лоскутки ткани, парень сел на коня и ускакал, сказав, какие еще могут быть хозяева у деревьев. Далеко не умчался, упал с коня, сломал руку, ногу и навсегда остался неполноценным человеком (*Үбһэ ургамалые һандаажа болоккүй* «Нельзя вредить травам, растениям») [ФБВМ. Устные рассказы. 2000, с. 185–188].

Особые меры предосторожности соблюдались по отношению к возвышенностям местного рельефа – горам, горкам, холмам, преимущественно там, где сооружены *обо*[24] (*обоо*): «На вершинах скалистых гор сооружались из камней и обломков деревьев пирамиды-возвышения, где каждое лето проводились обряды *обо* – поклонение духам местности. Народ верил, если хорошо помолиться хозяевам гор и скал, имеющим большую силу, то они могут охранять их в мирной жизни, одаривать достатком и благополучием, своевременно проливать дожди. Поэтому с середины июня до половины июля продолжались подобные ритуалы» [Линховоин 2014, с. 260]. Запрещалось переворачивать, переставлять, ворошить любые объекты, находящиеся на нем, считалось большим грехом наносить вред растущей флоре, ломая ветки, топча без разбору зеленый покров; и фауне, уничтожая

[24] *Обо* – куча, груда камней, насыпь на возвышенной местности, воздвигнутая в честь её духов.

насекомых, жучков, червячков (*Обоо, уулаяа шүтэжэ, тахижа, хайрлажа ябаха тухай* «О том, как надо поклоняться, почитать, беречь *обо*, горы») [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 159–167].

Воспрещалось кричать, ругаться, загрязнять, оставлять мусор, осколки стекла, железа, справлять нужду на почитаемых местах. Нельзя ни в коем случае было охотиться в этих местах на животных, так как считалось, что они являются стадами хозяина этих почитаемых мест или же одним из зверей мог быть сам “собственник” этой территории. Основной лейтмотив подобных произведений сводится к выстраиванию рачительного отношения человека к окружающей природной среде, и ведущей темой в них выступает побуждение беречь и сохранить в первозданном виде объекты природы.

В шэнэхэнских устных рассказах с мифологической основой также отчетливо прослеживаются мотивы традиционного для бурят почтительного отношения к водным объектам – морям, озерам, рекам, ручейкам, особенно к истокам, где они берут свое начало, и лечебным источникам (*Булаг уһанай тухай* «О родниковой воде») [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 179–182]. Водные объекты в подобных повествованиях наделяются такой же ценностью, как собственная жизнь человека. Поэтому существовали строгие запреты, указывающие на недопустимость загрязнения воды: нельзя в водоемах стираться, промывать после забоя внутренности животных, плеваться, мочиться; бросать осколки стекла, острые предметы, окровавленные вещи; непозволительность попадания капель крови в водоемы; губительность для скопления рядом с ними мусора, грязи (*Уһа бузартуулха хорюултай* «Запрещается загрязнять воду») [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 176–177].

В этих текстах декларируется, что несоблюдение этих неписаных правил влечет угрозу не только экосистеме водных объектов, но и имеет плохие последствия для нарушителя, его настигнут различные неизлечимые кожные заболевания, другие недуги, опасные для его жизни. Существует мнение, что человеку, обидевшему хозяина водной стихии Лус/Лусад своим

негативным поступком, он может «послать» в наказание беды, напасти, несчастья, которые будут преследовать его на протяжении жизни, затем его детей и потомков, более того, ему не избежать мучений еще и в аду, куда он попадет в наказание за содеянное. Поэтому предки, считая воду величайшей драгоценностью *уһан эрдэни*, не позволяли себе и своим детям загрязнять, засорять водоемы, лечебные источники, пруды.

По мифологическим воззрениям, Черный Лус/Дракон (*Хара Лус*) является хозяином земной поверхности – покровителем горного рельефа, растительного мира. Животный мир/дикие звери на земле находятся под защитой Белого Луса/Дракона (*Сагаан Лус*). Весь водный мир и его обитатели относятся к территории и собственности Синего Лус/Дракона (*Хүхэ Лус*) (*Лусууд тухай* «О Лусах») [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 167–177]. Подобная градация Лусов нами не обнаружена в устной традиции российских бурят, что наводит на мысль о заимствовании из китайской традиции, где дракон является многоликим повелителем.

Таким образом, мифологическое сознание представляет окружающий природный мир как одушевленную систему, имеющую свою иерархию: «Будучи своеобразным отражением принятых форм жизни, мир мифических сверхъестественных существ воспринимается в качестве первоисточника этих форм и как некая высшая реальность» [Мелетинский 2000, с. 161]. Чтобы оставаться в дружественных отношениях с духами локусов, как мы можем заключить из мифологических рассказов бурят Внутренней Монголии, человеку необходимо, прежде всего, умилостивлять их, делать им различные подношения. Чтобы не вызвать гнев Лусов/Лусад-ханов и избежать тяжелого возмездия, необходимо, прежде всего, проявлять уважительно-почтительное отношение к окружающим человека природным объектам, соблюдать элементарные, несложные правила максимально корректного и заботливого к ним отношения. Так «создается своего рода мифологический баланс между представлениями об окружающем мире и нормами поведения, который

«метафизически» подкрепляет социальную и природную гармонию, душевное и общественное равновесие» [Мелетинский 2000, с. 170].

Глубоко осознавая значимость и сущность окружающих человека природных объектов – растительного, животного мира, водных, горных объектов, буряты издревле поддерживали традиционные установки почтительного и бережного отношения к ним. И в народе существует определенная практика совершения обряда подношения для умилостивления духов, хозяев местности: «Основная функция обрядов почитания хозяев земли – культовое обеспечение благополучия социального коллектива, зависящего от состояния природной среды обитания и производственной деятельности» [Герасимова 1983, с. 159]. Приготовив для их угощения молоко, первинки белой пищи, пять видов зерновых культур, сладости, фрукты, следует произносить ритуальные слова, суть которых заключается в том, чтобы проситель четко обозначил, к какому объекту обращается; должен представиться, называя свое имя, указывая год своего рождения и к какому роду он принадлежит. Только после этого следует изложить свою просьбу: *Хан ехэ хайрхан, хатан ехэ Луснеэ, сагаангууд угай Жэгмэдэй Сэбээн, хулганаа жэлтэйби, эдеэ сайнгаа дээжы үргэжэ байнабеэ, гал гуламта, үри хүүгэдымни абаралдаа багтаажа, хайралжа, хамгаалжа, тэдхэжэ, үргэжэ байгыта* «Величественные, священные горы, великая госпожа/ханша Лус, я – Сэбэн, сын Жэгмэда, из рода сагаангууд, года мыши, подношу вам почетные первинки еды и чая, прошу вас в своих молитвах [взять под свое покровительство] и присматривать за моим очагом и моими детьми, заботясь, оберегая, защищая, поддерживая и укрепляя их [дух]» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 174]. Тогда хозяин природного объекта внемлет просьбе человека и сполна одарит своим благодеянием, считают носители традиции.

Пожилые шэнэхэнцы, до сих пор бережно сохраняя память об исторической родине, каждое утро при ритуале подношения *сэржэм*[25] чаем поминают и северную родину наряду с обращением к хозяевам местности, где они сейчас живут, с просьбой оберегать и быть благосклонными к просящим [ФШБ, с. 139].

Необходимо было совершить обряд прошения на разрешение в тех случаях, если человек отправляется в лес за материалом для строительства дома; в ситуациях, когда ему необходимо рыть колодец или из недр земли надобно добыть камень, материал для глины. Излагая свое намерение и прося позволения, произнося свое вербальное обращение, адресованное хозяевам местности, просящий делает подношение молоком, зёрнами, разжигает благовонные травы, навешивает разноцветные лоскутки на этот объект (*Лусууд тухай* «О Лусах») [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 167–177]. В своей основе добуддийский ритуал почитания хозяев-духов с приходом буддизма приобрел черты синкретизма двух традиционных верований бурят: «Локальные божества в ламаистском пантеоне занимают предпоследнюю ступеньку, но жертвоприношение им входит не только в специально для них предназначенные, как обряд на обо, но и во многие бытовые и храмовые культы. Без угощения хозяев местности не обходятся свадебный, похоронный, новогодний обряды, мистерия дам, трехдневный маани, домашний обряд сахюусан, постройка нового, перенос старого дома, перекочевка, переезды, отъезд в дальнюю дорогу и ближние разъезды, специальные магические обряды – гурумы для извлечения больных членов семьи, домашних животных, различные хозяйственные обряды и т. д. [Герасимова 1983, с. 175].

Таким образом, «культ духов-хозяев местности можно рассматривать как способ сакрального освоения территории. С этими сакральными

[25] *Сэржэм* – 1. обряд возлияния богам, духам; 2. общее название жидкостей (водка, чай, молоко), которыми совершается подношение богам, духам.

образами уже возможна установка коммуникации с целью их задабривания и прошения помощи. В ходе этого частично снимается как страх перед опасностями, так и переживания за успех хозяйственной деятельности, проводящейся в данной местности. Исходя из этого, бытование представлений о духах-хозяевах местности можно рассматривать как действие адаптивной функции культуры» [Башаров 2000, с. 4]. Или, говоря словами И. А. Голованова: «Это наиболее архаическая часть человеческого сознания, которая активно участвует в познании мира, его отдельных фрагментов, в понимании его единства и целостности, а также взаимообусловленности его частей» [Голованов 2013, с. 119].

Если не совершать негативных деяний во взаимоотношении с окружающим миром, то эти хозяева-покровители всегда будут благосклонны в повседневной деятельности людей, даруя добычу, способствуя удаче в крупных начинаниях и значимых событиях. В случае деструктивного вмешательства в сложившуюся природную гармонию путем загрязнения, осквернения сакральных объектов, нанесения ущерба флоре и фауне, т. е. за греховные поступки, как считают исполнители устного творчества, неминуемо наступит расплата: у человека «сломавшего, разрушившего, повредившего растения, искалечатся руки, ноги, зрение, ухудшится слух, ему будет причинен вред» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 187]. Кара за безжалостное отношение к природе довольно суровая – за безнравственные деяния человек будет расплачиваться в течение всей жизни, кроме того, в полной мере могут пострадать еще и члены его семьи, его потомки: «У совершившего такой грех человека из поколения в поколение род его не будет жить счастливо: они вешаются, удавливаются или умирают, упав с лошади, зацепившись за стеремена <...> умирают, утонув в виде, реке, или обжегшись кипяченым чаем, супом; умирают в мучениях от ожоговых ран, становятся инвалидами, сломав руки, ноги, ослепнув, оглохнув» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 195]. При этом, как подчеркивается в мифологических рассказах, никакими дополнительными подаяниями, мольбами откупиться

нет возможности. Недуг человека, которого «настигла» расправа, плохо излечивается, практически не поддается никаким методам лечения – не будут иметь должного эффекта ни лекарственные средства, ни массажные и мануальные способы воздействия. Шаманский культ почитания духов-хозяев в традиции китайских бурят дополняется буддийской философией законности причинно-следственной связи: если мы совершаем благо, это благо приумножится многократно и обернется положительным воздаянием; если мы совершим зло, это зло умножится многократно и возмездие также настигнет нас.

Отправляясь на охоту, необходимо также совершить обряд, адресованный духу-хозяину местности, чтобы попросить разрешения поохотиться на этой территории и чтобы он даровал добычу. Охотясь, нельзя было истреблять зверей больше, чем необходимо, следовало брать от природы исключительно столько, сколько нужно человеку, чтобы прокормить себя и семью. За хищническое отношение к лесным обитателям и беспощадное их уничтожение человека может настичь проклятие хозяина тайги: «Настигнет вас кара за содеянное, помрете [вы] самой страшной смертью; когда попадете на дно ада, мы, будучи хозяевами ада, и стоя у отверстия адской ямы, будем смотреть, как вы будете мучиться, – так проклинает, говорят, [он]. У совершившего такой грех человека из поколения в поколение род его не будет жить счастливо; они вешаются, удавливаются или умирают, упав с лошади, зацепившись за стремена; или их насмерть забодает олень, собственные корова, бык; или их задавливает верблюд; умирают, утонув в воде, реке, или обжегшись кипяченым чаем, супом; умирают в мучениях от ожоговых ран; становятся инвалидами, сломав [себе] руки, ноги, ослепнув, оглохнув; сгнивают в тюрьме, остроге от нехватки воды; так, говорят, [они] умирали в неимоверных мучениях и страданиях» (*Булганай тухай* «О соболе») [ФБВМ. Устные рассказы. 2000, с. 195]. Такую же направленность – о неизбежности наказания за беспощадное истребление лесных обитателей и использование их шкуры, меха в неразумных пределах

имеет рассказ *Хөөрхэй хэрмүүлэй тухай* «О несчастной белке» [ФБВМ 2020, с. 195–198]: за варварское отношение к ним человек сам будет увечным, и жизнь его пройдет в мучениях. По мифологическим верованиям бурят, так случается потому, что звери являются собственностью хозяина тайги, который наказывает за чрезмерное посягательство на его добро.

Возбранялось разрушать птичьи гнезда, разбивать отложенные яйца. Порицалось оставление на священных местах костыля, под предлогом, что они, дескать, в этих местах излечились от своего недуга; непозволительно было стирать белье в чистых водоемах.

Издревле бурятами соблюдался запрет рубки одиноко растущего в степи дерева, не следовало нарушать стройный ряд деревьев, растущих на значительном расстоянии от основного массива леса. Одинокие деревья и камни как хранители жизни и душ людей («дерево могло быть хранилищем души живого человека» [Герасимова 1989, с. 208]) служат покровителями, дарителями наследников и благополучия. Священные камни и деревья, выполняя функцию «мирового древа», являются средством оказания магического воздействия, охраняя в тяжелых дорожных ситуациях. Недаром осевой столб на *обо* назывался у тибетцев «дерево жизни» [Герасимова 1989, с. 209].

Итак, в исследованных устных рассказах прослеживается важный элемент системы мифологических сюжетов – табуирование (совокупность ключевых запретов и ограничений). Определенные правила и табу, основанные на вере в то, что действия по отношению к сакральным объектам являются священными, потому несущими угрозу в виде сурового, сверхъестественного наказания, отражают специфику мифологического сознания, опыт освоения человеком окружающей действительности и взаимодействия с ней.

Исходя из содержания мифологических нарративов бурят Внутренней Монголии, можем констатировать, что важнейшая специфическая роль духов природы заключается в том, что они могут выступить в качестве дарующих

благоденствие и благополучие человеку, если не совершать негативных деяний, нанося ущерб окружающей природной среде и ее обитателям. Хозяева местностей, являясь духами определенных мест и одновременно владетелями конкретных природных объектов и прилегающих к ним территорий, могут покарать за безжалостное отношение к природе и отступление от норм. Мифологическая проза шэнэхэнцев ярко иллюстрирует «традиционные воззрения на природу, цементирующие взаимоотношения человека и окружающей среды» [Прокопьева 2018, с. 205]. Бытование устной прозы с древними мифологическими элементами составляет отличие устной традиции шэнэхэнцев от материнской.

Мифологическими истоками, уходящими в глубокую архаику, характеризуются сюжеты о происхождении хори-бурят от Хоридой-Мэргэна и птицы-лебеди. Содержание шэнэхэнского текста «*Хорьдой Мэргэн»* [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. – ПМА – Приложение № 10] развивается в устоявшемся в метрополии традиционном русле: Хорьдой-Мэргэн, увидев, как спустились три птицы-лебеди на берег озера, спрятался за березой. Когда, искупавшись, лебеди стали собираться домой, он спрятал лебяжью одежду одной из них. Две старшие сестры, переодевшись, превратились в лебедей, и, не дождавшись младшей сестры, улетели. Оставшись на земле одна, девушка сильно горюет. Вышедший из укрытия Хорьдой0Мэргэн увел ее домой, они поженились, и у них родилось одиннадцать сыновей. Жена, объясняя тем, что ей снится сон, в котором она видит свою лебяжью одежду, просит у мужа разрешения надеть свое девичье одеяние. Хорьдой-Мэргэн, подумав, что, прожив столько лет с ним в браке, она не оставит его, вытащил спрятанную одежду. Она, надев лебяжью одежду, тут же взлетела. Когда она стала улетать наружу через дымовое отверстие юрты, Хорьдой=Мэргэн ухватился руками в черной саже за ее ноги, но не удержал. Успел лишь попросить ее дать имена своим одиннадцати сыновьям.

Вариантом этого сюжета является еще один текст под названием *Хун шубуун* «Птица лебедь» в исполнении С. Н. Эрдэни [Приложение № 11]. Сюжет традиционно заканчивается этиологическим мотивом: хори-буряты ведут род от птицы-лебеди (*хун шубуун гарбалтай*), потому не истребляют лебедей, оказывая почести в виде подношений белой пищей при их перелетах.

Такой же сюжет имеется в тексте под названием *Буриадай арбан нэгэн эсэгын үүдхэлэй тухай* «О происхождении бурятских одиннадцати родов», опубликованном в Шэнэхэне [Дугармаа 2008, с. 111–113]. Располагаем аналогичным его вариантом, записанном в 1977 г. от Т. Галсана в сомоне Баянуула Дорнодского аймака МНР [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2295/2]. Зафиксирован он и в среде других этнических групп бурят России, например, у хонгодоров («Лебедицы») [Небесная дева-лебедь 1992, с. 164–165]; наймангутов («Два рассказа о Хорёдое») [Там же, с. 162–164].

Примечательно, что в шэнэхэнской сказочной традиции персонаж дева-лебедь получает своеобразную коннотацию. В сказке «Жэгэлдэр-Мэргэн, имеющий статного рыжего коня» [ФШБ 2016, с. 50–55] герой лишает ее возможности улететь на небо, выдернув, по совету коня, находящийся под косой небесной девушки золотой волос. Можем предположить, что этот мотив связан с представлением носителей фольклора о волосах как вместилище энергетического потенциала человека. Кроме того, спустя некоторое время птица спускается на землю по синей радуге. Это можно интерпретировать как эпизод, символизирующей трансфер между двумя мирами: «подъем на небо с помощью нити/веревки» представляет «архаический и весьма широко распространенный миф о дереве, веревке, горе и лестнице или мосте, которые в начале Времени связывали Небо с Землей и обеспечивали связь между миром богов и человечеством» [Скрынникова 2005, с. 59–60].

Единый для хоринцев сюжет о Хоридое и лебеди может содержать некоторые уточнения: спустившихся лебедей может быть три, семь и т. д.

Существуют несколько различные представления о женах Хоридой-Мэргэна: его первой женой была женщина, от которой было пятеро сыновей, затем уже от жены-лебеди родились остальные шестеро. Есть вариант, согласно которому от первой жены Баргажан-Гоа у него была дочь Алан-гуа; от второй жены Шаралдай было пятеро сыновей Галзууд, Гушад, Хүдүүд, Шарайд, Хуасай; от третьей Нагатай – шестеро сыновей Бодонгууд, Худай, Харгана, Батанай, Хальбан, Сагаан [Ешиева 2018, с. 172–173]. Возможно, это связано с появлением письменной традиции в форме летописных сочинений, где данная версия хоринской генеалогии появляется в XIX в.

Доминирующая роль скотоводства в структуре хозяйства бурят Китая, разводивших лошадей, овец, коз, крупный рогатый скот и верблюдов, пронизывает содержание традиционного фольклора шэнэхэнцев. В мировоззренческой системе мигрантов конь возводится в культ, приравниваясь к высшей драгоценности (*Морин эрдэниин домог* «Легенда о коне-драгоценности») [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914].

Так, в ряде шэнэхэнских текстов с мифологической основой примечательны сюжеты, рельефно отражающие культ коня. Коню, незаменимому спутнику кочевника, оказывались бурятами особые почести, его наделяли сверхъестественными способностями, вплоть до обожествления. В устном рассказе *Бадмын Пүрбэжаб тухай* «О Пурбэжабе Бадмын» использован мотив коня как провидца: хозяин коня, вернувшись домой после долгого отсутствия, узнал, что его коня задрали собаки посреди широкой степи, и решил, что это случилось неспроста: *Минии морин эрдэни намдаа амидарха, баяжха буусые олһон байхээ, – гээд, тэрээхэн добо дээрэ нарһа отолжо, модон байшан бариһан байнай* «Мой конь, моя драгоценность нашел, наверное, это место для меня, чтобы [здесь я обустроил] свое жилье, [чтобы я построил] усадьбу для обогащения, – сказал [он] и на том пригорке построил деревянный дом, нарубив сосны» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 103]. Этот случай он посчитал предзнаменованием, символическим знаком, оставленным его драгоценным конем.

Особое положение, которое занимает в мифопоэтической культуре бурят образ коня, подтверждает устный рассказ *Баатар ахайн хөөрөөн* «Рассказ Батара-ахай». Кочевники коня воспринимали как сакральное животное, подающее определенные знаки. Как отметил исполнитель, основой рассказа послужил факт, имевший место в реальной действительности на начальном этапе освоения переселенцами новой территории, когда еще не было определено место захоронения умерших: «Когда мы отправились хоронить дедушку Нордоба, то вдруг конь, на котором ехал Гэлэг-Даша лама, остановился в одной местности и помочился. Вот на этом месте, на южном склоне [горы], и похоронили [его]» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 84]. Место, где помочился конь, определили местом пристанища покойника, а позже оно стало общим кладбищем бурят, переселившихся в Шэнэхэн.

Подобное мифологизированное представление о коне присуще традиционным воззрениям бурят: «Сверхъестественные качества придавались конской моче: верили, что место, где лошадь помочилась, очищается от нечистой силы, и там можно ставить дом или хоронить покойника» [Галданова 1987, с. 41].

Существовали, кроме этого, приметы, связанные с конем, вечным спутником степняка. Кочевники придавали большое значение поведению этого животного: если он бьет копытами, издает фыркающие звуки, то это интерпретируется как знак надвигающейся беды или неприятности.

В устной прозе шэнэхэнских бурят приводятся определенные ритуалы благодарения животного и прощания с ним: состарившегося коня отпускали на волю, освобождая от повседневных обязанностей по хозяйству: «он спешился с коня и, вытерев глаза своему коню, [приложившись] к его лбу, получил *адис*/благословление, причесал ему гриву, хвост, почистил весь его круп, три раза поклонился своей драгоценности – коню» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 56]. Проводится церемония его освящения: «старой рыжухе дали отведать белой молочной пищи, окурили травой *ая-гангa*, после чего [коня] не стало» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 56].

Повторимся: образ коня занимает одно из ключевых мест в традиционном мировоззрении и устном творчестве кочевых народов, где ему отводится значительная роль, что нашло отражение в мифопоэтическом творчестве китайских бурят.

Своеобразным маркером мифологических рассказов служат «архаичные» сверхъестественные существа, отображенные в специфических образах определенных демонов, имеющих в разных культурах различные ипостаси: домовые, водяные, лесные хозяева, колдуны, ведуны, черти и т. д. В структуре же мифологических повествований бурят представлены демонологические рассказы о духах низшей мифологии, оборотнях, людоедах и связанных с ними суевериях и мерах защиты от них.

Выявлено, что для хори-бурятских произведений с мифологической основой, в том числе шэнэхэнских, характерны сюжеты об оборотнях и нечистой силе/злом духе и об их подавлении буддийскими священнослужителями. В тексте, записанном в 1959 г. в Хилокском районе Читинской области *Нэгэтэ болоһон ушарһаа* «Об одном случае» основной линией является разработка мотива проницательности ламы, выявившего *шолмоса*[26] в облике вола, возжелавшего извести семью [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2144]. Схожий мотив о подавлении ламой оборотня содержится в мифологическом рассказе *Ороолон* «Оборотень» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 1854], записанном в 1960 г. в Иволгинском районе Бурятии. В религиозном сознании хори-бурят, принявших буддизм, сформировалось представление о чрезвычайных способностях буддийских священнослужителях с ученой степенью. Одним из таких примеров служит записанный в 1957 г. в Хоринском районе мифологический рассказ: молодой *лама*, имеющий буддийскую монашескую ученую степень *гэбшэ*, подавил оборотня, который стал пугать, беспокоить и нарушать покой лам. В течение трех дней, трех ночей лама читал молитвы, вырыл яму, загнал оборотня туда и задавил

[26] Шолмос – чёрт, дьявол, нечистая сила.

камнем, принесенным с мельницы, на котором высек молитвенные слова. И до сих пор есть тот камень в двух-трех километрах от Анинского дацана, так гласит народная молва [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 1793/а]. В подобных сюжетах невидимые существа, мгновенно перемещающиеся из одной точки в другую, вселяющиеся в чужие тела были столь же естественны, как «след, оставленный на камне стопой святой Параскевы, «полевой хозяин», демон, вселяющийся в кликушу» [Панченко 2022, с. 27].

Несколько иную интерпретацию мотив оборотня получил в мифологическом рассказе *Ороолон* «Оборотень», записанном в 1977 г. в исполнении бурята, живущего в Монголии, В нем упор рассказчика делается на способности умершей женщины не только являться людям по ночам, но и умерщвлять их: прочитав полагающиеся священные книги по усопшей женщине, при наступлении ночи трое из четверых молодых *хувараков*[27] легли спать, сказав четвертому разбудить их. Когда вставшая мертвая женщина облизнула тех троих, они превратились в скелеты. С третьим она не справилась, поскольку он защищался, держа перед собой священную книгу «*Алтан Гэрэл*». Те трое, превращенные в скелет, пытаются облизнуть стоящих снаружи дацана других лам. Когда те пригрозили им пальцем, упали замертво [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2295/2]. Вполне отчетливо прослеживается в этом тексте мотив возвеличивания роли ламаистского духовенства и буддийской «Сутры золотого света» в борьбе с потусторонними явлениями.

Следует особо акцентировать внимание на материалах Б. Б. Барадина по устному народному творчеству бурят, хранящиеся в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН) под номером 87, где хранятся 34 дела, в которых наряду с другими текстами нами обнаружен ряд устных повествований с мифологической основой, суть которых составляют

[27] Хуварак – послушник/ученик ламы

народные поверья о загробной жизни, суеверные представления о неупокоенных душах, нечистой силе. Эти уникальные записи произведены ученым у агинских бурят в 1907–1914, 1918 гг. [Савицкий 1990, с. 146]. Они по своему содержанию показательны для характеристики традиционного мировоззрения забайкальских бурят, к потомкам которых относятся наши шэнэхэнские исполнители. Сюжет об обнаружении и уничтожении нечистой силы в шэнэхэнском мифологическом рассказе *Багша шаби хоёр* «Учитель и послушник» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 59–65] совпадает с сюжетом мифологического рассказа *Лама шүдхэр хоёр* «*Лама* и черт» [Архив востоковедов ИВР РАН, ф. № 87: л. 61–65], записанного Б. Б. Барадиным. В обоих текстах доминирующим мотивом является способность ламы избавить людей от выходок оборотня, поселившегося в дацане (шэнэхэнский вариант) или в заброшенном доме (текст Б. Барадина). Не обретшая покоя душа умершего человека стала являться к людям по ночам в образе черта (шэнэхэнский текст) или существа с длинным языком, разъезжавшего на коне и распевающего песни (у Барадина).

Данный мифологический сюжет связан с представлением о неупокоенных душах людей, отягощенных своими грехами. Согласно буддийским постулатам, души таких персонажей «привязываются» к прошлой жизни и не находят воплощения в иной субстанции из-за накопленной негативной кармы. Также подобные сюжеты используются в устной традиции для раскрытия особенностей «взаимоотношения двух миров: человеческого и потустороннего, «своего» и «чужого», «жизни» и «смерти»» [Ефимова 2017, с. 3–4].

Примечательны и другие записи Б. Барадина. Сюжет о мистическом случае, имевшем место в одном из агинских улусов, рассказывается в тексте *Шүдхэрэй бөөлгэ* «Песнопения черта» [Архив востоковедов ИВР РАН, ф. № 87: л. 84–85]. Он основан на вере людей в то, что человек, покинувший мир не естественной смертью, а покончивший жизнь самоубийством, может превратиться в некую сущность, которую народ воспринимает как черта: дети

видели и слышали, как вечером некие существа поют как черт и камлают как шаман. *Лама* попросил их показать, где это было, и на самом деле он стал свидетелем этой сцены. Позже он выяснил, что шестьдесят лет назад произошел такой случай: не дождавшись любимого человека, который не явился на свидание из-за того, что умер, упав с лошади, девушка ночью повесилась. И их души, не нашедшие перерождения, воссоединившись, привязались к местам прежней жизни.

В том же русле – неупокоившаяся душа превращается в некоторую субстанцию в невидимой оболочке, которая может мстить обидчику и нарушать его покой – развивается сюжет другого мифологического рассказа под названием *Нэгэ шүдхэр* «Один черт» [Архив востоковедов ИВР РАН, ф. № 87: л. 54–55]. Б. Барадин пишет, что его исполнитель утверждает, что это быль (*элитэ болоһон юумэ*) [Архив востоковедов ИВР РАН, ф. № 87: л. 54]. *Лама* имеющиеся у него деньги хранил в сундуке. Однажды, не обнаружив их в обычном месте, нашел свои сбережения в очаге. Куда бы он их не прятал, каждый раз находил в золе очага. Выяснилось, что *лама*, являющийся родственником умершей девушки, присвоил ее драгоценности, и она стала являться, словно бы наказывая охотника до чужого добра.

Следует подчеркнуть, что при сравнительном анализе сюжетов о неупокоенных душах, являющихся общими для бурятской традиции, обнаруживается разница в терминологии: вредоносных духов в западно-бурятской традиции называют *боохолдой*[28], *ада*[29], в восточно-бурятской – оборотнями: *ороолон*[30], *шүдхэр*[31], *шолмос*[32]. В подобных сюжетах речь идет

[28] Боохолдой – дух-скиталец, неприкаянный сүнсэ, сүлдэ умерших насильственной смертью [Манжигеев 1978, с. 25].

[29] Ада – зооантропоморфный дух низшей шаманской демонологии, опасный для новорожденных и маленьких детей (до одного года, трех и семи лет) [Николаева 2016, с. 168] .

[30] Ороолон/Оборотничество в узком, собственном смысле – это временное обретение чужого облика с последующим возвратом к своему первоначальному виду [Неклюдов 2016, с. 15].

[31] Шүдхэр – чёрт.

[32] Шолмос/шулмусы – злые духи, демоны [Мифологический словарь 1990, с. 609].

идет о душах тех, кто ушел из жизни преждевременно в результате самоубийства, несчастного случая и т. д.

Так, в демонологических рассказах западных бурят, исповедующих шаманизм, наиболее распространены сюжеты о встречах с *бохолдоями*. В облике сверхъестественных существ они могут чаще всего посещать родственников, нарушать их покой, производить шум, грохот [ОАФ ЦВРК, инв. № 1996]; проявляться в образе разных существ и людей; например, женщины, с которой герой может вступить в брачный союз [ОАФ ЦВРК, инв. № 1854].

Кроме того, с подобным мифологическим воззрением связаны широко бытующие в основном у бурят-шаманистов устные повествования о хоринских двух *заяанах.* Согласно фольклорным источникам из фондов ЦВРК, притесненные мачехой две сестры – дочери кузнеца умерли от голода, они в будущем должны были стать шаманками. После смерти их души стали *заяанами*. С хоринскими двумя *заяанами* связаны так называемые *найгуры* – «религиозное шествие-гулянье молодых шаманистов, сопровождавшееся пением» [Манжигеев 1978, с. 59]. Руководил ими *абага, аха заяан* – старший, *ёдоши* (человек, имеющий пихтовую кору для окуривания) [Манжигеев 1978, с. 51]. Он окуривал, очищал помещение, куда должны были прийти участники *найгур*а. Угощали в каждом доме, с песнями приходили, с песнями уходили [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. №№ 18005(5); 1830(а); 2338]. Подобные сюжеты не зафиксированы в устной традиции бурят-буддистов.

Сюжеты об оборотне – духе мертвых представляют собой, как пишет Р. Н. Дугаров, наслоение на существующую традицию бурят почитания духа предков/онгона буддийских легенд в связи с широким распространением буддизма в Забайкалье. Так, наибольшее распространение у бурят получил «сюжет о ветале (*тиб.* роланг, *бур.* ороолон)» [Дугаров, с. 102]. По религиозным представлениям, в роланга/*ороолона* «оборотня» превращается душа после смерти человека, накопившего в прежней жизни плохую карму. Заметим, что приведенная в статье легенда о Рабжур-*ламе*, записанная ее

автором в Кижингинском района Бурятии, совпадает с приведенными выше мифологическими рассказами шэнэхэнских бурят. Этот лама, обогатившись, не мог спокойно умереть. Из-за нежелания расстаться с нажитым добром, он якобы стал ролангом. Еще он постоянно соперничал с *ширетуем*, т. е. со своим непосредственным управленцем, в подчинении которого он был. Потому он, превратившись в оборотня, доставляет неудобства и нарушает покой тех, с кем он проводил службу в монастыре.

Совпадающий сюжет в сокращенном варианте, записанный в 1981 г. в Кижинге, содержится в тексте «Рабжур-лама и девушка» [Небесная дева лебедь 1992, с. 291–292].

Указанные мифологические рассказы начала и середины XX в., хранящиеся в фондах ЦВРК ИМБТ и архиве ИВР РАН, являются показателем достаточно широкого их бытования в среде забайкальских бурят в прошлом. То, что отдельные сюжеты и мотивы записанных в Хулун-Буире текстов о неприкаянных душах, потусторонних силах, имея общие истоки с общебурятскими текстами, обнаруживаются в Шэнэхэне и в наши дни, может быть свидетельством устойчивости устной повествовательной традиции.

Дополняют сюжеты с мифологической основой рассказы шэнэхэнских бурят о местах с дурной славой. По представлениям носителей традиции, существуют определенные локусы с негативной энергетикой: «В любой местности есть места, куда нельзя ходить, места, где невозможно пройти» [ФШБ 2016, с. 149]. Особые меры предосторожности следует предпринять на территориях, которые маркируются местными жителями как нехорошие: «Поздно [вечером] нельзя ходить там, где местность с нечистой силой», или рекомендуется избегать их посещения. По народному представлению, только *лама* или шаман могут определить, обитают ли на самом деле вредоносные сущности в таких местах [ФШБ 2016, с. 149].

Другим вариантом демонологического локуса является пространство, где обосновались плохие духи, к примеру, в обветшалых деревьях, которые срубались и сжигались [ФШБ 2016, с. 149]. Шэнэхэнцами описывается

случай воздействия неопознанного мифического субъекта на животное в аномальных зонах: «Где-то стреножили, говорят, чью-то лошадь, и [она] не может сдвинуться, говорят, [с места]. Когда нащупывают, путы отвязываются, когда убирают руку, путы снова соединяются. Вот такое было, так рассказывала Шойдогма. Прочитали молитвы-заклинания, сняли [колдовство], лошадь освободилась. Конечно, эта местность с чертями» [ФШБ 2016, с. 149]. Мифологическое восприятие человека определило, таким образом, появление в устной прозе шэнэхэнских бурят сюжетов о случаях вмешательства персонажей из потустороннего мира в жизнь человека.

Поздними по времени появления представляются устные рассказы с участием буддийских священнослужителей, способных подавлять и искоренять потусторонние темные силы: «их-то мощно уничтожили образованные *жодчи-ламы*[33], прибывшие с севера» [ФШБ 2016, с. 149]. С принятием буддизма забайкальскими бурятами происходит трансформация мифологических сюжетов о нечисти в идеологическую сторону: наблюдается отрицание шаманских предпочтений в угоду буддийским воззрениям: «Когда была шаманская вера, когда люди умирали, все они превращались в чертей, наносили вред своим близким людям» [ФШБ 2016, с. 149].

В мифологической прозе хори-бурят встречаются сюжеты (в незначительном количестве) о каннибализме, элементы этого явления присутствуют в мифологии отдельных народов мира. В период полевой работы во Внутренней Монголии нами записан оригинальный текст о внутривидовом хищничестве – съедание представителей собственного вида. Если для материнской традиции характерны сюжеты о существовании таких людей, как например, в сказке «Бата Ошор» [БНС 1976, с. 61-67], в

[33] Жодчи-лама – лама, постигший магическую силу тантр, при помощи которой уничтожает зло; владеющий знаниями, особыми ритуалами для управления природными силами для подавления негатива.

мифологических рассказах *Харшан* «Людоед» и *Эхын ганса басаган* «Единственная дочь матери» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № № 1754/д], то в шэнэхэнском варианте примечателен мотив, объясняющий, почему встречались случаи употребления человеческого мяса *Хүнэй мяха эдьдэг болоһон тухай* «О том, как стали употреблять человеческое мясо» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914]. В ней дается народная интерпретация этого явления: если человек однажды попробовал печень верблюда, то у него появляется потребность постоянно употреблять человеческое мясо, потому что по вкусовым качествам печень верблюда и печень человека схожи.

Надо заметить, что мотив людоедства разрабатывается в другом шэнэхэнском тексте «Степной людоед», опубликованном в числе других произведений устного творчества бурят, бытующих в Хулун-Буире [Дугармаа 2018, с. 13-14]. Об антропофаге говорится в записи, сделанной от хори-бурята из сомона Биндар Хэнтэйского аймака Монголии [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2295/1]. Употребление в пищу человеческой печени отмечает М. Н. Хангалов [Хангалов 1960, с. 36].

Кроме того, текст с идентичным сюжетом под названием «Людоеды» есть у тувинцев: «Есть и другие рассказы о том, что когда-то ели человечье мясо: нет, мол, ничего вкуснее человечьей печени. Кто хоть раз попробовал ее, тот всегда будет есть людей» [Мифы и легенды народов мира 2004, с. 34]. В монгольской устной традиции существует демонологический персонаж *махчин*, эквивалентный бурятскому *харшан* «людоед», который употребив однажды человеческую печень, уже не может остановиться и питается человечиной [Соловьева 2019, с. 77]. Присутствие довольно редко встречающегося в фольклоре бурят мотива каннибализма можно рассматривать как рудимент мифологической/докультурной стадии развития общества.

Проанализированные сюжеты о сверхъестественных явлениях (об оборотнях «*ороолон*», нечистой силе и людоедах *«харшан»*), представленные в мифологических произведениях бурят Внутренней Монголии, имеют

древние истоки, но продолжают бытовать и продуцироваться в наши дни. Так, неупокоившаяся душа превращается в оборотня, насылает страхи на живых, устраивая в невидимой оболочке какие-то негативные действия. Мифологичностью характеризуются и сюжеты о нечисти, анормальных локусах, каннибализме. Главная направленность подобных текстов заключается в том, чтобы «доказать, утвердить, подкрепить то или иное верование» [Криничная 1987, с. 6].

Выявленные характерные черты, сюжеты, мотивы и персонажи демонологических традиций шэнэхэнцев сохраняют базовые традиционные представления хори-бурят, обусловленные средой, их религиозно-мировоззренческими особенностями и социокультурными факторами.

Подытоживая, отмечаем, что основу сюжетов устных рассказов с мифологической основой бурят Китая составляют отдельные аспекты сакральной сферы традиционного бурятского общества (культы, верования, обряды, ритуалы, запреты и др.), обладающие рядом специфических черт, отражающие специфику мифологического сознания. Центральными сюжетами и мотивами в них являются в основном древние культы почитания верховного божества Хурмасты/Хормусты, духов, отдельных животных; реже встречаются повествования, связанные с демонологией, хотя бытуют мотивы контакта человека с потусторонними существами. Они тесно связаны с широко представленной системой табуирования и запретов.

В мифологической прозе шэнэхэнцев высший пантеон представлен Хурмаста-тэнгрием, образ которого сформировался на основе культа неба. Кроме того, «в недрах коллективного сознания» появляются персонажи, являющиеся «активными действующими силами и равноценными участниками жизненных событий и с сопричастным им человеком» [Шаронов 2009, с. 83]. Так, согласно шэнэхэнским материалам, у истоков появления человека, животных, зверей, появления из большой массы живых существ людей разных национальностей, языка, цвета кожи, упорядочивания и регламентирования миропорядка на земле были небесные распорядители в

лице Хурмаста-*тэнгэри*, Наран-*Сахюусана* и Ухин-*тэнгэри*. Особенность шэнэхэнских образов Хурмаста-*тэнгэрия*, Наран-*Сахюусана* и Ухин-*тэнгэрия*, имеющих общую функциональную направленность с верхними божествами в общебурятской традиции как культурных героев, демиургов, в том, что они получили персонифицированную интерпретацию как создателей в нижнем мире людей различной расы.

Самобытными чертами отличается группа мифологических рассказов шэнэхэнцев об установлении двенадцатигодичного животного цикла. Существовавшие ранее в хори-бурятской традиции подобные сюжеты в более развернутом виде сохранились и бытуют нынче у бурят Внутренней Монголии.

Представления о природных стихиях, олицетворяющих некую силу, способную влиять на жизнь человека, стали предметом деификации в мифологической прозе шэнэхэнцев. В связи с чем в анализируемых текстах наблюдаются процессы выстраивания стратегии гармонизации, направленные на почитание тех или иных сакральных объектов и задабривание духов-хозяев, чтобы не вызвать негативное воздействие на жизнедеятельность человека. Мифопоэтическое восприятие носителей фольклора представляет конструкцию, в которой «личное и социальное поведение человека и мировоззрение (аксиологически ориентированная модель мира) взаимно поддерживают друг друга в рамках единой системы» [Мелетинский 2000, с 169].

Мифологическое мировоззрение выработало определенные ориентиры, необходимые для адаптации и координации действий и отношения человека к окружающему природному миру. И в шэнэхэнских рассказах с мифологической основой содержатся определенные запреты, органично связанные со способами регулирования взаимоотношений с объектами культа, наложением конкретных табу на то или иное действие. В большей степени они касаются принятых в социуме конкретных установок, регулирующих поведение индивида в отношении к водным объектам, к

местной флоре и фауне, растительному и животному миру, ограничения в охотничьем промысле. Нарушение норм должного поведения во взаимодействии с окружающей действительностью разрушит установившуюся экосистему, баланс в природе, поэтому последствия отразятся на благоплучии семьи и всего рода. Подобные мировоззренческие позиции, являвшиеся базовыми в традиции бурят раньше, в ситуации российских бурят ослабевают в результате ассимиляции и падения социального статуса родного языка, в то время как в устной прозе шэнэхэнцев они доминируют как элемент миропорядка, как принципы соблюдения установленных норм и правил.

Сюжеты, презентующие определенные представления человека на раннем этапе его развития, его поступки, «лишь особым образом отобранные и наделенные специфическим значением в мифологическом контексте культуры» являются базовой составляющей мифо-фольклорной традиции бурят Внутренней Монголии. Они характеризуются как «наиболее архаическая часть человеческого сознания, которая активно участвует в познании мира, его отдельных фрагментов, в понимании его единства и целостности, а также взаимообусловленности его частей» [Голованов 2013, с. 119].

В мифологической прозе шэнэхэнцев, кроме того, выявлены сюжеты о почитании огня, коня; о существовании потусторонних сил. Установлено, что так называемые демонологические нарративы о духах (*боохолдое, заяанах, ада*) характерны преимущественно для устной традиции бурят Иркутской области. В то время как сюжеты об оборотнях *(ороолон*), людоедах *(харшан)* зафиксированы исключительно в записях, сделанных у восточных бурят, в том числе шэнэхэнцев. Таким образом, наблюдается достаточно заметная их локализация в разных этнических группах бурят, связанная с характером религиозных практик носителей фольклора – для первой группы (шаманистов) характерны сюжеты о духах «низшей шаманской

демонологии»; для второй группы (буддистов) присущи представления о непереродившихся душах, зачастую голодных и неупокоившихся.

Проанализировав собранные во Внутренней Монголии Китая мифологические устные рассказы, можем заключить, что основной их функцией является этиологическая. Самая существенная сторона мифологической прозы состоит в том, что «миф представляет собой объяснение того или иного факта при помощи олицетворения», и «мифологическое олицетворение всегда прикрепляется к какой-нибудь черте окружающей человека действительности и представляет наивную попытку объяснить эту черту действительности» [Токарев 1999, с. 158]. Смысл и значение шэнэхэнских устных рассказов с мифологической основой, в сущности, определяет их этиологичность, в них «содержится объяснение тех или иных явлений природы или человеческой жизни» [Токарев 1999, с. 154].

Сюжет о Хоридой-Мэргэне и птице-лебеди, увезенный из исторической родины и бережно сохраняемый в своей содержательной полноте в иноэтническом фольклорном окружении, по существу, не меняется в устной традиции китайских и монгольских бурят. Если в Шэнэхэне бытуют варианты на этот сюжет в развернутой форме с вкраплениями о родословной одиннадцати хори-бурят, то в российских реалиях обнаруживаем письменные, опубликованные версии.

Мифопоэтическая культура шэнэхэнцев характеризуется сохранностью древних истоков, бытованием мифологических сюжетов, дошедших до наших дней в более целостном виде, в отличие от материнской традиции, где они обнаруживаются фрагментарно.

IV.3. Функции и культурные смыслы легенд

В живой фольклорной традиции наблюдается тесная связь и взаимовлияние различных прозаических жанров (мифологических рассказов, легенд, преданий, устных рассказов). И в бурятском фольклоре они имеют много общих жанровых черт. Чтобы провести некую грань между ними,

каждый исследователь определяет ее по-своему, проникнув в сложную природу несказочной прозы. Исходя из записанного во Внутренней Монголии материала, нами предпринята попытка провести дифференциацию между бурятскими легендами и преданиями, преданиями и устными рассказами. Известно, что в народном сознании между ними нет различий.

Сущность жанра легенды интерпретируется отечественными исследователями в различных аспектах. В подавляющем большинстве работ легенды характеризуют как повествования, связанные с религиозной тематикой. Предметом жанра легенды, по В. Я. Проппу, являются «представления, связанные <…> с православием. Действующими лицами народной легенды являются различные персонажи Ветхого и Нового завета <…> пророки, Христос и его апостолы <…> также святые» [Пропп 1976, с. 52]; они призваны «утверждать морально-этические нормы христианства» [Криничная 1987, с. 6]. Религиозно-конфессиональный контекст легенд подчеркивали и другие ученые (Г. А. Левинтон, Т. В. Зуева, В. Е. Гусев). Отводя легендам положение, равное с мифами и сказками с религиозным компонентом, их обозначали как церковные: «в воображении людей в древности, бессильных и безоружных перед силами и тайнами природы, складывались фантастические мифы, сказки, всякие церковные легенды о богах, леших, чертях и пр.» [Краткий словарь литературоведческих терминов 1958, с. 29].

К легендам специалисты относят и более широкий круг прозаических текстов, отмеченных эстетикой фантастического и чудесного: «в легенде же фантастика, чудесное лежит в основе повествования, определяет обычно его структуру, систему образов и изобразительных средств» [Пропп 1976, с. 13]. Их маркируют как произведения «фантастически осмысляемые в рамках какой-либо мировоззренческой системы» [Восточнославянский фольклор 1993, с. 128].

Обращает на себя внимание позиция фольклористов, которые указывают, кроме того, на правдивость и художественную детализацию

сюжетов народной легенды. По мнению А. А. Гончаровой, «легенда – художественное произведение, иногда в форме фантастической сказки, в основе которого лежит происшествие, имевшее место в действительности, или историческое событие» [Гончарова 2014, с. 137]. Как пишет А. П. Липатова: «Легендарный текст одновременно снабжен и маркерами невероятности, и маркерами истинности» [Липатова 2020, с. 57]; «в произошедшее (пусть и невероятное, чудесное, фантастическое) и рассказчик, и слушатель верят; риторика легенды «убедить собеседника в истинности»» [Липатова 2020, с. 41]. Легенды – это «большая категория традиционных прозаических нарративов, к которой относятся истории, представляемые рассказчиками как правдивые, хотя и отчасти основанные на традиционных мотивах и концептах. В отличие от мифа легенды имеют в большей части «светский» характер и относятся к менее отдаленному прошлому» [Веселова 2003]. Таким образом, к легендам исследователи относят определенный круг устных нарративов, отмеченных эстетикой фантастического и чудесного, в которых «соединяются историзм и наивная вера, фактология и утопия, повседневное и сверхъестественное» [Поэтика 2008, с. 107].

Итак, резюмируя вышесказанное, легенды определяем как тексты религиозно-мистического характера, созданные на основе событий, вероятно/предположительно происходивших некогда в прошлом, в которых в наибольшей степени преобладают черты художественного вымысла, сказочности и фантастичности.

В категорию текстов, которым присущи указанные признаки, мы относим произведения фольклорной прозы китайских бурят, сюжетику которых составляют сохранившиеся в народной памяти факты, события, зачастую экстраординарного характера, из жизненной, бытовой практики и явления окружающего мира, связанные с религиозно-мистическими, иррациональными проявлениями. Особенность жанра составляет

легендарный контекст, в связи с чем правомерно считать подобные рассказы легендарно-сказочными историями, именуемыми в народе как *ульгэр түүхэ*.

Характеристика группы текстов указанного жанра, записанных в течение ряда лет в Хулун-Буире, позволит раскрыть характер формирования корпуса шэнэхэнских легенд и определить их сюжетный состав.

Легендарный элемент содержится в сюжетах о конкретных людях (о реальных лицах со сверхъестественными способностями; о личностях с удивительной, порой трагической судьбой). Прослеживается желание носителей фольклорной культуры объяснить непонятное, выделить в герое качества превосходства и неординарности, отличающие его от основной массы людей. К этой категории повествований мы относим рассказы о представителях шаманского культа, их конфликте с буддийскими священнослужителями, занимающие определенную нишу в анализируемом материале.

По мнению наших информантов из Шэнэхэна, нынешнее положение шаманов в обществе регламентируется властями, их деятельность практически нелигитимна: «Государство, правительство решительно задавливает [их], они не могут своевольничать по своему усмотрению [как им хочется]. Мало людей в шаманских одеяниях» [ФШБ 2016, с. 148]; «Здесь у нас нет шаманов, у наших бурят мало шаманов» [ФШБ 2016, с. 147]. Это связано с официальной политикой в стране, согласно которой «шаманизм представляет собой наследие культуры первобытного общества, и любые современные его проявления воспринимаются лишь как досадные пережитки, обусловленные недостаточным уровнем развития производительных сил» [Михалев 2016, с. 75].

Вместе с тем, они подчеркивают, что традиционно раньше буряты были шаманистами: «Раньше не поклонялись *ламам*, не поклонялись *бурхану*, все свои потребы отправляли через шаманов. Некоторые имеют в роду шаманские корни. У некоторых в роду были костоправы. Такие люди ходят к шаману, шаманкам» [ФШБ 2016, с. 147]. Являясь буддистами, современные

шэнэхэнцы предпочитают обращаться к *ламам*: «Раньше у всех были шаманы, потом перешли в желтую веру – [все делают] по-ламски. Большинство [обращаются] к ламе, ходят к *ламам*» [ФШБ 2016, с. 148] Однако в народе считается, что магия шаманов в гадании и пророчестве сильнее, чем у *лам*: «*Ламы* не могут так метко предсказывать» [ФШБ 2016, с. 148].

Одна из главных причин обращения шаманистов в буддийскую веру, по мнению наших информантов, заключается в следующем: «[Раньше] человек умирал, ведь, и, когда поклонялись шаману, [умерший] человек не находил своего перерождения; когда перешли на ламаистское вероисповедание, стали находить свое перерождение; читали [религиозные] книги и [предсказывали], где [человек] переродится. Когда узнали такие обычаи, эти люди стали отправляться на юг [имеется в виду Тибет – Б.-Х. Ц.], чтобы выучиться на ламу, стали стараться выучить детей на *ламу*» [ФШБ 2016, с. 147]. Примечательно, что «это было давно, когда они жили на северной родине» [Там же], т. е. в прежних местах расселения мигрантов в Забайкалье.

Таким образом, в устных рассказах и в высказываниях носителей фольклора шаманы занимают по отношению к буддийским монахам более низкий статус. Это соответствует позиции дореволюционных степных дум и иерархов буддизма у российских хори-бурят, согласно которой шаманы воспринимались как «варвары». Шаманы как представители ушедшей в прошлое религии находились «на нелегальном положении». Этим можно объяснить наследование фольклором шэнэхэнских бурят о шаманах нарративов и мотивов дореволюционного фольклора хори-бурят, где шаман/шаманка нередко выступает оппозиционным по отношению к официальной власти персонажем.

В то же время записанный у шэнэхэнцев текст о необычности шаманской фигуры в устном рассказе *Бөөнэртэй харилсаан тухай* «Об отношении к шаманам» указывает на статус служителя культа, пользующегося в прошлом у народа уважением. Говорится, что они

выделялись из среды своих сородичей не только экстраординарноц способностью общаться с духами, но и умением излечивать различные болезни, в том числе психически больных людей: «Была очень сильная бурятская шаманка по имени бабушка Ханда. Говорили, что [она] делает обряды для людей. Сильная была, видимо, шаманка. Когда Бутид стала страдать умопомешательством, я была маленькая. Когда она тронулась головой, [шаманка Ханда] совершила обряд, говорят, [и вылечила ее]. [Бутид] снимет одежду, одеяние и бегала повсюду. Вот такая несчастная ходила, потом выздоровела и стала женой одного человека, и у них куча детей, кажется» [ФШБ 2016, с. 147].

Шэнэхэнский текст под названием *Хүхэ бухын хүбүүтэй болһон нэгэ удганай домог* «Легенда о том, как у одной шаманки появился сын от сивого быка» отличается необычной контаминацией двух сюжетных линий. Фабула этого повествования соответствует широко бытующему в среде западных/предбайкальских бурят генеалогическому преданию о происхождении эхиритов и булагатов: «Провела обряд почитания [высших божеств] и *даллага*[34] и попросила, говорят, она сына. После этого подошел к ее кровати серо-сивый бык с рыком, рычанием, мычанием; стал [он] передними своими копытами рыть твердую почву до тех пор, пока [не появилась] вмятина, лбом и носом раскромсал землю так, что [она стала] мягкой, и разлегся, говорят, он там. Шаманка, у которой изо рта пошла белая пена, как только увидела это, подбежала [к нему] как будто на крыльях. Когда [она] приблизилась к нему, то в [том] месте, где бык сделал углубление, лежал ребенок в железной колыбели» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 12].

Обращаем внимание, что в шэнэхэнском и западно-бурятском вариантах совпадают, во-первых, мотив бездетности, во-вторых, мотив появления мальчиков (один – с участием быка, а другой вышел из волн

[34] *Даллага* – обряд призывания счастья, достатка

Байкала), названных Эхирит и Булагат. Этнографическая основа предания о прародителях эхиритов и булагатов в пересказе шэнэхэнцев затерялась, в результате дети получили имена Барбадай (Большой палец) и Толи Бадай (Средний палец). Наблюдаются тонкие нити, связывающие традиции китайских бурят, которые вынуждены жить в отрыве от основного этноса, с материнской традицией – общебурятским фольклорным фондом.

И это звено сюжета во второй части легенды, записанной в Шэнэхэне, трансформируется в иную плоскость, когда акцент в ней перемещается на историю о том, как бездетная женщина, обретя статус матери, избежала смерти. Итак, популярная у российских бурят генеалогическая легенда о происхождении двух западнобурятских племён служит экспозицией, дополненной сюжетом о шаманке, выпросившей у высших сил детей, что позволило ей избежать умерщвления и стать полноценной женщиной. Таким образом, широко известная в фольклорной традиции западных бурят сюжетная матрица в иной бурятской этнической среде в силу генетической ее чужеродности не составляет ядро шэнэхэнской легенды, а служит звеном для раскрытия другой сюжетной идеи повествования.

Кроме того, в этом тексте примечателен древний вариант мотив умерщвления стариков методом удушения: длинную кишку/сваренный курдюк барана толкали в рот берцовой костью, пока человек не подавится. «Берцовая кость барана наиболее популярный атрибут при исполнении обрядов жизненного цикла <…> в далекие времена эта кость использовалась для предания почетной смерти глубоких старцев, затем ее клали в могилу вместе с покойным» [Галданова 1992, с. 74]. Метод умерщвления стариков обильным кормление жиром и жирным мясом «өөхэ унхуулха» описан М. Н. Хангаловым [Хангалов 1958, с. 31], Г.-Д. Нацовым [Нацов 1995, с. 47].

Наблюдается, таким образом, усложнение сюжета шэнэхэнского текста: на известный общебурятский генеалогический сюжет вставлены мотивы бездетности и умерщвления пожилых людей, достигших глубокой старости, что является показателем эволюции традиции исполнения устной прозы.

Надо полагать, текст был адаптирован к реалиям местного быта и стал восприниматься шэнэхэнцами как рассказ о собственной истории.

Типичным сюжетом о том, какие невероятные способности могут проявлять шаманы, может послужить содержание текста *Галзуу Халзан удаганай тухай* «О шаманке Галзу Халзан». Русский царь скептически относится к слухам о сверхспособностях шаманки, подозревая ее в шарлатанстве. Чтобы доказать свои неординарные умения и возможности, шаманка заключает с ним пари, что она сумеет выйти из огня невредимой, в противном случае царь обезглавит ее. Запрыгнув в костер, разведенный из дров, сложенных на десяти телегах, она в полном шаманском одеянии и со своим бубном находится в нем в состоянии транса до тех пор, пока он не выгорел, представ перед властителем после этого в прежнем виде [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 13].

Легенда под названием *Модоо удаган* «Шаманка Модо», записанная в 1983 г. у бурята в Хэнтэйском аймаке Монголии [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2344/1], по сюжету полностью совпадает с вышерассмотренным шэнэхэнским текстом о шаманке Галзу Халзан. Идентичные два варианта одного сюжета легенды позволяют сделать вывод о едином истоке мотива о магическом даре шаманов и шаманок в материнской традиции. Стоит подчеркнуть, что при универсальной вариативности устного народного творчества существуют мотивные и персонажные изменения даже в близких региональных и этнических традициях.

Практикующий шаман, как известно, может выступить в нескольких ипостасях. В шэнэхэнском материале содержится примечательный в этом плане сюжет о шаманке, которая представлена в двух ипостасях. Будучи хозяйкой-покровительницей местности вокруг сопки *Бухын Саган*, где шэнэхэнские буряты отправляют обряд *обо* – поклонения духам этой территории, она может выступить в образе изюбра. Охотившийся на склонах этой горы человек, увидев спокойно лежащего изюбра, выстрелил. Хотя

стрелявший попал в него, зверь не падает. Сделав еще несколько выстрелов и не повредив его, глубоко пораженный человек вернулся домой ни с чем.

Через некоторое время к нему домой пожаловала шаманка в своей человеческой ипостаси, которая была в гневе и объяснила причину своего негодования. Оказалось, что она прилегла отдохнуть (в теле изюбря) после трехдневного противостояния с пятнадцатиголовым *гахай мангадом*[35], вредящим людям: «а ты, паршивец, пришел, начал стрелять и хотел убить меня. Забери эти наконечники своих стрел; когда охотишься на зверей, надо быть осторожным, почему ты убиваешь обитателей гор», – сказала она. [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 149].

Примыкает к сюжетам о шаманах и нестандартных людях легендарный текст, отличающийся тем, что на мотив древних мифологических воззрений бурят о существовании черта наслаиваются указания на правдивость случившегося. Исполнитель повествования *Хужаахайн хара һамган* «Черная жена Хужахая» [ФШБ 2016, с. 125-126] Н. Сэмжэд утверждает, что события произошли в реальной жизни, и в подтверждение своих слов она указывает на конкретную локацию места происшествия: «то ли западнее Читы, то ли севернее, где-то поблизости от тех мест» [ФШБ 2016, с. 127]. В данном случае наблюдается симбиоз мирского и сакрального, что «довольно часто встречается <…> и <…> каждый частный случай обращения к мифу порождает дополнительные сложности, все же кажется возможным использовать в качестве дополнительного отличия “мифа” от остальных форм фольклора значение сакрального» [Клакхон 2003, с. 159].

По предсказанию ясновидца, справиться с чертями, поглощавшими людей, способен местный житель Хужахай, известный в народе как круглый дурак. В сюжете ключевым моментом является то, что его доставили к месту,

[35] Гахай мангад (мангад, мангадхай, мангад гахай) – многоголовое человекоподобное существо, вредящее людям; чудовище.

где обитали черти, перевязав ему руки и ноги, так как он не отдавал отчета в своих действиях, вел себя неадекватно. Однако, прибыв к месту обитания чертей, становится абсолютно здоровым, разумным человеком. Уничтожив всех чертей, по возвращении домой он опять становится придурковатым и сумасбродным. После этого он, исчезнув на несколько лет, говорится в тексте, вернулся домой, приведя с собой женщину-красавицу с блестящими черными глазами. Она оказалась очень сильной шаманкой, потом ее стали почитать за ее сверхспособности. Так, в этой легенде разрабатывается еще и мотив объединения неординарных личностей, выделяющихся из общей массы людей. Люди, которые обладают магическими способностями, как пишет Ж. М. Юша: «Независимо от того, по материнской или отцовской линии унаследован шаманский дар, человек, вынужденный по зову духов стать магическим специалистом, начинал проявлять некоторые специфические черты и признаки, не свойственные обычным людям, что является ярким подтверждением избранности будущего шамана» [Юша 2022, с. 24].

Традиционно существовавшие трения между приверженцами двух параллельно существующих религиозных культов бурят (шаманистов и ламаистов) способствовали возникновению сюжетов о конфликте и противоборстве между ними. Наблюдаются в легендах подобной направленности общие для повествований шэнэхэнцев и российских хори-бурят мотивы, разрабатываемые в едином мифопоэтическом русле. В них доминируют, прежде всего, мотивы о состязании шаманов и лам в демонстрации каждым из них своего магического потенциала.

Так, в легенде *Лама, бөө эрдимээ үзэлсэдэг байһан тухай* «О том, как *лама* и шаман состязались в своих умениях», зафиксированной в Шэнэхэне [ОАФ ЦВРК, инв. № 2914 – Приложение № 14], каждая из конфликтующих сторон выдвигает аргументы о преимуществе своего вероисповедания. Буддийский священнослужитель достоинством своего учения считает то, что в ламаизме священные знания приобретаются в результате освоения

множества буддийских книг. Его оппонент, подчеркивая связь шаманов с высшими божествами, считает, что они способны непосредственно общаться с различными духами, потому имеют большую возможность влиять на жизнь и судьбу человека. Несмотря на то, что познания им передаются от предков изустно, они владеют техниками мгновенного подавления негатива и устранения препятствий. *Лама* же в ответ доказывает ценность практики буддийских монахов, заключающейся в том, чтобы не только подавлять отрицательные проявления и негативную энергетику, но и вразумлять, наставлять мирян не нарушать нравственные заповеди, в то время как шаманы, по его мнению, могут только уничтожать и истреблять то, что они считают вредоносным. Чтобы закончить спор, оба персонажа решили испытать на деле свои возможности и умения.

И далее сюжет легенды основан на состязаниях, устраиваемых для выявления их способностей. Шаман, превратившись в козла, съедает зерна, разбросанные *ламой* во время ритуального молебна. Затем оба представителя культа, превратившись в быков, вступают в противостояние; силы оказались равны: ни тот, ни другой не уступает оппоненту. В третьем случае шаман прячется, обернувшись бело-пестрой уткой, *лама* в виде турпана обнаруживает его. В итоге было признано, что они достойные соперники, обладающие равным потенциалом. Подобные элементы описания соперничества шамана и *ламы*, часто встречающиеся в легендах, наблюдаются и в тувинском фольклоре: «Во многих нарративах отражены представления об умении шаманов перевоплощаться в зверей и птиц не только во время камланий, но и в обычной жизни <…>, описывается и противостояние ритуальных специалистов – борьба между шаманами; между шаманом и буддийским ламой. <…> В редких случаях погибают оба магических специалиста, или оба остаются в живых, что указывает на их равную магическую силу» [Юша 2022, с. 271-272].

Тема конфликта шаманов и *лам*, мотив их перевоплощений, являющиеся общими для устной традиции шэнэхэнцев и российских бурят,

составляют основу сюжета легенд в несказочной прозе не только бурят, но и других монголоязычных народов, в разной степени представляющих и мотив торжества шаманских чудес, и мотив возвеличивания положительных качеств буддийских монахов.

Определенное место в группе шэнэхэнских легенд составляют тексты, повествующие о персонажах, отличающихся от стандартных людей тем, что они обладали редкостными физическими параметрами. Характерную группу таких легенд составляют сюжеты о женщинах с недюжинной силой. К примеру, в одном из таких текстов говорится, что Сэрэмжэд было одарена природой такой физической мощью, что она превосходила мужчин, отчего муж вынужден был развестись с ней. Она могла погрузить на сани яловую кобылицу, и, впрягшись вместо нее в сани, прибыть в нужное место (*Бүхэ Сэрэмжэд* «Силачка Сэрэмжэд» [ФШБ 2016, с. 124]).

Другой примечательный женский персонаж выведен в легенде *Бүхэ Паатюун Һама* «Силачка Патюн Лхамо» [ФШБ 2016, с. 125]. Она стала героиней сюжета в силу своей незаурядности. Дело в том, что для укрощения необъезженного коня необходимы небывалое мастерство, многолетние навыки, поэтому устраиваются в некоторых случаях состязания по приучению жеребца к узде, в которых участвуют исключительно мужчины. Оседлать дикого коня женщине – явление из ряда вон выходящее, поэтому существование таких уникальных отчаянных женщин послужило поводом к появлению подобного повествования.

Верования и религиозные суждения шэнэхэнских бурят легли в основу легенд о персонажах из буддийского пантеона. В них в народной интерпретации представлены истории о наиболее почитаемых буддистами-мирянами богинях: о Балдан Лхамо, являющейся хранительницей учения Будды, и Зеленой Таре, покровительствующей всем живым существам, способной оказать помощь в короткий промежуток времени.

В легенде *Һама бурхан тухай* «О богине Лхамо» [ФШБ 2016, с. 120–122] повествуется о богине, которая родилась в бедной семье (сказительница

Жамбалай Дарима убеждена, что необычные люди с божественными функциями рождаются у неимущих, бедных людей). *Шолмос* насильно сделал ее своей женой, и от него родился ребенок, потенциально представлявший угрозу людскому роду. Поскольку она была сверхчеловеком, поняла, что вынашивает опасное для людей существо, и умертвила ребенка после его рождения. Хотя этот поступок противоречит десяти буддийским заповедям благих деяний, он, согласно легенде, оправдан высоким предназначением богини Лхамо, способной подавлять демонов.

По тибетской же легенде, первоначально она была красивой девушкой, которая вступила в сексуальную связь с дьяволом, чтобы умиротворить его. Впоследствии выяснилось, что она забеременела. Монах сообщил ей, что она имеет во чреве страшного демона, тогда она из милосердия к людям убила своего сына [Сыртыпова 2003, с. 44–54].

В отличие от исходного тибетского варианта в бурятском изложении богиня родилась среди землян в женском обличье, чтобы исполнить свое предназначение – защитить людей от уничтожения: *Тэрэ басаганшни Һама бурхан өөрөө байгаа. Тэрэ Һама бурхан һаа яагаа гээш таа: тэрэ хаанай үри хүүгэд гарһан һаа, юундэш диилдэхгүй муухай амитан болхо байгаа. Тэрээниие хэбэлдээ хэжэ, тэрэ хүнэй һамган болжо, тэрээндэ дураа хүргэжэ, тиигэжэ тэрэ дайсаниие дараа гэһэн удхатай юм бэ даа* «Та девушка была сама богиня Лхамо. Что же сделала та богиня Лхамо: если бы родился тот ребенок, то он стал бы никем непобедимым злодеем. Его-то она поместила в свое чрево, став женой того человека, влюбив его в себя, таким образом она победила этого врага, вот такой смысл [легенды]» [ФШБ 2016, с. 122].

Параллелей к этому сюжету в фольклоре российских бурят не обнаружено, что говорит в пользу того, что буддийская мифология, связанная с именем богини Лхамо, получив народную интерпретацию, закрепилась в шэнэхэнской фольклорной традиции, обретя новые детали,

связанные с ребенком, которого женщина родила среди камней и умертвила, чтобы не было поползновений на спокойную жизнь простых людей.

Культ Лхамо «распространен во всех школах тибетского буддизма», ее основное «функциональное назначение … в числе многих персонажей мифов и традиционных культов Тибета и Центральной Азии» состоит в том, чтобы защищать веру и учение в традиции Гелукпа [Сыртыпова 2003, с. 44]. Богине Балдан Лхамо оказывают особые почести в первый день нового года по лунному календарю. Традиция ее почитания никогда не прерывалась в семьях буддистов Бурятии, Калмыкии и Монголии, глубоко внедрившись в обряды празднования наступления нового года по лунному календарю *Сагаалгана*.

Божество *Ногоон Дара эхэ* – Зеленую Тару почитают как самую старшую из богинь сострадания и милосердия, проявляющихся в буддизме в двадцати одном аспектах. В бурятской религиозной культуре эта богиня имеет глубокие корни почитания наряду бодхисаттвой Авалокитешварой (бур. *Арьяа Баала)*, считаясь его женским воплощением. Народное восприятие этой богини как защитницы и благодетеля в разных жизненных ситуациях, с которыми может столкнуться человек, нашло отражение и в фольклоре.

Основная сюжетная линия легенды о Зеленой Таре *Ногоон Дара эхэ бурханай домог* [ФБВМ 2020, с. 132–137], записанной в Шэнэхэне, направлена на то, чтобы показать, как верующие свято почитали эту богиню: сын одной женщины, отправившийся учиться в Тибет на священнослужителя, возвращаясь домой, вспомнил, что мать просила его привезти из страны богов статуэтку Зеленой Тары. Он, взяв обычный камень, который попался ему на глаза, положил за пазуху и, придя домой, передал его матери. Счастливая мать заставила положить его на алтарь божницы, уверенная, что сын исполнил ее просьбу. Удовлетворенная, что дождалась сына и что осуществилось ее сокровенное желание, она скончалась с пожеланием, чтобы он всегда поклонялся этой богине.

Полностью совпадающий сюжет имеется в тексте «*Заяа хамба*», записанном в 1959 г. в Иволгинском районе Бурятии от П. Д. Банзаракцаева [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 1854].

Можем констатировать, что подобные легендарные сюжеты имели бытование в фольклорной традиции бурят – приверженцев буддизма. О значимости богини Тары в бурятской этнокультурной традиции свидетельствует и такой факт: когда выдавали дочь замуж, у бурят был обычай подарить какое-либо божество, и люди в качестве подарка выбирали именно *Ногоон Дара эхэ*.

Еще одна легенда, которая есть в репертуаре шэнэхэнцев, посвящена божеству Манджушри: человек, увидевший, как другой, сидя на дереве, развел костер и варит чай, спросил его, как можно разводить огонь на дереве, а не на земле. Когда тот сказал, что нет у него ни клочка земли, чтобы это сделать, поинтересовался, много ли ему надо земли. Оказалось, что надо-то всего земли размером с *олбог*[36]. Тогда спросивший взял и подкинул *олбог*, после чего образовалась Утайшаньская степь. Тот человек был перерожденцем Манджушри, говорится в ней [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. – ПМА)].

В основе этой легенды лежат народно-мистические представления хори-бурят о неограниченных возможностях буддийских божеств. Кроме того, примечательно, что сюжет связан с сакральным в Китае объектом Утайшань и культом Манджушри, популярном в Китае, что является нехарактерным для традиции бурят России. Как было выяснено, он бытует у монголов Внутренней Монголии Китая, а также есть схожий опубликованный текст в китайских источниках. Это служит свидетельством обмена фольклорным репертуаром соседствующих этносов и проникновения книжного материала в устное творчество шэнэхэнцев.

[36] Олбог – тюфяк, подстилка для сидения.

В топонимических легендах, имеющих ярко выраженную локальную принадлежность, объясняется происхождение названий отдельных географических объектов в народном понимании. И в шэнэхэнской устной традиции заметное место занимают легенды, связанные с примечательными местами окружающего ландшафта в новых местах проживания. В них сюжеты основаны на народных толкованиях происхождения названия той или иной местности, реки, горы, водного источника.

Среди зафиксированных устных рассказов об особенностях освоения и обживания территорий представляют интерес тексты, связанные с ойконимом Шэнэхэн, куда переехали первые переселенцы из бурятских земель. Они на китайской стороне стали приводить в порядок покинутые в результате эпидемии чумы территории, которые были выделены им местными властями. Прибывшие группы кочевников-скотоводов обнаружили заброшенные остатки жилищ, домашней утвари, останки людей, домашнего скота: «Когда в 1918 году началась череда перекочевок [в эти земли], эта территория, сказать в целом, была в заброшенных краях; по обеим сторонам реки Шэнэхэн растительность и трава росли [так, что] касались стремян всадника на коне, дикие звери [свободно] носились туда-сюда, а людей было совсем мало. В то же время было видно, что какие-то семьи [до этого] проживали, и следов было немало. [Видно было, что люди] семьями вымерли – то тут, то там валялись человеческие останки; видны были сгнившие, прогнившие остатки монгольской юрты, телеги, санок, сундуков; везде были разбросаны разбитые чашки, поварешки, кое-что было засыпано землей, песком, что-то торчало из-под них; стоял ужасный гнилой, тухлый запах.

Оказалось, что в те времена, когда распространилась эпидемия заразной болезни чумы, пострадали [жившие там] монголы, в основном олёты[37], они [почти все] вымерли. Когда старейшины, *ламы* увидели все это, приняли меры по очистке [этих] земель, привлекая всех скотоводов, провели

[37] Олёты (*өөлэд*) – западные монголы, название одного из крупных ойратских племён.

большой буддийский молебен, молебен для наступления лучшего будущего, молебен по усопшим, чтобы души людей, умерших от болезни, нашли перерождение; собрали всякие разные остатки, скверну, что-то сожгли, что-то закопали, так почистили [всю территорию]. После очистки зажгли благовония, окурили, воскурили, окропили *аршаном*[38]. Среди людей, которые участвовали тогда в этой работе, были и такие, которые заразились этой заразной болезнью и расстались с жизнью» [ФБВМ 2020, с. 23-24].

Таким образом, первое поколение эмигрантов заняло обширные земли в долине реки Шэнэхэн, которая была свободна в результате оттока прежних обитателей и вымирания некоторых из них после эпидемии чумы. По свидетельству Н. Сэмжэд, раньше река Шэнэхэн называлась «то ли Тахирай, то ли Тахимай» [ФШБ 2016, с. 140]. С. Н Эрдэни подтвердил эту информацию: «когда я был молодой, от олётского ламы Санжай узнал, что раньше река, по берегам которой расселилось бурятское население, называлась Тахимай, что означает «сгиб, изгиб», букв.: «коленный сгиб». И на самом деле, она имеет изогнутую форму, разливаясь по кривой линии» [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. – ПМА)].

С небольшой группы в основном выходцев с берегов Онона, Борзинских степей, расположившихся в 30 км. от г. Хайлар, началось формирование этнолокальной общности шэнэхэнских бурят. Позже вся местность, обжитая бурятами, стала называться Шэнэхэн, что «в переводе означает «новенький». Вероятно, оно стало символом первого поколения переселенцев, способствовало новым устремлениям, возможно, новенькими они оказались среди уже утвердившихся в этих местах групп населения» [Базаров 2001, с. 10].

Как было выявлено из опросов информантов, особо почитаемыми бурятами Внутренней Монголии являются такие культовые объекты, как горы *Баян Хаан* «Баян Хан», *Баян Хушуу* «Баян Хушу», *Шэбээ* «Шэбэ», Эрдэни,

[38] *Аршан* – в данном случае это слово используется для обозначения святой воды.

Хаан уула «гора Хан». По представлениям шэнэхэнцев, почитаемые горные духи имеют свои индивидуальные функциональные «возможности» оказывать помощь просящим: тот, «кто хочет получить образование, хочет стать образованным, приносит жертвоприношения Баян Хану. Если хочешь стать богатым, то надо принести жертвоприношения южной горе Эрдэни» [ФШБ 2016, с. 141]. Как пишет Д. Ц. Бороноева, Баян Хан «как культовое место начали почитать впервые буряты. Название обо – Баян Хаан – было дано при совершении обряда первого поклонения в 1931 г.» [Бороноева 2011, с. 261].

Примечательно, что не только река Тахимай была переименована в Шэнэхэн, но и ряд других природных объектов получил бурятское название. Наш информант С. Н. Эрдэни связывает это с предсказаниями лам. Так, до прихода бурят гору Эрдэни местные солоны, дагуры именовали *Хултиин обоо* – [гора] Хулти, на которой проводился обряд *обо* в честь ее духов. Известный *лама*-астролог Дэгдүүлэй определил, что в этой горе есть семь драгоценностей или драгоценных камней, поэтому ее надо назвать Эрдэни – Драгоценность. По его инициативе река, которая раньше носила название *Мухар булаг*, переименована в *Баян булаг,* так как она течет в сторону священной горы Сумэ, сказал он. Также Зүдбэ-лама запретил бурятам использовать олётское название горы *Хара Сог үндэр,* переименовав её в *Баян Сог үндэр*. И другие горы *Баян Хаан* «Баян Хан», *Баян Хушуу* «Баян Хушу», *Шэбээ* «Шэбэ» названы шэнэхэнскими бурятами, чтобы их духи-хозяева оберегали покой и спокойствие бурят, обеспечивая благодатную и безбедную жизнь на новой земле [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. – ПМА)]. Так, буддийские священнослужители, следуя своим определенным трансцендентным практикам, посчитали разумным изменить прежнее обозначение топонимов, тем самым маркируя и идентифицируя объекты как свои, родственные.

Характерная особенность топонимических легенд бурят Китая об освоении и обживании территории состоит в том, что значительная роль в

этом процессе, как мы наблюдаем, отводится буддийским священнослужителям, организовавшим очищение новых земель, совершившим ритуальные действа по поддержанию морального духа переселенцев, переименовавшим некоторые местные природные объекты.

О другом священном объекте *Хаан уула* «горе Хан» записана оригинальная легенда, свидетельствующая о вере людей в реальное существование духа-хозяина горы, сохраняющейся в массовом сознании и в наши дни. По рассказу Ж. Сэбээн-Долгор, один мудрый *лама* был наделен, говоря современной терминологией, экстрасенсорными способностями ясновидения. Этот его магический дар позволил ламе узнать, что хозяин горы Хан решил сопровождать своих подданных в исторически тяжелый и опасный период их жизни. Это было связано с реальными событиями, когда в 1945 г., в период военных действий советских войск по освобождению Манчьжурии от японских оккупантов, буряты вынуждены были покинуть обжитые места и скитаться в районе Шилин-гола (одна из административных единиц Внутренней Монголии КНР). Когда люди в панике покинули родные кочевья, хозяин горы Хан, пожалев свой народ, отправился вместе со своими поданными в неизвестные края. Но духи-хозяева чужих мест обошлись с ним, как сказал тот мудрый *лама,* плохо, проявили высокомерие, и он (хозяин горы) вынужден был вернуться, «поджав хвост». Буддийский священнослужитель с неординарными способностями, видевший это, сделал вывод, что здесь бурятам не место. И на самом деле, подчеркивает исполнительница, шэнэхэнцы, поскитавшись два года, в 1947 г. стали возвращаться обратно в родные кочевья (*Шэнэхээн нютагай гол, хада уула тухай* «О реках, горах Шэнэхэна») [ФШБ 2016, с. 140–141].

Существенное отличие сюжета о горном духе-хранителе вышерассмотренной легенды от традиционных мифологических сюжетов о хозяевах локусов заключается в персонализированном изображении конкретного хозяина горы Хан, под защитой которого находятся люди, проживающие вокруг нее. Сюжет данной легенды органично вписывается в

древнейшие религиозно-мифологические представления носителей традиции о существовании «хозяев» определенной местности, в функции которых входят покровительство людям, охрана и защита их от разных бед и напастей, дарование удачи в дальних поездках, различных важных начинаниях и т. д.

В ряду топонимических легенд, содержащих мифологические элементы, выделяется устный рассказ о том, как обычный холм получил название *Япоон добо* «Японский холм». В годы японской оккупации шэнэхэнцы были напуганы тем, что расположение интервентов оказалось поблизости: «[Никто не знал,] чем точно занимались японцы на краю земли, на этом маленьком холме, где не было ни людей, ни дороги; только догадывались, что у них был земляной дом с потайной дверью» [ФШБ 2020, с. 78]. После их ухода у людей, ставших заложниками на своих территориях, на долгие годы осталось чувство страха, и большинство избегало приближения к этому месту, названному Японский холм. Более того, им казалось, что они слышат оттуда жуткие звуки, это объясняли так: «в сумерках бегают туда-сюда и плачут души умерших японцев» [ФШБ 2020, с. 78].

Созданные в Хулун-Буире сюжеты о переименовании прежних топонимических названий, в основе которых лежит мифологическое представление о духах-хозяевах, являются новым ресурсом для пополнения фольклорного репертуара бурят Китая. По представлениям носителей традиции, местные природные объекты как один из значимых факторов в жизнедеятельности людей выполняют охранную, защитную функцию.

Открытие лечебных свойств местного родника стало основой появления легенды *Оонын аршаан тухай* «Об *аршане* Ооно» [ФШБ 2016, с. 123]: в месте, где пробивалась ключевая вода, охотник прострелил косулю. Решив, что он убил зверя, пришел за ним, но не обнаружил его. Оказалось, что, заживив рану живительной родниковой водой, он спокойно ушел. С тех

пор та вода стала *аршаном*[39], и почитается местными жителями как почитаемый культовый объект, гласит легенда. Название он получил от слова *ооно*, означающее «косуля-самец», который выжил после ранения, соприкоснувшись с целебным источником.

В одном из текстов говорится, что рядом с местом, где бьется этот источник, растет уникальное растение, корни которого имеют лечебные свойства: «этот *лама* самым первым обнаружил, распознал и собрал, говорят, в ложбине Гэшунтэ Оны очень редкий корень, входящий в состав лекарства, которого больше нигде нельзя найти» [ФБВМ 2020, с. 46].

Продолжая топонимическую тематику, следует сказать, что старожилами Шэнэхэна до сих пор обожествляются гора Бархан и остров Ольхон. Осознанное почитание и поклонение этим крупным святыням бурят поддерживается несколькими поколениями переселенцев, несмотря на расстояние и отдаленное, изолированное их существование. Как они говорят, по предсказанию ламы делаются подношения, чтобы умилостивить их духов для устранения причины какой-либо проблемы. Шэнэхэнцы к этому относятся с особым пиететом: «Молимся, конечно, приносим им жертвоприношения. «Тринадцать *ноёнов* Ольхона и Бархана», – так [молимся]. Когда идешь к ламе за советом, он предсказывает – поднесите, умилостивите Ольхона и Бархана, так [он говорит]» [ФШБ 2016, с. 144].

Генетическая память предков проявляется и в поклонении горе Алханай, наделении ее священным статусом: «Конечно, [молятся] и обращаются к Алханаю. На всем свете есть три большие горы. Одна из них – Алханай, страна *бурхана* Дэмшэг, страна богов, священная страна. Другая – это Утай, находится у нас в Китае, на юге – страна *бурхана* Манжаширэ. Третья еще пока не выяснена, где находится, то ли на западной стороне, где, неизвестно» [ФШБ 2016, с. 145].

[39] *Аршан* – в данном случае это слово используется в значении «целебный источник».

В этнокультурной памяти бурят Внутренней Монголии актуальны, таким образом, представления о таких общебурятских святынях, как остров Ольхон в Иркутской области, гора Алханай в Забайкальском крае, гора Бархан в Республике Бурятия, показывающие общность истоков разных этнических групп бурят: «бурятские и монгольские роды поклонялись единым тэнгри и считали центром общебурятмонгольского мира остров Ольхон» [Буряты 2004, с. 507]. В этом проявляется не только стремление шэнэхэнцев сохранить на религиозно-духовном уровне связь с историческими местами исхода, но и защитный механизм от воздействия инокультурного влияния в полиэтническом окружении.

Итак, сюжетный корпус легенд шэнэхэнских бурят составляют различные тексты о представителях шаманского культа, буддийских священнослужителях, их вражде за отстаивание своих конфессиональных предпочтений; о демонстрации необычных шаманских способностей; о людях с небывалой физической силой; об особо почитаемых бурятами женских богинях из буддийского пантеона.

В их содержании преобладают моменты непознанного, мистического, вымысел доминирует в изложении реальных фактов, определяя специфику жанра легенд. Героями шэнэхэнских легенд изображены реально существовавшие люди с неординарными способностями; служители культа, владеющие сакральной религиозной практикой; и отдельные персонажи из пантеона ламаистских божеств. В связи с чем нередко изложенные в легендарных текстах события приобретали фантастический, символический смысл.

Исходя из народной логики, согласно которой о малом и незначительном не слагают легенды, можем заключить, что в них описываются факты и герои с характеристиками необычности, эксцентричности, выделяющиеся из разряда общепринятого, стандартного и повседневного. Этим объясняется художественная метафоричность образов и

фантастичность сюжетов рассмотренных текстов на грани сказочности и волшебства.

Группа шэнэхэнских легенд о шаманах и шаманках, обладающих комплексом магических возможностей, имеет соответствующие параллели с бытующими в материнской традиции сюжетами об их особом даре, различных сверхъестественных способностях, в связи с чем их социальный статус был значительно выше остальных членов социума. Потому фигура неординарного человека, избранного высшими силами, выступает в общебурятской повествовательной традиции объектом изображения многочисленных легенд. Стоит обратить внимание, что немногочисленные шэнэхэнские легенды о шаманах, хотя и следуют общей традиционной концепции об их волшебных способностях, отличаются от произведений о шаманах в западнобурятской традиции более ранним характером и оригиальностью сюжетов.

Основу сюжетики о *ламах* составляет мотив буддийского священнослужителя как врачевателя преимущественно духовного здоровья мирян. С принятием буддизма хори-бурятами, как признают сами носители традиции, функции шамана преимущественно стал замещать *лама*, таким образом в обществе произошла постепенная религиозная конверсия.

Худшая сохранность текстов с мифологической основой, легендарных повествований о служителях культа в метрополии объясняется их невостребованностью в обществе под давлением существующей в советский период идеологии научного атеизма. Между тем основные сюжеты и темы их касались практически всех сторон жизни человека, регламентирующих взаимоотношение его с окружающей средой, для чего каждый член социума должен был знать определенные правила и нормы.

Отдельный цикл составили топонимические легенды, включающие сюжеты о географических природных объектах, почитаемых бурятами Внутренней Монголии, большая часть которых связана с культовыми горами и источниками шэнэхэнской ойкумены. Легенды китайских бурят объясняют

происхождение местных ландшафтных названий, отражающих современное пространство их проживания.

В то же время выявлены общие, объединяющие с материнской традицией, мотивы почитания крупных общебурятских сакральных центров – Ольхона, Бархана, Алханая. Несмотря на «специфические условия жизни в пределах обособленной общности» [Бороноева 2000, с. 18], буряты Внутренней Монголии не утратили связь со своими истоками, демонстрируя законсервировавшуюся традиционную форму религиозно-культовых воззрений.

IV.4. Предания как хранилище исторической памяти

В трудах отечественных фольклористов в трактовке жанра «предание» доминирующим признаком подчеркивается его историчность, поскольку сюжеты основаны, как правило, на воспроизведении событий, фактов действительности и описании деятельности незаурядных личностей ушедших лет. Под преданием «понимается повествование о реальных (в разной степени) исторических событиях и лицах далекого или недавнего прошлого» [Восточнославянский фольклор 1993, с. 275]. Согласно В. П. Аникину, «преданию чужд сознательный вымысел. И хотя оно нередко прибегает к вымыслу, так как удаляется от фактической основы при передаче из уст в уста <…> Это мировоззренческий вымысел, форма неосознанного художественного отражения реальности» [Аникин 2001, с. 271]. В определении Н. А. Криничной в предании подчеркивается установка на локальную историю: «Предания – это устные прозаические произведения, которые своей исторической основой и реалиями связаны с социально-общественной жизнью и историей определенной локально и социально ограниченной общности (род, соседская община, деревня, город, профессиональное объединение), представленной на той или иной стадии общественного развития» [Криничная 1991, с. 3]. Она же считает функциональной особенностью преданий сохранение этим жанром

«совокупности исторических сведений» [Криничная 1987, с. 6]. А. А. Гончарова, анализируя степень вымышленности и реальности в предании, пишет: «В мифе событию придается священный, сакральный характер, это не всякое событие, а исконное, первоначальное, как бы образцовое, к которому следует возвращаться. В предании же запечатлено событие очень важное для рода, племени, но событие «местного значения», «местной истории», которое было в действительности» [Гончарова 2014, с. 95]. Содержательно предания объединяют рассказы об исторической «отдаленной во времени, несакрализованной» (И. С. Веселова) реальности. М. М. Курбанов наиболее характерными признаками преданий считает установку на достоверность; отображение прошлого народа, особенно героико-исторического и социального характера; создание их в большей степени исполнителями, не являющимися современниками отдельных исторических событий [Курбанов 2008, с. 111–116]. Важно почеркнуть, что легенды и предания как разные жанровые разновидности несказочной прозы, несмотря на нестабильность и переходность их форм повествования, имеют расхождения: «… во всех случаях предание, если оно остается таковым, не содержит в своей основе чудесного, т. е. такого, принципиальную возможность чего невозможно допустить. В этом – коренное отличие предания от легенды» [Пропп 1976, с. 121].

Суммируя вышеприведенные определения, заключаем, что сюжетные линии в преданиях основаны на устных рассказах о событиях локального характера (местности, рода) давно прошедших времен и имеющих цель объяснить какое-либо явление, факт и донести их суть правдиво, т. е. с позиции народного понимания: «предания были единственным источником познания исторической действительности, они заменяли неписаную народную летопись истории народов, племен и родов» [Элиасов 1984, с. 5].

Исходя из сказанного, в фольклорном материале бурят Внутренней Монголии нами выделено несколько разновидностей преданий, содержащих сюжеты из прошлой истории бурят. Анализ произведений устной

исторической прозы бурят позволяет выяснить характер оценки и воспроизводства народом фактов реальной действительности.

Говоря о локальном фольклоре бурят Китая, мы опираемся на выражение Б. Н. Путилова «региональный/локальный фольклор»: «Фольклорная традиционная культура в своем конкретном наполнении всегда региональна и локальна. Ее естественная, нормальная жизнь повязана с жизнью определенного, ограниченного теми или иными рамками, коллектива, включена в его деятельность, необходима ему и регулируется характерными для него социально-бытовыми нормами» [Путилов 1994, с. 144].

Одну из заметных категорий преданий бурят Китая составляет группа текстов, в которых ярко выражена апелляция к минувшим событиям. Болезненная для китайских бурят тема дисперсного проживания этноса разрабатывается шэнэхэнскими носителями фольклора с позиции меньшинств, живущих вне своих национально-территориальных образований. Обстоятельства, по которым буряты оказались разбросанными по разным территориям, исполнительница предания Ж. Сэбээн-Долгор связывает с именем легендарной Бальжан-хатан, вошедшей в историю как предводительница хоринских родов в борьбе за независимость. В ее повествовании говорится, что на свадебный поезд, сопровождающий Бальжан-хатан, было нападение, и началась война, отчего люди стали разбегаться. Это случилось, по словам исполнительницы, в местности Барун хушун (т.е. на территории нынешнего проживания шэнэхэнцев – Б.-Х. Ц.). В результате те, кого Бальжан-хатан взяла с собой на север, ушедшие *бурууша* «другим путем», стали бурятами (т.е. российскими бурятами – Б.-Х. Ц.). А те, кто остались здесь сторожить *алта эмээл* «золотое седло» Бальжан-хатан, – это люди, живущие в Зун, Барун хушунах (в Шэнэхэне). Отдельная группа ушла в Халха-Монголию [ФШБ 2016, с. 143–144]. Так буряты разъединились на три части, считает Ж. Сэбээн-Долгор.

Как можно заметить, события в предании приурочены к местам нынешнего проживания локальной группы бурят в Китае. В данном случае

наблюдается тенденция точной локализации событий, что является характерным жанровым признаком исторических преданий.

В другом предании, записанном от Жамбалай Даримы, также связанном с именем Бальжан-хатан, преобладает народное объяснение разобщения единого этноса с элементами мифо-религиозных представлений: Бубэй-Бэйлэ-хан, будущий свекровь Бальжан, и его подданные, отправившись помолиться к Хуугэн-хутагте, по пути устроили охоту, убили много зверей. И, как сказал буддийский священнослужитель, они обязаны замаливать грехи, для чего должны изготовить статуэтку божества Жамсарана. Изображение божества не доделали, разделили на части и надели на шею, поэтому проиграли войну, потеряв еще большое количество своих людей [ФШБ 2016, с. 118]. По мнению исполнительницы, судьба бурят сложилась бы иначе, «если бы полностью изготовили того *бурхана*, если бы взяли целиком, возможно, буряты были бы едиными и полноценными … Из-за этого у нас такая неправильная судьба, из-за этого мы разделены на части и живем обособленно» [комментарии Жамбалай Даримы, 1943 г. рожд., г. Хайлар, 2014 г. – ПМА].

Этот текст имеет параллели с исторической хроникой «Предание о Бальжин-хатан» (*Baljïn qatun-u domaγ*), самой ранней из известных хроник хори-бурят, опубликованной А. М. Позднеевым [Позднеев 1900, с. 47–55]. Совпадают в них основная сюжетная линия и следующие эпизоды: описание Бубэй-Бэйлэ-хана как меткого стрелка, который сосватал за сына Дай-Хун-тайжи Бальжан, которая является дочерью Сагаан-Лубсан-хана. Необходимо заметить, что сюжеты о Бальжан-хатан бытовали еще в письменной традиции бурят в летописях на старомонгольской письменности, которые были известны образованным бурятам и представителям буддийского духовенства, выехавших с исторической родины в Китай.

Идентичный с шэнэхэнским вариантом и позднеевским текстом сюжет обнаружен и в фольклоре тункинских бурят, не связанных с хори-бурями общностью родства: Бубэй-Бэйлэ-хану было велено изготовить талисман,

однако он забрал недоделанный талисман и, разделив его на части, раздал своим подданным, что явилось причиной поражения в войне [Лыгденов 2006, с. 23–24].

Буряты Внутренней Монголии, живущие в отрыве от материнского этноса, сумели сохранить в наиболее устойчивой форме фольклорные и письменные традиции, доставшиеся им в наследство. Примечательно, что информанты символическое значение разделенной, недоделанной статуэтки сегодня связывают с тяжелой судьбой своего народа, разделённого государственными границами.

Принципиальное отличие текстов шэнэхэнцев от указанных двух повествований состоит во включении в сюжет о Бальжан ключевого мотива о разобщенности бурят, в то время как его априори не может быть в позднеевском и тункинском вариантах.

Таким образом, болезненная для этнического меньшинства в инонациональной среде тема изолированности в записанных преданиях передается путем адаптации фольклорных сюжетов к историческим реалиям. В результате пережитого опыта шэнэхэнские буряты, оказавшись за пределами родных кочевий в отрыве от близких, дают свою трактовку и понимание сложившихся обстоятельств. Здесь уместно привести цитату Е. М. Мелетинского, который пишет: «Сказочно-мифологические концепции <…> пронизывают самую суть представлений о народном прошлом, и их нельзя отделять как некий нарост, искажающий первоначальную картину» [Мелетинский 1988, с. 262].

Изменение жизненного уклада и связанные с ним мысли и чаяния людей повлияли на возникновение подобных «островных» сюжетов, не характерных для материнской традиции. Особенность таких произведений заключается «в мифологическом корректировании истории». Это проявляется в устных повествованиях, «которые вообще не трансформируют историю, но лишь отбирают из нее факты, укладывающиеся в мифологизирующую схему…» [Левингтон 1988, с. 333].

С исторической тематикой связан сюжет о поездке хори-бурят к Петру I в интерпретации бурят Внутренней Монголии: «Когда не имели собственных земель, Бабжа и другие жили на Ольхоне, Бархане, в Аге. Тогда всякий [кому не лень], с любого края мог грабить, избивать, колотить, убивать, уничтожать, и в Хори состоялось большое совещание», на котором обсуждалась их дальнейшая судьба. В результате переговоров было решено отправиться к русскому хану просить земельные наделы: «И отправили триста с лишним человек на лошадях <…> Тогда южнее Байкала [Белый царь] выделил земли, говорят, эти нынешние земли» [ФШБ 2016, с. 144].

Так реальный факт похода 1702-1703 гг. представителей одиннадцати хоринских родов в столицу Российской империи представлен сквозь призму народного восприятия. В устной традиции хори-бурят это мероприятие получает своеобразное понимание: они отправились просить себе землю у русского царя и заявить о желании стать его подданными, как и в шэнэхэнском варианте. В реальности причиной поездки в Москву стали конфликты с местной властью. Примечательно, что китайские буряты сохраняют в памяти ценностные доминанты общей истории. Природа коллективной памяти способна создать фольклорный сюжет на основании знаний и представлений из прошлого своих предков. При этом носителю традиции не обязательно соблюдать точную фактологию и документальность событий.

В тексте со схожим сюжетом о беспрецедентном в истории бурят масштабном мероприятии, записанном в Забайкальском крае, имеющим более правдивый характер его изложения, ключевым выступает этиологический мотив, объясняющий почему Ольхон стал культовым местом. «Когда представители хоринцев собрались к царю Петру, отправиться [должны были] одиннадцать человек, из одиннадцати родов по одному человеку, [еще] слепая шаманка и переводчик-хамниган. Прежде чем отправиться, они устроили молебен на мысе у устья Ольхона с просьбой, чтобы местные небеса ниспослали каждому из них по одному оберегу

(*нахюуһа)*. С тех времен появился, говорят, обычай почитать тринадцать ноёнов Ольхона» (Перевод мой – Б.-Х. Ц.) [Зап. Л. Линховоин в 1961 г. в с. Ага-Хангил Агинского бурятского округа Забайкальского края от Раднын Бато-Мүнхэ, 74 лет. – ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 1948].

Итак, реальные факты истории могут встраиваться в устное народное творчество, в котором не важно соотношение фольклора и реальности, так как «события сильно удалены от рассказчика во времени или у рассказчика не было возможности стать их очевидцем» [Белянин, Закревская 2023, с. 80]. Или, говоря словами другого исследователя, «народное творчество, в частности исторические произведения каждого народа, не развивается без такого присоединения исторических лиц и событий к традиционным сюжетам» [Сихарулидзе 1988, с. 253]. По сравнению с предыдущим нарративом о Бальжан-хатан для шэнэхэнцев эта история является более реальной и на новом месте проживания превращается в канонический текст, схожий с материнской традицией.

Следующую группу устной прозы составляют предания об исторических лицах и легендарных героях, они представлены рассказами о заметной фигуре, предводителе рода, борце за справедливость, оставивших значительный отпечаток в этническом сознании своих современников. В устной традиции российских хори-бурят, в том числе и шэнэхэнцев, наиболее известными персонажами из этого ряда выступают Бабжа-Барас-батор, Шэлдэй-Занги, Бальжан-хатан, принадлежащие к этнической группе хоринских бурят. Сюжеты о них построены на описании их поступков и деяний, имеют характер вольного изложения.

В преданиях о Бабжа-баторе, бытующих в среде российских бурят в многочисленных вариантах, наряду с описанием его необычной физической силы и храбрости, доминируют мотивы его героических поступков в борьбе с врагами, враждущими соседними племенами, в частности, с хамниганами. Кроме того, он был известен тем, что, разъезжая по территории проживания хори-бурят, строил каменные защитные укрепления [Ешеева 2018, с. 29–30].

В шэнэхэнском же предании о хори-бурятском народном герое Бабжа-Барас-баторе [ФШБ 2016, с. 122–123] действие переносится в долину реки Хуай/*Хуайн гол*, где совместно с солонами проживают шэнэхэнцы. Бабжа-батор, не обнаружив коня там, где он должен был пастись, разозлился и выстрелил в сторону рядом стоящих гор Тэбхэр, Шэбэ, Душэ. Так, традиционный сюжет адаптируется к шэнэхэнскому ландшафту, что является закономерным показателем развивающегося фольклорного процесса.

В лаконичном тексте, исполненном С. Н. Эрдэни, услышанном им в Шэнэхэне от Р. Юндэндоржо, человека преклонного возраста, акцент делается на происхождении приставки к имени Бабжа. Обладая недюжинной силой, пятнадцатилетний парень, вступил в схватку с тигром, и, взявшись за его уши, стал тянуть их. Он так долго тянул, что они вытягивались и вытягивались, и в конце концов обездвиженный тигр сдох. За то, что он одолел могучего тигра, согласно этому преданию, к его имени Бабжа добавилось второе имя собственное – Барас/тигриный [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. – ПМА)]. В подтверждение того, что силачи могут таким способом обезвредить зверя, Н. Эрдэни рассказал еще о случае, который произошел на самом деле с его родным дядей Морхой: когда тот подъехал на коне к волку, попавшему в капкан, зверь подпрыгнул к стременам, чтобы укусить его. Тогда он, схватившись за уши волка, стал тянуть их, а они растягивались и растягивались. Это не уши вытягивались, а так снималась черепная кожа волка, пояснил информант [ПМА – Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г.]. Не зафиксированный в многочисленных вариантах преданий российских хори-бурят, этот мотив о происхождении имени Бабжа-Барас-батор характеризуется самобытностью сюжета, присущей шэнэхэнской традиции.

В хори-бурятской традиции Шэлдэй-занги выступает героем преданий об установлении границы. В устных рассказах, исторических песнях и письменных хрониках его гибель относится ко времени после установления границы в 1727 г. под руководством Саввы Рагузинского. В них называют

различные причины, почему Шэлдэй оказался по ту сторону границы и был казнён. Научный обзор вариантов этих причин (кочевал со своим скотом; недопонимание между Шэлдэем и Шодо Больтироковым, из-за которого граница была проведена не в том месте; происки его противников – китайцев, эвенков, иногда – самого Больтирокова) проведен А. В. Исаковым [2024, с. 120–131].

Наиболее типичны и для шэнэхэнских текстов, и для фольклорной традиции российских бурят сюжеты об аресте Шэлдэя, его сожалении, что его самонадеянность не позволила вовремя вернуться в родные кочевья, и ради благополучия многочисленного стада табунов, скота, верблюдов, овец и коз, он задержался на чужой стороне [ФШБ 206, с. 153–154]. В некоторых шэнэхэнских преданиях акцент делается на разработку мотива безысходности персонажа, не имеющего возможности воссоединиться с семьей и родственниками [Санжаа-Ешын 2013, с. 99]. Доминирующий мотив трагической невозвратности, разобщенности одного народа в разных государствах как один из элементов исторической памяти шэнэхэнской диаспоры отразился в разных вариациях их преданий.

Характер изображения героизированных народом образов Шэлдэй-Занги, Бабжа-Барас-батора, Бальжан-хатан, наделенных необычайными легендарными свойствами и магическими способностями, совпадает в шэнэхэнском материале и в исторических преданиях российских хори-бурят.

Общность сюжетов об этих персонажах в хори-бурятской традиции подчеркивается в отчете бурятских фольклористов по результатам экспедиции в МНР 1983 г.: «предания о Бабжа Барас-баторе, Бальжан-хатан, Хоридой Мэргэн и др. бытуют до сих пор, т. к. в сомонах Батширээт, Биндар, Дадал, Баян Уула, Баяндуун, Дашбалбар проживают в основном потомки одиннадцати хоринских родов, которые сохранили традиционный фольклор» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2344/1, с. 15].

Для выявления соотнесенности преданий с мифологическими воззрениями носителей традиций подробно рассмотрим сюжеты о Бальжан-

хатан. Для этого в сравнительном аспекте будут проанализированы исторические и мифологические составляющие в устных и письменных версиях рассказов о женщине, явившейся главным персонажем устных преданий и летописных историй хори-бурят[40]. Устанавливая познавательную часть преданий в контексте реальных событий, касающихся образа Бальжан, нами будут рассмотрены мифологические сакральные дополнения и особенности трансформации сюжета.

Одними из самых распространенных бурятских исторических преданий являются рассказы о Бальжан-хатан, издавна бытующие в народной среде и в устной форме, и в рукописях, в том числе в летописных историях хори-бурят. В преданиях главная героиня, хотя и тесно связана с хоринскими бурятами, предстает в разных исторических и мифологических ипостасях. С исторической точки зрения Бальжан является дочерью чахарского Легден-хана [Буряадай түүхэ бэшэгүүд (Бурятские летописи) 1992, с. 36]. Примечательно, что в устных преданиях не находим однозначного мнения о происхождении Бальжан. Из дореволюционных записей в дневнике Ц. Жамцарано известно, что она является дочерью Тогон-Тумэр-хана [Жамцарано 2011, с. 93], одного из монгольских императоров. В другом тексте утверждается, что она была дочерью монгола [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2345/а]. В одном из устных вариантов так же, как в летописных хрониках, утверждается, что хоринцы есть «подданные Бальжад хатан, т. е. ее дети» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2144]. В предании, записанном от монгольского бурята, исполнителю не известно, откуда она родом: «То ли она с запада прибыла, издалека прибывшая хатан» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2344/2]. Все эти столь различные предположения о происхождении героини доказывают трансформацию как сюжета предания, так и образов персонажей.

[40] Результаты исследования были опубликованы в совместной с Л. С. Дампиловой статье «Историзация и мифологизация персонажей в бурятских преданиях (на примере образа Бальжан)» [Научный диалог. 2020, С. 262-274].

В летописных хрониках сюжетные линии текстов, касающиеся роли Бальжан-хатан в переселении хоринских родов, предельно выдержаны в рамках сведений, содержащихся в исторических источниках. В хронике Тугулдура Тобоева от 1863 года наряду с описанием прошлой истории хоринских и агинских бурят: *И народ одиннадцати родов, хотя и в незначительном количестве, после того, как большая часть народа одиннадцати отцов хоринских затерялась в той древней Монгольской стране, прикочевал вместе со своими семьями и вместе с Дай-хун-тайжи, сыном солонгутского Бубэй-бэйлэ-батора, и с его женой около 1613 года, в век великого царя Михаила Федоровича. Они обосновались по северному и южному склонам горной цепи Хухульби, в нынешнем Нерчинском округе, в местности по Хуандайта, что впадает в реку Улирэнгэ. После этого они совершали перекочевки по ближним рекам — Аргуни и Онону*) [Бурятские летописи 1995, с. 38]. Здесь же приводится предание о Бальжан-хатан в следующем ключе: скончалась мать Дай-Хун-тайжи, отец женился на молодой, которая невзлюбила невестку Бальжан-хатан. Откочевавший с народом Дай-Хун-тайжи и его жена после раздора жили по южным и северным склонам горы Хухульби, вдоль реки Онона. Бальжан-хатан убили, тело ее бросили, на том месте образовалось озеро Бальжан-хатан у истока реки Тура. В районе местности Адун чулун бросили ее седло, и то место получило название «Алтан эмээл»: «Когда явилась погоня, т. е. посланцы отца Бэйлэ хана, он обратился в бегство. Он откочевал и стал жить в отдалении от реки Аги, по южному и северному склону хребта Хухульби, на южной и северной сторонах реки Онона. Он находился там три года. Вследствие донесений молодой жены Бубэй-батор-бэйлэ-хану, последний разгневался и послал войско, и то войско достигло их. В соответствии с приказом хана, оно умертвило невестку его Балжан-хатан. Они бросили труп ее на холм, находящийся на юге от одного озера, вследствие чего озеро тем самым стало называться Балжан, и находится оно теперь в истоках реки Тура. А та местность на горе Адун Чулун бросили ее седло, ныне назвается Алтан

эмэл. Так поступили те воины, а некоторые из одиннадцати родов хоринских бежали вместе с Дай-хун-тайджи лесами и горами. Что же касается того, что некоторая большая часть народа была уведена в Баргу-Монгольскую страну, то они и там подверглись притеснениям и тому подобному» [Бурятские летописи 1995, с. 6].

В подобном же направлении развиваются события в хронике Аюуши Саагиева (Сакьяева) от 1844 года: когда скончалась первая жена, Бубэй-Бэйлэ-хан на старости лет женился на молодой женщине, с которой Бальжан-хатан не нашла общего языка. В связи с этим Дай-Хун-тайжи с Балжан и подданными перекочевали в сторону Онона. Поддавшись гневу молодой жены, Бубэй-Бэйлэ-хан вернул сына с 11 родами хори-бурят обратно, а его жену убили [Буряадай түүхэ бэшэгүүд 1998, с. 9].

В трех других источниках: В. Юмсунова от 1875 года [Бурятские летописи 1995, с. 36–102], Ш.-Н. Хобитуева от 1887 года [Бадмаева 2018, с. 237] и в «Докладе о происхождении одиннадцати хоринских родов» Д. Дарбаева от 1839 года [Бурятские летописи 1995, с. 170–176] – мы не находим описания конфликта между Бальжан и мачехой ее мужа. Главное внимание уделяется причине откочевки Дай-Хун-тайжи и Бальжан-хатан вместе со своими подданными. В одном случае они вернулись на бурятские земли из монгольских владений, затосковав по родным кочевьям, в другом – из-за тяжелой жизни, тем более стало известно, что «великие государи российские жалуют своих подданных как родных сыновей своих» [Там же]. «Ш.-Н. Хобитуев излагает уход хоринцев от Бубэй Бэйлэ хана и переход их в русское подданство примерно в тех же словах, что и Юмсунов, а также другие составители исторических хроник. Однако, по версии Ш.-Н. Хобитуева, Бальжан-хатун не была убита, а умерла своей смертью» [Цыдендамбаев 2001, с. 55].

Естественно, летописцы с позиций своего времени комментируют известное предание как исторический факт, упоминая и русское подданство: «Вследствие этого народ наш, происходящий от Бэдэ, бывший под его

властью, лишился душевного покоя. Он затосковал тогда по родине, где родился и размножился отец Хори. Кроме того, он услыхал, что великие государи российские относятся с милосердием к своим поданным, любят всех их, кого бы то ни было, покровительствуют им и жалуют их, словно сыновей своих» [Бурятские летописи 1995, с. 38].

В выстроенный как будто бы на реальных событиях письменный текст вписывается только один мифологический сюжет о чудесном появлении озера на месте брошенного тела Бальжан. Вся ее роль здесь сводится к объяснению факта появления природного объекта трагической смертью героини по возвращении на родину. Вставное топонимическое предание полностью соответствует правилам данного жанра. Таким образом, во всех приведенных выше летописных текстах образ Бальжан-хатан проступает лишь в общих чертах, отсутствует личностные характеристики, она выступает в роли номинального героя.

Содержание легенды, опубликованной А. М. Позднеевым [1900, 47–55], существенно отличается от летописных версий. Жанровые особенности летописи нивелируются, и на первый план выходит художественная версия рассказа. Когда умерла первая жена Бубэй-Бэйлэ-хана, он женился на молодой женщине, с которой завязываются любовные отношения у Дай-Хун-тайжи. Между женами Бубэй-Бэйлэ-хана и Дай-Хун-тайжи происходит ссора. Дай-Хун-тайжи решил откочевать из-за этого в сторону Хухульбинских гор. Бубэй-Бэйлэ хан отдал приказ: вернуть сына с подданными, а Бальжан-хатан умертвить, отрезав правую грудь. Бальжан-хатан, обладающая чудесным даром — семьюдесятью одним средством волшебства, превратилась в белый снег, затем в воду, отчего тщетны были поиски войск Бубэй-Бэйлэ-хана. В третий раз, приняв решение не ослушаться приказа хана, она сдалась. Отрезав правую грудь, её умертвили. Там, где осталась ее голова, местность назвали Бальжин-толгой, где оставили ее венец – Алтан-ёдорто, тело – озеро Бальжин, котелок – Тогоото, лошадь – Хара-морито, золотое седло – Алтан-эмээлтэ.

Текст более красочный, образ Бальжан-хатан выписан ярче, обозначен характер, «внеэстетическая функция» [Чистов 2005, с. 48]), присущая устным преданиям, явно занижена. Стоит обратить внимание, что в данном варианте главная героиня в событиях почти не участвует, все решает ее муж. Представления о положении женщины находят выражение только в описании мифологических событий, которые в летописях отсутствуют. Бальжан, обладая семьюдесятью одним средством волшебства, могла превратиться и в снег, и в дождь, но покорно сдается, не осмеливаясь перечить ханской воле. Здесь прослеживается ее функция как подчиненной героини, покорной своей судьбе.

Примечательным представляется текст *Балжан хатан тухай туужа домог* «Предание-повествование о Балжан хатан» [Буряадай түүхэ бэшэгүүд 1992, с. 211–220], характерная особенность которого состоит в том, что автор этого произведения рассматривал летописные повествования о Бальжан как фон для своего произведения и, сочиняя её предысторию, ориентировался на читателя, который так же будет видеть этот сюжет в контексте хоринской летописной истории.

Таким образом, данный текст является ярким свидетельством бытования в прошлом у бурят рукописных списков истории о Бальжан. Сюжетная канва строится вокруг главной героини Бальжан, которую хотят сосватать за сына солонгутского хана из Внутренней Монголии Бубэй-Бэйлэ — Дай-Хун-тайжи. Девушка не верит, что хан может женить сына на девушке из бедного сословия. Во время сватовства Бубэй Бэйлэ хан просит угостить его *адуун төөлэй* (блюдом из конской головы для почетных гостей). Случился курьез: по ошибке забили его же коня. На возмущение Бубэй Бэйлэ хана Бальжан дает отпор: негоже хану устраивать скандал, имея благородную цель решить судьбу сына: *Та болбол хаан баатар алдартайшье һаа, өөрынгөө юрэнхы адагуусаниие хара тураг тал адляар сэгнэнэт. Тиимэһээ тэнэгэй ехэ танда болошоно! — гээд Балжаниинь үгэеэ таһалдуулна* [Буряадай түүхэ бэшэгүүд 1992, с. 215] «Вы, имея славный титул *батор*-хана, сравниваете

своего обыкновенного коня с черным изюбром. Получается таким образом, что вы очень глупый человек! — сказав, прервала свою речь Балжан». И в результате она дает родителям наказ-просьбу — не забивать скот на ее свадьбе, угощением будут только белая пища, ягоды, корни растений, мучные изделия. Бальжан советует отцу не брать за нее *эдлэл зөөри* – приданое в имущественном выражении. Поженившись, молодые жили счастливо и спокойно, как сказано в повествовании. Что касается мотива конфликта между невесткой и свекровью, он приобретает еще более усиленную эмоциональную окраску: Бальжан решила, что пришел конец ее жизни, так как отец и сын имели цель завладеть одной и той же женщиной [Там же, с. 220].

Текст насыщен такими художественными элементами, как введение дополнительных персонажей, не играющих ключевой роли в сюжете; речь действующих лиц имеет окраску высокого стиля, возвышенную интонацию; обращения героев друг к другу похожи на те, какие встречаются в буддийских текстах, когда послушник обращается к своему учителю-монаху. Следует подчеркнуть, что наблюдается яркий акцент на изображении образа Бальжан как личности с индивидуальными чертами, своенравным характером, сильной волей, имеющей и высказывающей свою точку зрения, ей присуще глубокое чувство достоинства и чести.

Конкретно в данном тексте подчеркивается ее принадлежность к хоринскому племени, и 11 хоринских родов выступают ее сородичами. Переписывая рассказ, составители преднамеренно убрали весь мифологический контекст, даже имеющее место во всех версиях топонимическое предание здесь отсутствует. Думается, для создания реальной истории хоринского племени, в которой главную роль играет Бальжан как будущий его предводитель, был создан портрет девушки, знающей традиции своего народа. Возможно, составители этой письменной версии, переписывая летописный вариант и дополняя устными версиями рассказ, создали наиболее правдивый образ: «Отцу своему Балжан хатан

высказала такую просьбу: – Вы, отец мой, имеющий власть тэнгэри, послушайте мою просьбу! Когда Бубэй Бэйлэ хан, чтобы сделать меня, юную, своей невесткой, попытается выкупить за золото, шелка и другое имущество, вы предстанете хуже, чем проявление безудержной силы, замашек и повадков диких зверей. Если я стану невесткой Бубэй Бэйлэ хана за выкуп, то моя жизнь закончится в рабстве, прислуживая им. Когда этот хан-батор Бубэй Бэйлэ к вам обратится для сватовства с целью сделать меня своей невесткой, то вы, мой отец, должны иметь свое мнение. Не должны меня превратить в товар, за который должны получить состояние и имущество!» [Буряадай түүхэ бэшэгүүд 1992, с. 213]. Особую ценность представляет включение множества коннотаций из устной прозы и обрядового фольклора. Вполне можно соотнести этот вариант сюжета с характерным для бурятских сказок сюжетом об умной бедной девушке, вышедшей замуж за ханского глупого сына. В данном случае прослеживается использование архетипа мудрой девы как носительницы народной мудрости.

Итак, выделим важный аспект, на который следует обратить внимание: интересующий нас сюжет о Бальжан-хатан в рассмотренных текстах является одним из звеньев в ряде других повествований о перемещениях и скитаниях хори-бурят в прошлые века. По мнению Позднеева, сюжет «представляет собой бесхитростный рассказ о совершенных монголо-бурятами походах, в котором действительность переплетается с массой небылиц, порожденных главнейшими суеверными понятиями народа и вообще превосходно отражающих в себе его быт, взгляды и симпатии» [Позднеев 1900, с. IX]. Во всех вышеуказанных источниках главным мотивом является передача одиннадцати хоринских родов бурят, зачастую в качестве выделенного ханом улуса своему сыну или приданого Бальжан-хатан. Предание о Бальжан-хатан связано с реальными историческими событиями, но была ли сама Бальжан-хатан реальным героем, опять же, сегодня доказать очень трудно. В письменных летописных источниках историческая канва повествования связана с проблемой возвращения хоринских бурят на исконные свои земли

с приведением некоторых фактов из реальной действительности. В данных текстах миф и история переплетаются как в характеристике образа героини, так и в топонимических вставках.

Фольклорные записи, посвященные Бальжан-хатан, которыми мы располагаем, относятся к советскому периоду и существенно отличаются от летописных источников и рукописных списков дореволюционного времени. В памяти народа остались только отрывочные сведения о Бубэй-Бэйлэ-хане, Дай-Хун-тайжи, конфликте между второй женой хана и его невесткой Бальжан.

Помимо мифологического сюжета о чудодейственных способностях героини в устных текстах отмечаются ее особые возможности восстанавливать, лечить и после своей смерти. Прибыв в забайкальские степи со своими подданными, Бальжан построила крепость [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 1948]. Об этом же говорится и в записи от 1961 года [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 1915/1]. Кроме того, и в первом, и во втором случае исполнители подчеркивают лечебные свойства строительного материала этой крепости, дескать «растолченные обломки крепости хорошо помогали при лечении животных от болезни» [Там же].

Возникает закономерный вопрос: была ли когда-либо реально такая женщина? Или народ по мотивам легенды о праматери хоринских бурят лебедице — небесной деве, спустившейся на землю в образе девы — создал мифологизированную историю о женщине? Итак, образ Бальжан предстает и в мифологизированной, и в реальной версиях. Устный рассказ так трансформировался по ходу бытования, что она может быть и дочерью монгольского хана. В этом случае женщина становится более далекой, и ее статус *хатан* соответствует ханской дочери. Мифологизация не только ее образа, но и крепости, которую построила Бальжан, еще более усиливает необычность, уникальность, сакральную сущность героини повествования. Здесь уместно напомнить, что «фольклор типологически относится к стадии дорефлективного мышления, которое конструирует действительность из

категории собственного сознания и живет в этой действительности, поэтому вопрос об относительности и специфике реальности должен решаться исторически» [Мальцев 1989, с. 64].

По законам устной традиции в фольклорных текстах устойчиво сохранились топонимические мотивы, в которых акцент смещен в сторону объяснения происхождений названия местностей, связанных с именем легендарной Бальжан-хатан. Подобное наблюдается в текстах, зафиксированных в Забайкальском крае, Бурятии, Монголии [Буряад арадай түүхэ домогууд 1990, с. 102–104], и в основном уже относится к области народной этимологии.

Главный вывод сравнительного анализа письменных и устных версий текстов заключается в том, что сюжетная линия повествований о Бальжан в подавляющем большинстве развивается исключительно в контексте описания истории формирования и развития этнической группы хоринских бурят в период с XVII века. В письменных летописных версиях героиня, не имея личностной характеристики, предстает только в связи с топонимическими преданиями; в иных письменных версиях наиболее разработан образ женщины, проявившей ум, твердость характера и убежденность в отстаивании интересов своего народа. В устных версиях предания наиболее сохранились отдаленные от реальных событий мифологические мотивы.

Таким образом, приходим к выводу, что в реальной действительности существовали женщины с нестандартным мышлением, волевым характером, и можно предположить, что подобный характер народ связывает с именем Бальжан в истории племени. Согласно полученным данным сравнительного анализа предполагаем, что повествование сначала появилось в виде устных легенд и рассказов, затем фольклорные варианты перешли в литературу и летописные исторические сочинения.

Кроме того, в письменных версиях основная устная сюжетная канва сохраняется с усилением исторических составляющих, в некоторых

вариантах убирается вся мифологическая часть для создания правдоподобного исторического героя. Мифологические кочующие вставки в преданиях восходят к устным традициям, имея функции сакрализации и героизации трагической судьбы необычной женщины, определившей судьбу племени.

Определив предания как устные рассказы, выражающие представление этноса о собственной истории прошлых лет, отметим, что они создавались на основе фактов реальной действительности в большей степени исполнителями позднего времени, не являющимися современниками исторических событий. Специфика бытования рассмотренных исторических преданий заключается, таким образом, в осмыслении исторических реалий, находящихся вне актуальной памяти рассказчика, но в наличии персонажей, известных широким народным массам. Это проявляется в преданиях бурят Внутренней Монголии, тематически относящихся к рассказам об общебурятских героях Бабжа-баторе, Шэлдэй-Занги, о народной героине Бальжан-хатан.

Вместе с тем, эти циклы повествований о лучших предводителях рода, баторах, заметных фигурах из народной массы, борцах за справедливость, бытующие в хори-бурятской традиции и в России, и в Монголии, и в Китае, у китайских бурят дополняются собственной оценкой и умозаключениями относительно темы этноса, рассеянного и проживающего на территории трех государств.

В преданиях с исторической основой в центре события стоит яркая личность, легендарный герой, вокруг которого разворачивается основной сюжет. В устных рассказах об известных людях, передающихся из уст в уста, переходящих от поколения к поколению, предметом пересказа становятся их неординарные деяния, поступки, подвиги, выдающиеся заслуги, оставившие в народной памяти неизгладимый след, иногда обрастая неправдоподобными подробностями, которые приукрашивают действительность. Это было показано на примере образа Бальжан-хатан.

Бурятские предания в материнской традиции характеризуются широким тематическим разнообразием, которые разделяются на цикл повествований о явлениях исторического значения; происхождении хори-бурятского рода; рассказы о незаурядных личностях, национальных героях, заметных фигурах из народной массы – борцах за справедливость и т. д. И шэнэхэнская устная историческая проза, безусловно, перекликается с ними в силу этнической общности хори-бурят. Однако в нашем исследовании анализ сконцентрирован на текстах, зафиксированных в экспедиции, что ограничивает изучение других существующих вариантов.

Для преданий на историческую тематику характерно вольное изложение отдельных явлений реальной действительности, некоторых поступков, деяний изображаемого лица, согласно законам фольклорного сознания: «И получалось, что песни или предания о событиях и лицах, отражали уже не историческую конкретику, а народную традицию» [Путилов 1994, с. 54]. Как, например, разграничение между героизированными народом персонажами, которые наделены необычайными легендарными свойствами и известными историческими лицами, реально действовавшими в определенную эпоху, весьма условно. И в соответствии с особенностями фольклорного жанра все они наделяются волшебными, фантастическими, мифологическими свойствами. Как справедливо пишет М. И. Тулохонов, «Сюжеты исторических преданий – это своего рода народные версии прошлых событий с разной степенью достоверности и соответствия жизненным реалиям» [Тулохонов 1982, с. 4].

Таким образом, устная историческая проза шэнэхэнцев, как и российских бурят, представлена сюжетами о конкретной исторической действительности далекого прошлого, что является одной из важных жанровых характеристик преданий. Кроме того, народным преданиям присуще преобладание элементов преувеличения, некоторого искажения, связанного с длительным и продолжительным по времени их бытованием. Носители традиции, обобщая значительные события, ключевые, знаковые

моменты из того, что было в истории этноса, пропускали достоверный материал сквозь призму своего восприятия и миропонимания.

Заключая, отметим, что для рассмотренных преданий характерны локальность и приуроченность исторической тематики к этнической среде бурятской диаспоры.

IV.5. Устные рассказы как самостоятельная разновидность несказочной прозы шэнэхэнских бурят

На основе систематизации имеющегося фольклорного материала бурят Внутренней Монголии в данном разделе впервые предпринята попытка рассмотрения устных рассказов как отдельной жанровой разновидности в системе несказочной прозы бурят.

Устные рассказы как форма вербального текста, входящего в фольклорную традицию, до настоящего времени редко становились объектом специального изучения, в научных исследованиях они привлекались как «материалы для анализа истоков развития процесса фольклорного творчества», «начальные стадии фольклорного процесса» [Бараг 1972, с. 139].

В советский период фольклористами подобные тексты не фиксировались ввиду несущественности содержания, отсутствия вариантов, недостаточную образность стиля на фоне других традиционных жанров фольклора. В то же время обращалось внимание на необходимость их осмысления: «Строго говоря, сказы не обладают некоторыми признаками фольклора: они не создают общенародных, широко распространенных вариантов <…> Принадлежат ли такие рассказы к фольклору в собственном смысле слова или нет, фольклорист обязан их изучать» [Пропп 1976, с. 52].

Согласно В. П. Аникину, устный рассказ повествуется самим участником или очевидцем события «о чём-либо примечательном в общественном или личном быту», это «…личное воспоминание, перешедшее в традицию, т. е. интересное другим рассказчикам, подвергнутое правке и

изменениям с их стороны, и становится сказом» [Аникин 1972, с. 11–12]. Использовавшийся специалистами до середины XX в. термин «сказ» позже исчезает из научной терминологии и соответствует современному понятию устного рассказа.

И. З. Ярневский одним из первых в региональной фольклористике выделил устные рассказы как самостоятельный жанр, определив отличительные от других прозаических жанров их особенности в своей монографии «Устный рассказ как жанр фольклора» [Ярневский 1969].

По мнению многих исследователей, наиболее существенными характеристиками устных рассказов являются описание реальных событий, превалирующая информативная функция; тематически они посвящены каким-либо крупным событиям, известным личностям и описанию элементов бытового, этнографического характера, ставших фактами фольклорной культуры. Природа их возникновения определяется следующим образом: «Они могут быть индивидуальными проявлениями коллективной и художественной (образной) по своей природе системы представлений, выработанной определенной социальной средой» [Чистов 1967, с. 22].

Некоторые специалисты устные рассказы различают на мемораты и фабулаты, отмечают их переходность в другие жанры несказочной прозы: «если же актуальность и оперативность устного рассказа пошли на убыль (текст утратил эти качества по прошествии времени или по другим причинам), а информация, содержащаяся в тексте, все равно интересна и важна слушателям, то такой текст из рассказа-мемората неизбежно трансформируется в рассказ-фабулат, т. е. в предание» [Тихонова 2018, с. 20]. Мы в работе не оперируем этими терминами, следуя позиции К. В. Чистова, писавшего: «Sagenbericht («слух и толк»), Memorat (сказ–воспоминание, рассказываемый от первого лица) и Fabulat (относительно устойчивый и вошедший в традицию сюжетный рассказ) <…> это не жанры, а способы передачи, т. е. три возможных коммуникативных варианта, использующиеся

при определенных условиях для любой тематической группы» [Чистов, 1967, с. 20].

Если в основе легенд и преданий лежит разработка определенного сюжета, то основу оформления устного рассказа может составить описание традиционных верований, представлений, обрядов, обычаев, ритуальных практик, поверий, примет, запретов, норм и правил, принятых в социуме. Кроме того, для устных рассказов характерны достоверные повествования о недавнем прошлом. В целом заключаем, что устные рассказы – это повествования «об особых событиях в жизни общественной и личной. Это воспоминания о прошлой жизни (временная продолжительность – жизнь одного человека). Старшее поколение сохраняет в памяти то, каким было раньше <…> чем занимались <…> как трудились» [Гончарова 2014, с. 278]. Это определение представляется наиболее соответствующим содержанию подлежащего анализу материала.

Подчеркивая этнический характер устных рассказов, в которых аккумулированы социокультурные особенности, быт, ценностные нормы, традиционные воззрения народа, отметим, что особенно актуальными в наши дни являются выявление и характеристика этнокультурных аспектов анализируемого материала, когда «современная социокультурная ситуация порождает сложнейшие проблемы, связанные с обеспечением исторической преемственности поколений, сохранением, распространением и развитием национальной культуры, воспитанием бережного отношения к историческому и культурному наследию» [Онищенко 2012, с. 10].

Классификация записанного во Внутренней Монголии большого пласта устных рассказов осуществлена по тематическому принципу. Распределение текстов по содержанию позволило выделить несколько групп устных рассказов в фольклорной традиции шэнэхэнцев. Итак, в них повествуется:

о фактах и событиях из недавнего прошлого китайских бурят; о начальном этапе заселения; первых переселенцах; заметных людях из этой среды; о случаях из жизни шэнэхэнцев;

об этнографических, бытовых особенностях бурят, отражающих различные аспекты скотоводческой жизнедеятельности, в том числе о народной медицине;

о верованиях, традициях, отображающих регулятивные нормы и правила (обычаи, обряды, поверья, приметы и запреты).

В повествовательной традиции шэнэхэнцев устные рассказы о конкретных фактах из недавнего прошлого выражаются в сюжетах, предстающих в качестве основного средства, с помощью которого рассказчиком освещаются те или иные события и лица: «Из общего полотна событий или своей биографии рассказчик выбирает наиболее существенный момент, наиболее значимый и интересный эпизод» [Ярневский 1969, с. 107]. Самобытными, имеющими локальный характер, являются устные рассказы шэнэхэнцев об устройстве быта в новых условиях. Как мы можем заключить из устной прозы мигрантов, локальная группа шэнэхэнских бурят на начальном этапе переселения и в последующие несколько десятилетий характеризуется замкнутым, изолированным стилем жизни, минимальными контактами с титульной нацией и другими соседними монгольскими этническими группами. В отрыве от материнского этноса они вели прежний, характерный до исхода на новые земли, традиционный образ жизни, занимаясь кочевым пастбищным скотоводством, которое сохранилось в целом вплоть до наших дней, что составляет специфику хозяйственно-бытового уклада бурят Внутренней Монголии. Кочевой образ жизни аратов обусловил простой, незамысловатый, практичный характер быта и не отличающийся разнообразием рацион питания, состоящий из мясо-молочных продуктов.

В устных рассказах, основу которых составили воспоминания пожилых людей, отмечается, что земля, отведенная им китайскими властями, в целом была плодородной, но заброшенной. Предстояла большая работа по очищению этой зоны для обустройства жизнедеятельности скотоводов. После проведенной уборки и наведения порядка буддийскими священнослужителями были проведены религиозно-обрядовые действа,

направленные на подавление и уничтожение негатива, чтобы члены социума обрели спокойствие и уверенность: «*ламы*, *жодчи-ламы*, *ламы*-лекари провели большой молебен, молебен для наступления лучшего будущего, молебен по усопшим, чтобы души людей, умерших от болезни, нашли перерождение» [ФБВМ 2020, с. 24]. Совершен сложный, многоэтапный ритуал чод, практикующийся не рядовым монахом, а ламой с определенной подготовкой. Чод – «йогическая практика преодоления личных привязанностей методом отсечения страха <…> Чод <…> внешний [– это] посещение кладбищ или уединённых мест с мрачными ландшафтами» [Андросов 2017, с. 618]. В народном представлении основное предназначение его заключается в подавлении злых духов-демонов местности, отсечении их привязанности к данному локусу. Ритуалы, совершенные буддийскими монахами, отличавшимися в то время высокой степенью подготовленности и образованности, владевшими специальными обрядовыми практиками, способствовали обретению мирянами душевного покоя в новых реалиях.

Так очищенная и намоленная территория в Эвенкийском хошуне Хулунбуирского аймака Внутренней Монголии Китая, получившая название Шэнэхэн, стала второй родиной переселенцев из степных кочевий Забайкалья и Бурятии. Как пишет историк из Шэнэхэна, ламы были выходцами из Аги (Зугалай, Гунэй), Бурятии (Чисан, Эгита, Баргузин), но в подавляющем большинстве они являлись священнослужителями одного из самых крупных и старейших дацанов Забайкалья – Цугольского дацана [Жамса 2017, с. 109]. Их было много, и в том случае, если кого-то не знали по имени, то называли по его родине – например, баргузинский *лама* [ФШБ 2016, с. 136].

Заметную группу среди записанных у шэнэхэнских бурят устных рассказов составляют сюжеты о социальном устройстве переселенцев после перекочевки. В них нашли освещение такие насущные для стабильного развития мигрантов вопросы, как создание первых школ для детей аратов, организация лечебного дела в Шэнэхэне в начале XX века.

В одном из рассказов (*Хүүгэдэй нааданууд* «Детские игры» [ФБВМ 2020, с. 109–114]) содержатся воспоминания о том, как начался образовательный процесс на новом месте: первой школе, первых учителях, трудностях тех лет. Народным методом стали приспосабливать старый, заброшенный дом в некое подобие школы, мастера по дереву сделали из сломанного старья доску, парты. В одной комнате под руководством учителя Ойдоб Шулунай обучались разновозрастные дети, самому старшему было пятнадцать лет, самому младшему – семь. Детей скотоводов собирали со всех окрестных мест, и учитель, живший на расстоянии пяти-шести километров от школы, тоже приезжал на коне. Когда обучали счету, то нарезали красные, зеленые прутья с палец, которые служили средством для счета. Еще применялась практика счета сухих круглых частичек помета верблюда и барана. Не было учебников, каждый ученик сам изготавливал тетради, куда учитель записывал буквы и цифры. Чтобы сделать тетрадь для домашнего задания, матери и сестры сшивали разрезанную бело-пеструю бумагу. В некоторых семьях старшие давали детям маленькую до блеска отструганную доску, смазанную маслом и сверху посыпанную золой. На ней можно было писать палочкой буквы и цифры. Таким образом, создание условий для начального образования детей было инициировано энтузиастами из числа переселенцев без вмешательства властных структур в тяжелых условиях хозяйственно-экономической изоляции.

Потребность в обучении детей мотивировалась наряду с усвоением знаний, получением образования, еще необходимостью социализации подрастающего поколения и интеграции в принимающее общество.

Среди зафиксированных устных рассказов следует особо отметить рассказы о создании монголо-тибетской лечебницы и о роли выдающихся *эмчи-лам*[41] – лекарей, которые получили качественное образование в лучших традициях тибетской медицины в стенах Цугольского дацана, т. е. еще до

[41] *Эмчи, эмчи-лама* – лекарь, *лама*-лекарь, применяющий методы тибетской медицины.

переезда в Китай из России. Инициатива создания первой лечебницы в Шэнэхэне в августе 1948 г. принадлежит *ламам* Сэрэн Магсарай и Сэрэн Санжабай [ФБВМ 2020, с. 23]. В целом, за состояние здоровья соплеменников отвечали получившие образование в Тибете духовные лица, имеющие специализацию лекарей, отличающиеся обширными познаниями в лечебных свойствах растительных сборов и изготовлении лекарственных трав.

Высочайшая квалификация, обширные познания в области лекарственных трав, опыт в их сборе и составлении эффективных травяных сборов и средств позволили не только успешно бороться с заболеваниями, но и предотвратить распространение инфекционных болезней и иных опасных эпидемиологических угроз: «Здесь шэнэхэнские ламы ходили по степям, собирали лекарственные травы, сами все перерабатывали, и они были в состоянии вылечить любую болезнь. Заплохеет, заболеет, становится лежачим, и чтобы сказать, что это заболевание смертельное, и оставить [больного без лечения], вот такого не было. Они своими лекарственными травами могли любого человека поставить на ноги» [ФШБ 2016, с. 135]. Таким образом, исключительная их заслуга заключается в самосохранении небольшой по численности группы бурят в условиях полного отсутствия медицинских кадров.

В устной традиции шэнэхэнцев зафиксировано несколько рассказов о наиболее ярких легендарных лекарях, характеризующих их деятельность и индивидуальные черты характера. Так, нами записаны следующие тексты: «*Эмчи* Даша-Дондог» [ФБВМ 2020, с. 29–36], «Об *эмчи-ламе* Санжай-Нима» [ФБВМ 2020, с. 36–48], «Лекари Санжай-Нима, Гэлэг-Даша» [ФБВМ 2020, с. 23], «Санжай-Жамса *лама*» [ФБВМ 2020, с. 49–54]. В них подробно описывается процесс обучения и становления будущего врачевателя, при этом придаётся большое значение преемственности в передаче знаний от учителя к ученику имела. Характерными личностными чертами бурятских лекарей с тибетскими медицинскими знаниями являются их скрупулезность,

точность при определении диагноза, тщательный подбор лекарственных сборов, растительного сырья для лечения, самоотверженность, бескорыстность, безотказность и готовность помочь, продиктованные сострадательностью и чувством долга, лежащими в основе нравственности буддийских священнослужителей.

Находим в указанных выше рассказах сведения о характере изготовления растительных сборов: после сбора разнообразной местной флоры начинался процесс выдержки растений в определенных условиях и температуре. Причем некоторые из них должны были находиться в особом месте, куда не проникал бы солнечный свет, без сильного обдува ветрами, а для получения особо сильных лекарств необходимо было высушивать растения в накаленном на огне чугунном котле. Затем приступали к переработке собранного материала, для чего сырье в основном перемалывалось в медных сосудах путем бесконечного толчения. Исполнителем подчеркивается, что «благодаря тщательной дозировке, четкому следованию особым замерам, недопущению замены одного средства другим качество их лекарственных средств было высочайшего уровня, эффект действия сильнейшим» [ФШБ 2016, с. 81].

Устные рассказы шэнэхэнцев свидетельствуют о многопрофильности местных лам-лекарей. Путем тщательного осмотра и анализа состояния больного прежде всего устанавливался точный диагноз, распознавалась болезнь, что являлось залогом успешного лечения больного. Значит, последователи традиционной тибетской медицины считались незаурядными диагностами. Следующим важнейшим их навыком, показывающим высокую степень квалификации, является, как отмечается в произведениях устной прозы шэнэхэнцев, назначение лечения, подбор соответствующих лекарственных средств для выздоровления. Кроме этого, существует немало рассказов о том, как они искусно лечили переломы костей, растяжения сухожилий, вправляли вывихи, делали массаж, использовали некоторые хирургические приемы – извлечение инородных тел, кровопускание и т.д.

Также для укрепления здоровья населения были эффективными назначения водных процедур, использование силы и энергии естественных источников-*аршанов*, содержащих полезные природные лечебные компоненты. Глубокие знания *эмчи-лам* об анатомии человека способствовали тому, что они лечили людей как современные травматологи, хирурги.

О местном самородке, лечившем домашний скот, говорится в устном рассказе *Болдой баатар Басан ахай хоёр тухай* «О Батаре Болдой и Басан *ахай*» [ФБВМ 2020, с. 91–96]: «Басан *ахай* был единственным сыном богатого человека, мастера [на все руки], ему ничего не стоило в ряд нацепить на все свои десять пальцев золотые, серебряные кольца, но [он] никогда не украшал себя золотом, серебром, одеждой, выдрой и соболями». И жил он скромно, занимаясь тем, что оказывал необходимую ветеринарную помощь: «вытаскивал оставшийся [во время отела] послед коровы, или разрезал гнойные нарывы, или делал другие тонкие лечебные процедуры».

Большим авторитетом и почетом, судя по записанным текстам, пользовались также буддийские священнослужители – *найжи*[42], обладающие «особым, отличительным даром». Ни одна семья не обходилась без помощи *найжи*, которые давали имя новорожденному и были ответственны за физическое, духовное здоровье грудных детей. Можем предположить, что практика верующих хори-бурят определять для своего младенца ангела-хранителя в лице священнослужителя связана с тем значением, которое раньше в условиях высокой младенческой смертности придавалось каждому новому человеку как значительной единице социума. В отличие от крестных в христианстве, принимающих ответственность за духовное воспитание и благочестие ребенка, буддийский монах-*найжа* оказывал действенную помощь в основном новорожденным, детям грудного возраста при болезни, сглазе и негативном воздействии окружающей среды путем чтения определенных молитв, очищая энергетическое поле вокруг него. В

[42] *Найжа* – духовный опекун ребенка, как бы крестный отец, в роли которого выступал лама.

мифологии многих народов присутствует определенный покровитель детей, у бурят эту роль исполнял *найжи*-шаман или лама.

Культурная революция в Китае привела не только к уничтожению оппозиции в стране, но и к гонениям ни в чем не повинных людей. Этой участи не избежало и духовенство. Известные буддийские монахи, лекари, *эмчи-ламы* были объявлены врагами. Большинство из них после зачистки работало в трудовых бригадах, выполняя тяжелую физическую работу, при этом они тайком оказывали помощь больным, выручали при различных травмах, в случаях недуга, инфекции, расстройства желудка и т. д.

Пользуясь высоким авторитетом, неподдельным уважением среди населения, многие из *эмчи-лам*, будучи одинокими людьми без семьи и детей, в почтенном возрасте не оставались покинутыми, забытыми; всегда находились семьи, приютившие их и обеспечивавшие им достойную старость, с глубоким прилежанием и вниманием ухаживая за престарелым человеком.

В подобных устных рассказах особо выделяется мотив воздаяния, когда высоко оценивается заслуга буддийских священнослужителей в очистке этих земель. Фольклоризация текущих событий заключается в придании буддийским монахам исключительных черт мудрости, бесстрашия, самоотверженности.

Характерно, кроме этого, использование в устных рассказах мотивов мифологизации при описании способностей буддийских монахов. Говоря об их магических возможностях, исполнительница приводит случай, который, как она утверждает, произошел в реальности: «В Барун хушуне крупный был, говорят, *жодчи*, его звали Гурбанай *жодчи*. Русские военные, пришедшие с севера, поймали того *жодчи*, посадили в машину, забрали и уехали. Когда он взял в руки свой бубенчик ламский и зашагал, то его на машине не смогли догнать» [ФШБ 2016, с. 134]. В подтверждение своих слов она привела еще пример необычности этого монаха – там, где он жил, произошло неординарное событие: «пробился *аршан* в том месте, где жил Гурбанай

жодчи, говорят. На южном берегу реки Керулен, где-то там. Туда едут те, у кого проблемы с желудком, и попив этого [*аршана*], выздоравливают, говорят» [ФШБ 2016, с. 135]. Т. е. мифологизируется не только персонаж, наделенный сверхспособностями, но и сакрализуется место, где появился лечебный и оздоравливающий источник по причине его пребывания там.

Буддийский этнокультурный компонент в фольклорной традиции бурят Внутренней Монголии пронизывает всю систему мировоззрения бурят. Это проявляется прежде всего в отведении первостепенной роли буддийским священнослужителям как защитникам и спасителям, которых фольклорное сознание народа наделило чертами исключительной мудрости, бесстрашия, самоотверженности, о чем говорилось выше. Во-вторых, фактором сплочения шэнэхэнских бурят служила религия (буддизм школы гелугпа). Примечательно, что одним из ценностных ориентиров переселенцев на начальной стадии их обустройства стало возведение буддийского храма, получившего название Шэнэхэнский *дацан*.

Шэнэхэнцы традиционно дома на алтаре имеют изображения пяти *бурханов*: *Баян Намсарай* (Намсарай – бог богатства), *Табан хаан* (Пять царей), *Ногоон Дара эхэ* (Зеленая Тара – богиня сострадания), *Сагаан үбгэн* (Белый старец – покровитель домашнего скота), *Эреэ манда* (Мандал Шива – дарующий благо) [ФШБ 2016, с. 138]. Многие, покидая родину, брали с собой танки с изображением божеств. В культурную революцию пришлось избавиться от них, кое-кто отнес их в дацан, который позже сгорел, однако, как сказала наша исполнительница, «мы в сердце хранили свои *бурханы*» [ФШБ 2016, с. 132]. Ими почитается западная сторона, откуда пришло, как они считают, буддийское вероучение: «Верхняя земля – это Тибет, он ведь западнее Индии». Потому они умерших кладут лицом на запад, где «земля нашей веры» [Там же].

Приверженность шэнэхэнцев к основам буддийской этики проявляется не только в вере в бога, но и в самоограничении, базирующемся на таком важном понятии, как существование кармических результатов содеянного.

Согласно устной прозе шэнэхэнцев, человек не в состоянии повлиять на свою судьбу и изменить ее: *оршолон гэжэ нюдэгүй* «[человек] судьбу не выбирает» (букв.: суетный мир без глаз); *оршолон гээшэмнай оohор бүhэгүй* «судьба не управляема нами» (букв.: у вселенной/судьбы нет ни вязки, ни пояса) [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 257]. Поэтому, считают верующие, что любое наше действие, благое или разрушительное, находит отражение в будущем и неизбежно приведет к соответствующим последствиям, согласно буддийской философии. Подчеркивается, что плохая карма, накопленная в настоящей жизни, может являться причиной неудач в будущем перерождении: «Видимо, в предыдущей жизни сделал много греха, из-за этого в этой жизни, видать, всю жизнь буду страдать, попрошайничая» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 217].

Народное понимание и восприятие буддизма заключены в следующих словах С. Н. Эрдэни: «нельзя человека бить, ругать, нельзя дозволять вредные, плохие мысли. Надо уважать пожилых людей, любить детей, младенцев. Беречь, защищать, почитать огонь, воду, лес, растения, горы, скалы. Соблюдать заповеди о необходимости оказывать помощь больным, увечным, просящим, нищим. Высокочтимые учителя проповедовали, что надо сидеть на богослужениях, делать подношения, пожертвования, читать мантры, молитвы, делать *горо* (круговое обхождение посолонь) вокруг дацана и *субарганов* (культовых сооружений), при молебнах молиться за всех живых существ и тем самым получать благословение, все это способствует устранению болезней, страданий; *хи-морин* (символический конь) счастья будет высоко парить, распространятся милость, благодать, достаток, богатство, мир, спокойствие; [люди будут жить] счастливо; в их домах, землях, везде будет царить благоденствие и счастье» [Зап. от С. Н. Эрдэни, 1951 г. рожд., г. Хайлар, 2018 г. – ПМА)].

С буддийскими традициями связана также вера людей в защитные талисманы, освященные священнослужителями. В отдельных шэнэхэнских текстах такими средствами защиты представлены обереги/амулеты для

предохранения от травм и болезней. К примеру, мужчины подвешивали на пояс рожок – буддийский атрибут в форме завитой морской ракушки. Некоторым детям для предотвращения проблем со здоровьем или в качестве средства от сглаза и других напастей родители надевали на шею оберег, называемый *дугаргаржаама* – это завернутые в ткань (реже в отрезы кожи) бумажки с написанными мантрами или защитной мандалой, символизирующей сферу обитания божеств. Другая важная функция этого оберега – защищать воина, как поется в шэнэхэнской песне:

В груди моей *дугаргаржама*,
Никакой чугун[43] не одолеет [меня].
В подмышках моих *дугаргаржама*,
Никакая пуля не настигнет [меня] [ФШБ 2016, с. 173].

Одна из пожилых женщин рассказала сюжет, который стал ей известен от российского хори-бурята, гостившего в Шэнэхэне: молодой человек, вернувшийся с отечественной войны 1941–1945 гг. благодарил родителей за то, что они с благословлением передали ему перед отправкой на войну оберег *дугаргаржама*, благодаря которому ни одна пуля не настигла его [Зап. от Батсүхын Ханды, 1936 г. рожд., г. Хайлар, 2014 г. – ПМА]. У хори-бурят устойчиво сохраняется представление о роли *дугаргаржамы* как «бронежилета воина», особенно актуализировавшееся в наши дни в связи с известными событиями.

Продолжая тему начального этапа жизни шэнэхэнцев на новой территории, нельзя не сказать об их взаимодействии с ближайшим окружением по материалам зафиксированной в Хулун-Буире устной прозы. Исключить контакты шэнэхэнцев с иноэтническим населением в повседневной жизни, разумеется, нельзя. Однако, косвенным подтверждением того, что территориальная и социальная подвижность шэнэхэнских бурят была ограничена, что их перемещения за пределами своих

[43] Чугун – в данном контексте бомба/взрывное устройство.

кочевий были исключительной редкостью, могут послужить два примечательных текста. В одном из устных рассказов под названием «Санжай-Жамса лама» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 55–59] повествуется о тех невероятных впечатлениях, которые произвел на двух почтенных стариков большой город Харбин, посещение которого для них было организовано местными энтузиастами за их былые заслуги.

Подобный сюжет выезда за пределы своего местожительства содержится и в другом устном рассказе «О Пурбэжабе Бадмын» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 96–106]: герой, отработав несколько лет у русского богача, не получил адекватный расчет за свой труд и решил отомстить ему. Выручив большие деньги, он побывал и в Харбине, и в Шанхае, меняя род своей деятельности, повидал неведомый для скотовода мир. Впечатления от необычной, не характерной для подавляющего большинства земляков биографии человека, а также редкостные, неординарные жизненные истории послужили основой для создания устных рассказов, свидетельствующих об исключительности подобных случаев.

В одном из рассказов содержится эпизод, свидетельствующий о первых шагах социализации бурят, когда китайская власть предоставила возможность выдвинуть своего человека в государственный орган страны. В числе других выдающихся буддийских деятелей особо выделяется имя Сэрэна Сэрэндашын: «Этот *лама* был сомонным представителем во Всекитайском собрании народных представителей, членом Государственного совета. Будучи народным представителем аймачного сомона из среды лам, он, являясь членом Государственного совета, сумел заинтересовать своими выступлениями и вызвать внимание начальников высшего эшелона власти, разъясняя методы лечения монгольской медицины» (*Шэнэхээндэ монгол эмнэлгэ бы бололго тухай* «О том, как в Шэнэхэне была образована монгольская лечебница») [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 25].

В устной прозе шэнэхэнцев есть рассказы-описания из жизни скотоводов, отличающиеся самобытным колоритом. Привлечем в качестве

примера ранее упомянутый рассказ *Бадмын Пурбэжаб тухай* «О Пурбэжабе Бадмын» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 96–106], чтобы показать необычную жизненную коллизию одного человека. Пурбэжаб, отработав несколько лет (летом косил сено, ставил зароды, стожки сена; когда наступала осень, рыл землю, ставил заборы; зимой перевозил сено на пяти конных санях) в семье богатого русского человека, должен был получить расчет в виде нескольких голов лошадей. Коварный хозяин, чтобы не отдавать свое добро, напоил и заставил его играть в карты, и, не понимающий толк в этой игре, он проиграл всех своих коней. Опечаленный Пурбэжаб задумал отомстить. Погрузив четырех упитанных коней своего работодателя в товарный вагон, он отправился в Харбин, где знакомый бурят, работавший в торговом магазине русского Шурина, помог продать двух лошадей. Заимев деньги, он отправился в Далянь, где по немыслимо высокой цене сбыл еще двух коней. Сев на самолет, прилетел в Шанхай, где он вначале мастерил коробки на табачной фабрике, затем, устроившись в трамвайное ремонтное депо, обучился ремеслу плавки. Полученные им навыки и знания позже позволили совершенствовать их и стать именитым мастером Шэнэхэна по золотым и серебряным изделиям. Герой рассказа выступает как образец человека, который вопреки сложившимся обстоятельствам приобрел не только опыт выживания, но еще и свою профессию.

Еще один текст о шэнэхэнском мастере по изготовлению серебряных, золотых изделий, талантливом кузнеце, искусству которого не было равных в ближайшей округе (*Уран дархан Дондог тухай* «Об искусном мастере Дондоге») [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 87–91] достоин внимания необычностью сочетания в сюжете действительных фактов с художественными элементами сказочной прозы. Этот устный рассказ, содержание которого основано на биографии искусного мастера, концентрируется на разработке мотива наказания богачей, когда работник не получает за свой труд достойную оплату. Факты из жизни героя приукрашены, как в жанре новеллистической сказки, разными эпизодами,

иллюстрирующими сметливый ум мастера, благодаря чему он сумел проучить скупых и неблагодарных персонажей.

Эти рассказы, имея сугубо локальный характер, дают некоторые представления о быте, укладе жизни, роде занятий шэнэхэнских бурят в недавнем прошлом. Возможно, сюжеты подобных текстов создают несколько идеализированные образы людей, отличившихся от остальных необычными качествами. Вместе с тем, они ярко характеризуют свойственные жанру устного рассказа особенности: ориентация на необычность персонажей, эффект воздействия их на массы редкостными способностями ума, мастерства; некоторая доля вымысла.

В шэнэхэнской традиции имеется немало устных рассказов об этнографических, бытовых особенностях локальной группы бурят Внутренней Монголии, проявляющихся в традиционных ценностях, ментальных характеристиках и воплощенных в материальной, социально-духовной жизнедеятельности этноса.

В этом цикле текстов уникальными являются устные рассказы о народных методах лечения, наработанных в процессе повседневной многовековой практики наблюдений и опыта, имеющих практическую ценность и вызывающих непреходящий интерес. Методы традиционного народного лечения и оздоровления (какие применять для лечения растения, продукты животного происхождения, подручные средства и т. д.), составляющие один из компонентов шэнэхэнской этнокультурной традиции, нашли вербальное выражение в ряде текстов: *Үбэшэн заһадаг тухай* «О том, как лечили болезни» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 65–67]; *Арадай арга-эмнэлгэ* «Народные методы лечения» [Там же, с. 67–70]; *Хүүгэдэй үбшэнии заһадаг тухай* «Об излечивании детских болезней» [Там же, с. 70–71]; *Санхатахада яаха бэ?* «Что делать при расстройстве желудка?» [Там же, с. 71–72]; *Табан эрхэтнэй үбшэ заһаха тухай* «О лечении пяти органов тела» [Там же, с. 72–73]; *Гэмтэл, шархаталые заһаха тухай* «О лечении травм,

ран» [Там же, с. 73–76]; *Ондоо олон түрэлэй үбшэнии зahадаг тухайда* «О лечении многих других видов болезней» [Там же, с. 76–81].

Народная медицина была у бурят в течение длительного периода времени единственным средством для лечения болезней. Средствами народной медицины лечилось большинство заболеваний, буряты называют их «*домашним средством лечения, домашним лечением*».

Целебным средством при многих болезнях издревле считалось топленое масло, имеющее противопростудное свойство, его использовали также при отитах. Широко применялась уринотерапия, наиболее часто – при расстройствах желудка. Эффективными профилактическими мерами против простудных заболеваний считались обтирание первым снегом, купание в холодной воде в самом начале лета и в конце осени, в этих же целях рекомендовалось погрузиться по пояс в воду после того, как отхлынет вода после наводнения. Отдельный свод рекомендаций приводится для лечения ребенка от высокой температуры, расстройства желудка, стоматита и пр. в устном рассказе *Хүүгэдэй үбшэнии зahадаг тухай* «Об излечивании детских болезней» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 70–71].

Представляют интерес наиболее эффективные средства лечения при туберкулезе, нервных расстройствах и бессоннице, продолжительном кашле, появлении сыпи, гнойных образованиях, судорогах, изжоге, недержании мочи, язве желудка, геморрое. Кроме того, информативны также тексты о том, какие раньше существовали традиционные способы оказания первой помощи ослабленному и истощенному голодом человеку; при зубной боли, обморожении, отравлении угарным газом и т. д.

Вера людей в существование неких негативных субстанций, способных навредить им, наслоилась на буддийские ритуалы защиты жизни. Так, некоторые семьи в целях и защиты от воздействия враждебных сил обходят или ранним утром, или поздно вечером двор свой со священной буддийской книгой «*Алтан гэрэл*» («Сутра золотистого цвета») в руках. В отдельных семьях рядом с божницей висит сабля, «и в сумеречное время делали [этой

саблей] рубящие движения в воздухе. Так оберегали себя от черта, нечисти, ругани, порчи, еще говорили, что так подавляются болезни, беды» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 69]. Магические движения с использованием холодного оружия приобретают символический смысл барьера, основанный на отсекающей функции сабли. Кроме того, практиковалось употребление словесных выражений, являющихся магическим средством достижения лечебного эффекта, к примеру, при трении об колено появившегося на глазу ячменя и т. д. Подобные действия в сочетании со словесными выражениями усиливают магию и «выражают один и тот же мифологический смысл средствами разных параллельных символических кодов» [Шаракшинова 2008, с. 245-246].

Применялась лечебная магия – врачевание, основанное на культовой практике, древних мифологических воззрениях бурят. Так, в устных рассказах прослеживается сохранившаяся глубокая вера в умилостивление духов окружающих природных объектов. Для избавления от болезни необходимо было обратиться к духу воды, что вполне объяснимо ее очистительной функцией.

Указывается, какие использовались травы для окуривания жилища. Их благовоние, по представлению исполнителей фольклора, очищает пространство от болезни, гармонизирует окружающий микроклимат. Здесь существенным является антисептическое свойство этих трав.

В этнокультурной традиции шэнэхэнских бурят бытует много примет, которые были созданы в результате наблюдений, практики и опыта. К ним прибегают, чтобы оградить себя от различных болезней или для того, чтобы излечиться. Мотивы поклонения луне и звездам, являющимся, согласно мифологическому мышлению, мощными символами небесных сил, выполняющими защитные функции, обрели в устной прозе шэнэхэнских бурят дополнительный лечебный смысл. Магическое положительное воздействие приписывалось лунному свету, сиянию звезд, которые, как верили люди, улучшают зрение человека, если всматриваться в них долгое

время; в то же время рекомендовалось избегать попадания в зрачки прямых солнечных лучей, чтобы не испортить зрение.

Основные средства народной медицины, содержащиеся в устных рассказах шэнэхэнских бурят, совпадают с традиционными методами лечения российских бурят [Приложение № 15]. Таким образом, вся эта совокупность традиционных знаний народа передавалась из поколения в поколение в устной форме и была востребована в течение длительного времени кочевниками для лечения и предотвращения болезней.

В шэнэхэнских устных рассказах имеются сюжеты, характеризующие некоторые элементы быта; укоренившиеся в народе традиционные представления.

Известно, что баран в традиционном хозяйстве монголоязычных народов выступает в качестве главного сакрального животного. В связи с чем в фольклоре шэнэхэнцев обнаруживается бытование рассказов о бараньей лопатке, в одном из которых говорится о традиции угощения лопаточным мясом как можно большего количества людей. Это связано с поверьем, что если не соблюдать обычай угощения, то могут быть убытки в табуне. И человек, распределяющий мясо по кусочку, должен произносить благопожелание: *даагантнай дала наһалжа, бэетнай ная наһалаг, дандаа жороо, дандаа соохор, далан һайхан адуутай болооройгты* «двухлетний жеребенок ваш доживет до семидесяти лет, достигнет восьмидесяти лет, пусть табун ваш приумножится семьюдесятью поголовно пестрыми иноходцами» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 16]. Эта традиция имеет широкое распространение: «она отмечалась у монгольских и тюркских народов степного пояса Евразии, у ряда северокавказских этносов (балкар, кабардинцев, карачаевцев, осетин), а также ирландцев и американских индейцев» [Бадмаев 2015, с. 257].

Существуют разные версии того, почему для предсказаний применяли именно баранью лопатку. По шэнэхэнской версии появление практики скапулимантии связано с желтой книгой (*шара бэшэг*), сакральной книгой,

широко известной в тюрко-монгольской эпической традиции. Так, претендент на руку дочери хана из восьмидесяти девушек должен выбрать ханскую дочь. Дала Мэргэн, возжелавший жениться на ней, обратился к известному шаману, который помог ему в этом. Тот устроил, как в бурятской волшебной сказке, так, что ясновидцы по желтой книге не могут понять, кто подсказал. Получалось, что это непонятное существо. Решив, что желтая книга дает неправильную информацию, сожгли и выкинули ее. Пепел сожженной книги съели овцы, таким образом они впитали в себя магическую силу книги, которая сконцентрировалась в их лопатке [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914 – Приложение № 17].

В традиции бурят существуют некоторые рекомендации и запреты, связанные с сакральным значением лопатки барана. После угощения, вращая и поворачивая обглоданную кость, тот, кто раздал мясо, должен всмотреться в нее и сказать добрые слова в адрес хозяина животного: «Дети будут здоровы, [скотский] двор, загон просторный, дорога для пяти видов скота широкая, чистая». Затем сделать дырку в лопатке перед тем, как предать огню. Нельзя давать лопатку собаке, лучше оставить ее на дереве, если человек находится в пути или на охоте [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 120].

Подчеркивается, что способ гадания по этой кости наиболее точный и верный, по ней можно узнать прошлое и будущее: «На бараньей лопатке можно увидеть насквозь то, что было за семьдесят лет до этого, и то, что будет после этого, спустя семьдесят лет. Если отнестись к лопатке с почтением, если суметь рассмотреть ее, то это похоже на то, как будто у тебя в руках тысячи ключей [отмычек]» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 119]. Традиция гадания по лопатке является специфична для бурят, её истоки уходят к шаманской практике.

В другом шэнэхэнском рассказе сюжет о бараньей лопатке получает анекдотический характер: человек, начавший есть баранью лопатку, почувствовал, что его юрту окружают грабители. Чтобы избежать контакта с ними, он нашел такой выход: вышел на улицу и громко приговаривает, что,

дескать, нельзя баранью лопатку есть одному, надо угостить три копыта коня, луку седла. Он, делая вид, что так и поступает, незаметно снял путы с ног коня, затем сел на него и ускакал прочь [Дугармаа 2018, с. 115]. На основе представления, что баранью лопатку должны съесть семьдесят человек (*далын мяхан далан хүн эдидэг*), в данном случае разрабатывается мотив находчивости персонажа, а не мотив сакральности кости. Исключительность проанализированного материала в том, что он сохранился в устной традиции бурят Китая. Российские буряты отчасти имеют представления о сакральности бараньей лопатки, однако ее вербальное выражение в традиции российский хори-бурят не обнаружено и не зафиксировано.

В одном из записанных нами устных рассказов говорится о сакральности войлока: «если почитать его, то в семье будет скот, заполняющий всю степь, будут овцы, заполняющие все впадины; не будет ни болезней, ни страданий, ни несчастий; будет много детей» (*Һэеы тухай* «О войлоке» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2914]). Подобное отношение к войлоку характерно для этнокультуры и других народов, ведущих кочевой образ жизни: «Известно, что войлоку белого цвета придавалось сакральное значение, белый цвет являлся символом чистоты, потому белый войлок служил оберегом» [Хусаинова 2017, с. 235]. Неоценимо практическое значение войлока из овечьей шерсти. Он используется для крова юрты, в изготовлении обуви, одежды, конской упряжи, необходим как подстилка. Как и в вышерассмотренных текстах, семантика войлока связана со скотоводческой деятельностью шэнэхэнцев, в которой разведению овец отводится первостепенное значение. У российских бурят отсутствуют записи о почитании войлока, и не обнаружены сюжеты, связанные с темой сакральности войлока. Для нас уникальным является сохранение в шэнэхэнской диаспоре более древних традиций бурят, схожих с общими тюрко-монгольскими традициями.

Одним из древних одомашненных животных была собака. Как верный друг человека, всегда приходящий ему на помощь, собака является

персонажем шэнэхэнского устного рассказа: хозяин собаки, оставивший ее покараулить чужое добро, заподозрил её безосновательно в том, что она стащила чужую сумку с деньгами, и убил ее. Позже выясняется, что он был неправ. Чтобы загладить свой грех, человек проводит ритуальные похороны собаки, прося прощения у нее [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 232–233].

В традиции бурят запрещается обижать собаку, морить ее голодом, оставлять на стойбище при перекочевке. Люди боялись проклятия собаки. Это связано с мифо-религиозными воззрениями, согласно которым человек, совершивший грех, рождается вначале в виде насекомых, червей, зверей; предпоследняя стадия в череде перерождений – собачье обличье. Потому переступить эту ступень и родиться человеком возможно, если он в прежней жизни не наносил обиду собаке. И еще существовало представление, что тот, кто причинит физические страдания собаке, умрет в результате тяжелого увечья [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 315]. Также буряты во всех трех регионах сегодня рассказывают о лечебных свойствах собачьей шерсти, слюны, подчеркивая их магическое воздействие.

Суеверия, связанные с поведением собаки, имеются в тексте, записанном у монгольских бурят. По тому, как собака необычно мочится, люди могли предположить, что наступят суровые времена. Если собака воет, то считалось, что она предвещает что-то плохое и дурное: *Улин хусаха нохой зайлуулаг, уйлан харааһан гэргэн зайлуулаг, – гэжэ хэлдэг байһан* «Раньше говорили, уберегите от собаки, лающей с воем; оградите от женщины, ругающейся с ревом» [ОАФ ЦВРК ИМБТ, инв. № 2344/1]. Необычность собаки связывают с тем, что «съеденная собакой кость в ее желудке растворяется без следа, как будто расплавляется» [Там же]. Наряду с ролью животного, незаменимого в охотничьей, скотоводческой и хозяйственно-бытовой деятельности человека, этот персонаж в сюжетах устной прозы китайских, монгольских бурят получает сакрализованную окраску в соответствии с архаическими представлениями носителей фольклора.

В целом, символика образа собаки у монгольских народов имеет много интерпретаций, согласно одной из них пес получил благословение самого Будды и в следующей жизни обязательно воплотится в облике человека; собака после смерти обретает новое рождение в теле человека, а человек перерождается в собаку; опасными считались собаки, лающие и воющие по-волчьи, глядя на северо-восток, так как они могли призвать оттуда злых духов, таких собак убивали [Миягашева 2023, с. 15–22].

В системе ценностей бурят Внутренней Монголии обычаи и традиционные нормы в форме устойчивых правил поведения, этнических ориентиров занимают одно из центральных мест, и некоторые из них нашли воплощение в устной прозе. Одной из характерных черт культуры бурят является глубокое уважение к предкам и родителям, сохранение традиционных устоев семьи. Устные рассказы на эту тему имеют форму назидания. В первой части одного из рассказов приводятся случаи неподобающего отношения к пожилым родителям. На примере отрицательных персонажей, нарушающих традиционные в бурятском обществе этические нормы и правила, преподается нравственное поучение. Чтобы усилить дидактический эффект, основное умозаключение приводится в конце повествования: сын, наблюдавший, как его отец хочет унести своего немощного отца в корзине в степь и оставить там, просит не выкидывать ее: «Корзина мне нужна; когда вы состаритесь, не надо будет снова покупать корзину, чтобы вас отнести и оставить» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 144].

Другой текст [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 144–149] имеет подобную же направленность – поучение на примере отрицательного персонажа. Мораль рассказа заключается в том, что женщину, забывшую семейные устои и традиции своих предков, настигнет суровое наказание.

В традиционном обществе всегда в приоритете были сложившиеся устойчивые нормы и правила. Для социальной регуляции образцы поведения в обществе передавались от старших людей младшим. Этой цели

соответствует содержание рассказа *Нэгэ ёho гуримай тухай* «Об одном обычае», где прописан традиционный этикет бурят, как принимать гостей, как усаживать за столом и т. д.: «Когда приходил гость, надо выходить ему навстречу, придержать собаку; если пришел пожилой человек, надо помочь спешиться с коня, придерживая поводья; поздороваться, [затем] немного ослабив заднюю подпругу седла, привязать его коня к коновязи и пригласить гостя зайти в дом. Если это мужчина, то его усаживают на правую сторону [юрты]; выходить надо также, как вошел, не обходя вокруг очага с треногой; нельзя проходить спиной к [алтарю] *бурхана*. Если пришла женщина, то [она] садится на левой стороне от очага. Старший по возрасту человек садится повыше; нельзя проходить спиной к пожилым людям, проходят за их спинами. Когда входят в дом, то первым входит мужчина; если с пожилыми женщинами будет маленький мальчик, то этого мальчика пропускают первым. Когда гость собрался уезжать, то отвязывают и передают ему поводья, крепко затягивают подпругу, [затем] провожают в дорогу. Это называется принять коня» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 152–153]. Рассмотренные тексты позволяют выявить специфику социальных норм и правил, свойственных локальной этнической группе. Следует особо отметить их сохранность и строгое следование им в среде шэнэхэнцев.

Отдельные элементы из обрядово-ритуальной практики также нашли отражение в устной прозе бурят Китая. Согласно мифологическим воззрениям, все, что случается в жизни человека, предопределено высшими силами, находится в их ведении и распоряжении. И существовала вера в божественную небесную силу в лице Хурмасты, С*ахюусана, Бурхан-Тэнгэри*, поэтому необходимо было совершать определенные ритуалы и акты подаяния, прошения перед важными для человека событиями и мероприятиями, как отправление в дальнюю дорогу, на охоту, организация и проведение сватовства, свадьбы и т. д. [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с 135]. При этих ритуалах, брызгая заранее прокипяченным молоком, возжигая благовония, отбивая поклоны, отправляли вербальные послания

одновременно не только к небесным защитникам, *сахюусанам*-хранителям, но и к духам местности, прося быть благосклонным к молящемуся человеку и его близким, оказывать покровительство просящему. Встречаются указания, как традиционно принято готовиться к обрядовым действам: «нельзя надевать короткую одежду <…> одежду без рукавов»; необходимо надеть национальный наряд (*гутулы, дэгэл,* бурятскую шапку) [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 175]. Можем наблюдать глубокую связь обряда, древнейшей области культуры, с мифо-ритуальной практикой. Эта часть обрядовых действий поклонения *сахюусанам, бурхан-тэнгри*, сохранившаяся и бытующая в фольклоре шэнэхэнцев, не имеет параллелей в устном творчестве российских бурят.

Безусловными этномаркерами традиционной культуры служат бытующие в народе запреты, табу, поверья, суеверия, связанные с ними охранительные меры. Эти нормы поведения людей, указания, что можно или чего нельзя совершать, у китайских бурят сохранились в устных рассказах как самостоятельные сюжеты в форме поучительных историй.

Издревле существующие запреты и табу в отношении духов местности связаны с зависимым от природных стихий статусом людей, потому обоготворивших их. Так, в сюжетах о почитании местным населением хозяев-духов местности, гор, рек содержатся неписаные правила, которые необходимо соблюдать во взаимодействии с ними.

Наряду с почитанием мест, имеющих магическую силу, сакральный смысл (горы, реки, родники и т. д.), бытующим с древних времен, существуют запреты, выполняющие в устных рассказах сюжетообразующую функцию. Как ранее отмечалось, с культом гор связана традиция сооружения на вершинах горных перевалов кучи из камней в честь духа этого возвышенного места. Сама гора и территория вокруг нее считаются священными, поэтому «нельзя передвигать находящиеся на сопке и горе деревья, камни; нельзя их ломать, разрушать, бросать осколки эмали, железа;

нельзя охотиться на зверей и животных, обитающих на сопке и горе, нельзя их истреблять» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 159–167].

Согласно представлениям шэнэхэнцев, окружающая фауна является живым организмом, который дышит, «чувствует, испытывает боль». Лес, тайга, травы, все виды растений, цветы, листья – это неотъемлемая составляющая часть окружающей гармоничной экосистемы. Надо соблюдать элементарные и бесхитростные правила: «не ломать ветки различных ягод, плодов растений; при сборе ягод нельзя срывать, переламывать, отрывать ветки» и т. д. [*Үбһэ ургамалые һандаажа болоккүй* «Нельзя вредить травам, растениям» – ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с 185–190].

Обожествляя силу и значение воды, в устных рассказах также отражены строгие запреты относительно водоемов, способствующие защите их от загрязнений и скверны. Воспрещалось кричать, ругаться, загрязнять, оставлять мусор, осколки стекла, железа, справлять нужду на почитаемых местах [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с 185]. Даже золу нельзя выкидывать в ту сторону, где берут начало река, родник, чтобы не осквернить духа воды [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с 182]. Иначе последствия для совершившего подобные злодеяния человека будут плачевными, как это показано в тексте *Булаг үһанай тухай* «О родниковой воде» [ФБВМ. Устные рассказы. 2020, с. 179–185]. Особый запрет был на лов рыбы, змея.

В целом свод народных предписаний сосредотачивается на том, чтобы члены социума для умиротворения хозяина-духа проявляли максимально почтительное отношение и не вносили дисгармонию в существующий в природе порядок, задабривая различными подношениями. В противном же случае человека могут настигнуть материальные и другие нежелательные потери, болезни и т. д.

Проанализированные устные рассказы нравоучительного, дидактического характера, в основе которых заложена система определенных запретов и табу в хозяйственно-бытовой деятельности, характеризуют специфику мировоззрения шэнэхэнских бурят. Обычаи, поверья, приметы,

«основанные на наблюдениях, запоминаниях различных соответствий окружающей действительности, проверенные на протяжении не одной сотни лет <…> привносят в нашу жизнь все лучшее из духовного наследия прошлого» [Ларина 2017, 53], являются значимой составляющей этноидентификации этноса.

Итак, приходим к выводу, что собранный богатый материал по устной прозе китайских бурят позволил установить, что устный рассказ в системе жанров бурятского фольклора имеет свои специфические особенности, отграничивающие его от легенд и преданий. Перечислим наиболее характерные признаки устного рассказа:

• из текстов несказочной прозы они выделяются локальной, региональной направленностью;

• повествования основываются на достоверных фактах и событиях недавнего прошлого, исполняются их участниками/очевидцами, иногда со слов других рассказчиков, но потенциально представляющих интерес для конкретного социума;

• сюжеты тесно связаны с этнической средой, отражают традиционные представления, верования, обычаи, поверья, приметы, табу;

• персонажами выступают люди, получившие известность/пользующиеся почетом в среде своих соплеменников, являющиеся современниками или рассказчика, или его родителей, т. е. не исторические личности;

• характерно превалирование бытового стиля речи.

В работах российских, в том числе бурятских фольклористов, устные рассказы не становились объектом специального изучения (за исключением единичных работ и отдельных статей). Причины были разные, однако, по нашему мнению, основная из них заключается в отсутствии черт, присущих устоявшимся традиционным жанрам фольклора (сюжетность, формульность, вариативность).

Тематическая направленность произведений устной прозы китайских бурят разнообразна, вместе с тем, большей частью связана с бытом шэнэхэнских бурят. Проанализированный материал позволяет выявить специфику их адаптации в иноэтнической среде и особенности взаимоотношения в новых исторических условиях с титульной нацией и соседними группами этносов. Сделан вывод, что вовлечение первых переселенцев в китайскую среду было ограничено в силу разных обстоятельств, из них мы выделяем в качестве основных два фактора: во-первых, отдаленность от китайских социально-экономических центров, во-вторых, большинство перекочевавшего населения бурят верило в скорейшее возвращение на территории своего прежнего проживания. Они были обусловлены территориально-географическими особенностями расселения бурят, прежде всего, приграничным со страной исхода положением.

Историко-этнографический интерес представляют устные рассказы о создании первых учебных классов для детей аратов; организации лечебного дела по традиции тибетской медицины с использованием методов народного лечения; возведение буддийского храма, позволившие сохранить этническую самостоятельность и самобытность в иноэтническом окружении. Важно подчеркнуть, что в устной повествовательной прозе шэнэхэнцев запечатлены «культурно и социально значимые» факты трудных лет освоения новых территорий. В ней заключена историческая память, дана оценка своей истории, воздается дань заслугам людей, ставших символом выживания диаспоры. В этом плане примечательны тексты, в которых сохранились воспоминания о тех, кто стоял у истоков жизнеустройства, организации быта переселенцев, их социализации в образовательно-культурном плане.

Главенствующая роль в стабилизации социальных условий жизни переселенцев отводится образованным буддийским священнослужителям, оказавшим и практическую, и моральную помощь в обретении душевного покоя и поддержании духа иммигрантов в новых реалиях. Определенное место также занимают рассказы, повествующие о хорошо известных и

уважаемых людях из числа шэнэхэнцев, т. е. не рядовых членах социума, а прославившихся своей необычной биографией, нестандартными умениями или мастерством. К ним примыкают сюжеты о случаях из повседневной жизни скотоводов, основу которых составляют их необычность, курьезность и единичность.

В устных рассказах шэнэхэнцев наличие буддийского этнокультурного компонента в целом определяет их религиозное сознание. В то же время выявлено, что элементы мифа и мифологических воззрений инкорпорированы в сюжетную ткань устных рассказов и тесно связаны с добуддийскими представлениями бурят, являясь показателем переходности одного жанра несказочной прозы в другой. Иными словами, носители фольклора, исповедуя буддизм, не утратили древние мифологические воззрения. Это проявляется в их стремлении сохранить гармонический баланс во взаимоотношениях с окружающей природной, ландшафтной средой, поклоняясь духам-хозяевам огня, водных, горных объектов, растительного, животного мира.

Благодаря повествовательной традиции бурят Внутренней Монголии, можно получить представление об определённой системе норм и регламентации поведения людей, принятых в традиционном бурятском обществе; а также о различного рода последствиях, которые могут наступить при их несоблюдении и нарушении табу, запретов. Выработанный несколькими поколениями свод правил, воплощенный в устных рассказах, имеет цель в художественной форме транслировать пережитый опыт предков, их мировосприятие потомкам.

Возникновению и активному бытованию устных рассказов на данном этапе способствовала, на наш взгляд, изолированность бурятской диаспоры от метрополии. Необходимость сохранения и передачи традиционных знаний, культурного багажа, накопленного опыта молодежи лежит в основе актуализации жанра устного рассказа в Шэнэхэне. Кроме того, этот феномен устной вербальной культуры может быть показателем развития и эволюции

несказочной прозы в условиях, когда традиционные жанры фольклора постепенно уходят на периферию этнокультурной традиции, а на передний план выступает традиция исполнения устных рассказов об истории локальной группы бурят продолжительностью не более ста лет. Эта ситуация основана на стратегии выживания и сохранения своей идентичности в инонациональном окружении. Живое состояние фольклорного процесса способствует трансляции истории этноса как в масштабах личности, одной семьи, так и в целом диаспоры.

Сфера распространения устных рассказов ограничена территорией проживания шэнэхэнцев, обусловлена исторической судьбой китайских бурят, потому они характеризуются как «локальный фольклор» (Б. Н. Путилов). Шэнэхэнские устные рассказы на данный момент имеют ограниченное число вариантов, причем отдельные тексты бытуют лишь в исполнении одного человека, очевидца-рассказчика. Однако постоянное транслирование их последующим поколениям может привести к закономерному процессу перехода их в жанр исторических преданий, согласно фольклорному закону текстопорождения.

В заключение делаем еще один вывод о том, что совокупность традиционных и религиозных воззрений носителей фольклорной традиции – методы народного лечения, обычаи, обряды, поверья, приметы, отображенные в устной повествовательной прозе локальной группы бурят Внутренней Монголии, имеют общие хори-бурятские корни и совпадающие с материнской традицией характеристики.

Выводы

Исходя из постулата, что фольклорная традиция имеет этническую окрашенность, самобытное содержание, нами впервые предпринята попытка выделить характерные признаки несказочной прозы шэнэхэнцев, являющейся частью культурного наследия всего бурятского народа. Для несказочной прозы бурят Внутренней Монголии характерны сюжеты, повествующие о:

реальных событиях, имевших место в далеком прошлом, а также о фактах недавней истории этноса;

прославленных личностях и индивидах с незаурядными способностями;

мифологических воззрениях носителей традиции о мироздании и миропорядке, мифических предках и генеалогии бурятских родов;

мировоззренческих установках, регламентирующих взаимоотношения человека с окружающей средой.

Локальной чертой устной повествовательной прозы китайских бурят является реактуализация традиционного нарратива включением ключевого для ойкумены мотива о трагическом разъединении народа.

Указанные признаки служат основными маркерами, отличающими мифологические рассказы, легенды, предания, устные рассказы от других жанров устного народного творчества бурят.

Глава V. Языковые особенности повествовательной прозы китайских бурят

Как известно, традиционная духовная культура народа находится в тесном взаимодействии с её языковым выражением. Трансляция определенных ценностей и смыслов, заложенных в устном творчестве народа, возможна через систему выразительных форм языка: «Язык и культуру невозможно рассматривать без учета фактора этнической обусловленности своеобразия мировоззрения, присущего каждому культурному и языковому коллективу» [Баканова 2015, с. 30]. Язык фольклора, находясь в парадигме этнического мировидения, наиболее объемно презентует народные представления о картине мира. В связи с этим представляется важным охарактеризовать наиболее значимые средств художественной выразительности исследуемых текстов, дать оценку их стилевой специфике и смысловой нагрузке.

V.1.Фольклорная лексика как отражение этнических традиций

Образные выражения в произведениях устного народного творчества в качестве «разнообразной этнокультурной информации, знакомства с обычаями и традициями народа» [Бурчина 2011, с. 227] являются средствами реализации этнического самовыражения и отличительными маркерами этнокомпонента. В них обнаруживаются сложившиеся и укрепившиеся в быту и практике правила, нормы поведения, традиционные установки, отражающие культурные особенности носителей фольклора. Например, *Хүнэй ганса хүбүүн хаяагаараа унтадаггүй <…> үрхэ тадаггүй <…> үнэһөө хаядаггүй* «Единственный сын семьи не спит на полу <…> не открывает дымовое отверстие <…> не выносит золу, мусор» [ФШБ 2016, с. 42] – в традиционной хори-бурятской семье мужчина, тем более единственный сын, всегда пользовался особым почетом, поэтому подобное было исключено. По традиции бурят, главенствующая роль в семье всегда отводилась мужчине, и социальный статус женщины был достаточно четко регламентирован, имея

характер зависимого, приниженного ее положения в обществе, поэтому ей было непозволительно вступить в разговор прежде, чем заговорит супруг: *үбгэнэйнгөө түрүүн зологхо гэжайна гээшэ гүби?* «[что же это я] надумала раньше мужа приветствовать [гостя]?» – [ФШБ 2016, с. 42]. В большинстве групп бурят почитание мужчины как главы семьи, отца, добытчика, присущее патриархальному обществу бурят, несколько смыто в наши дни. Эта норма поддерживается преимущественно хори-бурятами, что нашло отражение в сказочной прозе шэнэхэнцев, глубоко чтящих и придерживающихся традиций и обычаев своих предков. «В традиционных обществах правила важнее закона <...> Отменить традиционные правила не может никто, хотя бы потому, что они созданы не каким-то конкретным человеком, а обществом в целом <…> Оно же выступает их хранителем, передавая от одного поколения другому. Эти правила – основа и опора общественного менталитета, на них держится практически всё здание традиционной культуры» [Жуковская 1983, с. 77].

У монгольских народов, в том числе хори-бурят, существует древний этикет, согласно которому первым должен отведать горячую еду старший в доме мужчина или почетный гость, важная персона, которая присутствует в данный момент. Этот обычай до сих пор соблюдается перед началом трапезы шэнэхэнцами (и традиционными российскими и монгольскими хори-бурятскими семьями), что нашло отражение естественным образом и в сказке: *Табаг хүдэлгөө* «первым прикоснулся к мясному блюду; букв.: подвигал тарелкой» [ФШБ 2016, с. 59].

В пищевом рационе бурят баранина являлась одной из главных продуктов питания. И в гостевом этикете крестец, грудинка баранины относятся к почетным блюдам, которые подаются на стол в особо торжественных случаях. Перечислены эти традиционные лучшие блюда для угощений и в сказке: *ууса заладаг гээшэб даа* «угощают же ведь крестцом»; *үбсүүгын абаад залахадаа* «когда подают грудину» [ФШБ 2016, с. 75].

Практикующийся и в наши дни шэнэхэнцами обычай угощения духов встречается в одном из текстов сказки: *газаа үргөөд* [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 282] «преподнес духам» (букв.: немного отдал во дворе), когда первинка, нетронутая часть пищи, питья хозяева дома преподносится богам, духам местности как подношение.

Примечательно присутствие в сказке элементов свадебного обряда. В шэнэхэнской сказке присутствует устойчивое понятие *ураг сүй тогтохо һанаатай* [ФШБ 2016, с. 107], имеющее значение «прибыть с целью посвататься» (букв.: с мыслями установить связь со своей будущей суженой, ее родственниками). В настоящее время бурятами для проведения обряда сватовства активно используется тождественное этому случаю выражение *худаг ураг болохо* «стать сватами, породниться», что предполагает испрашивание разрешения у родителей невесты и почитаемого ими *бурхана* на союз между молодыми, знакомство сватов и установление срока свадьбы. В героическом эпосе часто встречается словосочетание *хүйтэ сүйтэ* в значении «суженая, предназначенная судьбой», из чего можно сделать вывод о древнем происхождении слова с*үй* «суженая», о важности роли женщины, способствующей умножению рода. В наши дни этот термин вышел из употребления в разговорной речи бурят по ту и эту сторону границы.

Кроме этого, обращает на себя внимание древний ритуал, связанный с изменением статуса выданной замуж девушки: *үһэ гэзгыен хахалжа* «распустили волосы и заплели косы» (букв: волосы, косу разделив) [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 277] – переплетение в день свадьбы одной косы невесты в две, таким образом это означало, что с этого момента она считалась замужней женщиной. Он не утрачен и практикуется в ритуалах современных шэнэхэнских свадеб в отличие от брачной практики российских хори-бурят.

Представляется самобытной и ценной с точки зрения «способности фразеологических знаков отображать современное культурное самосознание народа, рассматриваемое как “остов” его ментальности» [Телия 1999, с. 15] присутствующая в сказочном тексте старинная промысловая скотоводческая

лексика: *холтодһон ямаанай арһаар* «закрашенной в коричневый цвет шкурой козы» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 277]. Слово ‘*холтодхо*’ образовано от ‘*холтоһон*’ «кора»: по словам шэнэхэнцев, высохшую кору сосны крошили, дробили до мелкой трухи, кипятили, остужали и полученной коричневой смесью окрашивали обработанные шкуры козы, овцы, зверя. во фразеологизмах исконно бурятского происхождения, которые определяют

Кроме этого, примечательно наличие в сказке выражения *тогооной хюмһа* «молочные остатки» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 186], в наши дни забытого российскими бурятами; в данном случае речь идет об одной из практик использования в прошлом молочных продуктов, когда было принято давать детям выскобленные со дна котла после кипячения остатки молока.

Выработанные в процессе скотоводческой деятельности отдельные воззрения кочевников находят также отражение в лексике шэнэхэнской сказки: мясо животного, если он был укушен волком, собакой, или мясо заболевшего животного считалось негодным для употребления и называлось *бузарай мяхан*, т. е. нечистым, осквернённым [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 249].

Отметим, что буддийские представления исполнителей сказки гармонично вплетаются в сюжетную ткань текстов. Так, упоминаемый в сказке *Хоншом Боди Сади* «Хоншом-бодхисатва» [ФШБ 2016, с. 93], являющийся синонимом божества Авалокитешвары (воплощения сострадания всех Будд), выступает в сюжете сказки в качестве судьи.

Религиозное представление буддистов о перерождении человека после смерти в новом теле нашло воплощение в одной из шэнэхэнских сказок: в ее финальном эпизоде говорится, что герой не стал оживлять своего отца, хотя, как известно, согласно жанру волшебной сказки, это возможно. Объясняется тем, что умерший отец уже переродился в мальчика и находится среди них: *Тэрни алха гэжэ яахамнай даа, – гэжэ тэрэ эсэгэеэ амидыруулаагүй* «Что же мы будем его [мальчика – Б-Х.Ц.] убивать, – так сказал и не стал оживлять своего отца» [ФШБ 2016, с. 101]. Этот элемент сказки бурят Китая является оригинальным отличием от бурятских сказок, где не обнаруживается

подобных деталей. Примечателен комментарий к нему исполнительницы сказки: *Эхэ эсэгэ мүнхэ бэшэ, үри хүүгэд залгаа юм бэ даа, тиигэжэ түрэлөө олжо түрэдэг гэһэн удхатай* «Отец и мать не вечны, дети-потомки являются связующим звеном [поколений], так они находят в них свое перерождение, вот такой смысл».

Присутствие предметов обрядности составляет своеобразие лексики сказок шэнэхэнцев. Так, упоминается буддийский атрибут *далгы һомон* «стрела для *даллага»* [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 99]. Он используется при исполнении обряда призывания благополучия и достатка – *даллага*, во время его проведения священнослужитель в определенный момент делает круговые вращения посолонь этим предметом и восклицает: *А-хурай/Аахарай,* что имеет символическое значение прошения, даяния, очищения.

В сказке исполнителя из Шэнэхэна говорится о чётках (*эрхи*), необходимого верующим буддистам культового предмета для подсчета прочитанных мантр. Вместе с тем, имеющееся в ней уточнение *зургаадай эрхи* [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 114] является исключительно локальным явлением. Дело в том, что речь идет о редких, ценных чётках, изготавливаемых из необычного дерева, которое растет только на Утайшани (эта горарасположена в городском округе Синьчжоу провинции Шаньси, примерно в 250 км к юго-западу от Пекина). Как сказал информант С. Н. Эрдэни, если посмотреть на это дерево в разрезе, то от центра в разные стороны расходятся шесть ответвлений, напоминающие солнечные лучи. Таким образом становится понятно, что буряты Китая ценят именно чётки, изготовленные из этой породы дерева, и стали пользоваться ими после того, как переселились и обжились на новых землях.

Часто в сказке упоминается короткая мантра *гоншог сүмөө* «гоншог сум» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 161], широко употребляемая в быту и верующими российскими хори-бурятами пожилого возраста. Это набор звуков, отдельных фонем, слов или группы слов на санскрите, которые, по мнению верующих, имеют резонансное, психологическое и духовное

воздействие; произносится с целью отвести беду, предотвратить несчастье, сохранить гармонию.

Для верующих людей важно учитывать благоприятные дни: задуманные дела и начинания следует претворять в четный день *гараг үдэр тэгшэ*, как указано в сказке «Умная девушка» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 276]. Второй, четвертый, шестой четные дни недели считались благоприятными, когда желательно было начать реализацию ответственных, важных мероприятий, осуществление запланированных целей, чтобы результат был успешным, действенным, положительным.

Представляет интерес еще один символичный атрибут, используемый для подношений в практике забайкальских бурят *аюуша хадаг* «*хадак*[44]-*аюуши»* [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 276] – знак выражения глубокого почтения особо почетным лицам, старшим, возрастным людям, отцу, матери и т. д.

Оригинальным является отраженное в сказке традиционное занятие шитьем бурятской женщины: *сохимолоо сохижой һууна* «продолжает заниматься шитьем» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 247]. Процесс шитья *сохимол сохихо* заключается в изготовлении из нескольких сплетенных в несколько рядов шелковых ниток *тобшын бүтүү* – «петли для пуговицы»; *тобшо* – самой пуговицы для *дэгэлов*/халатов, а также *тобшын шэлбэ* – длинной полоски, предназначенной для подвешивания женских украшений из серебряных колечек, кораллов с кистями, прикрепляемых к головному убору женщины. Подобное занятие забыто и не практикуется российскими бурятами, в то время как шэнэхэнские мастерицы до сих пор не утеряли его.

В шэнэхэнских сказках содержатся, кроме того, и другие этнографические элементы, относящиеся к популярным раньше, а в наши дни уже позабытым народным играм: *буга табижа, зугаасажа нааджа байтарын* «играл и развлекался, ставя *буга»* [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 50]. Эта игра *буга табиха*, по словам исполнителя, идентична игре в шахматы: на

[44] *Хадак* – сложенная вдвое узкая полоска шёлковой ткани с изображением божества Аюша, дарующего долгую жизнь.

доске или на земле рисуют одинаковые изображения животных с ногами, головами, затем переставляют их по очереди. Также в сказке говорится об игре *һаха харбажа наадаха* «играть в меткого стрелка» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 292], теперь не практикующейся российскими бурятами, но сохранившейся до наших дней в среде шэнэхэнцев: на продолговатой узкой линейке устанавливается небольшая палка, на конце которой помещается костяная стрела. Игрок должен попасть этой палкой в бабки (их пять штук), расположенные напротив на расстоянии 2–3 метров.

Нередко в анализируемых сказках присутствует лексика, относящаяся к предметам традиционного быта, старинной утвари: *һара һүхэ* «боевой топор» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 51] – острый топор, внешне напоминающий половинчатую луну, предназначался только для боевых действий и не использовшийся в хозяйственно-бытовых целях. *Үндэһэн аяга* «деревянная чашка» (букв: чашку из корня) [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 130] – раньше чашка/чаша для питья изготавливалась не из дерева, как сейчас, а из корней деревьев, поэтому была прочной, не трескалась, не ломалась. *Гурмаһан ташуур* «кожаный кнут» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 296] – речь идет об особом кнуте, который изготавливался путем сплетения в 2–3 ряда кожаных ременных полосок; у жестоких богачей и *ноёнов* такие плетки использовались для наказания провинившихся. *Базаар буу* «ружьё с базара» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 56] – ружье, которое куплено в торговых местах, а не самодельное; раньше буряты в основном сами изготовляли ружья. *Хальмаан хутага* «домашний нож» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 196] – имеется в виду нож, который используется в домашнем быту, а не охотничий нож.

В словаре шэнэхэнских сказок присутствует выражение, относящееся к методам народного лечения: *хамарын доро уралыен хюмһалдажайжа* «надавливая ногтем под носом на ее губе» [ФБВМ. Сказки. 2020, с. 91] – манипуляция, когда надо было пострадавшему достаточно сильно надавить пальцем на верхнюю губу, где, как считается, есть чувствительные нервные окончания; раньше она практиковалась бурятами (шэнэхэнскими бурятами

практикуется и по сей день) для приведения в чувство человека, с которым случился обморок или припадок.

Заключая, подчеркнем, социальный опыт, ментальные установки, этническое мировидение в яркой форме воплощены в фольклорной лексике шэнэхэнских бурят.

Следует особо отметить, что шэнэхэнские буряты преклонного возраста не только сохранили и употребляют привезенные с исторической родины русские слова в быту, но и используют их в устном творчестве. В записанных нами текстах несказочной прозы выявлен определенный пласт заимствований из русского языка: *хилээмэн* (хлеб), *дүхөөбхэтэй пээшэн* (печь с духовкой), *доохтор* (доктор), х*илоометр* (километров), *биргаад* (бригада), *астхаан* (стакан), *ниисхэ* (миска), *машиина* (машина), *мотоор* (мотор), *гүрзовой* (грузовая), б*енжээн* (бензин), *билеэд* (билет), *полтеэнсэ* (полотенце), *маархатай* (марочный), *хубааса* (квас), *пывэ* (пиво), *порооволгоор* (проволокой), *харандаас* (карандаш), (*сүүмхээ*) сумку, *матералые* (материал), *барааг* (бараки), *маатха* (потолочная балка), *остоол* (стол), *пощёолходо* (в поселке), *йодоор* (йодом), *эспээртээр* (спиртом), *поезддош* (на поезде), *порхоодтош* (на пароходе), *тарамбай* (трамвай), *угаар* (угарный газ), *ПАЗые* (ПАЗик), *хоопо* (окопы); в том числе слова, оригинально переделанные на бурятский манер произношения: *патряа* (портрет), *хаатарай* (кадрового), *олиифходоод* (проолифить, от слова «олифа»).

Руссизмы содержатся и в сказках китайских бурят: *харбаатьтай* (с кроватью), *түрүүбхэ* (трубку), *базаар* (базар), *пүржынэ* (пружина), *сухаари* (сухари), *пүүд* (пуд), *яаблог (яблоко)*, *пощёолхын* (поселка), *саахар* (сахар), *оглёобын* (оглобли), *пеэшэн* (пчека), *маниирхаяа* (манерку свою), *пупайха* (фуфайка), *пулаадайнгаа* (своего платка), *дорообошгүйгөөр* (не здороваясь), *боржиихо* (ворожили), *боошоходо* (в бочку), *балгаанхан* (балаганчик), *шэбэеэд шааляараа* (своей шевиотовой шалью), *һолоомо* (солома), *ословоо хүн* (человек слова), *бэржээнтэ* (брезент), *понаар* (фонарь), *гоородоор* (по городу), *амбаар* (амбар), *углууда* (в углу), *билиниг* (блин), *ухбаад* (ухват),

лоомоо (свой лом), *мүшөөгтэ* (в мешок), *шоото* (счеты), *харшына* (керосин), *паартинуудтаа* (свои партии), *эспээртээ* (спирт свой), *сарайда* (в сарае), *тобороогтой* (с творогом), *сумаагаа* (свою суму), *боодхоор* (водкой), *хармаанлжа* (положив в карман), *хэрээһэн* (крест), *биисэ* (бич), *шолдоон* (чалдон).

V.2. Характерные синтаксические конструкции в фольклорных произведениях шэнэхэнцев

Как известно, в синтаксических конструкциях языка бурятских сказок особое место занимают фразеологизмы. И наибольшей частотностью употребления в шэнэхэнских сказках характеризуются следующие выразительные устойчивые словосочетания и образные выражения, общие и традиционные для других общебурятских сказок. Например, употребляемое в случае, когда отговаривают героя от опасной поездки в силу его молодости и неопытности: *яһаншни мэнгээрһэхэн, шуһаншни шэнгэхэн байна* «кости твои как хрящи, кровь твоя еще жидкая». Использующееся для передачи глубокой печали героя выражение: *өөдөө харжа энеэжэ, урyугаа харжа уйлажа байна* «вверх смотрит, смеется, вниз смотрит, плачет». Идиома, характеризующая человека с дерзким характером, в то же время отважного, бесстрашного: *соходоо согтой, нюдэндөө галтай* «с отметиной во лбу, с огоньком в глазах». Наиболее традиционен такой фразеологический оборот, часто встречающийся в эпизодах завершения поединка победой героя над противником: *дайгаа даржа, дархан сулаа олохобди* «одолеем врага и прославим имя *дархана*[45]»; вариант: *дайсанаа даража, даагаа hүүлдөөд* «победили врага, поймали лончака за хвост». Общемонгольским, общебурятским является образное словосочетание, передающее кровнородственные отношения: *эльгэнэймни эмдэрхэй, яһанаймни холторхой* «родная моя кровь, плоть от плоти свой» (букв.: обломок моей печени,

[45] *Дархан* – высшее звание, титул.

осколок моей кости). О людях с особенными, сверхъестественными способностями в сказках и улигерах говорят так: *долёобортоо домтой, эрхиидэ эрдимтэй, уралдаа обидостой* «с колдовскими способностями, необычными умениями, удивительной магией» (букв.: с лекарством в указательном пальце, со знаниями в мизинце, с дарованиями на губах).

Нами выделены из сказочных текстов фразеологизмы, отличающиеся своеобразным языком и богатой лексикой, широко использующиеся носителями традиционного фольклора из поколения в поколение в целом всеми хори-бурятами:

тархидаа таряа таримжа «накликая на свою голову беду» (букв.: сея на своей голове посевы хлеба) – так образно в ироничной форме передает сказительница поступок человека, который обернется для него же неблагоприятными последствиями;

булган хүнжэлдэ бууяжа, халуун хүнжэлдэ хааяжа «согреваясь в собольем одеяле, обогреваясь в теплом одеяле» – выражение, означающее пребывание героя в комфортных условиях;

үрхэ онгойлгожо, эхэнэр абаадүйби «не женат» (букв: не открыл дымник, не взял жену) – связан со значением *үрхэ болохо* «создавать семью», т. е. отделяться от отцовской семьи, обзавестись своим домом, создать свой очаг;

ганса бэе, гажан тархи «одинокий» (букв: одно тело, кривая голова) – употребляется для характеристики холостого человека или человека без роду и племени;

эрэ хүнэй жолоо ута «мужчине – путь» (букв.: у мужчины вожжи длинные) – выражение, характеризующее мужчину как добытчика в семье, который всегда находится на коне в пути, поиске;

боро хоног, шара үдэрэй гашуун зүд «горечь тяжелых будней и тяжесть серых ночей» (букв.: серые ночи, горечь желтых дней) – имеет смыл: «крайне тяжелая ситуация»;

үндэрһөөшни тайраагүйбди даа, үргэнһөөшни өөлөөшгүйбди даа! «никто тебя не обделял, никто тебя не притеснял!» (букв.: никто не укорачивал твой высокий рост, никто ничего не отрывал с твоего подбородка) – так говорят, когда хотят сказать, что в сложившейся неприятной ситуации виноват только сам человек, попавший в беду;

һулайн хойморто һууба «осталась с носом» (букв.: села на почетной стороне пустого места) – передает состояние обманутого, одураченного человека.

К бурятским фразеологизмам по характеру целостности смысла примыкают идиомы – устойчивые выражения, представляющие собой не буквальное, а образное значение фразы. Наиболее выразительные из них, обнаруженные в проанализированных текстах, следующие:

хүхэ голын тahарба «испустил дух» (букв.: порвалась его синяя нить) – широко употребляется в фольклоре по отношению к отрицательному персонажу, над которым одержана победа;

дуран дундуу, духан хэлтгы «недовольный, хмурый» – говорится о человеке, постоянно чем-то недовольным;

улаании үзөө һаа, урбажа, шары үзөө һаа, шарбадаг хүн «[этот] человек увидит красное, взрывается, увидит желтое, гневается» (букв.: увидит красное, отвернется, увидит желтое, хвостом ударит) – так характеризуют человека с несдержанным, вспыльчивым характером;

холын дабаанда «гиблое дело» (букв.: на дальнем перевале) – применено в значении «невозможно осуществить»;

ондиин зоог «все пустое» – означает «нечего надеяться»

хүзүүндөө тохогшыен «во что одеться» (букв: набросить на шею) – имеется в виду «одежда» для людей бедных и обездоленных. Из приведенных идиом, отмеченных в лексическом составе шэнэхэнских сказок, отметим выражение *ондиин зоог* «все пустое», «нечего надеяться», которое не употребляется российскими бурятами, во всяком случае, в сказках.

Определенную часть устно-поэтической лексики шэнэхэнских бурят составляют архаизмы – старинные бурятские слова, вышедшие из активного употребления российскими бурятами: *һайра* (хорошее) в значении «лучшее, образцовое»; *обидос* (способности); *обидосгүй* (нет особых способностей); *зүгшэхэ* (брезговать) – синоним слова *жэрхэхэ; түрюун* (почтенные) вместо общепринятого *түрүү* (ведущий, почетный, старший); *эриндэ* (в ту пору) в значении «эра»; *үндэрлэхэ* (подходить к концу); *ажагшгүй* (спокойно); *хабсарагшан* (подчиненные) – синоним слова «подданные»; *оосо болоогүй* (нет увечий) – соответствует слову *гэмтэхэ* «покалечиться»; *тайдхаруулна* (успокоил); *гасуу* (кол) – синоним бурятского слова *гадаһан*. Предполагаем, что они более характерны для лексики текстов на старомонгольской письменности.

Специфические фольклорные диалектизмы или местные обороты речи, встречающиеся исключительно в сказках шэнэхэнцев, усиливают колоритность языка устной прозы бурят Внутренней Монголии. К ним относятся следующие слова и выражения:

һээшэжайжа «изрубил» – от слова *һээшэлхэ* «развоpотить»;

ама хахарха «спросил» (букв.: открыть рот, чтобы сказать слово) – начать разговор;

гогшоо «в соседях» – синоним литературных бурятских слов *хүршэ*, *зэргэлээ*;

хүгсэн «сильно» – синоним бурятского слова в том же значении *ехэ, ехээр*;

монсогорыемни «мою голову» (букв.: мой кругляшок) – синоним к слову *тархи*;

бүтэн ухаатай «мудрый» (букв.: с цельным умом)*;*

ондиин зоог «пустое» (букв.: надеяться нечего);

ашбад шулуун «прямодушный, честный» (букв.: кристально каменный);

ба – эта частица, характерная для речи китайских бурят, является синонимом утвердительно-вопросительной частицы «*гу*» в языке хоринских

бурят: у шэнэхэнцев: *Тиимэ* ***ба****?*; у российских хори-бурят: *Тиимэ* ***гү****?*, переводится как «Не так ли? Так, ведь?». Языковед Л.Б. Бадмаева относительно употребления частицы *ба* пишет, что она используется: «в вопросительных предложениях с оттенком утверждения типа *Тиимэ ба?* «Не так ли это?», *Тэрэ ерхэ ба?* «Он, вероятно, придет» или в утвердительных предложениях с оттенком вопроса, как, например: *Хятад хэлэнэй үзүүртэ гарха ёһо байха юм ба?* «Разве можно достичь совершенства в познании китайского языка?» (досл.: «Разве есть правило достичь острия/конца китайского языка?»)» [Бадмаева 2004, с. 19].

Подавляющее большинство из выявленных слов (*һээшэхэ* «изрубить»; *гогшоо* «в соседях»; *хүгсэн* «сильно»; *зоог* «пустое»; *ашбад* «честный») именно в этом значении отсутствует в словарях бурятского языка.

В речь шэнэхэнских исполнителей сказок органично вплетены простонародные обиходные выражения, которые входят в словарный запас и российских хори-бурят:

бү унгаһа алда «не говори глупости» (букв: не пускай газы) в значении «не ври», «не неси чушь»;

унгаһа бааһан болбо «взбесилась» (букв.: пускает газы и нечистоты) – человек от возмущения выходит из состояния равновесия;

ажагшгүй амаараа унгана «нагло врет» (букв: спокойно выпускает ртом газы) – врет, не моргнув глазом.

Общностью с лексикой российских бурят отмечены обнаруженные в сказочной прозе шэнэхэнцев эвфемизмы – слова или выражения, служащие для замены таких обозначений, которые представляются говорящему грубыми. Они встречаются и в языке российских бурят. Например: *морёо үзөөд ерэхэ* «сходить и посмотреть коня» используется вместо слов «схожу и справлю нужду». Как известно, в языке существует «табуированная лексика», которая «является одним из самых распространенных и древних лексических пластов в любом языке» [Каксин 2017, с. 249]. Например, в рассмотренных сказках вор обозначается как *ута хюмһатай* «нечистый на руку» (букв.: с

длинными ногтями); лисица как х*алтар* «черно-бурая»; волк с положительной семантикой: *тэнгэриин нохой* «небесная собака», *хүдөөгэй нохой* «степная собака», *хүдөөгэйхи* «степной обитатель»; с нейтральным оттенком: *ута һүүлтэ* «длиннохвостый».

Украшают речь исполнителей сказок парные слова: *һүр һүлдэтэй* «с духовной мощью»; *бумбагар сагаан* «пухленький, беленький»; *хүлһэ, хүсэ* «оплата работы» (букв: заработная плата, расчет); *нохой халхай* «ай, черт» (букв.: собака, горячо); *собоо саламгай* «удалой, отважный». За исключением последней пары слов все они присутствуют и в общебурятских сказках.

В результате территориальных и культурных контактов бурят Шэнэхэна с соседними этническими группами монголов Китая происходит заимствование и из родственного монгольского языка. Монголизмы, которые входят в число общеупотребительных шэнэхэнцами слов, обнаруживаются в проанализированных сказках: *буг* (черт); *хобор сохог* (редкий, редкостный); *холбоотон, сүлбөөтниие* (близкие и родные); *оргожо ябба* (сбежал); *ангижарһан* (остался); *забшаан* (удача); *шахамдуулха* (уговаривать); *шаардаха* (требовать); *хөөжхибэ* (прогнал); *хонжогдобо* (прогадал); *хөөртэйгөөр* (с ликованием); *шэгжэрээр* (из навоза); *шаламгай* (ловкий); *башамдаха* (растеряться); *элбэрэлтэй* (уважающий); *сагсууража* (хвастаясь); *лабдуун* (задумавшись); *жанжанаа* (военачальников).

Выявленная народная устно-речевая традиция (образность, красочность, повседневность языка повествовательной прозы) подчеркивает устойчивость фолькорной традиции в анклавной среде.

Выводы

Итак, традиционными художественными ресурсами зафиксированных текстов устной прозы в АРВМ являются фразеологизмы, идиомы, диалектные словосочетания. Подобные лексико-стилистические средства, имеющие в сказке эмоционально-эстетическую нагрузку, обеспечивают

высокую интенсивность воздействия, усиливая образность и колоритность произведений устной прозы.

Наряду с выявленными устойчивыми образными выражениями, разговорной лексикой, архаизмами, эвфемизмами, парными словами, являющимися средствами художественной выразительности устной прозы шэнэхэнских бурят, необходимо отдельно отметить этнически маркированные лексические единицы, подчеркивающие национальный колорит. К ним относится лексика с этнографическим компонентом (традиция почитания мужчин в хори-бурятском обществе, в том числе представления, связанные с особенным положением единственного сына в семье; древний свадебный ритуал, относящийся к изменению статуса выданной замуж девушки; традиционное занятие шитьем бурятской женщины); лексика из реалий старинного быта (утварь, народные игры, методы народной медицины); скотоводческая лексика, отражающая практику закрашивания шкуры домашнего животного и употребления молочных остатков и т. д. Указанные лексические единицы, общие для представителей хори-бурятской общности, на данном этапе сохранились исключительно в повествовательной прозе шэнэхэнских бурят.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование самобытной культуры этнических анклавов целесообразно для выявления устойчивости и эволюции фольклорной традиции в иноязычной среде. И анклавная традиция, являясь одной из форм самоидентификации этнической общности, повлияла на сохранность традиционных ценностей, мировоззренческих установок бурят Внутренней Монголии. Охарактеризованные в работе аспекты духовной культуры шэнэхэнцев показывают отсутствие признаков этнокультурного сдвига в их идентичности. Напротив, шэнэхэнцев в наибольшей степени отличает их приверженность к бурятским обычаям, обрядам жизненного цикла и буддийским религиозно-духовным практикам.

Сравнительный анализ шэнэхэнских и общебурятских сказок показал общность традиции их исполнения у российских и китайских бурят. Сказочная проза бурят Внутренней Монголии восходит к традиционному сюжетно-мотивному фонду сказок российских бурят. Исконная форма исполнения сказок, основная их сюжетная основа не подверглись существенной трансформации. При наличии общих сюжетов и мотивов в сказках бурят Китая и России наблюдается большая сохранность архаической основы шэнэхэнских сказок, содержащих мифологические элементы: превращение ветра-вихря в человека; получение героем способности испускать благовонные запахи в результате поедания пузырька с лопаточной части утки; обеспечение покойника утеплительным средством (мох) и провизией (посеянное на голове женщины зерно), чего не обнаружено в общебурятской сказочной традиции.

В репертуаре бурят Китая сохранились богатырские сказки, в отличие от материнской традиции, где на данном этапе утеряно живое исполнение сюжетов героического содержания. Записанные в Хулун-Буире богатырские сказки, представляющие собой редуцированные прозаические варианты эпоса, показали устойчивость в шэнэхэнских сюжетах ключевых смысловых

и структурных доминант хоринских улигеров, что является показателем преемственности традиции.

В несказочной прозе установлен общий пласт мифологических нарративов, устных рассказов по этномедицине, этнокультуре; легенд и преданий, бытующих и у шэнэхэнцев, и у российских бурят.

В мифологической прозе бурят Внутренней Монголии запечатлены представления о «наивной» картине мира, позволяющие судить о религиозно-мифологических верованиях, специфичности мировосприятия и миропонимания носителей традиции. Следует сказать, что в Хулун-Буире зафиксированы тексты с фрагментарными сюжетами и мотивами, а не полноценные мифологические циклы, тем не менее, проведенный анализ имеющегося материала позволяет сделать вывод об инерции в анклавной среде архаичных традиций в мифологических нарративах, утраченных в метрополии.

Определив предания как устные нарративы, выражающие представления этноса о собственной истории прошлых лет, делаем вывод, что специфика исторических преданий в целом заключается в осмыслении реальных фактов, находящихся вне актуальной памяти рассказчика. Народным преданиям присуще преобладание элементов преувеличения, некоторого искажения, связанного с длительным и продолжительным по времени их бытованием.

Шэнэхэнские предания характеризуются в целом общностью тем, сюжетов, образов с материнской повествовательной традицией, обусловленной этногенезом и общей этнической историей хори-бурят. В них заложены определенные мировоззренческие позиции относительно того, «кто мы, откуда»; идеологические ориентиры, общечеловеческие ценности, народно-философская оценка бытия. К текстам несказочной прозы шэнэхэнцев, обладающими локальными особенностями, относим варианты преданий о Бальжан-хатан, о Бабжа-Барас-баторе, о шаманке, выпросившей у Хурмасты сыновей. Они отражают характер модификации традиционной

сюжетной матрицы в соответствии с особенностями локальной этнической истории китайских бурят, осмысление отдельных фактов своего прошлого. Предания бурят Внутренней Монголии существенно отличаются от преданий материнской традиции реактуализацией традиционного нарратива включением нового мотива о причинах исхода, разъединения бурятского народа.

К легендам отнесены произведения устной прозы, сюжеты которых составляют сохранившиеся в народной памяти факты, события, зачастую экстраординарного характера, из жизненной, бытовой практики и явления окружающего мира, связанные с религиозно-мистическими, иррациональными проявлениями. В актуальное жанровое поле легенд шэнэхэнцев входят рассказы на шаманские и буддийские темы; в них повествуется о явлениях и случаях окружающей действительности с позиции мистических воззрений носителей традиции. Наряду с бытованием легенд, совпадающих с текстами российских бурят, специфическим фольклорным явлением представляются созданные бурятами Китая новые топонимические легенды, в основе которых лежат сюжеты о переименовании некоторых гор, рек после переселения.

Выявлены и описаны отличительные характеристики и особенности текстового репертуара устных рассказов китайских бурят, анализ которых позволил выделить их в самостоятельную группу в системе несказочной прозы. Устные рассказы шэнэхэнцев составили циклы нарративов о миграции бурят в Китай и трудностях первых лет; случаях из повседневной жизни; известных буддийских монахах; традиционных воззрениях и представлениях, быте, укладе, раскрывающих этнокультурные особенности бурят. Следует особо отметить, что содержание устной прозы китайских бурят можно разделить на две части. Одну часть составляют увезенные и сохраненные в устном бытовании произведения, отражающие традиционные обряды, обычаи, поверья, приметы, запреты; сведения о народных методах лечения, выступающие национально-этническими маркерами и имеющие

общие с хори-бурятскими традициями истоки. Другая часть – это произведения, которые были сложены после исхода бурят в пределы китайского государства, содержащие коллективные воспоминания о реалиях недавнего прошлого, в том числе о пережитом опыте адаптации в новых условиях. События в них устойчиво локализованы, и в качестве персонажей фигурируют жители Шэнэхэна.

Процесс контактирования, коммуникации с другими родственными группами монголов в Китае (хамниганами, монголами, баргутами и др.) и знакомство с монгольской письменной культурой способствовали обогащению фольклорного багажа шэнэхэнцев за счет заимствования отдельных фольклорных сюжетов и обработки письменных источников. В соответствии с нравственными установками носителей традиции заимствования носили избирательный характер и подвергались определенному переосмыслению. Взаимодействие с соседствующей культурой является эффективным стимулом дальнейшей эволюции фольклорной традиции шэнэхэнцев, в том числе появление контаминации мотивов из разных текстов, новых персонажей и новой морализующей идеи.

Вместе с тем делаем вывод, что фольклор бурят Внутренней Монголии сохраняет во времени устойчивость традиции, в которой минимально иноэтническое влияние, обусловленное капсульным характером уклада жизни, поддерживаемого шэнэхэнскими бурятами до последних десятилетий XX в.

Языковую особенность устной прозы локальной группы хори-бурятского этноса в Китае составляют их фольклорная стереотипность, художественно-образная конкретизация этнических компонентов. Имея много общего с устной разговорной речью, лексика фольклорной прозы шэнэхэнских бурят отличается наличием названий предметов из прошлого быта бурят, элементов их мировоззренческих установок, религиозно-обрядовой практики, отражающих этнокультурные особенности этноса в целом.

Итак, фольклорная система переселенцев в значительной степени характеризуется как стабильная, в то же время она открыта к саморазвитию и обогащению за счет иноэтнического влияния. Отдельные привнесения в фольклор шэнэхэнцев свидетельствуют не о разрушении форм фольклорных традиций исторической родины, а о развитии фольклора под влиянием окружения.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АРВМ КНР – Автономный район Внутренняя Монголия Китайской Народной Республики

БНС – Бурятские народные сказки

букв.: – буквально

г. рожд. – года рождения

ИВР РАН – Институт восточных рукописей Российской академии наук

ИМБТ СО РАН – Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук

инв. – инвентарный

ОАФ ЦВРК ИМБТ – Общий архивный фонд Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

ПМА – полевые материалы автора

проч. – прочее

Соб. – собиратели

ФБВМ – Фольклор бурят Внутренней Монголии

ФШБ – Фольклор шэнэхэнских бурят

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Архивные материалы

Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН). Фонд № 87, оп. 1.

Общий архивный фонд Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ОАФ ЦВРК ИМБТ).

Тексты

Агын үльгэрнүүд (Агинские улигеры) / Сост. П. Балданжапов. – Улаан-Үдэ: Буряадай номой хэблэл, 1961. – 127 с.

Эрдэмтэ соохор морин // Байгал (журнал). – 1962. – № 4. – С.114-154.

Байкальские легенды и предания / Фольклорные записи, предисл., коммент Л. Е. Элиасова. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1984. – 256 с.

Балдаев С. П. Бурят арадай аман зохеолой түүбэри / С. П. Балдаев. – Улаан-Үдэ: Буряадай номой хэблэл, 1960. – 412 х.

Балдаев С. П. Избранное / С. П. Балдаев. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1961. – 256 с.

Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят / С. П. Балдаев; Отв. ред. Т. Е. Санжиева; научн. ред. А.И. Уланов, Т.Е. Санжиева. – Улан-Удэ: Издательство НоваПринт, 2019. – 720 с.

Барадийн Б. Отрывки из бурятской народной литературы. Тексты / Б. Барадийн. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1910. – 38 с.

Бурятские народные сказки. Волшебно-фантастические / Сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1973. – 462 с.

Бурятские народные сказки. Волшебно-фантастические и о животных / Сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. – 445 с.

Бурятские народные сказки. Бытовые / Сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1981. – 446 с.

Бурятские волшебные сказки / Сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров. – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1993. – 341 с.

Бурятские народные сказки: о животных и бытовые / Е. В.Баранникова, С. С.Бардаханова, В. Ш.Гунгаров, Б-Х. Б. Цыбикова. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 2000. – 304 с.

Бурятские народные сказки. Волшебные. Бытовые / Сост. С. С. Бардаханова, С. Д. Гымпилова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – 2008. – 188 с.

Бурятские народные сказки: сборник / Сост., авт. коммент. Б. С. Дугаров. – Москва: Современник, 1990. – 383 с.

Бурятские сказки, записанные М. Н. Хангаловым и др. // Записки ВСОРГО по этнографии. 1889. – Т. I. – Вып. I. – С. 1-160.

Бурятский героический эпос / Сост. М. И. Тулохонов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 312 с.

Буряад арадай түүхэ домогууд (Бурятские народные легенды и предания) / Найруулан зохёогшо В. Ш. Гунгаров. – Улаан-Үдэ: Буряадай номой хэблэл, 1990. – 176 н.

Буряадай түүхэ бэшэгүүд (Бурятские летописи). – Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1992. – 240 с.

Буряадай түүхэ бэшэгүүд (Бурятские летописи). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 1998. – 143 с.

Бурятские летописи. – Улан-Удэ: Курумканская типография, 1995. – 199 с.

Гунгаров В. Ш. Буряад үльгэрнүүд (Бурятские улигеры) / В. Ш. Гунгаров, С. С. Бардаханова, Д. Ц. Бальжинимаев. – Улан-Удэ, 1983. – 141 с.

Дон Ц. Зохёолнууд (Сочинения) / Ц. Дон. – Улан-Удэ: Бурят-Монголой номой хэблэл. – 1958. – 335 с.

Дугаров Д. С. Бурятские народные песни. Т. I. Песни хори-бурят / Д. С. Дугаров. – Улан-Удэ: Ротапринтный цех БКНИИ СО АН СССР, 1964. – 443 с.

Ешиева Г.-Ц. Е. Юумэн бүхэн өөрын удхатай, өөрын заншал гуримтай (Все имеет свое значение, свои правила и обычаи) / Г.-Ц. Е. Ешиева. – Хоринск: Удинская новь, 2018. – 196 с.

Калмыцкие богатырские сказки / вступ. ст. Б. Б. Манджиевой; подготовка текстов, переложение калмыцких текстов, пер. Б. Б. Манджиевой, Т. А. Михалевой, Ц. Б. Селеевой; примеч., коммент., указатели, словарь Б. Б. Манджиевой, Ц. Б. Селеевой. – М.: АО «Первая Образцовая типография», Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2017. – 561 с.

Махатов Б. Были и предания байкало-кударинских бурят / Б. Махатов. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. – 43 с.

Мифүүд ба домогууд / Найруулан зохёогшо В. Ш. Гунгаров. – Улаан-Үдэ: «Бэлиг» хэблэл, 2001. – 144 н.

Мифы, легенды, предания тувинцев / Отв. ред. тома В. В. Илларионов. – Новосибирск: Наука, 2010. – 372 с.

Монголдохи буряадуудай үльгэрнүүд / Бүридхэгшэ Ц-А. Дугар-Нимаев (Улигеры бурят Монголии / Составитель Ц-А. Дугар-Нимаев). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1992. – 96 с.

Мэньелтэ Мэргэн (үльгэр) (Мэньелтэ Мэргэ (улигер)). – Улаан-Үдэ: Буряадай номой хэблэл, 1984. – 144 н.

Намсараев Х. Н. Үльгэрнүүд, зүжэгүүд (Улигеры, пьесы) / Х. Н. Намсараев. – Улаан-Үдэ: Буряадай номой хэблэл, 1988. – 416 н.

Несказочная проза алтайцев / Отв. ред. тома Н. А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 2011. – 576 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

Несказочная проза хакасов / Отв. ред. тома Е. Н. Кузьмина. – Новосибирск: Наука, 2016. – 540 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 34).

Позднеев А. М. Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания / А. М. Позднеев. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1900. – 416 с.

Предания, легенды и мифы саха (якутов) / Сост. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма, 1995. – 400 с.

Руднев А. Д. Хори-бурятский говор (опыт исследования, тексты и перевод). Вып. 2. Тексты. – СПб, 1913. – 129 с.

Сказания бурят, записанные разными собирателями. – Иркутск: Тип. К. И. Витковской, 1890. – 159 с.

Сказки бурят Монголии / Сост. С. С. Бардаханова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 122 с.

Степные были и небылицы / Сост., перев. Хасбаатарын Мэргэн. – Улан-Удэ: Изд-во АУ РБ «Республиканский информационный центр», 2010. – 336 с.

Сэрэндашиин Д. Буриад ардын аман үльгэр (Устное народное творчество бурят) / Дугармаа Сэрэндашиин. – Хайлар, 2018. – 258 н.

Улигеры (Бурят-монгольское устное народное творчество) / Ред. Б. С. Санжин. – Улан-Удэ: Бурят-Монголой номой хэблэл, 1956. – 164 с.

Улигеры хори-бурят / Отв. ред. Ц-А. Дугар-Нимаев; вступ.ст. подг. текстов, перевод и прим. М. Н. Намжиловой. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1988. – 174 с.

Хулдай Мэргэн. Үльгэр / Даша Чернинов Гунга Чимитов хоёр найруулан бэшэбэ (Хулдай Мэргэн. Улигер / Обработка Даши Чернинова и Гунги Чимитова). – Улан-Удэ: Типография Министерства культуры БурАССР, 1958. – 176 с.

Фольклор Курумчинской долины / сост. С. С. Бардаханова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 136 с.

Фольклор Тункинской долины / ред. Л. Л. Гергенов. – Кырен: «Саяны». – 2006. – 96 с.

Фольклор эвенков Бурятии. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. – 186 с.

Цыбикова Б-Х. Б. Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Сказки / Б-Х. Б. Цыбикова. – Иркутск: Оттиск, 2020. – 336 с.

Цыбикова Б-Х. Б. Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы / Б-Х. Б. Цыбикова. – Иркутск: Оттиск, 2020. – 336 с.
Цыбикова Б-Х. Б. Фольклор шэнэхэнских бурят / Б-Х.Б. Цыбикова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. – 312 с.
Шадаев А. И. Алтан үндэгэн (Золотое яичко) / А. И. Шадаев. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1967. – 279 с.

Монографии, словари, статьи, справочники, тезисы и пр.

Абида Ц. Современный исторический обзор бурят Шэнэхэна. Перев. со старомонгольского языка Е. Санжанова / Ц. Абида, З. Болод, Б. Димчиг, С. Лхамасурэн // Локальные особенности бурятской этнической общины Внутренней Монголии Китайской Народной Республики: материалы первой науч. экспедиции НГИ 2004 г. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госунта, 2005. – С. 23-38.
Агафонова Е. В. Былина о русском богатыре Илье Муромце и сказки русских арктических старожилов: мотивные связи, герои, язык / Е. В. Агафонова // Вопросы русской литературы. – 2018. – № 4 (46/103). – С. 77-92.
Адоньева С. Б. Прагматика фольклора / С. Б. Адоньева. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2004. – 312 с.
Актамов И. Г. Система жизнеобеспечения Внутренней Монголии КНР: теоретическая модель и практическая реализация / И. Г. Актамов, Д. Д. Бадараев, И. Д. Ван // Социологическая наука и социальная практика. – 2021. – Т. 9, № 2. – С. 147-162.
Алексеева С. С. Сказочные мотивы в изображении эпического героя (на материале калмыцких историко-героических преданий о Мазан-батаре) / С. С. Алексеева // Монголоведение (Монгол судлал). – 2019. – Т. 11, № 4. – С. 998-1010.
Алиев О. С. Проблемы межжанровой связи сказки и эпоса (на материале азербайджанской литературы) / О. С. Алиев // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2019. – Т. 12, № 11. – С. 103-108.

Алиева Ф. А. Архаический мотив запрета и его функциональные особенности в жанрах фольклора / Ф. А. Алиева // Вестник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы. – 2019. – № 18. – С. 60-65.

Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне / Н. П. Андреев. – Л.: Гос. рус. геогр. об-во. Отд-е этногр. Сказочная комиссия, 1929. – 120 с.

Андреева Е. Д. Живые народные традиции в контексте современной культуры / Е. Д. Андреева, А. А. Белошеева, Н. М. Ведерникова, С. Е. Никитина, С. А. Рябов, Л. Н. Черенков // В фокусе наследия. Сб. статей, посв. 80-летию Ю. А. Веденина и 25-летию создания Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва. – М.: Институт географии РАН, 2017. – С. 268-289.

Аникин В. П. Возникновение жанров в фольклоре (к определению понятия жанра и его признаков) / В. П. Аникин // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров / АН СССР, ИРЛИ, отв. ред. В.Е. Гусев. – М., Л.: Наука, 1966. – Т. 10. – 357 с. – (Русский фольклор). – С. 28-42.

Аникин В. П. Русская народная сказка / В. П. Аникин. – М.: Просвещение, 1977. – 208 с.

Аникин В. П. Русское устное народное творчество / В. П. Аникин. – М: Высшая школа, 2001. – 726 с.

Аникин В.П. Теория фольклора: Курс лекций / В.П. Аникин. – Москва: Кн. дом Ун-т, 2004. – 428 с.

Аникин В. П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы: (к общей постановке проблемы) / В. П. Аникин // Русский фольклор. — Ленинград: Наука, Ленинградское отделение. – 1972. – Т. 13. Русская народная проза. – С. 6-19.

Андросов В. П. Чод / В. П. Андросов // Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Осипов Ю. С. – М.: Большая Рос. Энциклопедия, 2017. – Т. 34. – С. 618.

Аранчын Ю. Л. Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии / Ю. Л. Аранчын // Уч. зап. ТНИИЯЛИ. Вып. XVII. – Кызыл, 1975. – С. 212-218.

Аргудяева Ю. В. Жизнь дальневосточных старообрядцев в Маньчжурии / Ю. В. Аргудяева // Традиционная культура. – 2010. – № 3. – С.64-71.

Аргудяева Ю. В. Жилище русских казаков в Трехречье / Ю. В. Аргудяева // Традиционная культура. – 2014. – № 4. – С.14-24.

Аргудяева Ю. В. Русские казаки в Трехречье (первая половина XX в.) / Ю. В. Аргудяева. – Благовещенск: Издательство АмГУ, 2016. – 480 с.

Аргудяева Ю. В. Русские старообрядцы в Маньчжурии / Ю. В. Аргудяева. – Владивосток, 2008. – 400 с.

Артеменко Е. Б. Традиция в мифологической и фольклорной репрезентации. Опыт структурно-когнитивного анализа / Е. Б. Артеменко // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докл. Т. 2. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. – С. 6-24.

Арутюнов С. А. Диаспора – это процесс / С. А. Арутюнов // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 2. – С. 74-78.

Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – М.: Мир, 1989. – 247 с.

Асанова Д. А. Сохранение родного языка и культуры в условиях многонационального государства / Д. А. Асанова // Теория и практика современной науки. – 2017. – № 2(20). – С. 44-48.

Аюшеева Э. Б. Проникновение буддийского элемента в западнобурятскую эпическую традицию / Э. Б. Аюшеева // Вестник Бурятского государственного университета. Серия филология. – 2021. – № 2. – С. 71-75.

Бадараев Д. Д. Номадизм в АРВМ КНР в условиях промышленного прессинга пастбищных территорий / Д. Д. Бадараев // Власть. История и археология. – 2016. – № 5. – С. 139-145.

Бадмаев А. А. Баранья лопатка в обрядовой практике бурят / А. А. Бадмаев // Вестник Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. – 2015. – Т. 14, вып. 7: Археология и этнография. – С. 255–263.

Бадмаев А. А. Образ и символика коня в мифологических воззрениях и обрядности бурят / А. А. Бадмаев // Гуманитарные науки в Сибири. – 2020. – Т. 27. – № 2. – С. 33-39.

Бадмаев Б. Б. Буряад арадай уг гарбалай домогууд: гарбал ба хүгжэлтэ (Бурятские генеалогические легенды и предания: генезис и эволюция) / Б. Б. Бадмаев. – Улаан-Үдэ: Буряад гүрэнэй университедэй хэблэл, 2004. – 128 н.

Бадмаева Л. Б. Летопись Ш.-Н. Хобитуева как памятник письменной культуры бурят / Л. Б. Бадмаева, Г. Н. Очирова. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2018. – 288 с.

Бадмаева Л. Б. Об особенностях языка шэнэхэнских бурят / Л. Б. Бадмаева // История и внешние связи бурятского языка. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 17-19. (171 с.)

Базаров Б. В. Генерал-лейтенант Манчьжоу-Го Уржин Гармаев / Б. В. Базаров. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – 37 с.

Байбурин А. К. Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике с антропологической точки зрения / А. К. Байбурин // От конгресса к конгрессу. – М: Государственный республиканский центр русского творчества, 2010. – С. 43-62.

Байбурин А. К. Этническая идентичность и конструирование категории «национальность» / А. К. Байбурин // Фольклор и этнокультурная идентичность: Материалы IV междунар. школы молодых фольклористов. – СПб.: РИИИ, 2014. – С. 7–16.

Байбурин А. К. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» / А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. – С. 229-245.

Бакаева Э. П. Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 1 / Э. П. Бакаева // Oriental Studies. – 2020. – Т. 13, № 2. – С. 368–384.

Бакаева Э. П. Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 2 / Э. П. Бакаева // Oriental Studies. – 2020. – Т. 13, № 3. – С. 661–687.

Баканова А. В. Фразеологические и паремиологические единицы в каталанских народных сказках / А. В. Баканова // Древняя и Новая Романия. – 2015. – № 15. – С. 18-32.

Бакиров М. Х. Татарский фольклор / М. Х. Бакирова. – Казань: Ихлас, 2012. – 399 с.

Балдано М. Н. Роль границы в судьбе шэнэхэнских бурят / М. Н. Балдано // Мир Большого Алтая. – 2017. – Т. 3. – № 3. – С. 437-449.

Балдано М. Н. Соотечественники за рубежом: буряты в Монголии и Китае / М. Н. Балдано // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № S2. – С. 9-13.

Балдано М. Н. Шэнэхэнские буряты: по ту и эту сторону границы / М. Н. Балдано // Вестник БГУ. – 2015. – № 7. – С. 52-59.

Балдано М. Н. Буряты Китая и Монголии в дискурсе «национального возрождения»: идея «собирания нации» / М. Н. Балдано, В. И. Дятлов // Местные сообщества, местная власть и мигранты в Сибири на рубежах XIX-XX и XX-XXI веков / науч. ред. В. И. Дятлов. – Иркутск: Оттиск, 2012. – С. 231-258.

Балдано М. Н. Диаспоры в монгольском мире / М. Н. Балдано, В. И. Дятлов // Вестник БГУ. – 2013. – № 1. – С. 14-20.

Балдано М. Н. Китайские мигранты в монгольском мире: сравнительный анализ / М. Н. Балдано, В. И. Дятлов // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2016. – Т. 18. – С. 123-132.

Балдано М. Н. Соотечественники: шэнэхэнские буряты в проекте «национально-культурного возрождения» / М. Н. Балдано, В. И. Дятлов // Миграции и диаспоры в социокультурном, политическом и экономическом пространстве Сибири. Рубежи XIX-XX и XX-XXI веков. – Иркутск: Оттиск, 2010. – 640 с.

Балдано М. Н. Тема раздела: специфика миграционных процессов и диаспоростроительства в монгольском мире / М. Н. Балдано, В. И. Дятлов // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2016. – Том 18. – С. 123-132.

Балдано М. Н. Шэнэхэнские буряты: из диаспоры в диаспору? / М. Н. Балдано, В. И. Дятлов // Диаспоры. – 2008. – № 1. – С. 164-192.

Балданов С. Ж. Бурятское зарубежье: иллюзии и реальность / С. Ж. Балданов // Локальные особенности бурятской этнической общины Внутренней Монголии КНР: материалы 1-й научной экспедиции НГИ. 2004 г. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2005. – С. 5-13.

Балданов С. Ж. Причины эмиграции бурят и их современное положение в Монголии и Китае / С. Ж. Балданов // Диаспоры в современном мире: материалы международного круглого стола. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2007. – С. 3-8.

Бараг Л. Г. Об устных рассказах, записанных в последние годы / Л. Г. Бараг // Русский фольклор. [Т.] 13: Русская народная проза / [Отв. ред. С. Н. Азбелев]. – Л.: Наука; Ленингр. отд-е, 1972. – С. 139-147.

Баранникова Е. В. Бытование бурятского фольклора в МНР / Е. В. Баранникова // Этнография и фольклор монгольских народов. – Элиста: Калмыцкая республиканская типография, 1981. – С. 3-18.

Бардаханова С. С. Система жанров бурятского фольклора / С. С. Бардаханова. – Новосибирск: Наука, 1992. – 238 с.

Бардаханова С. С. Сказки в системе жанров бурятского фольклора / С. С. Бардаханова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. – 2011. – № 4 (11). – С. 18–22.

Бардаханова С. С. Сказочная традиция бурят, проживающих в МНР / С. С. Бардаханова // Типология традиционных жанров бурятского фольклора. – Улан-Удэ: Бурятский научный центр СО АН СССР, 1989. – С. 68-88.

Басаева К. Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX - нач. XX в.) / К. Д. Басаева. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1991. – 192 с.

Басаева К. Д. Буряты / К. Д. Басаева // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. – М.: Наука, 1980. – С. 6-14.

Басангова Т. Г. Верблюд / Т. Г. Басангова // Материалы Междунар. науч.-практ. конф. «Социально-экономические и экологические аспекты развития Прикаспийского региона». – Элиста, 2019. – С. 678– 681.

Басангова Т. Г. Журавль в фольклорной традиции калмыков / Т. Г. Басангова // Изв. Волгогр. гос. пед. ун-та, 2019. – № 2 (135). – С. 212–217.

Басангова Т. Г. Кот/кошка в калмыцком фольклоре / Т. Г. Басангова // Mongolica. 2019. – Т. XXII, № 1. – С. 55–57.

Басангова Т. Г. Лягушка в калмыцком фольклоре / Т. Г. Басангова // Материалы региональной науч.-практ. конф. – Элиста: Калм ГУ, 2019. – С. 55–62.

Басангова Т. Г. Мир животных в калмыцком фольклоре / Т. Г. Басангова // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. М.: Москва; Казань: ИЭА РАН, КФУ, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. – С. 372.

Басангова Т. Г. Несказочная проза калмыков (история собирания, терминология) / Т. Г. Басангова // В сб.: Информационные технологии в фольклористике. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2018. – С. 7–15.

Басангова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика) / Т. Г. Басангова. – Элиста: Калм.кн.изд-во, 2007. – 592 с.

Батожаргалай С. Заяанаймнай заншал (Вековые наши обычаи) / С. Батожаргалай. – Улаан-Үдэ: Буряад үнэн, 1989. – 64 н.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М: Искусство, 1979. – 423 с.

Башаров И. П. Представления о духах-хозяевах местности у русского промыслового населения Восточного Прибайкалья / И. П. Башаров // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. – Иркутск: Оттиск, 2000. – С. 4-15.

Башкуев В. Ю. Буддизм и тибетская медицина в контексте научно-медицинского изучения монгольских народов (1920-е – 1930-е годы) / В. Ю. Башкуев // Вестник БНЦ СО РАН. – 2014. – № 4(16). – С. 276-281.

Белянин С. В., Закревская Е. А. Как история становится фольклором: механизмы фольклоризации историй о войне и холокосте / С. В. Белянин, Е. А. Закревская // Фольклор: структура, типология, семиотика. – 2023. – Т. 6, № 3. – С. 61–87.

Березкин Ю. Е. Возраст мотива и способы его определения / Ю. Е. Березкин // Фольклор: структура, типология, семиотика. – 2019. – Т. 2. – № 1. С. 17-45.

Березкин Ю. Е. Мифы Старого и Нового Света / Ю. Е. Березкин. – М.: Астрель, 2009. – 113 с.

Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа / М. Н. Богданов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2014. – 304 с.

Бодонгууд Абида. Буряад-монголой тобшо түүхэ / Абида Бодонгууд. – Хайлар: Убэр-Монголой соелой хэблэлэй хүреэ, 1983. – 112 х.

Бодонгууд Абида. Дамбадаржайлинг (Шэнэхээн) сүмын тобшо түүхэ / Абида Бодонгууд. – Хайлар, 1990. – 44 х.

Бодонгууд А. Шэнэхээнэй буряадуудай ойрын түүхын тоймо / А. Бодонгууд, З. Болод, Б. Димчиг, С. Лхамасурэн. – Хайлар, 1985. – 32 с.

Болдырева И. М. Трехмирие в героическом эпосе "Джангар" и сказочной традиции калмыков (на материале архивных аудиозаписей КалмНЦ РАН) / И. М. Болдрыев // Монголоведение (Монгол судлал). – 2018. – № 14. – С. 140-155.

Болдохонов С. Н. Особенности этнической идентичности реэмигрантов (на примере шэнэхэнских бурят) / С. Н. Болдохонов // Вестник БГУ. – 2011. – № 6. – С. 107-109.

Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах. Т. I. – М.: «Academia», 2001. – 520 с.

Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах. Т. II. – М.: «Academia», 2001. – 536 с.

Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах. Т. III. – М.: «Academia», 2001. – 440 с.

Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах. Т. IV. – М.: «Academia», 2002. – 532 с.

Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков: Исследование и материалы / Т. Г. Борджанова. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. –182 с.

Бороноева Д. Ц. Бурятское зарубежье: описание и анализ / Д. Ц. Бороноева // Диаспоры в современном мире: материалы междунар. круглого стола. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госун-та, 2007. – С. 21-29.

Бороноева Д. Ц. Буряты Внутренней Монголии КНР: к проблеме взаимосвязи внутрикультурных парадигм / Д. Ц. Бороноева // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. I. Археология. Этнология. Материалы междунар. науч. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – С. 297-301.

Бороноева Д. Ц. Концепт «Родина» в идеологии и практике бурятских диаспор Д. Ц. Бороноева // Известия Томского политехнического университета. – 2011. – № 6. – С. 186-190.

Бороноева Д. Ц. Миграция и сакрализация нового жизненного пространства в традиционной культуре: опыт бурят Внутренней Монголии КНР / Д. Ц. Бороноева // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – № 6. – С. 258-262.

Бороноева Д. Ц. Роль М. Н. Богданова в организации бурятской эмиграции во Внутреннюю Монголию / Д. Ц. Бороноева // Вестник Бурятского государственного университета. – 2008. – № 7. – С. 31-35.

Бромлей Ю. В. Этнос и этнография / Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1973. – 284 с.

Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории) / Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1981. – 393 с.

Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса / Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 418 с.

Бураев И. Д. Проблемы классификации бурятских говоров / И. Д. Бураев // Исследования по бурятской диалектологии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1996. – С. 3-16.

Бурыкин А. А. Буддийские мотивы в фольклоре (на материале калмыцких, тувинских и бурятских эпических произведений и богатырских сказок) / А. А. Бурыкин // Новые исследования Тувы. – 2020. – № 3. – С. 189-209.

Бурыкин А. А. Вера в духов: Сколько душ у человека / А. А. Бурыкин. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. – 320 с.

Бурыкин А. А. Индивидуализация образов персонажей как средство композиции и сюжетообразования в калмыцком героическом эпосе «Джангар» / А. А. Бурыкин // Studia Culturae. – 2002. – № 3. – С. 79-94.

Бурыкин А. А. Кошка в фольклоре калмыков и других монголоязычных народов / А. А. Бурыкин // Oriental Studies. – 2019. – № 6. – С. 1220–1230.

Бурыкин А. А. К сравнительному анализу формул и мотивов калмыцкой богатырской сказки / А. А. Бурыкин // Монголоведение (Монгол судлал). – 2018. – № 14. – С. 156-167.

Бурыкин А. А. К типологии изображения иного мира в эпосе и волшебных сказках (турецкая сказка "Дильфирип-ханым") / А. А. Бурыкин // Российская тюркология. – 2010. – № 2 (3). –С. 49-54.

Бурыкин А. А. Критерии характеристики жанра богатырской сказки и основные отличия богатырских сказок от образцов эпоса / А. А. Бурыкин // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2018. – Т. 11, № 4 (38). – С. 135-155.

Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят / Д. А. Бурчина. – Новосибирск: Наука, 1990. – 449 с.

Бурчина Д. А. Змееборческие мотивы в бурятских улигерах / Д. А. Бурчина // Вестник Бурятского государственного университета. – 2010. – № 10. – С. 241-247.

Бурчина Д. А. Фразеологизмы в улигерах бурят / Д. А. Бурчина // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – Вып. 10. – С. 227–233.

Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь. В двух томах. Т. I. А-Н. – Изд-во ОАО «Республиканская типография». – Улан-Удэ, 2006. – 636 с.

Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь. В двух томах. Т. II. О-Я. – Изд-во ОАО «Республиканская типография». – Улан-Удэ, 2008. – 708 с.

Бурятская литература. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1972. – 197 с.

Бурятский фольклор. Вып. 8. Сер. Филологическая. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. – 224 с.

Бурятский язык в регионах России, Монголии и Китая: состояние, проблемы, факторы сохранения и развития. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2020. – 256 с.

Буряты / отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М: Наука, 2004 – 633 с. (Народы и культуры).

Бхагавадгита / [пер. с санскрита Д. Бурбы]. – М.: РИПОЛ классик, 2009. – 560 с.

Ванчикова Ц. П., Ринчинова О. С. "Дело Лхумбэ": репрессии против бурят в Монголии / Ц. П. Ванчикова, О. С. Ринчинова // Вестник ВСГУТУ. – 2012. – № 4 (39). – С. 166-171.

Веселова И. С. «Несказочная» проза: мифологические нарративы / И. С. Веселова // CD «Фольклор и фольклористика. Современная научная парадигма и образовательные технологии» (2003). Раздел "Доклады" – тексты лекций, прочитанных в рамках семинара его участниками.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский; Сост., автор коммент. В. В. Мочалова, автор вступ. ст. И.К. Горский. – М.: Высшая школа, 1989. – 404 с.

Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов / А. Н. Веселовский // Избранное: Историческая поэтика. М.: РОССПЭН, 2006. – С. 535-670.

Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции / Л. Н. Виноградова. – М.: Индрик, 2016. – 382 с.

Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Pancatantra / Б. Я. Владимирцов. – Пг.: Акад. 12-я гос. тип., 1921. – 164 с.

Волшебный мертвец: Монголо-ойратские сказки / Пер. и предисл. акад. Б. Я. Владимирцова. 2-е изд. – Москва: Изд-во вост. лит., 1958. – 159 с.

Восток России: миграции и диаспоры в переселенческом обществе. Рубежи XIX-XX и XX-XXI веков / Науч. ред. В.И. Дятлов. – Иркутск: Оттиск, 2011. – 624 с.

Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии [редкол.: К. П. Кабашников (отв. ред.) и др.]. – Минск: Наука и техника, 1993. – 478 с.

Вяткина К. В. Очерки культуры и быта бурят / К.В. Вяткина. – Л.: Наука, 1969. – 217 с.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. / Г. Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1987. – 115 с.

Галданова Г. Р. Закаменские буряты: историко-этнографические очерки (вторая половина XIX - первая половина XX в.) / Г. Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1992. – 172 с.

Галданова Г. Р. Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме / Г. Р. Галданова // Советская этнография. – 1980. – № 3. – С. 94-100.

Галданова Г. Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов / Г. Р. Галданова // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 71-89.

Галданова Г. Р. Структура традиционной бурятской свадьбы / Г. Р. Галданова // Традиционная культура народов Центральной. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 131-159.

Галсанова О. Э. Некоторые архетипические образы в традиционной культуре бурят / О. Э. Галсанова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 14. – С. 154-159.

Гармаева Х. Ж. Документальные материалы Б. Барадина (1903-1935 гг.) Отдела памятников письменности Востока ИОН БНЦ СО РАН. / Х. Ж. Гармаева, В. Ц. Лыксокова // Базар Барадин: жизнь и деятельность. – Улан-Удэ: ТОО «Олзон», 1993. – С. 49-52.

Гацак В. М. Устная традиция во времени: историческое исследование поэтики / В.М. Гацак. – М.: Наука, 1989. – 256 с.

Гацак В. М. Значение эпических памятников народов Сибири для исторического изучения поэтики народов Сибири / В. М. Гацак // Эпическое творчество народов Сибири. – Улан-Удэ: [б/и], 1973.

Герасимова К. М. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев // Новосибирск: Наука, 1983. – 236 с.

Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии / К. М. Герасимова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 138 с.

Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма / К. М. Герасимова. – Новосибирск: Наука, 1989. – 317 с.

Герасимова К.М., Галданова Г.Р., Очирова Г.Н. Традиционная культура бурят / / К. М. Герасимова, Г. Р. Галданова, Г. Н. Очирова. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2000. – 144 с. с илл.

Голованов И. А. Мифологические мотивы в устных рассказах Южного Урала / И. А. Голованов // XX Бирюковские чтения. Краеведческие поиски и находки. Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной 125-летию В.П. Бирюкова. – Челябинск, 2013. – С. 119-126.

Голованов И. А. Проблема жанровой дифференциации несказочной прозы: коммуникативный аспект / И. А. Голованов // Вестник Челябинского государственного университета. – 2008. – № 36. – С. 26-33.

Голованов И. А. Структура и константы фольклорного сознания / И.А. Голованов // Вестник ТГУ. – 2009. – Вып. 6 (74).– С. 267-274.

Голованов И. А. Устный рассказ-воспоминание в современной коммуникации как фольклорный текст / И. А. Голованов // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. – 2013. – № 2(293). – С. 89-92.

Гомбожапов А. Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX - XX в.: истоки и инновации / А. Г. Гомбожапов. – Новосибирск: Наука, 2006. – 184 с.

Гончарова А. А. Мифология и фольклор коренных народов Камчатки / А. А. Гончарова. – Петропавловск-Камчатский: КамГУ им. Витуса Беринга, 2014. – 296 с.

Горяева Б. Б. Калмыцкая волшебная сказка: сюжетный состав и поэтико-стилевая система / Б. Б. Горяева. – Элиста: НПП Джангар, 2011. – 128 с.

Гуйдалаева А. С. Устный рассказ – жанр лакского фольклора / А. С. Гуйдалаева // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. – 2011. – № 2 (15). – С. 119-122.

Гунгаров В. Ш. Буряад домогууд (Бурятские легенды) / В. Ш. Гунгаров. – Улаан-Үдэ: СО РАН БНЦ-гэй хэблэл, 2004. – 108 н.

Гунгаров В. Ш. Топонимические легенды и предания хори-бурят / В. Ш. Гунгаров // Поэтика жанров бурятского фольклора. – Улан-Удэ: Изд-во БФ СО АН СССР, 1982. – С. 34-42.

Гусев В.Е. Эстетика фольклора / В. Е. Гусев. – Л.: Наука, 1967. – 319 с.

Дампилова Л. С. Сохранность и трансформация фольклорных традиций бурят России, Монголии, Китая / Л. С. Дампилова. – Иркутск: Оттиск, 2023. – 216 с.

Дампилова Л. С. Филологические исследования в ИМБТ СО РАН: от истоков до современности / Л. С. Дампилова, Б. С. Дугаров, Д. А. Бурчина, С.С. Бардаханова, Р. П. Матвеева // Вестник БНЦ СО РАН. – 2012. – № 3 (7). – С. 195-215.

Дампилова Л. С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика / Л. С. Дампилова // Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 248 с.

Дампилова Л. С., Цыбикова Б.-Х. Б. Обряд замещения души в шаманской практике бурят / Л. С. Дампилова, Б.-Х. Б. Цыбикова // Сибирский филологический журнал. – 2020. – № 1. – С. 49-57.

Даржаев С. Ю. Степные Думы – органы самоуправления бурят в Российском государстве (1822-1904 гг.) / С. Ю. Даржаев. – Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2001. – 139 с.

Дашибалова Д. В. О неизвестной рукописи Н. Н. Поппе «Бурят-монгольский героический эпос» / Д. В. Дашибалова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – № 8-1. – С. 40-43.

Дашкова Е. В., Ивушкина Е. Б. Миф и сказка как основа русского фольклора / Е. В. Дашкова, Е. Б. Ивушкина // Сборник конференций ННЦ социосфера. – 2015. – № 37. – С. 7-14.

Дашын С. Уржин Гармаев / Сэдэб Дашын. – Улаан-Үдэ: Бэлиг, 2000. – 48 с.

Джангар. Малодербетская версия / сводный текст, перевод, вступ. ст., комм., словарь А. Ш. Кичикова. – Элиста: КалмГУ. – 1999. – 271 с.

Джапуа З. Д. Нартский эпос и волшебно-героическая сказка / З. Д. Джапуа // Нартоведение в 21 веке: проблемы, поиски, решения. Матер. междунар. науч.-практ. конфер. Магас, 2016. – С. 40-54.

Диаспоры в современном мире: материалы междунар. круглого стола. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госун-та, 2007. – 287 с.

Дондокова Д. Д. Китайские заимствованные элементы в бурятском языке / Д. Д. Дондокова // История и внешние связи бурятского языка. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 120-137.

Дугар-Нимаев Ц.-А. Индийские сюжеты и мотивы в бурятской литературе: препринт / Ц.-А. Дугар-Нимаев. – Новосибирск: [б. и.], 1983. – 4 с.

Дугаров Б. С. Аспекты образа Хормусты в монгольской мифологии / Б. С. Дугаров // Гуманитарный вектор. – 2018. – Т. 13, № 5. – С. 92-97.

Дугаров Б. С. Мифология бурятской Гэсэриады: восточные тэнгрии / Б. С. Дугаров. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 225 с.

Дугаров Б. С. Мифология бурятской Гэсэриады: западные тэнгрии / Б. С. Дугаров. – Улан-Удэ: Изд-во АОА «Республиканская типография», 2007. – 268 с.

Дугаров Б. С. Пантеон восточных тэнгриев в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан» / Б. С. Дугаров // Монголика-VIII: Сб. ст. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. – С. 93-100.

Дугаров Б. С. Бурятский героический эпос как этнокультурный феномен в контексте нематериального культурного наследия бурят / Б. С. Дугаров, Н. Н. Николаева // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. – № 10-1. – С. 271-275.

Дугаров Д. С. Напевы бурятских улигеров / Д. С. Дугаров // Абай Гэсэр Могучий: Бурятский героический эпос. М.: Восточная литература, 1995. – С. 505–519.

Дугаров Р. Н. Бурятские сюжеты о роланг и тиирэнг / Р. Н. Дугаров // История и культура народов Центральной Азии. Источниковедение. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1993. – С. 102-106.

Дырхеева Г. А. Бурятский язык в условиях двуязычия: особенности трансформации языкового сознания (по результатам ассоциативного эксперимента) / Г. А. Дырхеева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. – 236 с.

Дырхеева Г. А. Бурятский язык в условиях дву- и многоязычия: социолингвистический аспект / Г. А. Дырхеева, Б. Д. Шожоева // Бурятский язык в поликультурном пространстве (социолингвоисторическое исследование). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 42-96.

Дятлов В. И. Диаспора: экспансия термина в общественную практику современной России / В. И. Дятлов // Диаспоры. – 2004. – № 3. – С. 126-138.
Дятлов В. И. Шэнэхэнские буряты в эпоху "социалистической модернизации" в Китае / В. И. Дятлов, М. Н. Балдано // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. – 2024. – № 3. – С. 69-80.
Ерныхова О. Д. Мотив наказания за нарушение запрета в фольклорной прозе хантов / О. Д. Ерныхова // Culture and Civilization. – 2021. – Vol. 11. – Is. 5A. – С. 130-137.
Ершова И. В. К толкованию эпического мотива (постановка проблемы) / И. В. Ершова // Новый филологический вестник. – 2017. – № 2(41). – С. 14-20.
Ефимова-Залекер Е. С. Русский устный мифологический рассказ: пространство, время, человек / Е. С. Ефимова-Залекер. – М.: Флинта, 2017. – 205 с.
Жалсанова Б. Ц. Реквизиция бурят в годы Первой мировой войны (1916-1917 гг.) / Б. Ц. Жалсанова // Угай зам. – 2007. – № 19.
Жамсуева Д. С. Агинские дацаны как памятники истории культуры / Д. С. Жамсуева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – 170 с.
Жамсуева Д.С. Сохранность буддийских традиций в среде бурят Монголии и Китая (по материалам полевых исследований) / Д.С. Жамсуева // Эпос «Гэсэр» — духовное наследие народов Центральной Азии: сохранность буддийских традиций в среде бурят Монголии и Китая. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. – С. 229-231.
Жамсуева Д. С. Шэнэхэнский дацан: преемственность традиций бурятского культового зодчества / Д. С. Жамсуева // Монгол судлалгын чуулган. – 2018. – С. 108–111.
Жамцарано Ц. Путевые дневники 1903-1907 гг. / Ц. Жамцарано. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2011. – 264 с.
Жимбиев Ц. А., Чимитдоржиев Ш. Б. Поездка делегации хори-бурят к Петру Первому в 1702-1703 гг. / Ц. А. Жимбиев, Ш. Б. Чимитдоржиев. – Улан-Удэ: Буряад унэн, 2000. – 59 с.

Жуковская Н. Л. Категория и символика традиционной культуры монголов / Н. Л. Жуковская. – М.: Гл. ред. вост. литературы, 1988. – 199 с.

Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика / Н. Л. Жуковская. – М.: «Восточная литература», 2002. – 248 с.

Забияко А. А. Русские Трёхречья: фольклор как основа сохранения идентичности в китайской среде / А. А. Забияко, А. П. Забияко // Проблемы Дальнего Востока. – 2016. – № 2. – С. 160–172.

Забияко А. А. Фольклор русскоязычной диаспоры Трёхречья как основа сохранения этничности / А. А. Забияко, А. П. Забияко, Я. В. Зиненко, Чжан Жуян // Известия Иркутского государственного университета. – 2016. – Т. 17. – С. 109–125;

Забияко А.П. История поколений русско-китайских семей в мемоpатах Трёхречья / А. П. Забияко, А. А. Забияко // Уральский исторический вестник. –2017. – № 1(54). – С. 65–74.

Забияко А. П. Русские Трёхречья: основы этнической самобытности: монография / А. П. Забияко А. А. Забияко. Новосибирск, 2017. – 350 с.;

Зуева Т. В. Русский фольклор: словарь-справочник / Т. В. Зуева. – М.: Просвещение, 2002. – С. 87.

Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. V. Иванов Вяч. Вс. Мифология и фольклор / Вяч. Вс. Иванов. – М.: Знак, 2009. – 376 с.

История и культура бурятского народа / Отв. ред. Т. М. Михайлов. – Улан-Удэ: Бэлиг, 1999. – 248 с.

Исаков А. В. Тексты о Шилдэй-занги в бурятском фольклоре / А. В. Исаков // Культура Центральной Азии: письменные источники. – 2024. – Вып. 17. – С. 120–131.

Исламзаде К. Ф. Методы определения некоторых сюжетов индийского происхождения / К. Ф. Исламзаде // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). – 2015. – 6 (159). – С. 244-250.

История и культура бурятского народа / Под. ред. Т. М. Михайлова. – Улан-Удэ: Бэлиг, 1999. – 248 с.

Каксин А. Д. Табуированная и эвфемистическая лексика, обозначающая зверей и животных, в хакасском языке / А. Д. Каксин // Мир науки, культуры, образования. – 2017. – № 4 (65). – С. 249–251.

Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория / К. Клакхон // Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2003. – С. 157–176.

Кляус В. Л. Песни забайкальских казаков в Австралии: память о большой и малой родине / В. Л. Кляус // Забайкальское казачество: история и современность. – Чита, 2018. – С. 163-167.

Кляус В. Л. Русский фольклор на китайском языке: опыт полевого исследования в Трехречье / В. Л. Кляус, А. А. Острогская // Традиционная культура. – 2014. – № 4 (56). – С. 41-50.

Кляус В. Л. Русский фольклор на сопках Маньчжурии. Исследования, тексты, комментарии / В. Л. Кляус. – М.: ИМЛИ РАН, 2022. – 816 с.

Кляус В. Л. «Русское Трехречье» Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры / В. Л. Кляус. – М.: ИМЛИ РАН, 2015. – 382 с.

Кляус В. Л. Русский фольклор на китайском языке: опыт полевого исследования в Трехречье / В. Л. Кляус, А. А. Острогская // Традиционная культура. – 2014. – № 4 (56). – С. 41-50.

Кляус В. Л. Песенный фольклор русскоустьинцев Якутии и семейских Забайкалья: Материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении / В. Л. Кляус, С. В. Супряга. – Курск: Изд-во Регионального открытого социального института, 2006. – 213 с.

Кляус В. Л. Украинский фольклор у китайских русских Маньчжурии / Кляус В. Л. // Традиционная культура. – 2018. Т. 19. – № 5S. – С. 206-220.

Кляус В. Л. Фольклор семейских Забайкалья (специфика бытования в иноэтническом окружении) / В. Л. Кляус, С. В. Супряга. – В сб.: Фольклор в контексте современной культуры. Юдинские чтения – 2005. – Курск: Изд-во Курского гос. ун-та, 2006. – С. 56-64.

Кляус В. Л., Махова Л. П., Острогская А. А. Частушки и припевки китайских русских Северной Маньчжурии / В. Л. Кляус, Л. П. Махова, А. А. Острогская // Сибирский филологический журнал. – 2020. – № 1. – С. 9-35.

Козлова Н. К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты / Н. К. Козлова. – Омск: Наука, 2006. – 460 с.

Козлова Н. К. Что есть мотив (ещё раз к вопросу о научной терминологии) / Н. К. Козлова // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2016. – № 2 (31). – С. 82–87.

Коломакина Б. А. Мотив превращения человека в животное в волшебных сказках бурят и шорцев / Б. А. Коломакина // Сибирский филологический журнал. – 2012. – № 3. – С. 19-23.

Кравцов Н. И. Славянский фольклор / Н. И. Кравцов. – М.: Изд-во МГУ, 1976. – 265 с.

Краюшкина Т. В. Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках / Т. В. Краюшкина. – Владивосток: Дальнаука, 2005. – 204 с.

Краюшкина Т. В. Мотивы тела и телесных состояний человека в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока / Т. В. Краюшкина. – Владивосток: Дальнаука, 2009. – 338 с.

Краюшкина Т. В. Физиология и психология персонажей русских народных волшебных сказок / Т. В. Краюшкина. – Владивосток: Дальнаука, 2011. – 258 с.

Краюшкина Т. В. Дальневосточный фольклор как отражение этнокультурных контактов / Т. В. Краюшкина, А. В. Подмаскин // Россия и народы Дальнего Востока: исторический опыт межэтнического взаимодействия (XVII – XIX вв.). – Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2017. – С. 168-183.

Краюшкина Т. В. Песенный фольклор Сибири и Дальнего Востока периода Гражданской войны: сквозь призму традиционных и новых ценностей / Т. В. Краюшкина. – Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2022. – 172 с.

Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа / Н. А. Криничная. – Л.: Наука, 1988. – 192 с.

Криничная Н. А. Предания Русского Севера / Н. А. Криничная. – СПб: Наука, 1991. – 328 с.

Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры / Н. А. Криничная. – Л.: Наука, 1987. – 325 с.

Кузьмина Е. Н. Несказочная проза народов Сибири: опыт подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» / Е. Н. Кузьмина // Актуальные проблемы сибирской фольклористики. – Новосибирск, 2008. – С. 57–71.

Кузьмина Е. Н. Основные научные принципы публикации фольклорных произведений (на материале томов серии "Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока") / Е. Н. Кузьмина // Сибирский филологический журнал. – 2017. – № 1. – С. 5-12.

Кузьмина Е. Н. Трансформация древнеиндийского мифа в фольклоре тюрко-монгольских народов / Е. Н. Кузьмина // Гуманитарные науки в Сибири. – 1995. – № 4. – С. 55-58.

Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов) / Е. Н. Кузьмина. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. –1383 с.

Кулешов Р. Н. Функциональное значение образа трикстера в архаической традиции / Р. Н. Кулешов // Аналитика культурологии. – 2007. – № 1 (7). – С. 214-218.

Кульганек И. В. Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН / И. В. Кульганек. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 320 с.

Курбанов М. М. К вопросу о специфике и классификации жанров несказочной прозы фольклора / М. М. Курбанов // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. – 2008. – № 2. – С. 111-116.

Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Коллектив авторов. – Новосибирск: Наука, 1983. – 236 с.

Ларина Л. И. Народные приметы и поверья как этнокультурные маркеры (на материале курского писателя Е. И. Носова) / Л. И. Ларина, Т. М. Малыхина // Теория языка и межкультурная коммуникация. – 2017. – № 2(25). – С. 48-53.

Левин З. И. Менталитет диаспоры / З. И. Левин. – М.: Крафт, 2001. – 176 с.

Левинтон Г. А. Легенды и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2 / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Большая Российская энциклопедия; ОЛИМП, 2000. – С. 45.

Левинтон Г. А. Предания и мифы / Г. А. Левинтон // Мифы народов мира. Т. II. –М.: Советская энциклопедия, 1988.– С. 332-333.

Левкиевская Е. Е. Проблемы описания локальных традиций и возможные методы их изучения (на примере украинского анклава Саратовской обл. / Е. Е. Левкиевская // Этнографическое обозрение. – 2015. – № 2. – С. 37-47.

Лиморенко Ю. В. Издание несказочной прозы в серии "Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока": методика и принципы // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2016. – № 2 (31). – С. 11-15.

Лиморенко Ю. В. Особенности жанровой классификации несказочной прозы в фольклоре народов Сибири / Ю. В. Лиморенко // Сибирский филологический журнал. – 2010. – № 2. – С.14–21.

Линховоин Л. Лодон багшын дэбтэрhээ (Из записей учителя Лодона) / Л. Линховоин. – Улаан-Үдэ хото: Буряад-Монгол Ном хэблэл, 2014. – 464 х.

Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе / Р. С. Липец. – М.: Наука, 1984. – 264 с.

Липатова А. П. "Это не побасенка, а правда": к вопросу о достоверности легенды / А. П. Липатова // Фольклор: структура, типология, семиотика. – 2020. – Т. 3, № 3. – С. 28-65.

Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М.: «Языки русской культуры», 1996. – 467 с.

Лотман Ю. М. Структура художественного текста / Ю. М. Лотман. – М.: Искусство, 1970. – 270 с.

Лыгденов Д. Д. О мифах и легендах Тункинской долины / Д. Д. Лыгденов. – Улан-Удэ: Изд. дом «Буряад үнэн», 2006. – 38 с.

Лыгденова В. В. Символы и мотивы религиозного синкретизма в фольклоре бурят (на примере бурятских волшебных сказок из серии "Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока") / В. В. Лыгденова, О. Б. Дашинамжилов // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2017. – № 1 (32). – С. 32-36.

Малзурова Л. Ц. Жанровая специфика, типология бурятских легенд и преданий / Л. Ц. Малзурова. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2012. – 233 с.

Малзурова Л. Ц. Легенды и предания хонгодоров / Л. Ц. Малзурова. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2006. – 126 с.

Малзурова Л. Ц. Бурятские предания – основа исторических драм Б. Барадина / Л. Ц. Малзурова, С. Д.-Н. Малзурова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. – 2010. – № 2 (6). – С. 96-101.

Малзурова Л. Ц. Отражение верований народа в легендах и преданиях хонгодоров / Л. Ц. Малзурова, С. Д.-Н. Малзурова // Традиции и современные процессы в фольклоре и литературе. Материалы научной конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – С. 98-104.

Мальцев Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики / Г. И. Мальцев. – Ленинград: Наука, 1989. – 168 с.

Манджиева Б. Б. Мотив "триединство богатыря" в калмыцкой богатырской сказке и героическом эпосе "Джангар" / Б. Б. Манджиева // Новая наука: Стратегии и векторы развития. – 2016. – № 118-3. – С. 177-179.

Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины / И. А. Манжигеев. – М.: Наука, 1978. – 128 с.

Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки: Происхождение образа / Е. М. Мелетинский. – М.: Изд. вост. лит., 1958. – 264 с.

Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора / Е.М. Мелетинский // Фольклор. Поэтическая система. – М.: Наука, 1977. – 343 с.
Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона / М.Е. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 230 с.
Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники / Е. М. Мелетинский. – М.: Вост лит., 2004. – 462 с.
Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2000. – 407 с.
Мелетинский Е. М. Сказочные сюжеты под вопросом об их бытовом значении (подгот. к печати Н.Ю. Костенко) / Е. М. Мелетинский // Фольклор: структура, типология, семиотика. – 2020. – № 3(1). – С. 152-210.
Мелетинский Е. М. Структурно-типологическое изучение сказки / Е. М. Мелетинский // Пропп В. Я. Морфология сказки. – М., 1969. – С. 134-166.
Мелетинский Е. М. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике / Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик. – М.: РГГУ, 2010. – 285 с.
Миграции и новые диаспоры в постсоветских государствах / отв. ред. В. А. Тишков. – М., 1996. – 240 с.
Миндибекова В. В. Сюжетно-тематический состав хакасских мифов / В. В. Миндибекова // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: Миф. Эпос. Ритуал: Сб. науч. статей. – Новосибирск, 2007. – С. 12-27.
Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Сов. Энциклопедия. – 1990. – 709 с.
Мифы и легенды народов мира. Т. 9. Народы России. – М.: Литература; Мир книги, 2004. – 480 с.
Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х т. Т. 1: А-К / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 671 с.
Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х т. Т. 2: К-Я / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – 719 с.
Михайлов Т. М. Традиционная культура бурят: история, структура, функции / Т. М. Михайлов // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского

региона: Мат-лы Междунар. научно-практ. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – С. 8-10.

Михалев М. С. Искусство быть неассимилированным. Стратегии шэнэхэнских бурят в контексте российско-китайской границы / М. С. Михалев // Известия лаборатории древних технологий. – 2017. – Т. 13, № 4 (25). – С. 108-120.

Михалев М. С. О социальной подоплеке ревитализации шаманизма в современных условиях (на примере бурят Китая) / М. С. Михалев // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2016. –Т. 9, № 3 (25). – С. 74-82.

Михалев М. С. Празднование сагаалгана у бурят России и Китая: социально-политическое измерение народного праздника / М. С. Михалев // Традиционная культура. – 2018. – Т. 19, № 1. – С. 40-51.

Михалев М. С. Хранители традиций: «Культурная» миграция и ее особенности / М. С. Михалев // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. – Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. – С. 321.

Мишалова Е. В. Исторический нарратив как форма организации и репрезентации исторического знания / Е. В. Мишалова // Эпистемология и философия науки. – 2012. – Т. XXXI. – № 1. – С. 157-173.

Миягашева С. Б. Символика образа собаки у монгольских народов (по археологическим и этнографическим данным) / С. Б. Миягашева // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2023. – № 1 (49). – С. 15-22.

Монгуш М. В. У тувинцев Синьцзяна: двадцать лет спустя / М. В. Монгуш // Новые исследования Тувы. – 2012. – № 4. – С. 130-147.

Монгуш М. В. Этнокультурные процессы у тувинцев Монголии и Китая / М. В. Монгуш // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 4. – С. 86.

Найдаков В. Ц. О творчестве Б.Б. Барадина / В. Ц. Найдаков // Тезисы и доклады научной конференции «Банзаровские чтения», посвященной 170-

летию со дня рождения Доржи Банзарова. – Улан-Удэ: УОП БНЦ СО РАН, 1992. – С. 96-106.

Намжилова М. Н. Хоринские улигеры / М. Н. Намжилова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 120 с.

Нанзатов Б. З. Природа заболеваний в традиционных представлениях монгольских народов и практики народно-бытовой медицины / Б. З. Нанзатов, М. М. Содномпилова // Вестник БНЦ СО РАН. – 2014. – № 3(15). – С. 116-126.

Насиб Т. Типологические особенности повествований сказки и эпоса / Т. Насиб // Язык, общество, личность и творчество Низами Гянджеви. – Сумгаит, 2021. – С. 101-103.

Нацагдорж Б. Причины миграции бурят в Монголию: (на примере ацинских цонгол-бурят) Б. Нацацгдорж // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. – 2013. – № 1.– С. 61-75.

Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Ч. I / Введен., пер. и примеч. Г. Р. Галдановой. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995 – 156 с.

Небесная дева лебедь: Бурятские сказки, предания и легенды. – Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1992. – 368 с.

Неклюдов С. Ю. Душа убиенная и мстящая / С. Ю. Неклюдов // Труды по знаковым системам, VII. Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. – 1975. – № 394. – С. 65–75.

Неклюдов С. Ю. Заметки об «исторической памяти» фольклора / С. Ю. Неклюдов // Сб. к 60-летию А.К. Байбурина (Studia Ethnologica. Труды факультета Этнологии. Вып. 4). – СПб.: Европейский университет, 2007. – С. 77-86.

Неклюдов С. Ю. Мотив и текст / С. Ю. Неклюдов // Язык и культура: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923-1996). – М.: Индирик, 2004. – С. 235-247.

Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов: устные и литературные традиции / С. Ю. Неклюдов. – Москва: Наука, 1984. – 309 с.

Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов / С. Ю. Неклюдов // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. – С. 221-229.

Неклюдов С. Ю. Оборотничество: «Природа вещей», объем понятия, региональные версии / С. Ю. Неклюдов // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 5. – М.: Индрик, 2016. С. 13–35.

Неклюдов С. Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время / С. Ю. Неклюдов. – М: Форум, 2015. – 217 с. (Традиция-текст-фольклор: типология и семиотика)

Неклюдов С. Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции» / С. Ю. Неклюдов // Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник материалов научной конференции. Вып. 8. – М.: ГРЦРФ, 2005. – С. 22-41.

Неклюдов С. Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора / С. Ю. Неклюдов // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895-1970). – М.: Наука, 1975. – С. 182-190.

Неклюдов С. Ю. Традиции устной и книжной культуры / С. Ю. Неклюдов // Слово устное и слово книжное. – М.: РГГУ, 2009.

Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд / С. Ю. Неклюдов. – М: Индрик, 2019. – 520 с.

Николаева Н. Н. Демонологические рассказы западных бурят: сюжеты о духах низшей демонологии / Н. Н. Николаева // I Сибирский форум фольклористов. Новосибирск, 2016. – С. 167-169.

Николаева Н. Н. Сказочный эпос баргутов: об одном общемонгольском сюжете / Н. Н. Николаева, С. Энхбадрах // Филологические науки. Вопросы

теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. – № 11(65): в 3-х ч. Ч. 2. – С. 30-34.

Новик Е. С. К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока / Е. С. Новик // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986. – С. 36-38.

Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки / Н. В. Новиков. – Л.: Наука, 1974. – 255 с.

Носов Д. А. Борьба с чертом: о неочевидной функции одного народного рассказа ойратов Синьцзяна / Д. А. Носов // Письменные памятники Востока. – 2022. – Т. 19, № 3. – С. 38-46.

Обряды в традиционной культуре бурят / Отв. ред. Т.Д. Скрынникова. – М.: Вост. лит., 2002. – 222 с.

Ожегов С. И. Большой толковый словарь / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – М.: Азъ, 1992. – 506 с.

Онищенко Э. В. Этнокультурная самоидентификация личности в системе современного педагогического образования / Э. В. Онищенко // Герценовские чтения. Начальное образование. – 2012. – Т. 3, № 3. – С. 9–16.

Осипова М. В. К проблеме классификации мотивов в айнских волшебных сказках / М. В. Осипова // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2015. – № 4 (48). – С. 128-131.

Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. – СПб., 1883 – 1926 с.

Панченко А. А. «Экосистемы сюжетов»: эмоциональные и когнитивные модели в современной фольклористике / А. А. Панченко // Русская литература. – № 1. – 2022. – с. 14-29.

Патаева В. Д. Языковая традиция и менталитет бурятской диаспоры в Монголии и Китае / В. Д. Патаева // Диаспоры в современном мире: материалы междунар. круглого стола. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госун-та, 2007. – С. 57-62.

Пачаи И. Восточные мотивы русских волшебных сказок / И. Пачаи // Этнодиалоги. – 2021. – № 1 (63). – С. 223-236.

Подмаскин В. В. Повествовательный фольклор палеоазиатских народов как глобальный историко-этнографический ресурс / В. В. Подмаскин // Россия и АТР. – 2018. – № 1(99). – С. 221-234.

Померанцева Э. В. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы / Э. В. Померанцева, К. В. Чистов // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. – М.: Наука, 1979. – С. 3-17.

Попков В. Д. «Классические» диаспоры: к вопросу о дефиниции термина / В. Д. Попков // Диаспоры. – 2002. – № 1. – С. 6–22.

Поппе Н. Н. Аларский говор. Ч. 2 / Н. Н. Поппе. – Л.: Издание АН СССР и Государственного института культуры Бурят-Монгольской АССР, 1931. – 216 с.

Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе / Г. Н. Потанин. – М., 1899. – 918 с.

Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий. М.: Изд-во Кулагиной. Intrada, 2008. – 358 с.

Пригарин А. А. "Народные предания" и "историография": уровни исторического (со)знания липован / А. А. Пригарин // Шаги-Steps. – 2016. – Т. 2, № 4. – С. 114-149.

Прокопьева П. Е. Устная несказочная традиция юкагиров / П. Е. Прокопьева. – Новосибирск: Наука: Изд-во СО РАН, 2018. – 308 с.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп; Вступ. ст. В. И. Ереминой. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1996. – 364 с.

Пропп В. Я. Русская сказка / В. Я. Пропп. – Москва: Лабиринт, 2000. – 416 с.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные работы / В. Я. Пропп. – М.: Наука, 1976. – 325 с.

Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки / В. Я. Пропп. – М.: Изд-во Лабиринт, 2001. – 192 с.

Протяжные песни монгольских народов: сб. науч. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 156 с.

Путилов Б. Н. Мотив как сюжетообразующий элемент / Б. Н. Путилов // Типологические исследования по фольклору: сб. ст. в память В. Я. Проппа. – Москва: Наука, 1975. – С. 141–155.

Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б. Н. Путилов. – М.: Наука, 1976. – 242 с.

Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма / Б. Н. Путилов // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975. – С. 164-181.

Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура / Б. Н. Путилов // СПб.: Наука, 1994. – 239 с.

Рассолова И. Ю. Духовный образ мира: интеллектуальные, эстетические и миологические доминанты / И. Ю. Рассолова // Вестник ВЭГУ. – 2013. – № 1(63). – С. 130-134.

Романова М. С. Буряты России, Китая и Монголии: проблема идентичности и ее интерпретации / М. С. Романова // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Междунар. отношения. – 2009. – № 4. – С. 41–49.

Российский гуманитарный энциклопедический словарь: В 3. т. / С. А. Аверина и др. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; СПб.: Филол. фак. С.-Петерб. гос. ун-т, 2002. Т. I. – 688 с.

Рупен Р. А. Монголы двадцатого века. Ч.1, Гл. 1 и 2 / Р. А. Рупен; Пер. с англ. А. З. Хамарханова. –Улан-Удэ, 2004. – 81 с.

Русские старожилы Монголии в воспоминаниях, очерках и фотографиях / Сост. Д. Б. Сундуева, В. Л. Кляус. – М.: ИМЛИ РАН. – 136 с.

Савицкий Л. С. Обозрение фонда Б.Б. Барадийна в собрании архивных документов ЛО ИВ АН СССР / Л. С. Савицкий // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXIII Годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. III. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – С. 141-160.

Садалова Т. М. Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами / Т. М. Садалова. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2003. –177 с.

Садалова Т. М. Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика, текстология / Т. М. Садалова. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2008. – 247 с.

Салмин А. К. Жанровые особенности богатырских сказок: теоретические изыскания / А. К. Салмин // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2021. – № 70. – С. 285-297.

Салмин А. К. Традиции чувашского и калмыцкого сказочного эпоса / А. К. Салмин // Этническая культура. – 2023. – Т. 5, № 3. – С. 16-20.

Санжаа-Ешын С. Бага балшар наһанай дурдалгануу (Воспоминания детских лет) / Сэмжэд Санжаа-Ешын. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2016 – 82 с.

Санжаа-Ешын С. Шэнэхээн соёлой ундарал (Истоки культуры шэнэхэнцев). – Улан-Удэ: НоваПринт, 2013. – 192 н.

Санжиева Т. Е. Формирование хозяйственно-культурного комплекса локальной бурятской этнической общины в Китае / Т. Е. Санжиева // Локальные особенности бурятской этнической общины Внутренней Монголии Китайской Народной Республики: материалы Первой науч. экспедиции НГИ 2004 г. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та. – 2005. – С. 38-46.

Санжина Д. Д. О языке улигеров хори-бурят / Д. Д. Санжина // Россия и монгольский мир: вектор на сближение (Егуновские чтения - VII). – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2017. – С. 275-279.

Селеева Ц. Б. Богатырские сказания о Джангаре и Гесере в калмыцкой сказочно-эпической традиции: к проблеме переходности фольклорного текста / Ц. Б. Селеева // Монголоведение (Монгол судлал). – 2017. – Т. 9, № 2. – С. 120-131.

Селеева Ц. Б. Об архаических рудиментах богатырской сказки в эпосе "Джангар" / Ц. Б. Селеева // Вестник Северо-Восточного федерального

университета им. М.К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. – 2016. – № 2 (2). – С. 74-79.

Селеева Ц. Б. Поэтические особенности калмыцких народных загадок / Ц. Б. Селеева // Mongolica. – 2023. – Т. XXVI, Вып. 1. – С. 61-72.

Селеева Ц. Б. Реликты охотничьего уклада и промысла в фольклорной традиции калмыков и народов трансграничных регионов. Ч. 2 / Ц. Б. Селеева // Новый филологический вестник. – 2020. – № 3 (54). – С. 348–364.

Сенглеев Б. Ю. Черты трикстера в образе мазан-батыра (на материале калмыцкого фольклора) / Б. Ю. Сенгелеев // Studia Litterarum. – 2019. – Т. 4, № 3. – С. 330-351.

Силантьев И. В. Мотив как проблема нарратологии / И. В. Силантьев // Критика и семиотика. – 2002. – Вып. 5. – С. 32–60.

Силантьев И. В. Поэтика мотива / И. В. Силантьев. – М: Языки славянской культуры, 2004. – 296 с. (Язык. Семиотика. Культура).

Силантьев И. В. Сюжетологические исследования / И. В. Силантьев. – М.: Языки славянской культуры, 2009. – 224 с. (Коммуникативные стратегии культуры).

Силантьев И. В. Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике: очерк историографии / И. В. Силантьев. – Новосибирск: ИДМИ, 1999. – 103 с.

Скрынникова Т. Д. Космогонические мотивы бурятской мифологии / Т. Д. Скрынникова // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Мат-лы Междунар. научно-практич. конф. (2-3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – С. 87-89.

Скрынникова Т. Д. Символическое сакральное пространство бурятского фольклора / Т. Д. Скрынникова // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. Иркутск: МИОН, 2005. – Вып. 2. – С. 59–89.

Скрынникова Т. Д. Функции рода у бурят (конец XIX-XX вв.) / Т. Д. Скрынникова // Новый исторический вестник. – 2010. – № 4(26). – С. 11-18.

Словарь литературоведческих терминов / Ред.-сост. Л. И. Тимофеев и С. В. Тураев. – М.: Просвещение, 1974. – 509 с.

Содномпилова М. М. Нанзатов Б. З. Буряты Монголии: «мы – буряты, но мы – разные» / М. М. Содномпилова, Б. З. Нанзатов // Вестник БНЦ СО РАН. – 2018. – № 1(29). – С. 26-33.

Содномпилова М. М. Народная медицина монгольских народов: традиции фитолечения / М. М. Содномпилова // Материалы международной научно-практической конференции «Байкальские встречи – VIII». – Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2014. – С. 180-192.

Согтын Ж. Буряад-монголшуудай Шэнэхээн нютагай түүхэ (История бурят-монголов из Шэнэхэна) / Жамса Согтын. – Улаан-Үдэ: Бальжинимаев А. Б., 2017. – 144 н.

Сокаева Д. В. Сакральные персонажи и символы фольклорной прозы осетин: генезис, семантика, этнографический контекст / Д. В. Сокаева. – М.: Наука, 2021. – 431 с.

Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. – Л.: Наука, 1976. – 438 с.

Сыжэньдаолима. Русские заимствования в языке шэнэхэнских бурят как память о межэтнических отношениях / Сыжэньдаолима, В. М. Егодурова // Вестник Бурятского государственного университета Язык. Литература. Культура. – 2018. – Вып. 2. – С. 10-18.

Сыртыпова С.-Х. Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники) / С-Х. Д. Сыртыпова. – М.: Вост. лит., 2003 – 238 с.

Телия В. Н. Основные постулаты лингвокультурологии / В. Н. Телия // Филология и культура: материалы II междунар. конф., 12–14 мая 1999 г. – Тамбов: Изд-во Тамбов. гос. ун-та, 1999. – Ч. 3. – С. 14–15.

Тен В. В. Миф и сказка: генезис и дифференциация / В. В. Тен // Международный журнал исследований культуры. – 2014. – № 2(15). – С. 72-78.

Тимофеев Л. И., Венгеров Н. Краткий словарь литературоведческих терминов / Л. И. Тимофеев, Н. Венгеров. – М: Гос. уч.-пед. изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1958. – 188 с.

Тишков В. А. Исторический феномен диаспоры / В. А. Тишков // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 2. – С. 43-63.

Тихонова Е. Л. Русские предания Восточной Сибири о заселении и освоении края / Е. Л. Тихонова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 220 с.

Тихонова Е. Л. Семантика и прагматика фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона / Е. Л. Тихонова. – Улан-Удэ, 2018. – 61 с.

Тихонова Е. Л. Сюжеты и мотивы бурятских генеалогических преданий в репертуаре русского населения Забайкалья / Е. Л. Тихонова // Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Материалы II международного научного симпозиума «Байкальские встречи». – Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 1998. – С. 45-48.

Токарев С. А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира: в 2 т. / С. А. Токарев. – М: ИЭА РАН, 1999. – Т I. – 232 с.

Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика / Б. В. Томашевский. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 334 с.

Тощенко Ж. Т. Диаспора как объект социологического исследования / Ж. Т. Тощенко, Т. П. Чаптыкова // Социс. – 1996 – № 12. – С. 33-42.

Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Материалы II международного научного симпозиума «Байкальские встречи». – Улан-Удэ: Изд-полиграф. комплекс ВСГАКИ, 1998. – 320 с.

Тулохонов М. И. Бурятские исторические песни / М. И. Тулохонов. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1973. – 247 с.

Тулохонов М. И. Бурятские исторические предания / М. И. Тулохонов // Поэтика жанров бурятского фольклора. – Улан-Удэ, 1982. – С.3-17.

Тулохонов М. И. Генеалогические легенды и предания как источник по этнической истории бурят / М. И. Тулохонов // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Сб. научных трудов. – Новосибирск, 1989. – С. 164-177.

Тулохонов М. И. Историческая основа песен о Шоно баторе / М. И. Тулохонов // Бурятский фольклор. Вып. 8. Сер. Филологическая. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1968. – С. 86-106

Тулохонов М. И. Бытование бурятского фольклора в МНР. Исследования по истории и культуре Монголии / М. И. Тулохонов, В. Ш. Гунгаров. – Новосибирск: Наука, 1989. – С. 137-144.

Тюпа В. И. Словарь мотивов как научная проблема (вместо предисловия) / В. И. Тюпа, Е. К. Ромодановская // Материалы к «Словарю сюжетов и мотивов русской литературы: от сюжета к мотиву». – Новосибирск: Ин-т филологии СО РАН, 1996. – 192 с.

Уланов А. И. Древний фольклор бурят / А. И. Уланов. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1974. – 176 с.

Уланов А. И. К характеристике героического эпоса бурят / А. И. Уланов. – Улан-Удэ: Бурят.-Монг. кн. изд-во, 1957. – 172 с.

Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей: комплекс. исслед. телеут. и шор. материалов / Д. А. Функ. – Москва: Наука, 2005. – 398 с.

Хабдаева А. К. Шэнэхэнский дацан Дамбадаржайлинг как культурно-исторический феномен (по материалам экспедиции в г. Хулунбуир АРВМ КНР, июль-август 2017 года) / А. К. Хабдаева // Вестник Калмыцкого университета. – 2018. – № 3 (39). – С. 180-187.

Хабунова Е. Э., Геджин Ч. Мотив отправления героя, рожденного от медведя, в сказочной традиции тюрко-монгольских народов / Е. Э. Хабунова, Ч. Геджин // Oriental Studies. – 2019. – № 5 (45). – С. 1026–1033.

Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия: Исследования и материалы / Е. Э. Хабунова. – Элиста: Калм.кн.изд-во, 1998. – 224 с.

Хангалов М. Н. Собрание сочинений в 3-х т. Т. I / М. Н. Хангалов. – Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во. – 1958. – 551 с.

Хангалов М. Н. Собрание сочинений в 3-х т. Т. II / М. Н. Хангалов. – Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во. – 1959. – 444 с.

Хангалов М. Н. Собрание сочинений в 3-х т. Т. III / М. Н. Хангалов. – Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во. – 1960. – 421 с.

Хаткова И. Н. Этноментальные основы «Черкесских преданий» Султана Хан-Гирея / И. Н. Хаткова // Вестник Адыгейского государственного университета. – 2013. – № 2 (21). Серия 2: Филология и искусствоведение. – С. 199–206.

Хишигт Н. Буряты в Монголии: первая четверть XX века / Н. Хишигт // Вестник БНЦ СО РАН. – 2011. – № 4. – С. 185-203.

Хорлоо П. Народная песенная поэзия монголов (Проблема жанрового состава) / П. Хорлоо. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. – 147 с.

Хундаева Е. О. Книжное сказание о Гэсэре на старомонгольской письменности // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2017. – № 2 (26). – С. 74-80.

Хусаинова Г. Р. Башкирская народная сказка и эпос: к проблеме взаимодействия жанров / Г. Р. Хусаинова // Вестник Башкирского университета. – 2010. – Т. 15, № 3-1. – С. 1078-1079.

Хусаинова Г. Р. Поэтика башкирских волшебных сказок: формулы в сравнительном освещении и сохраняемость сказки во времени / Г. Р. Хусаинова. – М.: Наука, 2000. – 245 с.

Цыбикова Б.-Х. Б. Жанровые особенности несказочной прозы бурят / Б.-Х. Б. Цыбикова // Вестник Бурятского госуниверситета. – 2016. – Вып. 5. Сер. Филология. – С. 219-224.

Цыбикова Б.-Х. Б. Исторический фольклор бурят Филологические науки. / Б.-Х. Б. Цыбикова // Вопросы теории и практики. – 2016. – Вып. 11. Ч. I. – С. 53-55.

Цыбикова Б.-Х. Б. Культовое и письменное наследие тибетцев в религиозной и культурной традиции монголоязычных народов (на материале экспедиции 2014 года) / Б.-Х. Б. Цыбикова // Мир науки, культуры, образования. – 2015. – Вып. 2 (51). – С. 405-408.

Цыбикова Б.-Х. Б. Локальные фольклорные и этнокультурные традиции бурят Внутренней Монголии / Б.-Х. Б. Цыбикова // Вестник Бурятского госуниверситета. – 2015. – Вып. 10 (1). Сер. Филология. – С. 282-287.

Цыбикова Б.-Х. Б. Материалы фольклорной экспедиции 2012 года в Автономный район Внутренняя Монголия КНР: общая характеристика / Б.-Х. Б. Цыбикова // Вестник Бурятского госуниверситета. – 2014. – Вып. 10 (2). Сер. Филология. – С. 122–124.

Цыбикова Б.-Х. Б. Ментально-духовные аспекты культуры бурят Внутренней Монголии КНР по материалам полевых исследований / Б.-Х. Б. Цыбикова // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2018. – № 4. – С. 117-123.

Цыбикова Б.-Х.Б. Несказочная проза из фондов Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН / Б.-Х. Б. Цыбикова // Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора. – СПб.-Улан-Батор, 2017. – С. 94-95.

Цыбикова Б.-Х. Б. Образ Чингис-хана в фольклоре бурят / Б.-Х. Б. Цыбикова // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2022. – 3 (37). – С.149-159.

Цыбикова Б-Х. Б. Повествовательная фольклорная проза бурят Внутренней Монголии / Б.-Х. Б. Цыбикова // Мир науки, культуры, образования. – 2016. – № 6 (61). – С. 381-383.

Цыбикова Б.-Х. Б. Свадебная обрядность бурят Внутренней Монголии КНР (по материалам фольклорных записей) / Б.-Х. Б. Цыбикова // Традиционная культура. – 2017. – № 3(67). – С. 20-32.

Цыбикова Б.-Х. Б. Современные записи сказочной прозы шэнэхэнских бурят / Б.-Х. Б. Цыбикова // Вестник Бурятского госуниверситета. – 2014. – Вып. 10 (4). Сер. Филология. – С. 156–160.

Цыбикова Б.-Х. Б. Содержательно-структурные особенности эпических произведений российских хори-бурят / Б.-Х. Б. Цыбикова // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2023. – № 4 (вып. 48). – С. 107-115.

Цыбикова Б.-Х. Б. Структурные особенности богатырской сказки бурят Китая в сравнении с эпическими произведениями хори-бурят / Б.-Х. Б. Цыбикова // Традиционная культура. – 2024. – Т. 25. – № 4. – С. 43–55.

Цыбикова Б.-Х. Б. Сюжетно-композиционное своеобразие бурятских сказок (полевые материалы 2018 г.) / Б.-Х. Б. Цыбикова // Studia Litterarum. – 2020. – Т. 5. – № 2. – С. 424-437.

Цыбикова Б.-Х. Б. Устные традиции и духовная культура бурят Китая (по материалам полевых исследований) / Б.-Х. Б. Цыбикова // Манускрипт. – 2018. – № 11(97). Ч. I. – С. 22-25.

Цыбикова Б.-Х. Б. Фольклорные и этнокультурные традиции бурят Китая и России / Б.-Х. Б. Цыбикова // Традиционная культура. – 2022. – Т. 23. – № 2. – С. 131-142.

Цыбикова Б.-Х. Б. Этнокультурная идентичность бурят в устной народной прозе / Б.-Х. Б. Цыбикова // Сибирский филологический журнал. 2022, № 1. – С. 23-35.

Цыбикова Б.-Х. Б. Этнокультурные компоненты в устных рассказах бурят Внутренней Монголии Китая / Б.-Х. Б. Цыбикова // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2020. – 4 (30). – С.138-147.

Цыбикова Б.-Х. Б., Дампилова Л. С. Историзация и мифологизация персонажей в бурятских преданиях (на примере образа Бальжан) / Б.-Х. Б. Цыбикова, Л. С. Дампилова // Научный диалог. – 2020. – № 2. – С. 262-274.

Цыбикова Б.-Х. Б., Дампилова Л. С., Чимитдоржиева Г. Н. Народные методы лечения у бурят Внутренней Монголии КНР / Б.-Х. Б. Цыбикова, Л. С. Дампилова, Г. Н. Чимитдоржиева // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. – 2019. – Т. 27. – С. 79-85.

Цыбикова Б.-Х. Б., Жамсуева Д. С. Этнокультурные компоненты в устных рассказах бурят Внутренней Монголии Китая / Б-Х. Б. Цыбикова, Д. С. Жамсуева // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2020. – № 4 (30). – С. 138–147.

Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные / Ц. Б. Цыдендамбаев. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2001. – 256 с.

Цыденова Т. Б. Буряты Китая в российской историографии / Т. Б. Цыденова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2010. – № 8. – С. 255-260.

Черемисов К. М. Бурятско-русский словарь / К. М. Черемисов. – М.: Сов. энциклопедия, 1973. – 803 с.

Чимитдоржиев Ш. Б. Хождение хори-бурят к Сагаан хану (Белому царю). Очерки по истории хори-бурят. Средневековье и новое время / Ш. Б. Чимитдоржиев. – Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 2001. – 162 с.

Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы / К. В. Чистов // Фольклор. Текст. Традиция: сборник статей. – Москва: ОГИ, 2005. – 272 с.

Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории / К. В. Чистов. – Л.: Наука. Ленингр.отд., 1986. – 304 с.

Чистов К. В. Проблема категорий устной народной прозы несказочного характера / К. В. Чистов // Fabula. – 1967. – Bd. 9, Heft 1-3.– S. 13-26.

Чистов К. В. Прозаические жанры в системе фольклора / К. В. Чистов // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной научн. конф. (21-23 мая 1974 г., г. Минск). – Минск, 1974. – С. 6-32.

Чистов К. В. Фольклор и культура этноса / К. В. Чистов // Советская этнография, 1979. – № 4. – С.3-11.

Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция / К. В. Чистов. – М.: ОГИ, 2005. – 272 с.

Чухвичева Ю. Н. Животные-трикстеры в мифологиях мира / Ю. Н. Чухвичева // Труды Государственного музея истории религии. – 2012. – № 12. – С. 134-140.

Шагдаров Л. Д. Слово о Д. Г. Дамдинове / Л. Д. Шагдаров // Вестник БНЦ СО РАН. – № 2(18). – 2015. – С. 290-295.

Шагдаров Л. Д. Основные вехи бурятского языкознания: 20-70-е гг. XX в. / Л. Д. Шагдаров // Вестник БНЦ СО РАН. – 2012. – № 3(7). – С. 154-172.

Шаракшинова Е. К. Лечебные заговоры бурят / Е. К. Шаракшинова // Монгол улсын их сургууль. Монгол хэл соёлын сургууль. Эрдэм шинжилгээний бичиг, 2008. – Том. XXIX (300). – С. 245-250.

Шаракшинова Н. О. Бурятское народное поэтическое творчество / Н. О. Шаракшинова. – Иркутск, 1975. – 234 с.

Шаракшинова Н. О. Вопросы фольклора и этнографии бурят в кругу научных интересов Базар Барадина / Н. О. Шаракшинова // Базар Барадин: жизнь и деятельность. Доклады и тезисы научной конференции, посвященной 115-летию выдающегося ученого, общественного и научного деятеля бурятского народа Базара Барадиевича Барадина. – Улан-Удэ: ТОО «Олзон», 1993. – С. 107-109.

Шаракшинова Н. О. Героический эпос бурят / Н. О. Шаракшинова. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во. – 1968. – 160 с.

Шаракшинова Н. О. Героико-эпическая поэзия бурят / Н. О. Шаракшинова. – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, – 1987. – 303 с.

Шаракшинова Н.О. Мифы бурят / Н. О. Шаракшинова. – Иркутск: Восточно-Сибирское кн. изд-во, 1980. – 168 с.

Шаракшинова Н. О. Улигеры бурят / Н. О. Шаракшинова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – 2000. – 153 с.

Шаронов А. М. Картина мироздания в мифологии народов эрзя / А. М. Шаронов // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2009. – № 1. – С.83-90.

Шелегина О. Н. Этнокультурное наследие белорусов в музеях Сибири: результаты и перспективы актуализации / О. Н. Шелегина // Гуманитарные науки в Сибири. – 2014. – № 1. – С. 60–64.

Шеуджен Э. А. Адыги: структура исторической памяти / Э. А. Шеуджен // Научная мысль Кавказа. – 2010. – № 2 (62). – С. 53–61.

Шожоева Б. Д. Особенности языков этнических групп / Б. Д. Шожоева // Диаспоры в контексте современных этнокультурных и этносоциологических процессов. – Улан-Удэ. – 2006. – С. 121.

Шомова С. А. Шут, петрушка, дурак... (ипостаси трикстера в российской политической коммуникации) / С. А. Шомова // Этнографическое обозрение. – 2015. – № 4. – С. 64-74.

Эльбикова Б. В. Изображение физической расправы героя с противником в калмыцких сказках «Седклин арвн хойр бөлг» («Запомнившиеся двенадцать глав») М. Буринова / Б. В. Эльбикова // Studia Litterarum. – 2019. – Т. 4, № 3. – С. 352–369.

Эпоева Л. В. Мотив как основа волшебной сказки / Л. В. Эпоева, М. Н. Миронова, М. Р. Миронова // Электронный сетевой политематический журнал "Научные труды КубГТУ". – 2017. – № 8. – С. 284-292.

Юдин Ю. И. Дурак, шут, вор и чёрт (Исторические корни бытовой сказки) / Сост., науч. ред., прим., библиогр. указ В. Ф. Шевченко. – М.: Лабиринт, 2006. – 336 с.

Юша Ж. М. Жанровая специфика шаманских нарративов в фольклорной традиции тувинцев / Ж. М. Юша // Критика и семиотика. – 2022. – № 2. – С. 258–274.

Юша Ж. М. Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика / Ж. М. Юша. – Новосибирск: ООО «Апельсин». – 2009. –166 с.

Юша Ж. М. Современное бытование несказочной прозы у тувинцев Китая / Ж. М. Юша // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2016. – № 2 (31). – С. 126–131.

Юша Ж. М. Устные рассказы о шаманском становлении в фольклорной традиции тувинцев / Ж. М. Юша // Сибирский филологический журнал. – 2022. – № 4. С. 21–33.

Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI в.: структура. семантика. прагматика / Ж. М. Юша. – Новосибирск: Наука, 2018. – 434 с.

Юша Ж. М. Шаманские нарративы тувинцев: сюжетно-тематический состав / Ж. М. Юша // Сюжетология и сюжетография. – 2023. – № 2. – С. 40-53.

Ярневский И. З. Устный рассказ как жанр фольклора / И. З. Ярневский. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во. – 1969. – 231 с.

Диссертации, авторефераты диссертаций:

Актамов И. Г. Культурно-образовательная среда как фактор формирования экологической ответственности современных школьников (на материале Республики Бурятия и шэнэхэнских бурят АРВМ КНР): автореф. дис. … к.пед. н.: 13.00.01 / И. Г. Актамов. – Улан-Удэ, 2007. – 23 с.

Алексеева Л. Ц. Базар Барадин – исследователь истории и культуры монгольских народов: автореф. дис. … к.и.н.: 07.00.09 / Л. Ц. Алексеева. – Улан-Удэ, 2006. – 20 с.

Болдохонов С. Н. Этническая идентификация бурят-иммигрантов из КНР в российском обществе: автореф. дис. … к. соц. н.: 22.00.04 / С. Н. Болдохонов. – Улан-Удэ, 2011. – 22 с.

Бороноева Д.Ц. Динамика пространственно-временной локализации бурят Внутренней Монголии КНР (историко-культурологический анализ): дис. … к.и.н: 24.00.02 / Д. Ц. Бороноева. – Улан-Удэ, 2000. – 174 с.

Голованов И. А. Мифологические мотивы и образы в фольклорной прозе Урала (XX век): автореф. дис. … к.фил.н.: 10.01.09 / И.А. Голованов. – Челябинск, 1998. – 22 с.

Гунгаров В. Ш. Современное бытование бурятских легенд и преданий (по материалам полевых исследований в Бурятии и Монголии в 70-90-х годах): автореф. дис. … к.фил.н.: 10.01. 09 / В. Ш. Гунгаров. – Улан-Удэ, 1993. – 21 с.

Дарижапова О. Ш. Традиции и инновации песенной культуры хори-бурят: историко-искусствоведческий аспект: автореф. дис. … к.иск.: 17.00.09 / О. Ш. Дарижапова. – Владивосток, 2010. – 26 с.

Донгак А. С. Сюжеты и мотивы «обрамленных повестей» в тувинской сказочной традиции: автореф. дис. … к.фил.н.: 10.01.09 / А. С. Донгак. – Улан-Удэ. – 2004. – 20 с.

Иванова Э. Ю. Марийские устные рассказы: типология и поэтика: автореф. дис. ... к.фил.н.: 10.01.09 / Иванова Э. Ю. − Казань, 2005. – 22 с.

Каплунова М. Я. Языковая политика и функциональное развитие языков в КНР: дис. … к.фил.н.: 10.02.19 / М. Я. Каплунова. – М., 2017. – 202 с.

Михалев М. С. Этнокультурные, этносоциальные и этнополитические проблемы в судьбе коренных народов российско-китайского трансграничья (конец XX – начало XXI вв.).: автореф. дис. … д.и.н.: 07.00.07 / М. С. Михалев. – М., 2020. – 48 с.

Миягашева С. Б. Старые баргуты Китая: этническая история и традиционная культура: автореф. дис. … к.и.н.: 07.00.07 / С. Б. Миягашева. – Улан-Удэ, 2012. – 22 с.

Носов Д. А. Структура повествования монгольской народной сказки: автореф. дис. … к.фил.н.: 10.01.09 / Д. А. Носов. – СПб., 2011. – 24 с.

Паштова М. М. Фольклор черкесской диаспоры: локализация традиции, функциональность текстов: дис. … д.фил.н.: 10.01.09 / М. М. Паштова. – Майкоп, 2021. – 387 с.

Пурбуева М. В. Шаманский прозаический фольклор бурят: сюжеты, мотивы и персонажи: автореф. дис. … к.фил.н.: 10.01.09 / М. В. Пурбуева. – Улан-Удэ, 2010. – 22 с.

Ринчинов, Г. Б. Жанровая специфика улигеров хори-бурят: автореф. дис. …к.фил.н.: 10.01.09 / Г. Б. Ринчинов. – Улан-Удэ, 2006. – 25 с.

Соловьева А. А. Новые формы демонологического повествования в современной Монголии: дис. … к.ф.н.: 10.01.09 / А. А. Соловьева. – М., 2019. – 198 с.

Хундаева Е. О. Бурятский героический эпос «Гэсэр (знаковая система, традиции, поэтика)»: автореф. дис. …д.фил.н.: 10.01.09 / Е. О. Хундаева. – Улан-Удэ, 1999. – 38 с.

Хусаинова Г. Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология: дис. … д.фил.н.: 10.01.09 / Г. Р. Хусаинова. – М., 2017. – 352 с.

Чжан Жуян. Фольклор русских Трёхречья как основа этнической идентичности (по материалам полевых исследования 2015-2019 гг.): автореф. дис. ... к.фил.н.: 10.01.09 / Чжан Жуян. – Благовещенск, 2019. – 23 с.

Шойнжонов Б. Б. Отражение религиозно-культовых представлений в бурятском фольклоре: автореф. дис. … к.фил.н.: 10.01.09 / Б. Б. Шойнжонов. – Улан-Удэ, 2008. – 28 с.

Эльбикова Б. В. Калмыцкие сказки «Седклин арвн хойр болг» / «Запомнившиеся двенадцать глав»: жанровая специфика, композиционные и поэтико-стилевые особенности: автореф. дис. … к. фил.н.: 10.01.09 / Б. В. Эльбикова. – М., 2019. – 20 с.

Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика: автореф. дис. … д. фил.н.: 10.01.09 / Ж. М. Юша. – Новосибирск, 2017 – 434 с.

Яданова К. В. Несказочная проза теленгитов: авторефер. дис. … к.фил.н.: 10.01.09 / К. В. Яданова. – М., 2012. – 27 с.

Электронные источники:

Захаров Б. А. О тенгрианстве – исконной религии ойратов [Электронный ресурс] / Б. А. Захаров. – Режим доступа: http://www.nutug.ru/kulitura/zaharov5.htm (дата обращения: 29.12.2024).

Мифы народов мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://cult-lib.ru/doc/dictionary/myths-of-the-orld/articles/161/mifologiya.htm (дата обращения: 09.09.2024).

Неклюдов С. Ю. Как соотносятся мифологическая и научная картины мира? [Электронный ресурс] / С. Ю. Неклюдов. – Режим доступа: http://postnauka.ru/video/31579. Опубликовано 20 сентября 2014 г. (дата обращения: 03.04.2024).

Перепись населения КНР [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www. ru.ruwiki.ru. (дата обращения: 13.12.2024).

Фрезер Дж. Фольклор в ветхом завете [Электронный ресурс] / Дж. Фрезер. – Режим доступа: RoyalLib.com (дата обращения: 05.01.2025).

Шумская И. Культурная матрица как способ выявления национальной ментальности [Электронный ресурс] / И. Шумская. – Режим доступа: http://inbelhist.org/kulturnaya-matrica-kak-sposob-vyyavleniya-nacionalnoj-mentalnosti/ (дата обращения: 09.08.2019).

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

Таблица соответствий и параллелей бурятских сказок со сказками народов мира

Бурятская сказка	Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. – Л.: Изд-во Гос. Русского географического общества, 1929. –120 с.	Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. – Л.: Наука, 1976. – 438 с.
Божество-хранитель (бурхан-сахюусан) в облике нищего старца		751 А. Бог в гостях
Волшебные предметы: скатерть-самобранка; рожок из морской раковины, исполняющий любое желание, и животное: ходящая золотом и серебром овца	563. Чудесные дары: человек получает (от ветра и т. н.) чудесную скатерть-самобранку, чудесную козу (коня и т. и.), рассыпающую золото; эти подарки подменивают у него обыкновенными скатертью и козой; чудесная дубинка избивает похитителя и заставляет вернуть прежние подарки	563. Чудесные дары
Бегство-спасение героя от старухи-шолмос. Бросает разные предметы, которые превращаются в препятствия	313 I. Бегство (от бабы-яги и т.п. с помощью бросания чудесных предметов (щетки, гребни и пр.), превращающихся в лес, гору, озеро и т. п.	313А. Чудесное бегство; 313 Н. Бегство от ведьмы
Благодарные животные помогают герою получить высокий статус/жениться на ханской дочери	554. Благодарные животные: юноша щадит разных животных (муравья, щуку и т. д.); они помогают ему выполнить трудные поручения (достать кольцо из моря и т. п.); он получает руку царевны	302. Смерть Кащея: герой при содействии помощников (благодарных животных) находит себе невесту 554. Благодарные животные
Расправа со змеем-пожирателем,		300. Победитель змея: герой освобождает

женитьба на спасенной им дочери богача		обреченную на съедение царевну и женится на ней
Животные обладают даром речи, человек может овладеть языком животных		670. Язык животных
за спасение от верной гибели в пожаре змеи, оказавшегося сыном хозяина водной стихии, парень получает рыжую собаку, которая по возвращении героя домой превратилась в его жену		401 В. Сестра царевича-змеи
Змееборство	300 Л. Победитель змея	
Волк устроил так, чтобы у спасшего его от голода парня появились конь, жена и другие волшебные предметы, обеспечившие безбедное существование.	550. Царевич и серый волк	
Младший из двух братьев, разбогатевший на продаже яиц волшебной утки	567. Чудесная птица/утка	735. Два брата и птичка. 567. Чудесная птица
Умная девушка	875; 821 Б. Семилетка. девушка отвечает на вопросы царя (что всего быстрее и т. п.), сама ставит его в затруднение своими поступками и речами («отец уехал хлопот сеять» и т. п.; чтобы вывести из сваренных яиц цыплят, нужно вырастить сваренный горох и пр.) 921. Умные ответы (Невестины загадки): в отсутствие родителей мальчик (девушка) говорит, что мать ушла взаймы плакать, отец ушел хлопот сеять и т. п., спрашивает,	921. Невестины (мальчика, мудрой девы Февронии) загадки

	привязать ли лошадь к зиме или к лету	
«Почему волосы у вас белые, а борода черная?»		921 E. «Почему голова седеет вперед бороды?»
Разные проделки вора	1525 D. Герой обманывает воров: крадет быка или козла и т. п. (бросает на дороге один сапог, потом другой), платье (соблазняет искупаться); кричит: «не я, другие сделали это»; воры бегут, оставив свои сокровища	1525. Ловкий вор
За мертвую жену хитрец получает ханскую дочь	1537. Мертвое тело: труп убитого приставлен к чужому окну, посажен на лошадь, в сани, в лодку и т. п.; каждый раз новое лицо объявляется виновником его смерти, настоящий убийца получает отступное	
Абсурдное решение судьи: муха съела украденное мясо, она виновна, ее надо убивать, где не обнаружили. Герой бьет судью по лбу.	1586. Человек жалуется в суде на мух: судья разрешает ему бить их, где угодно; он убивает муху на носу судьи	
Спуск героя в подземелье		301A, B. Три подземных царства

ПРИЛОЖЕНИЕ № 2

Хурмастын эзэн арбан хоёр жэл тогтоohон байгаа

Эхэ дэлхэйн тогтонхын эхинэй үе, үни удаанай сагта Хурмастын эзэн доодо тибэй хара тархитай, хабтагай хүлтэй хүн түрэлхитэндэ он, жэл, саг уларилалые тэмдэглэхэ аргые заажа, арьяатан амитнай дундаhаа арбан хоёр амитниие урилдуулжайгаад hунгажа, арбан хоёр жэлээр тогтоожо үгэhэн юм байгаа.

Заа, иихэдэл заан, арсалан түрүүтэй түб түмэн амитан ехэ атаархажа: «бидэ тэднэhээ юугээр дутха зон гээшэбибди» гэжэ гомодол тоосожо, Хурмастын эзнэй ордоной алтан хаалгын урда алас холоhоо үйлэ тамаа

үзэжайжа сугараад лэ, halахаа болиho юумэ гэнээ. Иихэдэл Хурмастын эзэн тэрэ олоной урда гаржа:

– Зай, арбан хоёр жэлые нэгэнтээ тогтоогообди, биш гээд дахин өөршэлжэ шадхаа болёоби. Би таандуудай гомодол-хүсэлые, таандуудай гоё-hайханиие, таандуудай ута наhые мэдэжэ байнабеэ. Тиим болходоо, та бүхэндэ хүн түрэлхитнай дура бахые татадаг, тэднэдтэ хэрэгсээтэй болдог иимэ зүйлнүүдые олгожо, заажа үгэhүүби. Гээш haa, таандуудай ами наhан оршонжо тогтоноходо, туйлайн ехэ хор хүнгөөлтэй болохол даа. Таандууды алажа-булажа, apha, шүрбэhэ, яha, шуha, гэдэhэ, дотор, шабааha, хоргоohыетнай хүртэр буляалдажа, хэрэглэжэ байхай. Тэрэ үедэ Хурмастын эзэн намда гомоджо болоккүйтэ. Таандуудай табилан табисуурые өөрөөл hунгажа олобота гэхэдэ, таандууды алажа-хюдажа, зобоожо ядааhан зоншье өөдэлхэгүй байхай. Таандуудта тамада унаха ёho нэгэш байккүй. Хари таандуудые зобоожо, таршалуулжа хороohон хүн лэ арба найман тамын оёор унаха дээ, – гэжэ айлдаад, бултыен уул yhандан, хүбшэ хүтэлдэн, тэнигэр таладан, гол мүрэндэн бусааha юм гэнээ.

Заа иигээд лэ, эннэhээ хойшо хүн түрэлхитэн заанай hоёо, барас, эрьбэсэй apha шүрбэhэ, яha, хүдрэй заар, баабгайн hүлhэ, янгир ямаанай эбэр, бугын шуha, халюуha, шэлүүhэ, булганай apha гэхэ мэтын хобор сохог амитнай бэе дээрхи эрдэниин зүйлые танижа мэдэхэ болжо, тэдниие янза бүриин арга мэргэжэлээр хороожо, хюдлажа, эм домдо хэрэглэхэhээ эхилээд лэ, эдлэжэ гоёлохо болоhон байгаа. Эртэнэй хаан ноёд, уулын оройе эзэлжэ hууhан аймаг бүлэгэйн түрүүшүүд, эрхим изагууртанhаа түрүүлөөд лэ, газар нютагай дээдэ баяшууд дагалдажа, бэе бэehээ абталдаккүйбди гэжэ барас, эрьбэсэй aphaap алта мүнгэн шэрээгэйнгээ түшэлгэ, дэбидхэр, шэрдэг шэлүүhэ, шоно, булганай aphaap, hүрмэ, халюу зэргын амитнай aphaap малгай, туруу, дэгэл ханшын үзүүр, хормойн хүбөө, шэрдэг, олбог хүртэр хэдэг болбээ. Энэ догшон, шуран, шэрүүн амитан ууд хурса hэргэг болходоо, юрын хүн барижа шададаггүй ушарhаа туйлайн хомор нангин үнэ сэнтэй байба ха.

Повелитель Хурмаста установил двенадцать годов

В далекие, давние времена, в начале тех времен, когда мать-земля/вселенная только стала образовываться, хозяин Хурмаста научил и показал обитателям нижнего мира с черными головами, деревянными ногами, как обозначать год и годы, перемены времен года, [затем] устроил соревнования среди зверей и животных, чтобы выбрать двенадцать [из них], и установил двенадцатигодичный [календарный] цикл.

Многим тысячам зверей во главе со слоном и львом очень стало завидно, [что они не попали туда] и, обидевшись: «чем мы хуже тех других», [прибыли они] из разных дальних мест со всякими мучениями до золотых ворот дворца хозяина Хурмасты; собрались [они около них], стали, говорят, донимать [его]. И вышел хозяин Хурмаста к этим многочисленным [собравшимся].

– Раз уж мы навсегда установили [названия] двенадцати годов, то я не могу самолично изменить что-то. Я знаю о ваших обидах, желаниях, о вашей красоте-привлекательности, о вашей продолжительности жизни. Поэтому каждому из вас я дам то, что привлечет внимание и желание людей, то, чем им захочется завладеть. Но продолжительность вашей жизни сократится, [она] будет подвергаться очень большой опасности. Вас начнут убивать-истреблять; [люди] будут использовать ваши шкуры, сухожилия, кости, кровь, желудок, внутренности, помет, навоз, отбирая их друг у друга. [Когда наступят] такие времена, не обижайтесь на меня, хозяина Хурмасту. Вы сами выбрали свою долю, свой удел; но в свою очередь те люди, которые будут вас убивать-уничтожать, обрекать на мучения, не обретут счастья. Для вас нет никакой причины попасть в ад. А человек, убивший вас, мучая и истязая, попадет на дно восемнадцати [кругов] ада, – [так] предсказал [он] и распустил, говорят, всех, [отправив кого] в горы-долины, [кого] в тайгу-перевалы, [кого] в широкие степи, [кого] к рекам-ручейкам.

И вот с тех пор людям стало известно о слоновых бивнях; шкуре, сухожилиях, костях тигра, снежного барса; мускусе кабарги; желчи медведя;

рогах дикого быка; крови изюбра; мехе выдры, рыси, соболя и других драгоценных особенностях и редких, необыкновенных полезных [отличиях] зверей; и они начали всякими ухищрёнными приемами убивать, истреблять их, чтобы использовать [нужное] в [приготовлении] лекарств, снадобий и для красоты. Раньше всех ханы-*ноёны*[46] во главе с группой людей, возглавляющих населения какой-нибудь одной долины, [относящиеся] к высшему сословию, стали использовать мех соболя, белки, выдры для [шитья] шапки, *шэрдэков*[47], *облоков*[48], отделки рукавов *дэгэла*[49], окантовки его подола; к ним присоединялись местные богачи, не желающие отстать друг от друга. Из-за того, что эти дикие, прыткие, свирепые звери становились осмотрительными и острожными, и простой смертный не мог поймать их [запросто], они стали оцениваться как невиданная редкость и ценность.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 3

Тэмээн арбан хоёр жэлдэ оржо шадаагүй тухай домог

Хурмастын эзэдүүд арбан хоёр жэлэй амитниие шэлэжэ, урилдуулжа, hунгажа дууhаhанай hүүлдэн хулганаанhаа эхилжэ, үхэр, бар, туулай, луу, могой, мори, хони, бишэн, тахяа, нохой, гахай гэж дараалан жагсаагаад, газарай эрхэтэн гэжэ хүхэ хүхэгшэн, улаан улаагшан, шара шарагшан, сагаан сагаагшан, хара харагшан зэргэ арбан хоёр үнгые hунгажа, тэнгэриин эшэ үнгэ гэжэ нэрлээд, арбан хоёр тэдниие нэгэ дугааphаан эхилжэ, хүхэ хулганаа, хүхэгшэн үхэр гэхэ мэтэ гэж дараалаад, зүhэлжэ тооложо, жэл бүриин арбан хоёр hара, үдэр бүриин арбан хоёр сагые мүн лэ хулгана hара, үхэр hара гээд лэ, хулгана саг, үхэр саг гэжэ шууд, эрхэтэн амитнай нэрээрын нэрлэжэ тоолхоор болhон байна.

Иигэжэ тогтоогоод лэ, арбан хоёр жэлые hунгаха ехэ ажал hүүл хуряагаад лэ, үглөөдэрhөө эхилээд лэ бүхы юртэнсэдэ зарлажа, эхилэжэ

[46] Ноён – феодальный князь, господин, чиновник

[47] Шэрдэк – матрац, стеганый тюфяк

[48] Олбок – подстилка для сидения или лежания

[49] Дэгэл – халат, шуба, тулуп

хэрэгжүүлхөөр Хурмастын эзэн зарлиг буулгажа байтарын лэ, үүдэ һахижа байһан бишиихан сахюусан ехэ яаруу оржо ерээд лэ:

– Хурмастын эзэ-эн, Хурмастын эзэн, газаамнай нэгэ тэмээн ерээд, заал һаа арбан хоёр жэлдэ орохомни гэжэ түйбөөжэ байна лэ, – гэжэ мэдүүлбэ гэнэ. Иихэдэн Хурмастын эзэн:

– Арбан хоёр жэлые нэгэнтэ һунгаа тогтоһониие мэджайгаад, тэрээниие идхажа, бусаахагүй, юундэ наашан мэдүүлбэтэ? – гэжэ дурагүйхын хэлбэ. Бишиихан сахюусан:

– Би хэлхы хэлээби, ябанагүй лээ, хөөгөөдш үзөөби, ошногүй лээ. Үхөөш һаа, эзэн Хурмастада гомодлоо тоосоод үхэхэб гэж байна, – гэжэ хэлбэ. Тиихэдэн эзэн Хурмаста зосоогоо: «Энэ хөөрхэй амитнай һүнһэниин гомодхош юм гү даа» гэжэ бодоо.

– Тиигээ һаа, тэрээниие оруулагтылши, – гэж хэлхэдэн, нэгэ үбгэн сахюсун:

– Үгэй, байжайг, би отшо ябуулһуу даа, та һанаа амар байгты, – гэбэ гэнэ.

Хурмастын эзэн арбан хоёр жэлэй амитниие һунгаха үедэ тэмээн өөрын нютаг ара газарһаа гаржа, хайр шулуутай хатуу замаар замнажа, табагайн сооpood туулжа ябаһаар, дохолжо ябаһаар хожомдоод, жэлэй амитадай тоодо оржо шадаагүйдөө гомодожо эндэ ерһэн байгаа гэнэ. Үбгэн сахюусан тэмээе дуудажа, үүдэнэй арда оруулаад, арбан хоёр жэлэй амитадые һунгажа дууһатшабал гэдэгые тунхаглажа, хулганааннаа гахай хүртэр тоолжо үгөөд:

– Та эртэхэн дээрэ нютаг уһандаа бусагты даа, – гэбэ гэнэ. Тэмээн дуулаа лэ, хара буужа:

– Би мянган газарай элһэ манхан, уула хада, ой шугы, гол мүрниие туйлжа, эндэ ерэһэмни һаа, хүн түрэлхитнэй халуун найдалга байгаа һэн лэ дээ. Таандууд арбан хоёр жэлые һунгажа тогтоогоош һаа, юртэнсэдэ арай тунхаглаагүй, ниитлээгүй байна бишэгтүү? Дахин тунгаагыта, дахин зүблэжэ тогтоогыта, – гэжэ дахин дабтан гуйба гэнэ. Үбгэн сахюусан толгойгоо һэжэржэ:

– Ямарш юумэндэ эхилэхэ, дуурhаха саг байдаг бшэ гү даа, хожомдоо hаа, хохи болдог, – гэбэ. Тэмээн ехэ харамшажа:

– Тэнгэри бурхании юугөө түмэн нюдэтэй гэлсэдэг бэ? Тэмээн би табан хушуу малай зосоо хамагайн hүр hүлдэтэй, томо, үхэр адууhанhаа эхилээд лэ нам шэнги зар зарадагын үгы бишэ гү? Хамагай холын замда хамагай хүндэ ашаае үргэлэжэ, сагаан hүү, улаа мяхаяа эдюулжэ, арhа ноohоёо хүртэр хүн түрэхитэндэ эдлүүлдэглдяа. Гэхэдэ, үхэр, моринhоо эхилээд лэ, хонин, гахай, тахяае хүртэр эшэ эрхэтэндэ оруулаад, тэмээн намайе гадууршалhантнай эрхэ тэгшэ бишэл дээ, – гэбэ гэнэ. Иихэдэн үбгэн сахюусан аргагүй тэмээе хүтлөөд, Хурмастын эзэнтэй уулзуулба гэнэ. Хурмастын эзэн хоёр бүхэниин хэбтэштэрээ эсэшhэн тэмээе үзөөд, хайрлажа, хөөрхэйлэжэ:

– Та бү гомодогты, бү бэеэ гологты, арбан хоёр жэлэй эшэ эрхэтэндэ орожо шадаагүйш hаа, энэ дэлхэй дээр гоё hайхан амитнай нэгэниин мүн гэдэгээ мэдхэ ёhотойт, – гэжэ айлдаба гэнээ. Хурмастын эзэн гэнтэ иигэжэ айлдан гэхэдэн лэ, тэмээн ехэ гайхажа:

– Би бэеэр үндэр томо болоош hаа, түрэhэн дүрэ муухай гэжэ зободоглдеэ, яагаад онсгой hайхан байгаа гээшэ бэ, нарин тоолоод, тоосоод үгэнэгтүү, – гэжэ баяртайхан hурба гэнэ. Тиихэдэн Хурмастын эзэн:

– Шамда энэ арбан хоёр жэлэй амитнай шэнжэ бүрин байна бшэ гү даа, би тоолжо үгэhүүбеэ. Ши хулганаанай шэхэтэй, хониной толгойтой, мориной шүдэтэй, могойн нюдэтэй, туулайн уралтай, тахяагай үбсүүтэй, луугай хүзүүтэй, үхэрэй зүрьтэй, нохойн гуятай, гахайн hүүлтэй, бишнэй үнгэтэй, барсай хүсэтэй, ганса бэедээ арбан хоёр эшэ эрхэтнэй шэнжые бүрилдүүлhэн амитан алтан дэлхэйдэ шамhаа ондоо байккүй. Заа, иим болходоо, тэмээн, ши иимэ гоёхон, иимэ hайхан бшэбэш таа. Минии хэлhэниие этигээгүй hаа, нютагаа бусаад, нуурай тунгалаг уhанда бэеэ толидожо, hайнаар өөрыгөө шэнжэжэ үзөөрэй даа. Үнэн байха даа, – гэжэ айлдаба гэнэ.

Тэмээн уярба, бусаба. Тэрнэhээ хойшо тэмээн Хурмаста эзнэй үргэжэ магтаанда сэдьхэл хүгсэм баярлажа, арбан хоёр жэлэй амитан бүхэнэй

шэнжые багтаahандаа оморхогложо, нуур сүхэрэм, гол горхоной хүбөөдэ үрхэлжэ ошожо, бэеэ тольдожо үздэг болho юм гэнээ.

Легенда о том, почему верблюд не попал в [цикл] двенадцати годов

После того, как хозяин Хурмаста закончил отбор животных, которые войдут в двенадцатигодичный цикл, после устроенных [между ними] соревнований, состязаний, голосований, и выстроил их, начиная с мыши, [затем] корова, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, обезьяна, петух, свинья; [он еще] назвал основные небесные двенадцать цветов как самые настоящие: синевато-синий, красновато-красный, желтовато-желтый, беловато-белый, черновато-черный; после этого каждый цвет закрепил за животным: синяя мышь, синеватая корова и т.д.; и с тех пор установили в году двенадцать месяцев, день поделили на двенадцать частей с названиями животных: месяц мыши, месяц коровы и т.д., время мыши, время коровы и так далее.

Вот так [он] решил и закончил большую работу, отобрав, кто войдет в двенадцать годов; и, когда Хурмаста оглашал свое решение, чтобы с завтрашнего дня по всей вселенной распространили его решение, спешно забежал стоявший на карауле маленький его подчиненный.

– Хозяин Хурмаста, хозяин Хурмаста, пришел верблюд и шумит, что он непременно должен попасть в [число животных, попавших в] двенадцать годов, – так доложил, говорят, [он]. Тогда хозяин Хурмаста:

– Зная, что раз и навсегда мы избрали двенадцать годов, почему ты не заставил его вернуться обратно, а пришел и говоришь мне об этом? – сказал [он] недовольный.

– Я [ему так и] сказал, еще как сказал, пытался прогнать, но [он] не уходит. Умру, но прежде я выскажу хозяину Хурмасте свою обиду, после этого могу и помереть, говорит [он], – сказал маленький подчиненный. Тогда хозяин Хурмаста подумал про себя: «Ангел-хранитель этого несчастного животного может, ведь, обидеться».

– Тогда впустите его, – сказал [он].

– Нет, не надо впускать, я пойду и отправлю его обратно, вы не беспокойтесь, – сказал, говорят, один старик-хранитель.

Когда хозяин Хурмаста отбирал животных для двенадцатилетнего [календаря], верблюд вышел из своих дальних краев, шел [он] по жесткому, каменистому пути-дороге, и копыта его истончились, захромал, [поэтому] опоздал и пришел сюда, говорят, обиженный, что не попал в число [избранных] животных. Старик-хранитель, позвав верблюда, отвел [его] подальше от двери, сказал ему, что выборы двенадцати животных закончились, и перечислил всех, [кто избран], начиная с мыши.

– Вы возвращайтесь в свои родные края, пока еще рано, – сказал, говорят, [он]. Как услышал это, верблюд сильно разозлился.

– Я пришел сюда, преодолев тысячи песчаных земель, горы-скалы, леса-заросли, реки-ручейки, [а у меня] была сильная надежда. Хоть вы и выбрали двенадцать годов, но еще не оповестили же всю вселенную, не объявили же? Еще раз подумайте, еще раз проведите совет и примите решение, – так, говорят, много раз [он] повторяет и просит. Старик-хранитель покачал головой:

– Есть время что-то начать, и есть время закончить. Если опоздал, то и пострадал, – сказал [он]. Верблюд сильно опечалился.

– Что ж тогда говорят, что у *бурхан*[50]-тэнгрия[51] тысячи глаз? Я – верблюд из всех пяти видов домашнего скота самый мощный, сильный, нет никого из стада табунов и коров, кого бы больше всех, как меня, впрягали в работу? В самой дальней дороге я вывожу самый тяжелый воз, всему человечеству даю белое молоко свое, мясо свое, шкуру и шерсть тоже отдаю. Однако, начиная с коровы, лошади до овцы, свиньи, петуха [всех] причислили к полноправным, обошли [только] меня, верблюда, это нечестно, – сказал, говорят, [он]. Делать нечего, тогда старик-хранитель привел,

[50] Бурхан – бог, божество

[51] Тэнгрий – божество, обитель неба

говорят, верблюда к хозяину Хурмасте. Хозяину Хурмасте, увидевшему уставшего верблюда с упавшими двумя горбами, стало жаль его, [и он] сказал ласково:

– Вы не обижайтесь, не надо себя недооценивать; хоть вы и не попали в число достойных [животных] двенадцатигодичного [календаря], вы должны знать, что на всем свете вы – один из самых красивых животных, – так, говорят, молвил [он].

– Да, я крупный, но от рождения мучаюсь, считая себя некрасивым; почему это вы стали меня считать красивым, объясните, растолкуйте мне, – сказал, говорят, довольный [верблюд]. Тогда хозяин Хурмаста:

– У тебя от каждого из двенадцати животных есть их отличительные особенности, я тебе перечислю. На золотой планете нет никого, кроме тебя, кто в одном своем теле соединил коренные отличия двенадцати животных: [у тебя] уши, как у мыши; голова, как у овцы; зубы, как у лошади; глаза, как у змеи; губы, как у зайца/кролика; грудь, как у курицы; шея, как у дракона; внешность, как у коровы; бедра, как у собаки; хвост, как у свиньи; цвет, как у обезьяны; сила, как у тигра. Вот по такой причине ты, верблюд, такой красивый, такой хороший. Если ты не веришь моим словам, по возвращении домой посмотри на свое отражение в прозрачной озерной воде, хорошенько изучи себя. На самом деле будет так, – так, говорят, молвил [он].

Растрогался верблюд, отправился в обратный путь. С тех пор, говорят, верблюд стал приходить на берег озера, пруда, рек, речушек, чтобы увидеть свое отражение, и очень радуется, что в нем сочетаются признаки всех двенадцати животных, довольный тем, что хозяин Хурмаста сильно похвалил и возвысил его.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 4

Нохой арбан хоёр жэлдэ оphон домог

Эртэ урдын сагта байба гэнээ. Гэрэй тэжээбэри амитанhаа үхэр, морин, хонин, тахяа арбан хоёр жэлдэ hунгагдаад байхада, нохой ехэл hандаржа:

– Эзнэйнгээ түлөө үргэ ханхингүй хусажа, үдэр hүнигүй хото хоёроогоо hахиһан намайе харин арбан хоёр жэл соо оруулбагүй лэ, – гэжэ гомодожо, – тэнгэри бурхан түмэн нюдэтэй, тэгшэхэн үздэг гэжэ байгаад, үннөөрөө гүйдэг шударгуу намайе юундэ оруулбагүй гээшэ бэ? Би өөрөө ошожо гуйгаагүй hаамни, бүтхэгүй юм гээшэ бэ дээ, – гэжэ яаржайжа, эзэндээ ошоод лэ:

– Би арбан хоёр жэлэй hунгуулиин газар ошожо, нэрээ мэдүүлжэ үзхэмни, арбан хоёр жэл соо орхо ёhотойшби, ороош hаа гэжэ hанжайнаби, – гэжэ гуйба гэнээ. Эзэн үбгэн хайртай нохойнгоо хүйтэн, халууни хайхахарангүй, хотоо мандаг журам hайтайе бодожо:

– Болно даа, – гэжэ зүбшөөгөөд лэ, хүгшэнөөрөө холо замай хүнhэ, хүсэ бэлэдхүүлбэ. Тиижэ байтар лэ, дайда хүдөөгөөр гүйжэ, хулганаа-жэлгэнээ агнажа ябаһан миин гүйжэ ерээд лэ, хүгшэнэй хүнhэ бэлэдхэжэ байхыен хараад:

– Хэн хаана ябаха, яаха гэжэ иимэ хүнhэ бэлдхүүлжэ байна бэ? – гэжэ hурба ха. Хүгшэн эжын, эзниин баһа нохойнгоо арбан хоёр жэлдэ орхоо, нэрээ мэдүүлхөөр ошхо болһонииеын хэлжэ үхэдэн, миин атаан жүтөөн хүдлэжэ:

– Би баһа арбан хоёр жэлдэ орхоо ябхамни, би заалһаа ябанаби, намай дахуулагты, сугтаа ошоё, – гэжэ миау-миау дуугаржа, гонгиножо, гоншожо, хүгшэнэй хормой, хүлтэйн зууралдаба гэнээ. Мии гэгшэ түрэлтиин дулаан гэртэ, дулаан газары hунгажа хэбтэжэ, амта шэмтэтэй юумэхэн эдижэ, туһа ажал хэдэггүйдэн нохой ехэ дурагүй болходоо:

– Шамайе бил дахуулаккүйби, шинии маряажа малтадаг хурдасаар бидэ энэ түрэлдөө эзэн Хурмастада хүржэ шадаккүйбди. Ябаха хэрэггүй, бай, гэрээ hахи, эднэдээ хани боло, – гэжэ hаб-hаб бархижа айлгаба. Тиихэдэл яана бэ? Үбгэнтэн аб адлихан тэжээһэ юумэ газардаа, миигээ: «Бү яба» – гэхэгүй, хари:

– Ябаа hаа, ябаг лэ дээ, хаана хүрөөд, эсээ hаа, яба шадхаа болёо hаа, тэндэһээ бусна бэ дээ, – гэжэ хэлбэ гэнэ лэ. Тиигээд лэ үбгэн нохой, миигээ

дахуулажа, хуурай хүнэһөө үргэлөөд, арбан хоёр жэлэй амитнай һунгуулиин газар хүрхэ гэжэ алас холын замые хөөжэ эхилбээ.

Яба ябаһаар нэгэ үдэр үбгэн замай хажууда амаржа һуужа, нохой, миигээ:

– Маандуудай һүнэһэн дууһаха шахаба даа, та хоёр ябажа, нэгэ эдимээр амитнии баряад ерытэ, хоол болгоё даа, – гэбэ гэнэ. Тиигээд лэ миин гүйжэ, бутын дундуур маряһаар байгаад, хэдии бүднэ барьжа, өөрөө эдеэд, эзэндээ ержэ:

– Юуш олбогүйби, – гэжэ худлаар хэлбэ.

Нохойн хада уула, хүнды жалгаар хүл гарайнгаа хүшэтэрөө гүйжайгаад лэ, нэгэ шандагахан барьжа, өөрөө эдеэгүй, эзэндээ зуугаад ербээ. Эзниин ехэ баярлажа, галда шараад лэ, миитэеэ хоюулаа мяхын эдижэ, яһа, дотор, толгой, хүлыен нохойдоо эдюулөөд, гурбуулаа үлөө даржа, саашаа замаа замнажа ябаба. Тиигээд лэ шабар уһатай, модотой, шулуутай, муу замда һаа, үбгэн миигээ үргэлжэ, нохойгоо дахуулжа ябаһаар, баһа олон үдэршын замые хөөжэ, ядаржа эсээд лэ, замай хажуудхана, модной доро гурбуулаа амаржа, үбгэн хажуулдаад лэ хэбтэжайтраа унтатшаба гэнээ. Үбгэн зүүрмэглэжэ, нойрмогложо унтажайтарын лэ, нохойн хар-хур хархиран-хархиран, миин дээр дээрһээн «мяу-мяу» гэжэ дуугарба гэнэ, хэрэлдэжайһан янзатай болбо ха. Үбгэн: «Юун болшоо бэ? Шоношо нохойнууд ерэбэ гээшэ гүү?» гэжэ нюдөө забһаралжа, һэмээхэн харжа үзхэдэн, хари миин:

– Үхөө һаан эзнэйнгээ тархиин эдьхэ һэмби, уураг тархиин эдьхэ һэмби, – гэжэ хасрыен үнэртэжэ байба. Тиихэдэ нохойн эзнээ харамнажа, хайрлажа, мии руу даб гэжэ архиржа, сухалдажа байһан байгаа ха. Иигээд лэ үбгэн дороо һүржэ бодоод лэ, модной мүшэрһөө таһалжа абаад лэ:

– Тэжээһэн эзнээ эдьнэ гэһэн шанаргүй муу амитан, – гээд, хараажайжа, шабхадажа, бүһөө тайлаад, боогоод алажхиһуу гэжэ бодоош һаа, гэртэмнай хулганаан олошоржо, эдихэ, уудаг юумымнай һүйдхэжэ байдагһаан болгомжолоод лэ, амииеын үлөөжэ:

– Хүнэй хайра мэдэккүй амитан, муу һанаатай, журамгүй амитан, эндэһээ шууд гэртээ буса. Үгы һааш, шамайе буруу харуулхамни, – гэжэ харааша, мухарьтарын үдьхэлөөд лэ, эрьюулөөд ябуулжхиба гэнээ.

Тиигээ лэ үбгэн нохойгоо дахуулжа, саашаа яба ябаһаар амитнай жэлдэ орхо һунгуулиин газар хүржэ, нохойн зосоо тээшээ оржо, нэрээ мэдүүлжэ, гуйшалаа дэбшүүлбэ ха. Шалагалтын түшэмэдүүд лэ нохойе нэгэ хирэ ажаглаад лэ, хизагаарай холоһоо зобожо, зүдэрһые туйлажа эндэ хүржэ ерһэнииеын мэдээд лэ, эзниieын ерүүлжэ, ушар ябадлые лаблажа һурба гэнээ. Эзниин нохойнгоо аша туһые тоосожо:

– Минии нохой һаа, эзэндээ ехэ энэрэл хайртай, үнэншэ, аша туһатай, һайн хани юм дээ. Үбэл зуниие илгангүй үүднэй газаа хэбтэжэ, хүйтэн-нойтон, болһон-түүхэйе хамаагүй эдижэ, хото хорёогоо манажа, хулгай дээрмые сэргылжэ, хортой шоные ойртуулдаггүй хөөрхэй амитан юумээ. Хара бороор хоолложо, хубхай яһа химэлэжэ, хоохон угаадһа долёогоош һаа, эзэндээ гомоддоггүй, хамагайн ядуу, хайртай амитан даа. Абада ябаад, амитниие баряаш һаа, өөрөө эдидэггүй. Алас холо дахажа ябаа һаа, эзнээ, морь-тэргэеэ орхижо хаядаггүй. Хариин хүниие хаяадаа ойртуулдаггүй, хабидуулдаггүй, хаража, тойрожо, тэнэдэг хүниие туурга хаяабшадаа дүтлүүлдэггүй, тэжээһэн эзэндээ туйлайн журамтай хөөрхэй амитан юм даа. Һаанаа һайтай, журам һайтай талаараа муу хүнһөөшье долоон холо хуби дээрэ байдаг. Яагааш һаа, арбан хоёр жэлдэ оруулжа үгытэ гэжэ зорибольдеэ, – гэжэ шэн үнэн сэдьхэлһээ дабтан-дабтан гуйба гэнээ. Тэрээхэн түшэмэлын үбгэнэй хэлһэниие гээгдэнгүй тэмдэглэжэ абаад лэ, дээшээ мэдүүлхэдэн, Хурмастын эзэнһээ иигэжэ зарлиг буулгабаа:

– Тэжээһэн эзэндээ элигэсэг журамтай амитан нохойе арбан хоёр жэлдэ оруулагты, – гэжэ дороо зарлигдаба гэнэ. Тэрнэһээ хойшо нохой арбан хоёр жэлдэ орһо юм гэнэ.

Легенда о том, как собака попала в двенадцать годов

Было, говорят, в ранее, давнее время. Когда из домашних животных бык, лошадь, овца, курица были утверждены в двенадцатигодичном [зодиаке], то собака была сильно расстроена.

– Меня, днем и ночью стерегущего двор и хозяйство хозяина, лающего не смыкая пасть, не включили в [число животных] двенадцатигодичного [календаря], – так обижается, – *бурхан-тэнгрий*, имеющий тысячи глаз и относящийся [ко всем] одинаково, почему на самом деле не включил меня, быстроного и шустрого? Если я не отправлюсь [туда] сам и не попрошусь, то ничего не выйдет, – так заторопился [он] и пришел к своему хозяину.

– Я пойду туда, где устанавливают двенадцать годов, попробую замолвить о себе слово; думаю, что [раз] хочу попасть, то я должен быть в двенадцати годах, – так, говорят, [изложил] просьбу. Старик-хозяин, зная, как хорошо его собака стережет хозяйство, не взирая ни на холодное, ни на теплое [время года], согласился:

– Можно, конечно, – и жена его стала готовить запасы-припасы в дальнюю дорогу. В это время прибежала кошка, охотившаяся по окрестным местам за мышами-грызунами, и увидела, как старуха готовит припасы.

– Кто куда собрался и зачем попросил готовить столько припасов? – спросила [она]. Когда пожилая женщина и ее хозяин рассказали о том, что их собака решила попасть в двенадцать годов, поэтому решила пойти туда и заявить о себе, то кошка стала завидовать и ревновать.

– Я тоже хочу пойти [туда], чтобы тоже попасть в двенадцать годов, я обязательно пойду, возьмите меня с собой, давайте вместе отправимся, – так стала, говорят, кошка проситься, канючить, упрашивать, путаясь в ногах и подоле старухи. Собака недолюбливала кошку, давно облюбовавшую жизнь в теплом дом, теплом месте, питающуюся вкусностями, лакомствами, не утруждающую себя работой, [от которой не было никакой] помощи.

– Я тебя ни за что с собой не возьму, судя по тому, как ты крадешься, копошишься, мы никогда не доберемся до повелителя Хурмасты. Не пойдешь, карауль дом, будь охранником, – так напугала [собака] своим лаем-

окриком «ав-ав». И что после этого? Раз вскормил [их обоих] наравне и одинаково, стало [хозяину] жаль кошку и вместо того, чтобы сказать: «Не пойдешь», сказал, говорят [он]:

– Если хочет, то пусть идет, но, дойдя до какого-нибудь места, устанет, то оттуда вернется [она]. И старик, взяв с собой собаку и кошку, забросив [на спину] сухие припасы, отправился в дальнюю дорогу, чтобы добраться до тех мест, где избирают животных в двенадцатигодичный [цикл].

Старик шел, шел и в один из дней сел отдохнуть у обочины дороги.

– Припасы наши на исходе, вы отправляйтесь вдвоем, поймайте кого-нибудь из зверей, чтобы приготовить еду, – сказал, говорит [он] собаке и кошке. Побежала кошка, и, прячась между кочками, изловила несколько перепелок, съела их одна, вернулась к хозяину.

– Я ничего не нашла, – соврала [она ему].

Собака обежала горы-пригорки, впадины-ложбины до онемения ног, поймала одного зайчонка, не стала есть одна и прибежала к хозяину [с добычей] в зубах. Хозяин сильно обрадовался, зажарил [его] на костре, они с кошкой съели мясо, а собаке дали поесть кости, внутренности, голову и конечности, так они утолили голод и отправились дальше коротать путь. Так они преодолевают путь [длиной] в несколько дней; если попадалась плохая каменистая дорога с грязной лужей, валежником, старик кошку брал на руки, ведя собаку за собой; шли они так, устали и утомились, [решили] втроем отдохнуть на обочине дороги, и устроившись полулежа, старик, говорят, начал засыпать. И старику, находящемуся в полудреме, полусне, показалось, что его собака рычит-урчит «хар-хур», а кошка его издает, не переставая, звук «мяу-мяу», как будто [они] ругаются. «Что случилось? Пришли собаки, похожие на волков?» подумал старик, и, приоткрыв глаза, стал украдкой подсматривать.

– Если умрет мой хозяин, то я съела бы его голову, съела бы его мозги, – приговаривает его кошка, принюхиваясь к его щекам. А собака, любя и

жалея хозяина, оказывается, рычит на кошку, злясь [на нее]. Старик тут же подскочил на ноги и сорвал ветки с дерева.

– Плохая, никуда негодная ты тварь, что, захотел съесть вскормившего тебя хозяина, – стал ругаться [он], стегая [кошку ветками], хотел было снять ремень и задушить ее, но подумав о том, что у него дома развелось много мышей, наносящих вред их еде и припасам, [решил] оставить в живых.

– Не ценишь человеческое к тебе отношение, злая, неблагодарная тварь, возвращайся домой. Если не [уйдешь], тут же прикончу тебя, – отругал [ее], развернул, пнул так, что она перевернулась, и так, говорят, отправил [ее назад].

Старик вместе с собакой отправился дальше, шел, шел и дошел до места, где проходили выборы в животный цикл, и собака вошла вовнутрь, рассказала о себе и изложила свою просьбу. Чиновник-судья, понаблюдав некоторое время за собакой, поняв, что она прибыла сюда из дальних краев, преодолевая мучения, страдания, позвал ее хозяина и стал, говорят, уточнять все, как есть [на самом дел]. Ее хозяин стал перечислять ту пользу, которую приносит ее собака.

– Если сказать о моей собаке, то она очень дорожит хозяином, [она] справедливая, приносит много пользы, очень верный друг. И зимой, и летом лежит за дверью, ест, не разбирая холодное ли, студеное ли, вареное ли, сырое ли; [это] бедное животное присматривает за двором и хозяйством, предотвращает воровство, грабеж, не подпускает коварных волков. Хоть и питается отбросами, отходами, грызет голую кость, довольствуется похлебкой и помоями, [она] не обижается на хозяина, она есть самое несчастное, жалкое животное. Будучи на охоте, хоть и поймает зверя, не съест [его] одна. Сопровождая [хозяина] в далеком путешествии, не оставляет ни его, ни коня, ни телегу. Чужого человека близко не подпускает, допускает к юрте; ходит вокруг, присматривает, чтобы не приблизился к жилищу заплутавший человек; очень преданное к приручившему ее хозяину животное. По доброму нраву, хорошей выучке [она] ценится в семь раз лучше

любого худого человека. Как бы то ни было, мы пришли, чтобы попросить причислить ее в двенадцать годов, – от всего чистого сердца попросил, говорят, [он], повторяя свои слова снова и снова. Тот чиновник записал слова старика, не пропустив ничего, и передал вверх, тогда повелитель Хурмаста спустил такой приказ.

– Включите преданную своему хозяину [всем] сердцем собаку в двенадцать годов, – так, говорят, приказал [он] незамедлительно. С тех пор собака попала, говорят, в двенадцать годов [животного цикла].

ПРИЛОЖЕНИЕ № 5

Хээсхэй арбан хоёр жэлдэ оржо шадаагүй тухай

Хурмаста тэнгэриин эзэн бушуу шаламгай хээсхэй, энэ мии, мөөры хэлнэ, хээсхэйгээр арбан хоёр жэлые дэс дараагын даалгажа, бишэжэ буулгаха зарлиг үгэбэ ха. Тиихэдэн хээсхэйн ажалша, үнэншэ, ангир уургаа шэмүүлжэ, ажлай хүндэ, хүшэртэ ябдаг, apha мяхаяа хүртэрөө үргэдэг хөөрхэй үхэрые хамагай түрүүндэн бишэжэ, өөрэйгөө хамагай hүүлдэн жагсаагаад, бишэг мэдэдэг хулганаагаар бишүүлбэ юм ха гэнэ. Иихэдэн арга ухаатай хулганаан өөрэйгөө хамагай түрүүндэн бишэжэ оруулаад лэ, хээсхэйн нэрые хазаад хаяттиба ха. Үхэрэй тухай «ү» үзэгы таньдаггүй хээсхэй энээнииеын өөрэйн бэеэрээ Хурмастын эзэндэ хүргэжэ үгэбэ гэнэ.

Зай, Хурмастын эзэн дорон зүбшөөжэ, дары буулгаба ха. Хожомын хээсхэй мэдээд, хулганаатай үшөөтэй болжо, хулганаае хорсожо, хулганаае барижа, хамагай түрүүн тархииеын таһалжа эдидэг болоо юм гэнэ.

О том, как кошка не смогла попасть в двенадцать годов

Хозяин Хурмаста тэнгрий приказал быстрой, шустрой кошке записать установленный порядок чередования двенадцати годов. Тогда кошка самой первой поставила работящую, честную корову, которая всегда выполняет самую тяжелую работу, дает для пропитания свое нежное молозиво, не жалеет свое мясо и шкуру, а себя поставила в самом конце и попросила мышь, знающую письмо, все это записать. А хитрая, коварная мышь себя

записала самой первой, имя кошки отгрызла и выбросила [из списка]. Кошка, не знающая буквы, даже если б она была [размером] с корову, сама своими руками отнесла [список] и передала, говорят, хозяину Хурмасте.

Хозяин Хурмаста тут же одобрил [список] и тотчас огласил [его]. С тех пор, как кошка позже узнала об этом, стала врагом мышки, постоянно гоняется за ней и, поймав ее, первым делом отгрызает, говорят, ей голову.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 6

Тахяа арбан хоёр жэлдэ орохон домог

Эртэ урдын сагта гэнээ. Хүн амитан, түм бодос, амилан бүтэhэн энэ оршолон хэдэ мянган галабай урда анха үүдэн тогтониходоо, нартайшье, hартайшье, үдэртэйшье, hүнитэйшье, элдэб зүйлэй нарин мудляантай, hонин гайхамшагаар бүтэhэ юм гэнээ. Энэ юртэнсэдэн гансал хүн түрэлтитэн лэ хамагайн оюун ухаатай, сэсэн мэргэн байдаг байгаа.

Гээш haa, эртэ урдын үедэ хүн газарайн хизагаар хаана байдаг, тэнгэриин орой хэдии үндэр холо байдаг, наран яагаад мандадаг лэ аад, baha жаргадаг, hapa baha haарадаг тухай ушар ухааниин магадлажа яддагаар барахагүй. Үбэлэй ээлжээн hолиходо, огторгойн одо мүшэд орон байран шэлжэдэг болхоор хүн hүниин саг хэмжээеэ олхогүй. Үүрөөр эртэлээд боднобди гээд, гэнтэ үдэшын хирдэшье бодотшодог, үүр сайжа, нара мандахыеш хүсэд ойлгодоггүй, унтажал байдаг юм байгаа гэнээ.

Заа иихэдэ лэ, Хурмаста тэнгэри ехэ hанаа болжо, нара hаран яажа эрьежэ байхые:

– Хүнүүд хожомдоо, аажамдаа өөрөө мэдэг, өөрөө ойлгохо эрин байха даа. Хари үдшын харанхы болхо, эртын гэгээрхэ сагые тохёожо үгэяа, тааруулжа үгэhүү. Үүрөөр эртэлэлжэ ажал ангаяа зохисуулха хэмжээтэй болог, – гэжэ бодобо гэнээ.

Тиигээ лэ hүни болходол, дарбан-дарбан ниидэжэ, хулганаа, зумбараа, хорхой-шабхай барижа эдидэг шара шубууеы дуудажа ерүүлөөд лэ:

– Ши үдэшэ болходо, унтадаггүй тоорьдогоороо үүр сайхые эндүүрэккүй байхаш даа. Хүн зондо үглөөнэй үүр гэгээрхые мэдүүлээд үгөөрэй лэ, – гэжэ захиба гэнэ. Тиихэдэ шара шубуун гээшэ haa, юумэн бүхэниие үрхидхэжэ ябаха, түрэлхиин ама зайгүй хашхаржа, нарай хүүгэд шэнги орьлижо, алар-балар ябадаг, үдэшэ-үдэшэ унтадаггүй, ой бэлигыншье барагтайхан болходоо, Хурмастын энэ захяаеын таг мартаад лэ, хари шара бэрээ болходол, гууг-гааг гэжэ бархиржа, hүниин харанхыгаар айлай газаагуур ошоод лэ:

– Хи-хи, ха-ха, hы-hы, – гэжэ хүйтнөөр энеэжэ, хүн зоной зосоо хүйтэ урьюулжа, жэгшүүлжэ байдаг байгаа гэнээ. Үндэгэлхэ үедөөшье үдэрөөр хашхардаг болходоо, тэрээнэй зэбүүн муухай дууеын юртэмсын зон амитан жэгшэжэ:

– Шара шубуун дуугараа haa, муу ёро болно, – гэжэ hэжэглдэг болho юумэ гэнэ. Иигээд лэ Хурмаста эзэн шара шубууеы:

– Нарнай гэрэлhээ айhан hохор, харанхы hүни шагаадаг амитан, – гэжэ дурагүйсэжэ, уянгатай гоёхон хоолойтой алтан гургалдайе дууджа ерүүлээд лэ:

– Шинии уянгалха дуу, тарни маани татахышни юртэмсын хүн зон ехэ дуулаха, шагнаха дуртай юм байнай. Ши үглөөгүүр гэгээрхэ үедэ жэргэжэ, донгодожо, хүн түрэлхитэндэ үүр сайхые мэдүүлжэ үгөөрэй даа, – гэжэ үүргэ үгөө гэнэ. Тэрэ алтан гургалдай гээшэмнай haa, зүрхэ багатай, хүн амитанhaa айдагш haa, аргагүйл юртэмсын газарта буужа ербэ гэнэ. Тиигээд лэ:

– Хүн ехэл сэсэн сэргэлэн гэдэг байгаад, юундэ үглөөгүүр гэгээрхые мэдэккүй юм бэ? Ман шэнги жэгүүртэн шубуугаар хашхаруулха юм гээшэ гү? Ямарш янзатай амьдардаг байгаа гээшэ бэ? – гээд, – Лаблаелша, лаблажа үзэе, – гээд, нэгэ айлай хорёодо ошоод бууба ха.

Иигээд лэ хорёодон байhан хэдии нугahан алтан гургалдайе үзөөд лэ, ехэ баярлалдажа, алсаг-алсаг гэжэ, ууша-ааша гэжэ алхahаар:

– Дуушан абгайнай, дуушан дүүдэй, наашаа, наашаа, хаанахи hалтин үлёогөөд, манай энэ муу hарабшада гэрэлтүүлжэ буулгаба гээшэ бээ. Орогты,

буугты, морилогты, наашаа, наашаа, – гэлсэжэ, гангар-гунгар бололдоно гэнэ. Алтан гургалдай: «Үүртэн оржо үзхэ юм ха» гэжэ зосоогоо бодоод, тэрээ руу алхахадан, пээ, үнэн үзэхын араггүй, бузар муухай амидаржа, үмхэй үнэр-танар дүүрэжэ, тэрнэй саанан baha хэдии нугahан үдхэн хара шабар зосоо хүзүүгөө hунгажа оруулжа, умбажа, хорхой-шабхайе пял-шал гэштэр шүүжэ эдижэ байба гэнэ. Шара торгон шэнги гоёлжо ябадаг ариг алтан гургалдай энэ бүхэнииe үзөөд лэ, зэбүү, элдүү хүрэжэ:

– Энэшни таандууды иигэжэл тэжээдэг эзэн гээшэ гү? – гэжэ hурхадан, нугahан:

– Тиимэ бэ дээ, ногоо-сагаа, эдеэнэй үлөөдэhөөр мании тэжээдэг, – гээд лэ, гулд-гулд дуугаржа, даляа дэрбэгэнүүлхэдэн, үнэhэ-тоohон бутарна гэнээ. Иихэдэл алтан гургалдай дураа алдажа:

– Хүн гээшэшни юртэмсын амитниие барьжа тэжээгээд, мяхыен эдижэ, шэмыен эдлэхэдэ hайнhаа бишэ, аршалжа тэжээхэдэ, алжуу залхуу, хойргуу байна гээш дээ. Бидэ эдээнтэй адли хүнэй эрхэдэ орожо, баaha шээhэндээ булагдажа амьдархые бодоккүй, эртэ дээрэ болие даа саашаа, – гээд лэ, – эрхэ табаараа амьдархамни, – гээд, аласай холо байhан ой шугы руу, тала газар руу ниидээд ябатшаба гэнэ.

Иигээ лэ алтан гургалдай юртэмсын хүн зониие залахуу, булти гэжэ голhониieын Хурмаста эзэн мэдээд лэ, хашхаржа бархирхадаа, шанга хоолойтой тахяае дуудажа ерүүлөөд лэ:

– Хүн түрэлтитэндэ үдэшын харанхы, үглөөнэй нара мандахые мэдээлжэ үгышэ. Иигээ лэ үүр сайха үёор бархиржа, тэдээни hэрюулөөрэй, – гэжэ захибаа. Тиихэдэ тэнгэриин орондо амар сүлөөн жаргажа байhан тахяа юртэмсын улаан тоohондо амьдархы ехэ зоболжо, доодо тибтэ бууха тон дурагүй байба гэнэ. Тиигээд элдэбын шалтаг бидэржайгаад лэ хэлбэ:

– Аймшагүй hурха нэгэ ушар байна дээ, айладжа болхо гү? – гэбэ гэнэ. Иихэдэн Хурмастын эзэн:

– Ушар байгаа hаа, ярь даа, – гэбэ. Тахяа хэлбэ:

– Оршолонгой хүнүүд амьдархадаа, баахан залхууржа унтадагш һаа, амитан бүхэнэй амииен таһалдаг ехэ аюултай монди юмээ. Тэдэ хожомой үдэр тархи-толгойн хүгжэжэ, өөрөө үдэр һүниин саг мүсые багашье зүрёогүй, тоолжо шаддаг, мэдүүлжэ шаддаг, зүйл зүйлэй хэмжүүры зохёожо, бүтөөжэ байхал дээ. Хэрбээ тэрэ үедэ хүрөө һаа, манай тахяа хүндэ хэрэгсээгүй болжо, хүзүүгөө мушхуулжа, мяхаа эдюулжэ, үндэһэ угсаамнай таһархал даа. Тиихэдэн яак гээшэбибди? Бидэ энэ юртэнсэ дээрэ тахяа гэжэ үгы болхобди, – гэжэ һурба гэнээ. Иихэдэл Хурмаста дуулаад лэ:

– Энэ муу амитан тэнгэриин нюусые яажа мэдэбэ гээшэ бэ? Яажа дурааараа шалшажа байна гээшэ бэ? – гэжэ сухалдаад лэ, – тэрэ хэдэ мянган жэлэй хойт тээхи хожомой ушараар яршаглаха хэрэггүй. Таандууд үдэр бүри хүн түрэлхитэндэ нэгэ үндэгэ түржэ үгэ, тиигээ һаатнай, таандуушы будаа таряагаар тэжээжэ, үеын үедэшни үдхэжэ, үрэжүүлхэ даа, үндэһэ таһараккүйттаа, би нэрэ түрытнай мандуулха баһа ябадал байнаа. Зарлигаар ябагты, – гэжэ захиба гэнаа. Заа иигээ лэ эннэһээ хойшо тахяа айлай газаа оршон амьдаржа, эрэ тахяан үглөө бүри:

– Һүниин харанхы гэгээрбээ, һэригты, үүр сайжа гэгээрбээ, бодогты, алтан наран мандахан лэ, ажалдаа ябагты, – гэжэ гурба удаа хашхаржа, дуугаржа, эмэ тахяан үдэр бүри нэгэ үндэгэлхэ болбо гэнээ. Иигээ лэ Хурмаста һаа, хэлжайна:

– Юртэнсын орон үүрэй гэгээ туяаржа, үглөөнэй наран мандахые мэдээлдэг үлзы бэлэгтэй амитан болхо алтан тахяае арбан хоёр жэлдэ оруулагты, – гэжэ зарлиг захяа буулгабаа. Зай, иигээ лэ тахяа арбан хоёр жэлдэ орһо юм байнаа.

Легенда о том, как петух попал в двенадцать годов

[Было], говорят, в раннее, давнее время. Когда за несколько тысяч лет стала появляться вселенная, [когда] впервые стали появляться люди, [когда] животные, природа, которая стали оживать, то во вселенной [все] устраивалось по-разному, по-всякому/неодинаково; удивительно, говорят,

интересно создавалось, [появились] и солнце, и луна, и день, и ночь. В этом мироздании только люди были самыми умными, сметливыми, башковитыми.

Но в далекие, давние времена ум человека не мог додуматься, где находится край земли, как высоко находится вершина неба, [не мог он] объяснить причину того, что взошедшее солнце опять же уходит, и куда исчезает луна. Когда приходила смена зимы, звезды на небе меняли свое местоположение, из-за этого люди не знали о времени суток. Думают, что встали пораньше с рассветом, но оказывалось, что встали [они] в вечерние сумерки, и, толком не понимая о наступлении рассвета и восхода солнца, все спали, говорят, и спали. Тогда Хурмаста тэнгрий сильно озаботился [этим].

– Люди позже, без спешки, сами узнают [обо всем], придет такое время. Мне лишь надо установить время, когда вечером будет наступать темень; [и когда] начнет светать, [это] я сделаю. Пусть у вас утвердится время, чтобы с ранним рассветом начинать работать и трудиться, – так [он решил], и задумался, как [сделать, чтобы люди узнали] о смене солнца и луны.

Когда настала ночь, он вызвал к себе филина, летающего [с шумом] «дарбан-дарбан», питающегося мышами, сусликами, червяками-букашками.

– Ты, не засыпающий, когда становится поздно, и облетающий [все вокруг], точно не пропустишь наступление рассвета. Будешь оповещать людей о наступлении утреннего рассвета, – так, говорят, [он] приказал. Но филин от рождения был горластый, везде и всюду, без разбору поднимал шумную склоку, ревел, как малое дитя; пролетая то тут, то там, никогда вечером не засыпал, да и умом, рассудком не отличался, и филин напрочь забыл о приказе Хурмасты, и пролетает [он] в ночной тьме над домами людей, [постоянно] издавая звук «гуг-гаг».

– Хи-хи, ха-ха, хы-хы, – смеялся [он] так холодно, пугая людей и вселяя, говорят, холод в [их] души. Так целыми днями ревел и даже когда откладывал яйца, и земным людям, животным опротивел его неприятный, мерзкий голос.

– Если филин прокричал, то [он] предвещает дурное, – с тех пор так говорят, [они] стали думать.

– Слепец, боящийся солнечного света, паршивец, [становящийся] зрячим темной ночью, – так повелитель Хурмаста разочаровался в филине и вызвал [к себе] соловья с красивым, певучим голосом.

– Земные люди очень любят слушать твой напевный голос, [как будто] начитываешь мантры-молитвы. Ты утром на рассвете своим чириканием, кукованием дай людям знать о наступлении рассвета, – такой, говорят, дал [ему] поручение. Тот соловей, будучи с маленьким сердцем, хоть и боялся людей, но делать нечего, спустился, говорят, на землю.

– Человек, ведь, очень умный, смышленый, почему не может понять, когда наступает утренний рассвет? Неужели такие, как мы крылатые птицы, должны трубить об этом? – так не понравилось [ему]. – Как же они живут? – подумал [он]. – Надо узнать, выясню-ка, – сказал и присел на изгородь одной семьи.

За изгородью несколько уток, увидев соловья, сильно обрадовались и приблизились [к нему], вышагивая неспешной-неторопливой раскорякой.

– Певчая сестра, голосистая сестричка, сюда, сюда; какой же ветер подул и спустил [тебя], осветившую наш худой навес. Заходите, спускайтесь, пожалуйте, сюда, сюда, – говорят-приговаривают с гаканьем-гуканьем. «Попробую зайти в их гнездо» подумал про себя соловей, сделал шаг в ту сторону; фу, нестерпимый, ужасно мерзкий запах, отдающий тухлятиной, вонь заполнили [все вокруг]; а еще там несколько гусей в густой черной жиже, говорят, купаются, вытягивая шеи; вылавливают червей-пиявок, издавая звук «пял-шал», и съедают [их]. Опрятный, щеголяющий, как желтый шелк, соловей, увидел все это и стало [ему] противно и мерзко.

– Вот так что ли содержит вас хозяин? – спросил [он].

– Да, конечно, кормит нас травой, остатками еды и молочных продуктов, – сказали гуси, гогоча, и когда [они] размахивали крыльями, поднимался, говорят, пыль-пылище. И соловей сильно опечалился.

– Человек ловит животных, вскармливает и знает только употреблять их мясо, использовать самое лучшее от них, не думая о том, как лучше содержать их; оказывается, [они] ленивые бездельники, лентяи. Пока не поздно лучше отказаться, пока я не оказался у человека подневольным, как они, и не накрыло меня такой грязью, – сказал [он], – буду жить по своей воле и своему хотению, – сказал и улетел, говорят, в далекую, дальнюю лесную чащу на равнинной степи.

Повелитель Хурмаста узнал, что соловей забраковал людей, посчитав их ленивыми и неотесанными, и вызвал к себе орущего, ревущего, горластого петуха.

– Дай знать человечеству о наступлении вечерних сумерек и утреннем восходе солнца. И когда начнет светать на рассвете, ты будешь их будить, – так приказал [он]. Петух, счастливо, беззаботно обитавший в небесной стране, стал мучительно думать, как же будет жить в красно-пыльной стране, и совсем не хочет, говорят, спускаться в нижний мир. Ищет разные причины [отказаться].

– Есть причина спросить, не таясь, можно спрошу [вас]? – сказал, говорят, [он].

– Если есть причина, скажи, – сказал тогда повелитель Хурмаста.

– Живущие на земле люди, хоть и спят немного [больше] из-за своей лености, но [они] очень опасные нелюди, истребляющие любого из всех живых существ. У них в будущем созреют голова и мозги, и станут сами безошибочно узнавать и научатся считать смену дня и ночи, смогут различать одно явление от другого. Когда наступят такие времена, мы, петухи, не будем нужны человеку, и свернут [они нам] шеи, съедят наше мясо, так пропадет наш род. И что тогда с нами будет? Не останется тогда на земле ни петухов, ни кур? – так спросил. Послушал [его] повелитель Хурмаста.

– Как этот паршивец узнал тайну небес? Как смеет так спорить [со мной]? – рассердился [он]. – Не надо рассуждать о том, что будет спустя несколько тысяч лет. Если вы будете приносить каждый день по одному яйцу,

то вас будут кормить рисом, зерном, из поколения в поколение будут вас взращивать и вскармливать, род ваш не прервется; я еще подумаю, как прославить ваше имя. Идите и исполняйте, – так, говорят, приказал. С тех пор куры стали жить во дворе людей, а петух каждое утро:

– Рассеялась ночная тьма, просыпайтесь; начинает светать, становится светло, вставайте, скоро взойдет солнце, отправляйтесь на работу, – так три раза молвит-вещает, а курица каждый день стала, говорят, приносить по одному яйцу. И Хурмаста постановил:

– Обладающего удивительной способностью оповещать о наступлении на земле рассветной зари, о восходе утреннего солнца золотого петуха включите в [число] двенадцати животных, – такой спустил приказ-указание. Вот так петух попал в двенадцать годов.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 7

Арбан хоёр жэлэй ахалагша хулгана жэлэй ерэлтэ тухай

Эртэ урдын сагта байһа юм гэнэ. Хурмастнууд оршолон дэлхэйн он, жэл, һара, үдэры яажа тооложо тэмдэглэхэ тухай зурхайн бодолгоор бодһониие ярилдажа, зүблэжэ, жэлые арбан хоёр түрэлэй амитнай нэрээр нэрлэжэ, ээршэлжэ тоолохоор зүблэжэ тогтооһо юм гэнэ. Тиигээд лэ хамагай түрүүндэн ямар амитнаар эхин бологхо тухай хөөрэлдөөд лэ, маргаа, буляалдаатай болжо, хамгай һүүлдэн ямар амитниин нарнай мандахые хамгай түрүүн үзөө һаан, тэрээгээр арбан хоёр жэлэй амитнай түрүүнтэн болгое гэжэ тогтообо юм ха. Тиигээд энэ мэдээ дараа юртэмсын хамаг амитадта, арьяатан бүхэндэ зарлажа мэдэгдэбэ гэнэ.

Иихэдэл олон-олон амитад тогтоһон үдэртэн, тогтоһон сагтан, тогтоһон газартан зүг бүхэнһөө сугларба ха. Тиигээд лэ үүрэй гэгээ татхада, бултандаа ан-бүм, шэмээ, аниргүй болжо, зүүн зүг руу онгойлдожо, нюдэ сабшангүй, нарнай мандахые хүлёожэ һуубад гэнэ. Тиигээ лэ удангүй байтар лэ, тэнгэриин зүүн хаяһаа шаргал туяа сасаржа, наран бултайжа, шохоймоор болжайтарын лэ, гэнтэ нэгэ хулганаа олной арда:

– Наран гарба лээ, наран мандаба бшэ гү даа, би хамагай түрүүн харбаби, – гэжэ пиис-пиис хашхаржа гарба гэнэл даа. Иихэдэ олон арьяатангууд сошожо, эрьежэ хархадан, баруун үндэр уулын оройдо наранай хурса гэрэл улайжа тодоод байжа байба гэнэ. Арга ухаатай бишиихан хулгана абарга томо тэмээнэй толгой дээрэн баруун хойшоо харжа, hогсойжо, баруун үндэр уулын оройдо хамагай түрүүн тудаһан нарнай гэрлые үзөөд, нарнай гархые хамгай түрүүн үзөөби гэһэн байгаа ха даа. Тиигээ лэ хулганаан:

– Нарнай мандахые би түрүүн үзөө бшэ гүб даа, намайе арбан хоёр жэлэй түрүү табиха ёhотойта! – гэжэ дээр дээрэ хуугайлхадан, олон арьяатад:

– Энэ бишиихан яяр хулгана үнэн хамгай түрүүн үзөө гээшэ гү, үзбэ ха гү? – гэжэ үймөөн, шууяан болжо, элдэбээр магадлажа, муушлаба гэнэ. Заа, энэ үедэ хүлёожэ байһан Хурмастнууд дуулаад лэ, яаруу сугларжа:

– Юун болоо гэнэбди? Юун болобо бэ? Хулгана, хари, хулжа арга мэхээрээ ургаха улаа нарнай гэрэл уулын оройдо тудахые уридшалжа үзэбэ гэнэ гү даа? Энэ болхогүй ха, жэнхэн нарые хараа бишэ бишэ гү? Болоккүй, дахин зарталжа, хамагайн бүдүүн, хүстэй, хүсэрхэг амитанһаа hунгажайжа, арбан хоёр жэлэй ахалагшын оронд hуулгаеэ, – гэлсэбэ гэнэ.

Иигээд лэ заан тэндэ оморхогложо:

– Бил хэнһээншье дорьботойби, шадалтайби, би оршоогүй ахалагша болхол аад болхо гээшэ бэз дээ, – гэжэ хамагай түрүүн олной урда заан гаржа ербэ гэнэ. – Хэнш гээд намайе диилэккүй дээ, бишье арбан хоёр жэлэй амитнай түрүүниин болбо гээшэ бэз даа, – гэжэ ехэ бардамнажа, нэгэ бишиихан обоотой үбhые бөөмөөрын абажа, наншажа гарба гэнэ. Тиигээ лэ дэмы удангүй байтраал, заанай бүдүүн хоолойе нэгэ юумэн мэрэжэ хазахадан, заан hандаржа, ханяажа, хахажа, огшуулба, охибо гэнэ. Тэрэ эдижэйһан үбhэёо гарагха гэхэдэн, гарнашгүй, бөөлжэхэ гэхэдэн, бөөлжэхөөрш бишэ, юуш гарбагүй. Заанай хоолой хордожо, тэсхээ болёод лэ, тархяа ганзагалаад хэбтэтшэбэ ха.

Сахюусанууд һандаржа: «энэ юун болбо гээшэ бэ?» гэлсэжэ, гайхалдажа, хажуудан ошходон, заанай аман зосоohоо ама сагаан хулганаан гүйжэ гараад лэ:

– Заа, харагты, би бүхэ-бүдүүн зааниитнай диилэбэлби, намайе одоол арбан хоёр жэлэй амитадай түрүүеын бологхо бэттаа, бологхо зүйтэй бишэ гү? – гээд, саашаа гүйжхибэ юм гэнэ. Тиихэдэ сэсэн ухаатай, арга мэхэтэй бишиихан хулганаан заанай эдихэ дуртай обоотой үбһэнэй зосоон шургажа ороод, хоолойеын мэрэжэ, мэдрэлыен хазаад, зобоohон байгаа ха даа.

Иигээд лэ зурхайе хамааржайһан сахюусан данса эбхэмэлээ гаргажа, хулганаае арбан хоёр жэлэй амитнай ахалагша гэжэ тэмдэглээд орхибо гэнэ. Заа, тиигээд лэ тэрнэһээ эхилээд лэ, хулганаан арбан хоёр жэлэй ахалагша болбо, тэмээн үндэр бэетэйш һаа, нарнай мандахые түрүүн үзөөгүй болходоо, арбан хоёр жэлдэ багтабагүй ха. Заан тиим томо бэетэй, хүдэрхэг байгааш һаа, оморгохложо байһаар, хулганаанда диилдэжэ, арбан хоёр жэлдэ оржо шадбагүй ха. Одоо һаа, заан үбһэ эдихэ болгондо хулганаае хэшээжэ, хамараараа орёожо, газары үбэдэг дээрээ гүбижэ-гүбижэ эдидэг болһон гэнэ.

О приходе года мыши, возглавляющей двенадцатигодичный цикл

Было это, говорят, в раннее давнее время. После того, как Хурмасты посоветовались и постановили, как надо на земле отсчитать годы, лета, месяцы и дни, [они] решили, говорят, год называть по имени одного из двенадцати животных. И стали думать, кто же возглавит эти двенадцать животных, стали спорить, гадать; в конце концов, решили: кто первым увидит восход солнца, тот и станет первым среди двенадцати животных. Эта весть обошла, говорят, сразу же всю вселенную, об этом стало известно каждому животному и зверю.

В назначенный день, назначенное время, в назначенном месте со всех концов собралось много-много зверей. И как только начало светать, все затихли, притихли, замолкли, всматриваются [они] в восточную сторону, и стали, говорят, ждать восхода солнца, не моргая глазом. Не прошло много времени, как на восточной стороне неба появились [первые] лучи солнца,

показался край солнца, стало [оно] подниматься, и тут вдруг мышь, [оказавшаяся] позади всех:

– Солнце показалось, солнце взошло, я самой первой увидела [его], – так стала кричать, говорят, пищать «пис-пис». Испуганные звери обернулись и стали, говорят, смотреть: на вершине западной горы отражаются яркие красные солнечные лучи. Оказывается, сметливая хитрая мышь, забравшись на голову громадного верблюда, сидя на корточках, первой увидела, как отражаются на вершине западной горы самые первые лучи солнца, и закричала, что она самая первая увидела, как взошло солнце. Когда мышь стала кричать:

– Я первой увидела восход солнца, и поставьте меня первой из двенадцати животных, – [то] множество зверей:

– Неужели на самом деле эта маленькая паршивая мышь смогла первой увидеть и разглядеть [его]? – стали, говорят, [они так] шуметь, реветь, браниться и негодовать. Хурмасты, ждавшие [окончания соперничества], услышали [это] и быстренько пришли к ним.

– Говорите, что случилось? Что стряслось? Говорят, мышь хитростью и обманом первой смогла увидеть, как лучи восходящего солнца показались на вершине горы? Так не пойдет, она, ведь, увидела не настоящее солнце? Этому не быть, нам надо опять объявить [смотр] и выбрать из самых дюжих зверей самого крепкого, сильного и сделать старшим из двенадцати животных, – [так], говорят, решили [они]. Тогда слон стал похваляться:

– Я всех крепче, сильнее, что [тут] гадать, я должен быть старшим и буду им, – и встал, говорят, [он] перед всеми [собравшимися]. – Никто меня не одолеет, только я могу стать первым из двенадцати животных, – так кичится [он], и, схватив охапку сена, стал, говорят, проглатывать [его]. Не прошло много времени, как слону стало плохо, будто кто-то грызет ему горло перегрызает, и [он], говорят, начал кашлять, захлебываться, задыхаться, поперхнувшись. Хочет выплюнуть сено, оно не выходит; хочет выблевать, не получается, ничего не выходит. В горле слона стало першить, стало [ему]

невмоготу, и, опустив голову, [он] слег. «Что же случилось?» – говорят обеспокоенные *сахюусаны*[52]; подошли [они] к нему удивленные, и тут изо рта слона выскочила белогубая/белоротая мышь.

– Вот, смотрите, я победила вашего сильного, толстого слона, и вам придется поставить меня главой двенадцати животных; так будет, ведь, по справедливости? – сказала [она] и убежала, говорят, прочь. Оказывается, мудрая, хитрая, маленькая мышь нырнула в охапку сена, любимое лакомство слона, стала грызть ему горло и так она извела его, что [он] потерял сознание.

Тогда составляющий гороскоп *сахюусан* достал бумагу-тетрадь и записал, говорят, мышь как старшую над двенадцатью животными.

И с тех пор мышь стала старшей из двенадцати животных; верблюд, хоть и большой, не увидел восход солнца, потому не поместился [в списке] двенадцати животных. Слон, хоть и такой крупный, сильный, стал хвалиться силой и был побежден мышью, потому не попал в [число] двенадцати животных. И теперь слон, прежде чем съесть сено, наматывает его на нос, опускается на колени и трясет, ударяет [его несколько раз] об землю, опасаясь мыши, только потом, говорят, начинает [он] есть.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 8

Хурмаста хэн юу эдьхэб гэжэ зарлаба

Эртэ дээдэ сагта эзэн Хурмаста эхэ хуурай нютагы амитан голтониие суглуужа, тэднэртэ яажа ажа амьдаржа ябха тухай номын олгодог байгаа юм гэнэ. Энэ суглаан дээрэ алибаа ами голтон юу юу эдьхые тогтоохо болбо гэнэ. Хурмастын эзэн хамагай түрүүндэ хүниие заажа:

– Үбһэ эдеэрэй, – гэбэ. Хажуудан байһан нэгэ адууһан боджо ерээд лэ:

– Би баһа үбһэ эдьхэби, – гэжэ уряал һагад хэлбэ гэнэ. Хурмаста нэгэ арга бодожо, нэгэ дабаанай эбэрэй үбһэ ургамал элбэг газарай замай зүүн талдан хүниие табижа, замай баруун талдан адууһые табижа хонуулба ха.

[52] Сахюусан – гений-хранитель, защитник, покровитель

Үглөөдэрын эртэшэг ошожо үзхэдэ, адууһа табиһан дабаанай эбэрэй үбһэ ургамалын сахилажа, захаарын тойруулжа эдиһэн байгаа гэнэ. Иигээд һөөргөө харжа, хүнии табиһан газары үзхэдэн, ойр оршомойн үбһэн гэжэ юушгүй, хошогор болторын эдиһэн байба ха. Иигээд лэ Хурмастын эзэн:

– Хүн үбһэ эдидэг болоо һаа, хан дэлхэй хубхайрха юм байна. Хүн түрэхитэн гээшэ мяха, тоһо, таряа, будаагаар бэеэ тэжээжэ ябха хэрэгтэй болбо, – гэбэ гэнэ. Иигэжхёод лэ, баһа баахан бодод гээд лэ:

– Хүн нэгэ үдэр эртэ, үдэшэ эдеэл һаа, болхо дээ, – гэжэ захиба ха. Хажуудан шагнажайһан задагай аматай хонин һанаа зобожо:

– Эзэн ехэ Хурмастээ, хүн бүхэли үдэр хоёр удаа лэ эдеэлээд, яажа тэсэхэ гээшэ бэ? Эдишэлхэ үгы байха сагтаа юу хэхэ юм бэ? Тиихын орондо эртэ, үдэ, орой, гурба удаа эдеэлжэ ябаа һаан, һайн бишэ юм гү даа, – гэжэ гуйжа хэлхэдэн, Хурмастын эзэн ехэ сухалдажа:

– Тиимэ юм һаа, нэгэ удааеын шинии мяхые эдиг саашаа, – гэжэ зандарба гэнэ. Тиигээд лэ тэрэ сагһаа хойшо хүн гээшэ үдэрэй гурба эрьен эдеэ, хоол эдидэг болжо, хони, ямаа гаргажа эдидэг болһо юм гэдэг. Хониие гарагха үедэ, үршэлхэдэ, таг дуугүй байдаг гээшэ бэд дээ. Ямаае алхадажа манаруулаад үртлөөгүй һаа, бархиржа таршалдаг гээшэ бэд даа: «бил зүбшөөрөөгүйл һэмби, хонин яряа һэн» гэдэг юм гэнэ.

Хурмастын эзэн залгаад лэ, тэрэ олон зүйлэй амитниие нэрлэжэ, заажа байгаад лэ, хэниин мяхашнай түрэл болог, хэниин үбһэ ногоо, жэмэс юу хээ эдидэг түрэл болог гэжэ тогтоожо үгэбэ гэнэ. Иигэжэ һаяхын тунхаглажа дууһаад лэ байжа байтарын, шоно тэндэһээ һүлһэ һалһан дугшажа ерээд лэ:

– Хурмастын эзэн, ехэ тэнгэримнеэ, би гэжэ юу эдьхэ гээшэбиби? – гэжэ һандаржа һурба гэнэ. Хурмастын эзэн ехэл сухалтай шэгээрээ байһан болходоо:

– Ши юундэ иимэ орой ербээбши, яагаад хожомдообши? Хожомдоһоншни хохи, ши хүхэ шулуу химэлжэ эди, – гээд шарайлуулба ха. Шоно айжа, һүрдэжайһан болходоо, хүзүү мушхажа химэлэ гэбэл дээ гэжэ буруу тээшэн ойлгоод лэ:

– Заа, заа, – гээд, губин-губин шогшоhоор саашалба гэнэ. Тиигээд лэ шоно мал, адууһа, арьяатнии барьхадаа, заал һаа хүзүүнһээн зуужа, гүрөө һудлын таһалдаг, хоолойеын хаха-биса бажуужа, амисхаа таһалдагын иимэ ушартай юм гэдэг.

Шонын ябаад, дэмы удаагүй байхадан лэ, нэгэ хирээ хожомдожо, далияа дабан-дарбан элиһээр нииджэ ерээд:

– Хурмастын эзэн хаан, би юу эдьхэ гээшэбиби? – гэжэ һурба ха. Хурмастын эзэн хаан мүнөөдэр яаһаниин мэдхэгүй, али-али үдэрһөө үлүү сухалтай байба ха. Тиигээд хирээе хараажа:

– Шинии нюдышни малтаһан бишэбди, хамаг амитан аяар холо хизагарһаа ерээд байхадан, ши яагаад хожомдоо гээшэбши? – гэжэ хараана. Тиихэдэл хирээ мүн лэ буруу тээшэн ойлгожо:

– Оо, намайе нюдэ тоншожо эди гэбэл дээ, тиибэ гээшэ бэзэ? Заа, заа, – гээд лэ, гуаг-гуаг ниидэһээр холдобо гэнэ. Тиигээд ниидэжэ ябаһаар, шоные хүсэжэ:

– Хаан таниие юу эди гээб даа? – гэжэ һурхадан, шоно:

– Намайе хүзүү мушхажа химэлээрэй гээл даа, – гэбэ. Тиигээд:

– Шамай? – гэжэ һурна. Хирээ хэлбэ:

– Намайе нюдэ түнтижэ эди гэбэ, – гэнэ. Тиигээ лэ хоюулаа ханилажа, хани хамсхаатан болжо, хирээн үндыр агаарай орьёлдо газараар барижа унагамаар ямар-ямар амитан байхые ажаглана, харна. Юу-юу, ямар амитан байхые харһанаа, хаана байхыен шондоо хэлжэ үгэнэ. Шонон ошожо, гэтэжэ, маряажа, эрьюулхэ юм гү, гэндүүлжайжа хүзүүеын мушхажа унагаана. Энэ унаһан амитнай нюдыен хирээ түнтижэ, тоншожо эдидэг болбо ха. Заа, тиигээд тэрэ сагһаа хойшо шонотой газар хирээтэй, хирээтэй газарта шонотой гэлсэдэг болбо ха. Одоошье мүн иимэ байһаар байн дээ.

Заа, баһа тииһээр байтар лэ нохой хожомдожо ерээд лэ:

– Хурмастын эзэн, ехэ хаан эзэн, би юу эдьхэ гээшэбиби? – гэжэ һурба. Хурмаста:

– Бааһа эдеэ саашаа, – гэбэ.

– Юундэ тиибэ гээшэтэ?

– Оройтожо, хайран хуби заяагаа алдааш даа, ондоо араггүй, – гэбэ гэнэ. Тэрэ сагһаа хойшо нохой хүнэй баага эдьдэг болһо юм гэдэг.

Заа, иигэһээр байтар лэ, эзэн Хурмасташье мордохо ойртожо, юумэ хүүмөө тэгшэлжэ байтарын, нэгэ бүлэг шубуун нииджэ ерээд лэ:

– Хаан эзэн, бидэ юу эдьхэ гээшэбибди? – гэлсэбэ. Хурмаста дэншье ехээр сухалдажа:

– Үкхэдэн хүдөө хаяһан һэе һэбхүүл эдеэрэйгты, унажа дуһаһан тоһо өөхыен тоншогты, тиигэхээрээ сагаан хулганаа баряарайгты, – гэжэ зандарба ха. Иигээд лэ мяхашан түрлэй шубууд улай гархые агнажа, һахижа, һэе һэбхүүлдэ үнжэжэ, тарган-тарган сагаан хулганаа барижа эдидэг болһон юм гэдэг байна.

Хурмаста повелел, кто чем будет питаться

В раннее, давнее время хозяин Хурмаста собрал всех живых существ из родных земель и должен, говорят, указать по книге, кто как [будет] жить. И должен он, говорят, на собрании решить, чем и как каждое живое существо должно питаться. Хозяин Хурмаста самым первым показал на человека.

– Питайся сеном, – сказал [он]. Оказавшийся рядом конь встал и говорит:

– Я тоже буду есть сено, – сказал, говорят, [он]. Хурмаста призадумался, затем нашел на одном пригорке землю с хорошей растительностью и на левой стороне дороги на ночь оставил человека, на правой стороне дороги оставил коня. Спозаранку пришел [он] посмотреть и увидел, говорят, что там, где оставил коня, трава и растительность съедены только с края пригорка. Когда обернулся и посмотрел туда, где оставил человека, а там поблизости нет [никакой] травы, все было сплошняком съедено [человеком]. Тогда хозяин Хурмаста:

– Если человек будет питаться сеном, то он всю вселенную опустошит. Стало быть, человечество прокормит себя мясом, маслом, зерном, рисом, – сказал, говорят, [он]. Решил так и, еще немного подумав:

– Человеку хватит, если [он] будет питаться утром рано и вечером, – так повелел [он]. Услышав [это], обеспокоенная овца, несдержанная на слово, начала ныть:

– Великий хозяин Хурмаста, как же человек выдержит, если будет питаться только два раза в день? Чем же он будет заниматься в остальное время, когда не кушает? Лучше было бы, если [он] кушал три раза в день: утром, в обед и вечером. Сильно осерчал хозяин Хурмаста.

– Если так хочешь, тогда один раз [в день] пусть [он] ест твое мясо, – так приказал [он]. С тех пор человек три раза возвращается, чтобы три раза покушать, и стал, говорят, забивать овцу и козу для пропитания. Когда забивают овцу на мясо, [она] ни единого звука не издает. Прежде чем забить козу, если не ударить молотком [по голове], то [она], говорят, сильно брыкается, блеет, как будто хочет сказать: «я не давала согласия, это овца так проговорилась».

Дальше хозяин Хурмаста называет разных живых существ и указывает, кто будет мясоедом, кто будет питаться травой, растениями, ягодами, так, говорят, всем вынес решение. Закончил [он] кое-как и огласил [принятое] свое решение, в это время примчался волк, весь мокрый, в поту.

– Хозяин Хурмаста, великий мой тэнгрий, я-то чем буду питаться? – в спешке спросил, говорят, [он]. Недовольный хозяин Хурмаста в сердцах сказал:

– Почему ты так поздно пришел, почему ты опоздал? Раз опоздал, останешься ни с чем, будешь грызть синий камень[53], – так установил [он]. Волк был в испуге и от страха понял неправильно, [ему послышалось], что должен питаться, сворачивая [добыче] шею.

– Хорошо, хорошо, – сказал [он] и отправился, говорят, дальше, поджав хвост. Вот почему волк, увидев скот, лошадей, зверей, набрасывается и

[53] в оригинале использована игра слов, построенная на близком их звучании

обязательно хватается зубами за их шею, обрывает сонную артерию, раздирает-рвет горло, так расправляется, говорят, с ними.

Не прошло много времени, как волк ушел, и с опозданием прилетела ворона, размахивая-взмахивая крыльями.

– Хан хозяин Хурмаста, чем я буду питаться? – спрашивает. Что случилось, никто не знает, но в этот день хозяин Хурмаста был сердитый, злой, не как в обычные дни. Начал ругать ворону:

– Всё живое пришло из далека, ты почему опоздала, никто [ведь] не выковыривал тебе глаза? – так ругается [он]. Ворона тоже неправильно поняла [его слова].

– О-о, мне [он] приказал есть выковырянные глаза, так, ведь, сказал? Хорошо, хорошо, – сказала [он] и улетела, говорят, дальше гыкая «гуаг-гуаг». Полетела и догнала волка.

– Чем повелел хан питаться вам? – спрашивает [он].

– Мне он сказал питаться, свернув [добыче] шею, – говорит волк.

– А тебе? – спросил [он].

– Мне он сказал есть выковырянные глаза, – сказала ворона. Так они подружились, стали неразлучными, ворона с высокой выси высматривает, выслеживает, какого зверя на земле можно было бы свалить. Увидит какого-нибудь зверя, говорит волку, где [он] ходит. А волк бежит следом, высматривает, подкрадывается, потом или догонит, или обманет, но сваливает его, вцепившись в шею. Ворона у такой падали выклевывает, выковыривает глаза и ест. И с тех пор стали говорить: там, где волк, всегда будет ворона; там, где ворона, там всегда волк.

Опять через некоторое время с опозданием прибежала собака.

– Хозяин Хурмаста, великий хан-хозяин, чем я буду питаться? – спросила [она].

– Ешь свои отходы, – сказал Хурмаста.

– Почему вы так говорите?

– Ты опоздал, потому свою судьбу пропустил, другого не дано, – сказал, говорят, [он]. С тех пор, говорят, собака ест человеческие отходы.

Вот так пришло время возвращаться хозяину Хурмасте, стал он собирать свои вещи, и тут прилетела стая птиц.

– Хан Хурмаста, мы чем будем питаться? – спрашивают [они]. Очень сильно разгневался Хурмаста.

– Будете есть оставленные после смерти трупные останки, клевать остатки накапанного жира и сала, еще ловите белых мышей, – так распорядился [он]. И с тех пор, говорят, птицы-стервятники выслеживают, высматривают, где делают забой, чтобы поживиться останками, и ловят жирных-упитанных белых мышей для еды.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 9

Хүн түрэлхитнэй тухай балар эртнэй домог

Эртэ галабай эхиндэ дээдэ тэнгэрьтэ хүн, доодо юртэмсэдэ амитан арьяатан амьдаржа байһа юм гэнэ. Дээдэ юһэн тэнгэри нэгэ Үхин тэнгэри дүүтэй байба юм ха. Тэрэ сагта муу зүгэй, буруу номой багша гэгшэн юһэн тэнгэриие айлгажа, һүрдүүлжайжа, Үхин тэнгэри дүүеын һамгаяа бологхо гэжэ хараал бол тулгажа, ама алдуулба юм ха. Энээнииен Үхин тэнгэри дүүн дуулаад, муу зүгэй, буруу номой багша гэгшын хэдэр хэрсэгы зан, хархис дошхон ааша, үзлэй муухай зүһэ шарай, үхэнсэ яндан бэе бэлдэрыен сааһаа жэгшэжэ, һанаан заяанһаа дурагүй болходоо, оргожо тэрьелбаа. Тэрэ зүг шэггүй, бодол зорилгогүй яба ябаһаар, доодо юртэмсэдэ ошоод буутшаба юм ха.

Тиигээд лэ ойр оршомой түб түмэн зүйлэй арьяатан амитантай танил, дадал болжо, эжэл үедэн эблэржэ амьдарба юм ха. Иигээд лэ он жэл удажа, олон амитнай дунда габ гансаараа байжа, хөөрэлдэжэ хэлсэмээр хүн гэжэ үгы, наадажа зугаасамаар хани гэжэ байдаггүй болхоор, үе-үе ехэ уйдажа, гуниглажа, дээдэ юһэн тэнгэриин ахайнуудаа бэдирхээр бусаха бодол оробаа. Тиигээ лэ тэссэ ядаад лэ, нэгэ үдэр ябба ха даа.

Заа, энэ Үхин тэнгэри ябаад лэ, юрэ бусажа ерхэ юм бишэ гэнэ. Иигээд лэ хүлёohoop, хүлёohoop, аргагүй болходоо, булта сугларжа зүблэжэ, Үхин тэнгэриин дүрые бүтөөжэ, булта хаража, мүргэжэ шүтэжэ байгаа haa, иигэжэ үдэр, hүни hанажа, зобожо байхahаамнай гэл дээрэ магад даа гэжэ хэлсээд, Үхин тэнгэриин дүрые бүтөөхөөр болбод ха.

Тиигээд лэ тэр дороо өөр өөрынгөө hанahан али hайхан, али гоёхон гэhэнээ хэжэ, ниилүүлжэ, эблүүлжэ байhаар, нэгэ бүтээгөөд үзэбэ, үзэхэдэн, арай болмоор бишэ байба. Хоёроттёо хэбэ, адли бишэ байба. Иигэжэ хэжэ оролдohoop байжа, хэhээр, хэhэнээ голohoop байжа, дахин-дахин хэhээр, мянгаттин Үхин тэнгэриин дүрэ түлэбтэй эгээ адлихан болжо бүтэтшэбэ юм гэнаа.

Тэрэ сагhаа хойшо доодо тибэй түмэн амьтанай дунда хүн түрэлтитэн гэжэ бы болоод, үдэр удаандаа амьтан бүхэниие захиржа дахуулаад, тэб юртэмсын эзэн болжо, арьяатан амьтанhаа ондоохон, ажалай хоёр гараараа арга ухаантай, оюун билэгээрээ амьдаржа, олошорбо юм гэнаа.

Энэ доод тэбэй юртэмсын хүн гэгшэн түб түмэн амьтанай элдэбын ура мэргэжэл, махабууд хуби оролсожо ниилүүлhэн болходоо, элдэб янзын хэлтэй, элдэб зүйлэйн apha, зүhэ шарайтай болжо илгарhан байна.

Давнишняя, старинная легенда о происхождении человечества

В самом начале создания вселенной на верхнем небе обитали люди, на нижней земле были, говорят, животные и звери. У верхних девяти тэнгриев была одна сестра Ухин тэнгрий/Дева тэнгрий. В те времена учитель/проповедник другой религии из плохой стороны, запугивая, угрожая наслать проклятия, заставил их согласиться отдать ему в жены их сестру Ухин тэнгрия. Узнав об этом, их сестра Ухин тэнгрий, которой были противны жестокий, злой нрав проповедника другой религии, его враждебные, недобрые поступки, и, брезгуя его отвратительным обликом, никчемной трухлявой внешностью, сбежала без оглядки. Шла-шла, не зная куда, без всякой цели и помыслов, и, оказавшись над нижней землей, спустилась [туда].

Познакомившись близко с многотысячными разными зверями, животными, подружилась с ними, и стала [она так] жить. Пролетело несколько лет, живет [она] одна среди множества зверей, нет человека, с кем можно было бы поговорить, нет подруги повеселиться, развеяться, и стала время от времени печалиться, горевать; и решила [она] отправиться в поиски своих девяти небесных братьев. Когда стало невмоготу, в один день [она] отправилась в путь.

Как ушла Ухин тэнгрий, так и никак не возвращается, говорят. Ждут, ждут [ее возвращения], и когда уже стало понятно, [что не вернется], все собрались и решили: чем мучиться, думая о ней и днем, и ночью, изготовить портрет Ухин тэнгрия, чтобы смотреть на нее и молиться, поклоняться ей, и приступили к изготовлению портрета Ухин тэнгрия.

И сразу после этого каждый стал мастерить, соединяя, складывая то, что ему кажется красивой, милой, один раз сделали, посмотрели, кажется, что не совсем то, что нужно. Пока так старались изобразить, делая-делая, потом бракуя, как тысячное [изображение] получилось, говорят, на самом деле очень похожим на облик Ухин тэнгрия.

С тех пор на нижней земле [таким образом] из зверей появился человеческий род, с каждым днем [человек все больше стал] повелевать зверями, приумножаясь, ведя их за собой, и стал хозяином срединной земли, отличаясь от зверей своим сметливым умом и талантом.

Поскольку человек на срединной земле использовал и объединил в себе разные умения, мастерство, возможности и внешность многих тысяч зверей, то [люди] стали различаться по языку, по цвету кожи, внешности, облику.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 10

Хорьдой Мэргэн

Барга баатарай одхон бага хүбүүн Хорьдой Мэргэн гэгшэ ябажа байтараа, үндэр тэнэгэриин сэгээлhээ ангир гурбан хун шубуунай уhан далайн эрье хүбөөдэн буухын харба. Хорьдой Мэргэн бэеэ нюужа, хуhан

модоной сааналаа хархадан, үхин гурбан тэнгэри үдэн сагаан хубсаһаа тайлажа, хубиража, алтан наран шэнги сасаранхан уһан ехэ далайда, намжаа ехэ нуурта оржо, умбан-шунган сэнгэбэ. Хамагайн баруун захын хара баахан үхин тэнгэриин хун сагаан хубсаһыен хуряажа асараад нюуба.

Бусаха саг болбо гэжэ далайһаа гурбан басгад гарба. Хоёр ехэ абжааниин хун сагаан хубсаһаа үмдэбэ, хун шубуун болжо, халин дүүлиһөөр далда орбаа. Хонгор бага дүүдэйн хубсаһаа олохоо болёод, хун болжо хубилжа шадахагүй, хойшоо-урагшаа гүйнэ, уйлан-хайлан гүйнэ, хүнэй юртэнсэдэ гансаараа үлэбэ.

Хорьдой Мэргэн хуһа модной сааһаа гаржа, гэр орондоо дахуулжа абаашаад, гэрлэжэ жаргабаа. Арбан нэгэн хүбүүды заяажа, гал гуламтаа бадаруулбаа. Хун хубилгаан эхэн нэгэ үдэр хоймортоо оёдол хэжэ байтараа:

– Хорьдой Мэргэн нүхэрни, хоюулаа үбгэрбэбди, хүгшэрбэбди, хун сагаан хубсаһамни зүүдэндэмни харагдана. Үдэн сагаан хубсаһыемни үзүүлышэ, – гэжэ гуйба. Хорьдой Мэргэн: «Бидэ хоёр үһөө сайтараа жаргабабди, намайе хүүгэдтэймни хаяад ябахаа тэбшэккүй байха даа» гэжэ һанаад, үдэн сагаан хубсаһыен гаргажа үгэбаа.

Хубилгаан эхэ хун сагаан хубсаһаа үмдүүтэл, хун сагаан шубуун болжо хубилжа, түрд гэжэ ниидэээд, тооноор гархадан, Хорьдой Мэргэн мэгдэжэ, хөө хоёр гараараа шэлбэһээн барижа:

– Һөй, болиишэ, бү ябыша, хүүгэд үрёо харыша, – гэжэ хэлэхын зэргээр, хун хульмаан эхэ гунгиран, нара зүб гурба эрьеэд:

– Галзууд, Хуасай, Хүгдүүд, Шарайд, Харгана, Хальбан, Бодонгууд, Сагаангууд, Худай, Батнай, Гушад, – гэжэ хүбүүдтээ алдар нэрэ хайрлажа, үрёолэй һайханиие хайрлаад, тэнгэрьдэ нииджэ, элин-халин далда оробо. Тиигээд һүн тарагаар дээжэлэн сүршэжэ, хун шубуун гарбалтай, хуһа модон сэргэтэй, Хорьдой Мэргэн удамтай хори-буряад зоной һалбаржа гараһан тухай энэ домог.

Хорьдой Мэргэн

Шел младший сын Барга-батора и увидел, как с синевы высокого неба спустились на берег озера три красивых птицы-лебеди. И Хорьдой Мэргэн, спрятавшись за белой березой, стал подсматривать, как спустившиеся три небесные девы сняли белую одежду из перьев и стали радоваться купанию-нырянию в сверкающей как золотое желтое солнце великой воде-море, в большой спокойной воде-озере. [Он], схватив лежащую с краю лебяжью белую одежду младшей небесной девы, спрятал [ее].

Решив, что пришло время возвращаться, три девушки вышли из озера. Две старшие сестры надели свою белую лебяжью одежду, и, превратившись в лебедей, взлетели и, взмахивая крыльями, скрылись из виду. Милая младшая сестричка не может найти свою одежду, и из-за того, что не может [обратно] превратиться в лебедя, носится то туда, то сюда, с плачем бегает то в одну сторону, то в другую, [так она] осталась одна на земле людей.

Хорьдой Мэргэн вышел из-за березы, повел [ее] домой, в сторону своих краев, женился [на ней] и зажил счастливо. Родив одиннадцать сыновей, [они] живут полной семьей. В один из дней их мать-лебедь, занимаясь шитьем, сказала:

– Муж мой Хорьдой Мэргэн, мы с тобой уже постарели, состарились, мне [все чаще] снится моя лебяжья одежда. Дай мне померить мою лебяжью одежду, – так попросила [она]. Хорьдой Мэргэн подумал: «Мы прожили вместе счастливо до седых волос, [она] не решится, наверное, оставить меня одного с детьми», и, достав ее лебяжью одежду, отдал [ей].

Как только надела свою лебяжью одежду, мать-птица превратилась в белую лебедь, с шумом взлетела, и [пока она] не успела улететь через дымовое отверстие, Хорьдой Мэргэн с испугу схватился двумя испачканными сажей руками за ее ноги.

– Ой, не надо, не улетай, посмотри на своих детей-ребят, – пока он так говорил, мать-птица с грустным птичьим звуком облетела три раза [свой дом].

– Галзуд, Хуасай, Хугдуд, Шарайд, Харгана, Хальбан, Бодонгуд, Сагангуд, Худай, Батнай, Гушад, – такие славные имена пожаловала [она] своим сыновьям, произнесла лучшее из благопожеланий, взлетела на небо и исчезла из виду, взмахивая-размахивая крыльями. Эта легенда о том, как размножились хори-буряты, ведущие род от Хорьдой Мэргэна, птицы-лебеди, с коновязью из березы и делающие подношение первинками белой пищи – молока.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 11

Хун шубуун

Эртэ урда сагта дээ нэгэ аншан хүбүүн байгаа гэнэ, һамгашгүй, юушгүй. Нэгэ үдэр анда гараад ябжайхадан, нэгэ нуурта долоон басгадууд уһанда оржайгаа гэнэ, хараад лэ байгаа гэнэ. Долоон басганай байхада, тэрэш һэмээхэн ошоод, нэгэнэйн хубсаһын абаад нюужхёо гэнэ хада соо.

Иигээд харжайхадан, тэдэш уһанһаа гараад лэ, зургааниин хубсалаад лэ, хун шубуун болшоо гэнэ. Тиихэдэн нэгэ хүүхэнш үлэшөө гэнэ, зургааниин ниидээд ябашоо. Тиигээд гансаараа үлэхэдэн, тэрэ аншан ошоод:

– Таандууд ямар зон гээшэбта? – гээ.

– Би тэнэгриин дали гээшэ бэд дээ, минии хубсаһамни үгы болоо, тиигээд хун шубуундаа ор шадхаа болёоби, гэртээ ош шадхаа болёоб, – гээ.

Тиихэдэн тэрээнээ дахуулаад гэртээ ерээ, һамга хээ, хоюулаа амьдараа, баһа хэдии хүбүүтэй болоо. Хүүгэшын томнууд болоо бэд даа.

Тиигэд нэгэ үдэр тэднэй гэртэ нэгэ айлшан хүн ерээ гэнэ. Абан тэрэ хүнтэй ярилдахадаа:

– Манай һамган иигээд нуурай хүбөөһөө олжо абаа һэмби. Хубсаһагүй болоод, хун шубуун бол шадаккүй болоо, – гэжэ ярьжайхадан, хүүгэшын дуулжхёо. Хүүгэдүүшын эжыдээ ерээд хэлээ бэд даа:

– Хун шубуун болоод, манда харуулагты даа, аба тиижэ хэлжайна, – гэжэ.

– Би хубсаһаа үмдөөгүй һаа, хун шубуун бол шадаккүйби, – гээ юм бэ даа эжын. – Намда бү хэлэгты, абатнай хубсаһымни нюугаад, гаргажа үккүй, би шадаккүйб. Тиихэдэн хүүгэдүүшын абадаа ошоод лэ, гонгиноод лэ һалаагүй гэнэ:

– Эжын хубсаһа гаргажа үгэгты даа, бидэ харанабди, – гээ лэ һалнагүй гэнэ. Һалаккүйдэн, абан хүүгэдөө дахуулаад, тэрэ нюуһан хубсаһаяа абаад нэгэ үдэр ержэ, һамгнадаа баһа этигэккүй байна.

– Ши хубсаһаа үмдөөд, хун болоод, ябшаа һаашни, яахабиби? – гэнэ.

– Үгы бэ дээ, би шамтай иимэ удаан амьдараад, иимэ олон хүүгэдтэй болоод, би яажа ябхабиби? Ошоккүйбеэ, хамаагүй энэ хубсаһаа үмдөөд, хун шубуун болжо харуулһуу даа, – гээ. Тиихэдэн үбгэниин хубсаһын үгэжхёо. Хубсаһын үхэдэн, тэрэшни долоон хоног бэеэ арилагха албадаа байжа, зай, иигэжэ-иигэжэ, нэгэ үдэр хубсаһаа үмэдхэдөө, хун шубуун болшоо.

Хун шубуун болоод лэ, гэр дээгүүрээ гурба эрьеэд лэ, одоо түрүүшын Шаралдай гэжэ хатанһаан баһа табан хүбүүн байгаа: Галзууд, Хуасай, Хүгдүүд, Шарайд, Гушад. Энэ хун шубуун Нагаалаа гэжэ хатанһаан зургаан хүбүүн байна: Харгана, Худай, Бодонгууд, Сагаангууд, Хальбан, Батнай. Иигээд урда, хойт тээн гээд, арба нэгэн хүбүүдтэй болоош тээ. Тиигээд гэр дээгүүрээ гурба ниидээд, арба нэгэн хүбүүгээ:

– Одоо арба нэгэн эсэгын зон болжо, арба нэгэн обог болжо, ажа үржэжэ, үнэн болжо ябаарайгты, – гэжэ үрёогөөд лэ, тооно дээрээ һуугаад, одоо ябхаа байтарын лэ, үбгэниин тогоо барьжайһан хөөтэй гараараа халта һабарын һабардаад үлэшөө ха даа. Тиигээд ябашбаа тэнгэрьдээ. Иигээд хун шубуунай һабарын хара байдаг гэдэг, би баһа хараашгүйб. Иигээд буряад зон хун шубуу хараа һаа, манай дээд үешүүл һү, тарагаа үргэдэг заншалтай болһо юм гэдэг, хун шубуун гарбалтай гэж хэлдэг.

Птица-лебедь

В давнее, раннее время жил, говорят, парень-охотник, ни жены, никого нет [у него]. В один день, когда [он] охотился, в одном озере купаются, говорят, семь девушек, и [он] остался смотреть [на них]. Увидев, что девушек

семь, он подошел украдкой и, забрав одежду одной из них, спрятал, говорят, [ее] в скале.

Смотрит [он], они вышли из воды, шесть из них оделись и превратились, говорят, в птиц-лебедей. Осталась, говорят, одна девушка, а шестеро улетели. Когда она осталась одна, подошел [к ней] тот охотник.

– Кто вы такая? – сказал [он].

– Я же, ведь, небесное крыло, [вот] исчезла моя одежда, и я не могу превратиться обратно в птицу-лебедя, не смогу вернуться домой, – сказала [она].

Тогда [он] привел ее домой, сделал женой, стали [они] жить [вместе], и появилось у них несколько детей. Дети уже подросли. В один из дней к ним в дом пришел, говорят, гость. Во время разговора [с ним] отец сказал:

– Я нашел свою жену на берегу озера. Без своей одежды она не могла превратиться в птицу-лебедь, – жена его услышала, как [он] рассказывает об этом. Пришли дети к своей матери и говорят:

– Покажитесь нам в виде птицы-лебеди, отец так рассказывает, – сказали [они].

– Если я не надену свою одежду, не смогу стать птицей-лебедью, – сказала, видимо, их мать. – Не просите меня, отец ваш спрятал мою одежду и [он] не отдаст [ее мне], у меня не получится. Тогда дети пришли к отцу и ноют, говорят, не переставая.

– Достаньте одежду матери, мы хотим посмотреть, – так, говорят, просят [они] без конца. Не отстают [они], тогда вместе с детьми их отец в один из дней пошел и принес спрятанную одежду.

– Что ж я буду делать, если ты наденешь свою одежду и улетишь? – спрашивает [он], не доверяя жене.

– Мы с тобой так долго прожили, у нас вон сколько детей родилось, нет, конечно, куда я уйду. Не уйду я, можно [мне] примерить одежду и показаться в виде птицы-лебедя, – сказала [она]. Тогда муж отдал [ей] одежду. Когда [он]

отдал ей одежду, она семь дней очищала себя, только после этого в один день надела свою одежду и стала птицей-лебедью.

Став птицей-лебедью, облетела свой дом три раза. От первой хатан Шаралдай [у него было] пятеро сыновей: Галзууд, Хуасай, Хугдуд, Шарайд, Гушад. От этой хатан птицы-лебеди было шестеро сыновей: Харгана, Худай, Бодонгуд, Сагангуд, Хальбан, Батнай. Так от первого и второго брака стало [у него] одиннадцать сыновей. Вот так облетела [она] дом свой три раза, своим одиннадцати сыновьям:

– Станьте отцами одиннадцати родов, носите имя одиннадцати родов, размножайтесь, живите в богатстве, – так благословила [она их], присела на дымовое отверстие и только хотела взлететь, муж ее успел прикоснуться черными от сажи котла руками к ее лапкам и остался ни с чем. Так она улетела на свое небо. Потому, говорят, лапки птицы-лебедя черные; [правда], я не видел. И у бурят, если увидят птицу-лебедь, у наших предков появился, говорят, обычай делать подношение белым молоком и пищей [в знак того, что] род наш от птицы-лебедя.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 12

Хүхэ бухын хүбүүтэй болһон нэгэ удганай домог

Эртэ дээдэ сагта бүрдэ удамай Янжал гэдэг удаган Байгаал далайн урда хүбөөгөөр ажа түрэн амьдаржа байбаа. Энэ удаган арад зондоо ехэ туһатай байдаг байгаа гэнэ. Үбгэниин үри хүүгэдтэй болжо забдангүйгөөр алтан дэлхэйһээ халиһа юм ха даа. Иихэдэл ехэ удаган гай гашуудалда нэрбэгдэжэ, үдэрэй бодол, һүниин зүүдэндэ дарагдаба юм гэнэ. Тэрэ үедэ нэгэ жэгтэй муухай заншалтай байһан байгаа. Юун бэ гээ һаа, хүн далые дабажа, гушаяа үзхэдэн, толтодог гэнээ. Үбгэн наһатай хүгшэды һаа, хониной һүүл шанажа, бүхлёорын хоолой руун хээд, шагайтаар толтоджо оруулаад, буруу харуулдаг байгаа ха Үри хүүгэдгүй эхнэрнүүдэй гэрэй үрхыен уруун татажа, үүдэ сонхыен бүглэжэ хаагаад, үхэр хониннһоон гаргажа, мяха шанаад, бүхэли-хахаляар эдюулэжэ, хоолой руун хониной шагайтаар түлтижэ, шаажа,

хахаажа, бүтөөжэ буруу харуулдаг байһа юм гэнэ. Энээнии толтодно гэнэ. Энэ ябадалда ехэ жэгшэдэг удган ехэ сухалын хүржэ:

– Би одоо заал һаа амиды ябаха һэмби, зон амитанда туһатай ябха һэмби. Энэ муу муухай жэгтэй заншалые үгы бологхо һэмби, – гэжэ хүсэжэ, оргойгоо үмэдэжэ, хэсэеэ сохижо, онго тэнгэреэ дуудажа, галзуу дошхоноор бөөлэбэ ха даа. Удангүй онгониин орожо:

– Ээ даа, хөөрхэймни, би хүхэ бухын малтаһан газарһаа хүбүү олохо ёһотой һэнлдеэ, – гэжэ хашхаржа, хуугайлжа, дэбхэржэ, һобхоржо, заяан сагаан юһэн тэнгэрьдэ дун сагаан хуһа үргэжэ, тахилга, даллага абажа, хүбүүе гуйба гэнээ.

Тиижэ байтарын лэ, хүйлэн хүхэ буха орондон хүрхирэн, хөөрэн, мөөрэн хүржэ ерээд лэ, урда хоёр хүлөөрөө хатуу хүрьһэнэй хотойшторын малтажа, сохо хамараараа шоройеын зөөллөөд лэ нюхажа, тэндэхэнээ хэбтэтшэбэ юм гэнэ. Амаараа сагаан хөөһэ набгануулһан удаган энээниие харуутаал, ниидэһэн шэнги гүйгөөд хажуудан ошобаа. Хажуудан ошон гэхэдэн лэ, бухын хонхойлһон газарта түмэр үлгытэй хүүгэд байба юм ха. Бухашье тайтабарба янзатай, зөөлэрбэшье хэбэртэй.

Удаган түмэр үлгытэй хүүгэдые гэртээ асаржа, хоймортоо табяад, үлгын суургыен тайлха гэнэ, шадабагүй. Мултархал юм бишэ, шанга шэбхэтэй юм байгаа ха. Иихэдэл удаган дахин бөөлэжэ, дахин онгоёо оруулбаа. Онгодын хэлнэ ха:

– Тохом дэлгээлгэжэ, хони гаргуулаад, мяхыен шанажа, төөлэй, уусыен Хүхэ мүнгэн тэнгэридэ үргэжэ, шагайтаарын үлгы руу хэдии-хэдии дохилшо, – гэбэ гэнэ. Удаган захижа хэлһэнээрын хэхэдэн, суурага-шэбхэн өөрөө тайлагдажа, табигдатшабаа. Удаган ороёо үргэдхэжэ заһаад, хүбүүгөө хажуудаа табяад, хүнгэжэһэн хүн шэнги тэнхээ тамир алдажа, ёолжо-ёгшожо хэбтэбэ юм гэнэ.

Удаган хүбүүгөө бүүбэйлжэ, үлгыдэжэ, эрхэлүүлжэ Барбаадай гэдэг нэрэ хайрлаба гэнэ. Хүбүүниин энхэ эрүүлөөр түргэн буйража, таба-зургаа

наһатай болходоо, гэрһээ үглөөгүүр эрты гараад, үдшын харанхы болтор ердэггүй болбо гэнэ. Тиихэдэл эжын:

– Хүбүүмни, хаана ошоод лэ, бүхэли үдэрөөрөө гэртээ ернэгүйбши даа? Эртэхэн бусажа ердэг болооройлши. Хүбүүниин харюудан хэлнэ:

– Эжы, Байгаал далайн эрьедэ ошоходомни, зосоohоон нэгэ бишиихын хүбүүн гаржа ердэг, тэрээнтэй наадһаар байтарни, нэгэ мэдхэдэ, харанхы болшоод байдаг даа, – гэбэ гэнэ. Энээниие дуулаһан удаган хүбүүнтэёо суг далайн хүбөөдэ ошобо гэнэ. Тэндэ хүбүүнөө унтуулаад, өөрөө тэры тэндэхэнэ, далда газар ошожо, хоргодбо ха. Дэмыш удаагүй байтар ла, далайн зосоohоо нэгэ мантагар сагаан хүбүүн гаржа ерээд лэ, арбаг-дарбаг гэжэ ержэ, Барбаадайе һэрюулнэ. Удаган һэб һэмээрхэн ержэ, хоюулыен сугтан һэеыгээрээ орёожо тэбэреэд, гэр тээшээ яб яаруу гүйжэрхибэ ха даа. Удаган энэ хүбүүгөө эрхэлүүлжэ, Толи Баадай гэжэ нэрэ хайрлаа.

Заа, эннэһээ хойшо хүгшэн үбгэд наһатниие толтодхоо болижо, үншэн үрөөһэн эхнэрые хайралдаг болжо, хүхэ бухые һэтэрлэжэ, хуһа модоор залма хэжэ тахижа, Ойхон бурханда зальбаран, Байгаал далайгаа шүтэжэ, Хан уулын хуһан модной Залма ноёндо хүбөө сагаан улаагша үнёонэй һөөр үргэл хэдэг заншалтай болһо юм гэнаа.

Легенда о том, как у одной шаманки появился сын от сивого быка

В ранее, давнее время на южном берегу озера Байкал жила шаманка Янжал из рода бурдэ. Эта шаманка очень сильно, говорят, помогала своему народу. Ее муж, не успев завести детей, умер. И великая шаманка сильно горюет, убивается и стала, говорят, печалиться и днем, и ночью. В те времена был такой очень плохой обычай. А был он такой, что, если человек, переваливший за семьдесят лет доживал до рождения правнука, то [его], говорят, удавливали. Глубоких стариков удавливали, говорят, давая целиком сваренный бараний курдюк и пропихивая [его в горле] большой берцовой костью овцы. И бездетных женщин закрывали в юрте, закрыв дымовое отверстие, дверь и окно, и, сварив мясо забитой или коровы, или овцы из ее стада; надо было умертвить ее, запихивая ей целиком сваренное мясо,

продавливая, впихивая его ей в горло большой берцовой костью овцы, пока она не поперхнулась, не подавилась вконец. Это называется удавление. Великая шаманка была против этого и сильно негодовала.

– Я обязательно должна выжить, чтобы быть полезной людям. Мне надо уничтожить этот постыдный, жестокий обычай, – решила она, надела свой шаманский шлем, стала бить в бубен и начала бешено, дико камлать, призывая небесных духов. Быстро пришел ее дух.

– Эх, бедняжка я, я должна была найти сына в месте, где синий бык выроет землю, – так [она] кричит, орет, подпрыгивает, подскакивает; [затем она] преподнесла, говорят, девяти белым тэнгриям-творцам светло-белую березу, сделала обряд призывания счастья, жертвоприношения, а потом, говорят, попросила сына.

В это время с рычанием, мычанием к ее постели подошел сивый бык, стал передними двумя копытами рыть твердую почву, [пока не получилось] углубление, [после этого] лбом и носом стал мять [землю] до тех пор, пока не стала [она] мягкой, потом прилег, говорят, тут же. Как увидела это шаманка, с белой пеной у рта подбежала к нему, как на крыльях. Подойдя к нему, [она увидела, что] в углублении, сделанном быком, в железной колыбели лежит мальчик. Было похоже, что бык как будто успокоился, и смягчился [его] гнев.

Принесла шаманка мальчика в железной колыбели домой, положила там, где [в доме] почетное место, хочет открыть замок колыбели, но не может. Никак не отмыкается, крепкий оказался замок. Тогда шаманка опять начала камлать и призывать духов. Духи сказали:

– Надо на постеленном войлоке от седла забить барана, сделать подношение Синему вечному тэнгрию, сварив мясо, баранью голову, крестовую часть, и после этого надо поклониться несколько раз с берцовой костью в руке в сторону колыбели, – так, говорят, сказали [они]. Шаманка сделала так, как было сказано, и защелка-замок сам открылся-отомкнулся. Застелив постель, шаманка положила рядом ребенка, лежит [сама] слабая, без сил, говорят, и стонет-охает, как роженица.

Шаманка убаюкивает, качает сына, ласкает и дала, говорят, ему имя Барбадай. Быстро, шустро растет ее здоровый сын и, когда исполнилось ему пять-шесть лет, стал уходить из дома рано утром и до поздней темноты, говорят, [он] не возвращался. Тогда мать:

– Сын мой, куда это ты уходишь и целый день не приходишь домой? Тебе надо пораньше возвращаться домой, – сказала, говорят, [она]. На что сын отвечает:

– Мама, когда я прихожу на берег озера Байкал, оттуда выходит один маленький мальчик, и пока мы с ним играем, незаметно наступает темень, – сказал, говорят, [он]. Как услышала шаманка это, пошла, говорят, вместе с сыном на берег озера. Усыпив сына, сама спряталась недалеко в укромном месте, чтобы ее не видно было. Прошло совсем немного времени, как из озера вышел крупный белый парень, пришел, ступая крепко-твердо, и разбудил Барбадайя. Шаманка подошла незаметно-тихонечко, завернула обоих в войлок и побежала очень быстро в сторону дома. Лаская этого сына, [она] дала ему имя Толи Бадай.

И с этого времени перестали умертвлять стариков, старух, стали жалеть одиноких, овдовевших женщин, и появился, говорят, обычай считать сивого быка священным животным, использовать в обрядах дерево березу, молиться бурхану Ойхон, почитать озеро Байкал и делать подношения молоком бело-красной коровы растущей на горе березе и ноёну Залме[54].

ПРИЛОЖЕНИЕ № 13

Галзуу Халзан удаган тухай

Эртэ дээдэ үедэ байһа юм гэнээ. Алтан дэлхэйдэ алдар нэртэй, арюун тунгалаг Байгаал далайн урда хүбөөеы дахажа байршаһан буряад хамнигадуудай дунда нэгэ Галзуу Халзан гэдэг суутайшье, шадал обидостойшье, зон хүндөө туһатай удаган байһа юм гэнэ. Ойро оршомһоо

54

эхилээд лэ, орон дэлхэйн хүн зоной дунда онсогой эрдимын нэрэ гаржа, нэрэ түрэ, алдар солон арад олоной дунда хаан ноёдhоо холо үлүү хүндэтэй байба гэнээ.

Заа иихэдэл, сагаан ородой хаанhаа түрүүлөөд лэ, нютагайн ноёд, бошхоо, госхо хүртэр атаа жүтөө боложо, хоро жэрэм бусалажа, хаантан тэсхээ болиходоо, Галзуу Халзан удганиие ордондоо дуудуулаад лэ, иигэжэ зандарба:

– Дуулахада, шинии обидос шадабари онсгой юумэ гэнэ гү даа? Ши сохом үнэн эрдимтэйгшии? Али үгы hаа, арад зониие мэхэлэжэ, хяhажа, мүлжэжэ, хүлгүүлжэ, амияа бодожо байна гээшэгши? – гэхэдэн, удаган түрын ехэ хаан эзэнтэн гэжэ багашье зүрхэ алдангүй, шуудхан лэ хэлбэ:

– Заа, үгөөрөө хэлсэжэ яахамнай даа, этигэккүй байгаа hаатнай, улаа нюдөөрөө үнэниие шалгажа үзыт гэхэмни ха. Галай бурханай абарал минии эрдимые бултыен мэдэхэ, – гэбэ гэнэл даа. Хаан удганай харюуеы дуулаад лэ: «Энэшни дэмы балай шалшажа hурамхи амитан байхай. Энэ, хари, минии урда хүртэр иигэжэ сагсууржа, самууржа байна, шал дэмы, шал дэмы» гэжэ бодоод лэ, удгантай үдэр, саг болзожо, нютагтан ошоод, үнэн худлаарыен шалгажа үзхөө тогтообо гэнээ. Тиигээд лэ:

– Ши үб үнэн, хүнэй этигэмээр обидосоо үзүүлжэ шадаагүй hаашни, тэр дорошни монсогорышни газарта мухарюулха бшэгүддяа, ойлгобогши, мэдээгши? – гэжэ дээр дээрhээ зандарба ха.

Хаанай зарлигые хүлёоhэн Галзуу Халзан удаган нютаг орон, гэр бараандаа бусажа ерээд лэ, ород сагаан хаанай хатуухан шалгалтые хүлёохэ бэлэдхэлээ түргэлэн хэбэ. Юhэ юhэн hалаа эбэртэй буга хандагайн аphан оргой, хэсэ, hорьбоёо бултыен ая гангаар утажа, нэгэ hүнишэн галаа тахижа, үгэлжэ бөөлөөд лэ, үргэхэ hү, сагаа, айраг, тараг, сай, сэржэмнэхэ архи-дарhа бэлэдхэжэ, бүхли мяха табаглажа табиба ха. Тиигээд лэ айл аймагайнгаа зон, аха дүүгөө хүдлэгэжэ, арбан сар тэргэ шүнэhэн түлишэ тээлгэжэ абаашаад лэ, монгол гэрэй маягтай ябталжа обоолуулба гэнэ. Удаганшье бы бүхы бэлэдхэлээ бэлэн болгожхибо.

Хааншье морилжо ербэ ха даа. Эзэн хаантан шалгуурай газар хүрөөд лэ, удганhаа hурба:

– Зай, бэлэдхээл ямар болоо гээшэ бэ? Ямаршуу эрдимээ үзүүлхэ гэжэ бисалгажа байнабши? – гэхэдэн, удаган багашье айжа hүрдэhэн янзагүйгөөр:

– Энэ үндэр обоолhон арбан тэргэ шүнэhэндэ гал носоожо, хүгжэhэн хойнон би энэ бэеэрээ гал зосоо hүрөөд орхобеэ, модной булта шатажа дууhатарын гал зосоohоо гараккүйби. Гал унтарhан хойно үнэhэ нүрмын зосоohоо би гаржа ерхэлдеэ. Энэ hаа, хаан, танда үзүүлхэ минии эрдим лэ дээ, – гээд, дүрэлжэhэн ехэ гал зосоо hүрөөд лэ оршобо гэнээ.

Тиигээ лэ галай сур намдахада, удганай эрьелдэжэ бөөлэхэ, хашхарха, hүрхэншье удаашаржа, хэсын дууншье намдажа, галшье аажамаар замхаршаба гэнээ. Иигээд лэ Галзуу Халзан удаган галда орхын ур тээхи дүрэ түхэлөөрөө байжа байна. Хаан хүл дээрэ зогсоод лэ:

– Галзуу Халзан удганай эрдим шадлыен улаан мяхан нюдөөрөө үзэжэ, үнэн зүрхэнhөө бишэрэжэ, гайхалтай, эди шэдитэй, хүл хүстэй байна гэжэ олной урда үнэлжэ, хамнигадай хабидаста удган гэhэн хаанай хас тамгатай гэршэ олгожо, бөө мүргэлэй шажантанай ехэ багша гэжэ үргэмжэлөөд, бүхы гүрнэй хаанаш ябжа болно даа, – гэжэ тунхаглаhан бүгөөд, алта, мүнгэ обоо онги үргэжэ шагнаhа юм гэнээ.

О шаманке Галзу Халзан

Было, говорят, это в давнее, раннее время. Среди бурятских хамниганов[55], живших вдоль южного берега известного во всем мире Байкала с чистой, прозрачной водой, жила, говорят, одна прославленная шаманка по имени Галзу Халзан, у нее был сильный дар, и [она] приносила пользу многим людям. Ее особый дар, ее имя, ее слава стали известны, начиная с ближних мест, среди людей разных местностей, и почитали [ее] очень много людей, [потому стали], говорят, [ее] уважать больше, чем ханов и *ноёнов*.

[55] Хамниган – эвенк, тунгус

Тогда во главе с белым русским ханом, местными *ноёнами* и, кончая [людьми] низших чинов и званий, начали завидовать, недолюбливать [ее], изливать желчь, и когда хану стало невмоготу, он, вызвав к себе во дворец шаманку Галзу Халзан, стал рявкать [на нее].

– До меня дошли слухи, поговаривают, что у тебя особый, сильный дар. У тебя и вправду такая чудодейственная сила? Или ты только ради наживы обманываешь, обдираешь, обгладываешь свой народ и сеешь смуту? – спросил [он], а шаманка ничуть не струсила перед повелителем-ханом, [обладающим] властью, и тут же ответила:

– Хорошо, зачем говорить [об этом] на словах, я хочу сказать, что вы можете своими глазами увидеть все, как есть, если не верите. *Бурхан* огня знает обо всех моих умениях, – сказала, говорят, [она]. Хан, услышав ответ шаманки, подумал: «Вот горазда болтать она всякую всячину. Но напрасно передо мной так кичится, похваляется, очень даже напрасно и зазря», и договорился с шаманкой, что он, установив день и время, прибудет на ее родину, чтобы вынести решение, где правда, где неправда.

– Если ты на самом деле по-честному не покажешь свое умение так, чтобы все поверили, то тут же покатится твоя голова по земле, ты поняла, дошло до тебя? – спросил [он] грубо, [повторяя слова] без передышки.

Получившая приказ хана шаманка Галзу Халзан вернулась домой на родину, тут же начала готовиться исполнить трудное испытание русского белого хана. Возжигая траву *ая гангa*[56], воскурила свой *оргой*[57] из кожи оленя и лося, каждый рожок которого имеет девять ответвлений, бубен, посох свой; в течение одной ночи сделала подношения своему огню, камлая-приговаривая; приготовила для обряда молоко, белую пищу, *айрак*[58], *тарак*[59],

[56] Ая-ганга – богородская трава

[57] Оргой – шаманский шлем с рожками

[58] Айрак – кислое квашеное молоко, напиток типа кумыса

[59] Тарак – простокваша

чай, *архи*[60], *дарһа*[61]для брызгания, положила в тарелку сваренные целиком куски мяса. После этого подняла людей своего селения, всю родню, чтобы [они] нагрузили на десять телег, запряженных волами, сосновые дрова и заставила, говорят, сложить их виде юрты. Так шаманка закончила свои приготовления.

И прибыл хан. Доехав до места проверки, хан-хозяин спросил у шаманки:

– Ну как ты подготовилась к проверке? Как думаешь, какие свои умения будешь показывать? – спросил [он, тогда] шаманка, ничуть не испугавшись:

– Я разожгу костер из этих высоко сложенных сосен в десять телег, и, когда разовьется пламя, спрыгну живьем в огонь и не выйду, пока огонь не догорит до конца. Я появлюсь из пепла-гари после того, как погаснет огонь. Хан, вот то умение, который я хотела вам показать, – сказала [она] и запрыгнула в огонь.

Когда закончилось полыхание огня, когда не стало слышно камлания, крика, подпрыгивания по кругу шаманки и звука ее бубна, то и костер, говорят, потихоньку угас. И стоит шаманка Галзу Халзан в том же виде, в каком она была до того, как бросилась в огонь. И хан поднялся и встал на ноги.

– Подтверждаю, что своими живыми красными глазами увидел умения и силу шаманки Галзу Халзан, от всего сердца удивлен ее необычными, волшебными способностями, ее мощью и силой; жалую ей свидетельство с ханской печатью, что она шаманка всех хамниганов и великий учитель шаманистов, и [ей] разрешается бывать в любом месте государства, – так огласил [он] и наградил, говорят, [ее], вручив кучу золота, серебра.

[60] Архи – молочная водка

[61] Дарһа – тарасун, молочная водка

ПРИЛОЖЕНИЕ № 14

Лама, бөө эрдимээ үзэлсэдэг байһан тухай

Хоёр шажнайхид уулзаад, хөөрэлдэхэ үедөө үзэл һанал юрэһөө нэгэдэггүй байһа юм гэнэ. Хөөрэлдэһөөр байтараа, ламан хэлхэ гэнэ:

– Танай бөө, удган гэж дээ, номшгүй, дүримжэһэн һургаалш гэжэ үгы, зорилгош гэжэ үгы, үгэ дуугаа тааруулжа, гуйжа байгаа зонуудай һанаа сэдьхэлдэн тааралдуулжа, һанаагаараа бөөлдэг, – гэжэ мадлана. Тиихэдэ бөөн харюудан:

– Танай ламнад гэж даа, үхэмэл номыел дахин дабтан уншажа, удха һанааеын өөрөөшье мэдхэгүй, ушар ябадал бүтэһэн, болиһониеншье ойлголдоггүй байдаг. Ама дүүрэн нэгэ олон юумэ галиглана, гайхуулна, галзуурна, ямарш хэрэгтэй гээшэб дээ. Манай бөөнүүд һаа, уг удамаһаа залгалдажа ерэһэн уул уһа, огторгой, уудам тала, ой хүбшые бултын эзэмдэжэ, хүнэй һүнһые гартаа адхадаг, ухаан бодол һонор, сээжэ һаруул, сэсэн мэргэн үгэтэйлди дээ, – гэжэ оморхоглно. Иихэдэ лама лаб лэ уруудуун ярьна гэнэ:

– Бурхан шажан һаа, хархис дошхон шүдхэр шолмосой хүртэр номножо, номгодхожо, ухаа оруулжа, алибаа муу муухай юумэ үйлэдхыен болюулаад, шараяа болгожо, буян үйлдүүлдэгын үнэнтэй бшэ гү даа. Бөөгэй шажан һаа, алибаа ада үзэһэн бүхэнөө хорложо, даража һүйдхэдэг, – гэнэ.

– Хүндэтэй ламбгай, таашье эрдимтэй, бишье эрдимтэй, хоюулаа эрдим шадлаа үзэлсэхэмнай гү даа? – гэжэ гарба гэнэл даа. Энэ лама асагадш гээгүй:

– Болно, болно, – гэбэ гэнэ. Бөөн:

– Заа, тиигээ һаа, юһэн үдэрэй зосоо тулалдаад үзэе, бэе бэеэ танижа үзэе, – гэбэ гэнэ. Ламашье ажаггүй:

– Болно, болно, – гэжэ зүбшөөгөөд, өөр өөрэйнгөө замаараа ябба ха даа. Иигэһэнэй һүүлөөр хэдии үдэр үнгэрбэ. Нэгэ айлайхи ламые залажа, ном гүрэм уншуулба гэнэ. Ламашье бараг уншалгынгаа тэнхид хүрһэн янзатай, дууниин байн-байн шангаржа, орооһоо сасна. Энэ үедэ нэгэ бүдүүн хүхэ ямаан ерээд лэ, гэрэй хаяада хэбтэжэ, сасаһан орооһыен үрэбхин хибэжэ

хэбтэнэ гэнэ. Лама уншалгаа дүүргөөд лэ, бэеэ хүнгэлхөө гархадан, ходоогой саана мүнөөхи бөөн энеэжэ зогсожайна. Иигээд ламаһаа:

– Мүнөөдэр хэмнай диилбэ гээшэ бэ? – гэжэ һурба. Лама хэлбэ:

– Хэлгээнгүй, та дилээ гээшэ бэттээ, – гэнэ. Тиихэдэн бөө баярлажа:

– Тиимээ, тиимэ, ярянгүй, би диилбэ гээшэ бэз дээ. Тиим болходоо, та эннэһээ хойшо намайе багша гэжэ хүндэдхэжэ ябха ёһотойт, – гэбэ гэнэ. Тиихэдэл лама хии энеэжэ:

– Арай тиимэ дүхэн бишэ байха дээ, иимэ амархан юумэн гэжэ оршохо ёһогүй юм шуу даа энэ тиб дээрэ. Адагтаа гурба үзэлсөөд, мэдхэбди даа, мэдэбэгтүү? – гэбэ гэнэ.

– Тиигээ һаа, яажа, хэзээ үзэлсэхэбибди? – гэбэ бөөн. Ламан:

– Үглөөдэрэй эртын ургаха улаан наранаар баруун хойто шар толгойн эбэртэ уулзаеэ, – гэбэ. Үглөөдэрын ургаха улаан наран урга тулан мандаха үедэ баруун хойто шар толгойн эбэртэ бүдүүн улаан буха хэбтэжэ, хибэдлээ хибэжэ байна гэнэ. Тиижэ байтарын, зүүн хойноһоон хүхэ буха хүлзэһөөр ержэ ойртоходоо, нюдөө улайлгажа, аманһаа хөөһэ бууруулжа, урда хоёр хүлөөрөө шорой, шулууе бутартар малтажа байба гэнэ. Улаан буха яана бэ? Ажагшгүй аалихын бодожо, хүзүү һээрынгээ үһэеэ бодхожо, ута хоёр эбэрээ хара шулуун тээшэ шүргөөжэ, хойшоо гурба сухарижа, шууд дайража орбо гэнэ. Хоёр томо бухын сохо түс-түс мүргэлдэнэ, нэшэлдэнэ, дүрбэн хурса эбэрнүүд тас-тас нэшэлдэнэ, шорой тоонон бодожо, ойр оршомдон уняар манан болжо, арьяатан үргэжэ, саашаа тэрьелбэ гэнэ.

Хоёр үдэр тулажа мүргэлдөөд, хэн хэнээ диилэбэгүй, яг тэнсэжэ, гурбатти үдэрөө оройшог үёор хүхэ буха эсэжэ хэбтэбэ. Үглөөдэрын лама бөө хоёр уулзаад лэ, ламан һурба:

– Заа, мүнөө хэмнэй диилээ гээшэ бэ? – гэхэдэ, бөөн:

– Та диилэбэ байнаттаа, тиихэдэ гурбатти тэмсээеэ би хэлэһүүбеэ. Яг эндэһээ хайш хайшаа юһэ модной зосоо нэгэ хүжын бадарха хоорондо намайе танижа мэдээ һаа, та диилэһэнээр бодно. Танижа шадаагүй һаа, би

диилһэн болхон ярягүй гээшэ бэд дээ, – гээд, дороо үзэгдэхэ, харагдахаа большобо гэнэ.

Лама гансаараа үлөөд лэ, дүрбэн зүгые тойрон бараалаад лэ, багшаяа һанажа, багшаяа дурдажайгаад лэ, эрхиеэ таһалжа үзэхэдэн, зүүн хойшоо яба гэһэн байба. Лама зүүн хойт зүгые барижа ябба, зүүн хойт зүгые шэглэжэ алхаһаар, дэмы холо ябаагүй байтарын, нэгэ хотогорто нэгэ бишиихын түхэрёон нуур байба гэнэ. Нуурта байһан олон шубууды үзэһөөр байтарын, нуурай наада захада, хада хангилай хуурай хабсагайда үндэгэлжэ, үршэжэ амьдардаг нуур сүхэрэмдэ ердэггүй, ойртодоггүй сагаан алаг галуун буугаад, шиигтэй газарһаа эдишэ бэдиржэ байхан харагдатшба. Энниие харһан ламашье мэдээд абба. Тиигээд лэ өөрөө андир галуун болжо хубилаад, тэрэ алаг нугаһанай хажууда ниидээд отшо бууба. Хажуугаарын гангар-гунгар гэһээр ажаглахадан, хүлын бөөгэй хоёр һорьбо янзатайгаар байба гэнэ.

– Һой, һой, та хүлөө халхалхаа мартабалта, – гэбэ гэнэ лама. Тиигээ лэ хоюулаа үнэн бэеэ бэелэжэ, өөр өөрэйн түхэлдөө ороод лэ, нуурай урда добосо дээрэ зэргэлжэ һуугаад, хөөрэлдэжэ гарба.

О том, как лама и шаман состязались в своих умениях

Когда встречаются лама и шаман, никогда, говорят, у них в разговоре мнения не сходятся. Во время разговора лама, сказал, говорят:

– У вас, шаманов, нет ни книги, ни правил для учений, нет ни цели, камлаете и говорите слова от себя лишь бы успокоить мысли просящего человека, – так молвит. Тогда шаман в ответ:

– А ваши ламы без конца повторяют [много раз] прочитанные мертвые книги, сами не понимают их смысл и значение и не знают, помогли [они] в том или другом случае или нет. Много чего во все горло бубнят, как ненормальные, что даже удивительно, какая польза от этого. У наших шаманов мысли-думы ясные, сердце открытое, слова наши меткие, точные; в наших руках человеческие души, [а это] передалось нам от предков, повелевавших реками, горами, вселенной, широкой степью, лесом и тайгой, – так похваляется [он].

– Буддийская вера может чтением своих книг успокоить свирепых, грозных чертей и *шолмосов*[62], может их вразумить и заставить их не совершать различные плохие, дурные деяния; обратив в свою желтую веру, может заставить их совершать благие дела. Шаманская вера уничтожает все, что не понравится, отравляя и уничтожая, – говорит лама.

– Уважаемый лама, и вы непростой, и я непростой, давайте испытаем талант и способности каждого из нас? – так начал, говорят, тот предлагать. И лама ничуть не против.

– Можно, можно, – сказал, говорят, [он].

– Тогда будем состязаться и соревноваться в течение девяти дней и попробуем узнать друг друга, – сказал, говорят, шаман. Лама спокойно:

– Можно, можно, – согласился [он], и каждый отправился своей дорогой. После этого прошло несколько дней. Одна семья пригласила, говорят, ламу, чтобы [он] провел чтение-молебен. К середине молебна голос ламы стал звучать громче, и [он] стал разбрасывать зерно. В это время пришел большой, толстый сивый козел, прилег у поднятого полога юрты, стал, говорят, собирать разбросанные зерна и жевать [их]. Когда лама пошел справлять малую нужду, рядом с телегой стоит улыбающийся шаман.

– Кто из нас сегодня выиграл? – спрашивает [он] у ламы. Лама сказал:

– Спору нет, вы сегодня победили. Тогда обрадовавшийся шаман:

– Да, да, нет слов, я победил. С этого времени вы должны считать меня своим уважаемым учителем, – сказал, говорят, [он]. Тогда лама сухо засмеялся.

– Не надо думать, что это [делается] так просто, что так просто устроено во вселенной. Надо три испытания пройти, потом выяснится, [вы] поняли? – сказал, говорят, [он].

– Тогда как и где будем испытывать [друг друга]? – спрашивает [шаман].

---

[62] Шолмос – чёрт, дьявол, нечистая сила

– Завтра рано утром на восходе солнца встретимся на северо-западном склоне желтого холма, – сказал лама. На следующее утро на восходе солнца на северо-западном склоне желтого холма лежит, говорят, толстый красный бык, жуя свои желваки. И тут к нему с северо-восточной стороны стал подходить свирепый сивый бык с красными глазами, с пеной у рта, и двумя передними копытами стал рыть, говорят, землю, [поднимая] пыль, разбивая камни. Что делает красный бык? Встал [он] спокойно, вздыбил на загривке, шее шерсть, потерся двумя своими рогами о черные камни, и, отступив назад три раза, бросился, говорят, тут же навстречу [тому быку]. Бодаются два огромных быка «тус-тус», бьются, скрещиваются четыре острых рога «тас-тас», от поднятой пыли-песка все вокруг покрылось туманом-маревом, испуганные звери убежали, говорят, куда подальше.

Два дня бились и бодались, никто никого не может одолеть, силы равны, на третий день поздно вечером уставшие два быка прилегли. На следующий день встретились лама и шаман, и лама спросил:

– И кто же из нас победил? Тогда шаман:

– Вы победили, а я скажу, какая борьба будет в третьем [испытании]. Если на расстоянии девяти километров в течение времени, пока будет гореть благовонная палочка, вы меня узнаете, то будем считать, что вы победили. Если не узнаете, то спору нет, я буду победителем, – сказал, говорят, [он] и тут же исчез из виду.

Оставшись один, лама оглядел все четыре стороны, вспомнил учителя, мысленно обратился к нему и, когда стал перебирать четки, пришла подсказка идти в северо-восточную сторону. Лама направился на северо-восточную сторону, не прошло много времени, как [он] пришел на северо-восточную сторону, и [увидел] в одной впадине небольшое озеро. [Он] стал всматриваться в множество птиц возле озера и увидел приземлившегося в поисках пищи во влажной местности бело-пестрого гуся, который гнездится и множится на сухих горных скалах и не [никогда] приближается, не прилетает к озерам, морям. Лама смекнул, что к чему. И, превратив себя в

турпана, приземлился рядом с пестрым гусем. Когда прохаживался мимо него, ему показалось, говорят, на лапах видны рубцы ног шамана.

– Эй, эй, вы забыли прикрыть свои ноги, – сказал, говорят, лама. После этого они обрели свой настоящий вид, вернулись в обычное состояние, сели вдвоем рядом на бугорок возле озера и начали беседовать.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 15

Буряад зоной боро арга

Нарайлһан эхэнэртэ — үхибүү түрэжэ, хүсэ шадалаа үгэһэн эхэ хүндэ шадаал һаа гансата хониной мяхаар шанаһан боро шүлэ халуугаар уулгаха. Хониной, үхэрэй боро шүлэн хии хөөрэхэдэ, шадал шэнээ алдахада, үлэн бэедээ уужа байбал һайн. Досоогоо халуунтай байбал, үхэрэй мяханай боро шүлэн дээрэ. Гурба һара хүсэһэн нарай хүүгэдэй хөөһэ буурахадань, боро шүлэ уулгадаг байһан.

Хэды дахин нарайлһан эхэнэрэй умай агшахадаа, ехээр лугшажа, үбдэжэ болохо, тиихэдэн шанаһан талха эдюулхэдэ, үбшэниинь зөөлэрхэ.

Хүхэнэй һүн нюдэнэй үбшэндэ һайн, зүгөөр дуһаалгаад, һалхи татуулхагүй; нялхын нюдэнэй няагаһатахада, хүхэнэй һү дуһааха, мүн һалхитай.

Хүхэндэ һүн муугаар ородог, хооһон байбал, гахайн тагалсаг шанажа эдихэ; һүтэй ногоон сай халуугаар ууха.

Үхибүүдэй (бүдүүншье зоной) шэхэн эдеэрлэбэл, архяар угаагаад, хүбэн зулын голдол эмирээд шэхэн соонь хуурай болотор аршажа, шадаал һаа хуршаһан шара тоһо дуһааха, тиигээд дулаанаар боохо гү, али хүбэн шэхэхэ.

Нарай хүүгэнэй хүйһэнэй юмэрхэйтэй байбал, урданай зэд таба мүнгөөр даража уяха.

Хоолой, шүдэнэй үбдэбэл, балжан-гарма сэсэгэй шүүһээр зайлаха, үһэшье бэхижүүлдэг.

Хүйтэ абаха, ханяахада, ногоон сай үдхэнөөр эдеэшүүлээд, сээжэ бэедээ жэн хэхэдэ туһатай, hүүлдэнь жэнгээ абахадаа, хуурай болотор аршаад, дулаан хубсаһа үмдэхэ.

Нюдэнэй, шүдэнэй үбдэхэдэ, жэбэртэй түмэртэ адабал, шээһэн соо хүлөө хэхэ, ямаршье шарха угаахада һайн.

Хүлэй үбдэг, дала мүр, яһа уһанай үбдэбэл, хара ороохоной талхаар лепеошхо баряад, ехэшэг дабһатай уһан соо бусалгаад, халуугаар үбдэһэн газартаа няажа, дээрэһээнь дулаан ноохон бүдөөр хушажа, удаахан байлгаха.

Адаһан газарта таба һалаа табижа боохо. Таба һалаа мүн хотын үбшэндэ һайн; суглуулжа, нойтоор татаад, бага саахарлаад хадагалдаг. Хатаагаадшье, бусалһан уһан соо хэжэ уухаар.

Ханяаданда, бүхы бэеын дархалаа һайжаруулхада табан ургамал: табан һалаа, сагаан ая, нарай халаахай, нохойн хоншоор ба үхэр нюдэ сугтань бусалгаад, уухада һайн.

Нюдөө үбдэбэл, үглөөнэй нара, мүшэд руу хараха, эрхиин толгойгоор үрихэ, үглөөнэй үлэн шүлһэ түрхихэ (түрүүн амаа зайлаад).

Народные средства лечения бурят

Женщину-роженицу, которая обессилила при родах, желательно сразу напоить горячим бараньим бульоном. Бараний, говяжий бульон полезно выпить на голодный желудок тем, у кого много пустого воздуха, у кого упадок сил. Если есть внутренний жар, то полезен мясной бульон из говядины. Если достигший трехмесячного возраста ребенок пускает пузыри, то давали пить мясной бульон.

Если много раз рожавшая женщина при сокращении матки испытывает боль от сильного пульсирования, надо дать поесть саламат, тогда боль уменьшится.

Грудное молоко женщины полезно для лечения болезней глаз, только после капания в глаза, надо беречься от простуды; если у грудного ребенка гноятся глаза, то надо прокапать грудное молоко женщины, и надо поберечь ребенка от простуды.

Если плохо будет прибывать молоко после родов или нет молока в груди роженицы, то надо накормить ее сваренными свиными лытками; надо дать пить горячий зеленый чай с молоком.

Если у ребенка или взрослого начнется отит, то ушную раковину промыть спиртом, вытереть насухо, затем накапать старое топленое масло, после чего или вложить ватный тампон, или сделать теплую перевязку.

Когда у ребенка обнаружится пупочная грыжа, надо положить на нее старинную пятикопеечную монету и закрепить повязкой.

При зубной боли, ангине надо прополоскать рот ромашковым отваром, этот отвар еще полезен для укрепления волос.

При простуде, кашле полезен компресс из густо заваренного зеленого чая, после снятия его следует досуха вытереть грудь и тепло одеться.

При глазной, зубной боли, порезе ржавым железом надо ноги держать в моче, ею можно промыть любую рану.

Если болят коленные суставы, лопаточная часть спины, ноют кости, надо из ржаной муки замесить лепешку, вскипятить в круто посоленной воде, приложить компресс горячим к больным местам и держать долго, прикрыв теплой шерстяной вещью.

Можно к ранам приложить подорожник. Подорожник также полезен для болезни желудка; после сбора его хранят, увлажнив и посыпав сахаром. Высушенный подорожник можно пить, положив в прокипяченную воду.

От кашля, также для укрепления иммунитета полезно пить вскипяченный сбор из подорожника, белого чабреца, свежей крапивы, шиповника.

Если болят глаза, надо смотреть на утреннее солнце, на звезды; потереть самой крупной бусинкой на четках; намазать слюной утром на голодный желудок, предварительно ополоснув рот.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 16

Хониной дала тухай

Нэгэ баян айлай дутаха зүйлын – таряа тарьдаггүй байгаа ха даа. Тиигээ лэ абан арга бодожо, хоёр хүбүүндөө хэдии тэргэ алта, мүнгэ, хобор нангин шүрэ, хуба ашажа үгөөд лэ:

– Та хоёр энээнии абажа ябаад лэ, холо газар аялажа, табан таряанай үриие андалдажа, худалдажа абаад ерэгты, бидэ эндээ таряа тария, – гээд ябуулба юм гэнээ. Хоёр хүбүүниин ашаа дүүрэн тэргээ абаад лэ гархадаа, бүхэли хониной мяхаар замай хүнэһэ хэхэ гэжэ туламнуулба ха.

Тиигээд яба ябаһаар, харгын хажууда ойрошог газарта хоногложо, амарха болбо. Оройн эдеэгээ гэжэ хоньной нэгэ хааяе эбдэжэ, дала, адхаал хоёрыен бүхэлёорын шанажа, болоһон хойнон ахайн:

– Дүү ши, далын эднигши? Адхаалын эднигэши? – гэжэ дүүгэйнгөө дуртайе һурба. Дүүн:

– Би дала эдьхэмни, – гээд лэ, далыен сагаа яһан болтор мүлжэжэ, гансаараа эдибэ гэнээ.

Иигээд лэ үглөө үглөөгүүрын бодходо, хари, дүүгэйн унажа ябаһан тарган сабидарын үхөөд байжайна ха. Аха дүү хоёр ямаршгүй байһан хордоо, мордоошгүй байһан моримнай яагаад гэнтэ үхэтшэбэ гээшэ бэ гэжэ ехэ гайхажа, ушар шалатагаантай байһан байха гээд, үзэлшэниие һураглажа ябаһаар, нэгэ мэргэн багшатай уулзаад, үзүүлбэ гэнэ. Тэрэ мэргэн багша шоо хаяжа, эрхи татажа, хүмэдхөө буулгажа, нюдэёо анижайгаад лэ дүүһөөн:

– Ши үсэгэлдэр хониной далын михые эдеэгши? – гэжэ шууд тулгажа һурба ха. Дүүн үннөө хэлжэ:

– Тиимээ, тиимэ, эдеэ һэмби, – гэхэдэн, мэргэн багша:

– Мориншни тэрнэһээ болжо үхэбэ даа. Хүдөө, газаа хооллоходоо, дайдада эдеэнэй дээжэһээ үргэжэ байха юмэ, далын мяхые гансаараа эдижэ болдоггүй юмэ, – гэжэ һургаба гэнэ. Тэрнэһээ хойшо монгол хүн далын мяхые гансаараа эдидэггүй бүгөөд, далын мяхые хубаажа эдеэ һаа, адуун сүрэг үддэг гэжэ заншабаа. Иигээ лэ далын мяха эдихэдээ, дала барижа байһан хүн хэлхэ гэнэ:

– Заа, далын мяха даяараа гээд лэ, – тэндэһээ хэлээд, хажуугаар һууһануудтаа үмхэ-шэмхээр отоложо, хубаажа үхэдэн, мяха абаһан хүниин хэлнэ:

– Заа, даагантнай дала наһалжа, бэетнай ная наһалаг, дандаа жороо, дандаа соохор, далан һайхан адуутай болооройгты, – гэжэ үрёогөөд эдьдэг заншалтай болһо юумэ гэнээ.

Тиигээ лэ аха дүү хоёр залгаад лэ аян замдаа орбо. Яба ябаһаар, орой болходо, мүн лэ харгын хажуугай добосгойн гэртэ тэргэ унаагаа татажа, мулталажа, морьдёо шүдэрлэжэ, өөһэдөө баһа нэгэ хаагаа шанаад, дала адхаал хоёрыен бүхэлёорын шанаба гэнэ. Эдихэ үедөө мэргэн багшын хэлһэниие ярилдажа, далын мяханһаа галдаа, газаа үргэжэ, хуулдаһыен эмээлэй бүүргэдээ няажа, нохойдоо амталуулжа, хоюулаа хубаажа эдеэд, унтатшаба. Үглөө үглөөгүүрын бодходо, морьдын холош ябаагүй, саб садхалан турьяжа, зогсожо, ашаатай тэргэншье хүдлөөгүй, уг хэбээрээ байба юм гэнэ.

Зай, иигээ лэ эдэ хоёрой ябаһан хойнон нэгэ бүлэг дээрмэнүүд, тоноошонгууд энээгүүр үнгэржэ, нэгэ шүнэ далын яһан байхыен үзөөд лэ, гал бадараажа, далын яһын шатаагаад лэ хархадан, хоёр ехэ баян хүн алта, мүнгэтэй, хүндэ ашаатай эндэ хоноод, урагшаа мордобо, дэмыш холодоогүй байн дээ гээд гарба гэнэ. Энэ бүлэг дээрмэнүүд энэ хоёрой тэргын мүрын мүшхэжэ, нэгэ ута хүтлэй саана хүсөөд лэ, байдаг юумэ хүүмыен булты буляажа, хоёр эзниеын улаа ябаган, нимгэн хубсаһатайн орхёод, саашалба гэнэ. Заа, эннэһээ хойшо далын яһые сооложо, сэбэр газар заладаг юм гү даа, галдаа дэгдээдэг, далын яһые бүхэлёорын эндэ-тэндэ орхижо хаяахаа болиһон бүгөөд, мүнөө болтор энэ заншалые баримталжа байнаа.

О бараньей лопатке

Одной богатой семье только одного не хватало – они не сеяли зерно. И отец, поразмыслив, дал своим двум сыновьям телегу золота, серебра, редкостные кораллы, жемчуга.

– Возьмите все это с собой, отправляйтесь в далекие земли, обменяйте их на пять разных видов зерен, привезите, и мы будем сами у нас здесь их выращивать, – сказал так и отправил, говорят, [он их]. Когда сыновьям надо было отправляться с возом телеги в дорогу, они попросили положить в мешок им целую тушу барана для еды.

Ехали, ехали [они], решили отдохнуть и переночевать у обочины дороги. На поздний ужин сварили целиком одно стегно барана, лопатку с локтевой костью, и когда все сварилось, старший брат спрашивает:

– Брат, ты что съешь, лопатку? Или лопатку с локтевой костью? – сказал брату на выбор.

– Я съем лопатку, – сказал младший, стал есть один и обглодал, говорят, лопатку добела.

Когда [они] проснулись на следующее утро, оказалось, светло-гнедой конь младшего брата сдох. Сильно удивляются два брата, как это могло быть, что сдох конь без причины, и не уставший был вовсе; решили, что этому есть причина, стали узнавать, где есть провидец, и встретились, говорят, с очень сильным учителем-знахарем, [который] стал гадать. Тот сильный знахарь-учитель, бросив [гадальные] косточки, перебрав четки, нахмурил брови, закрыл глаза и спросил у младшего:

– Ты вчера ел баранью лопатку? – так прямо, в упор спросил. Младший сказал правду:

– Да, да, ел, – тогда знахарь-учитель:

– Из-за этого сдох твой конь. Когда кушаете вне дома, на чужой стороне, первинку еды надо отдавать как подношение, нельзя одному есть баранью лопатку, – такое, говорят, [он] дал наставление. С тех пор монгол не ест баранью лопатку один; если съесть баранью лопатку, поделившись [с большим количеством людей], то табун лошадей будет множиться, такой появился обычай. Когда едят баранью лопатку, тот, у кого в руках лопатка, должен, говорят, сказать:

– Да, как говорят, все вместе [должны отведать] баранью лопатку, – и отрезает по маленькому куску-шматку и раздает всем сидящим рядом; а взявший мясо человек говорит:

– Да, двухлетний жеребенок ваш достигнет семидесятилетнего возраста, а вы сам [доживите] до восьмидесяти лет, пусть у вас будет табун из одних иноходцев, и все они будут красивыми, пятнистыми, – такое произносят благопожелание прежде, чем съесть, такой, говорят, установился обычай.

После этого два брата продолжили путь. Ехали, ехали, когда стало поздно, опять остановились у обочины дороги, у дома на пригорке, спешились, распрягли коней, и, стреножив их, [отпустили их пастись], сварили, говорят, целиком опять стегно барана, баранью лопатку с локтевой костью. Приступили к еде и вспомнили слова учителя-знахаря, преподнесли мясо от бараньей лопатки огню, на улице [духам], смазали жиром луку седла, дали собаке своей, разделили поровну между собой, покушали и легли спать. Когда встали на следующее утро, кони далеко не ушли, стоят, фыркают, сытые, довольные; не тронут и воз с телегой, все есть, говорят, как было.

После того, как уехали эти двое, мимо этих мест проходила группа грабителей, разбойников, и, увидев свежую баранью лопатку, разожгли огонь, стали смотреть подожженную кость, и выяснилось, говорят, что переночевавшие здесь это два богатых брата на телеге с целым возом золота, серебра, и отправились [они] в южную сторону, недалеко уехали. Эта группа разбойников отправилась по следу двух телег, [они их] догнали за перевалом, отобрали все, что было, и дальше ушли, оставив двух хозяев без ничего, почти раздетыми, в одной тонкой одежде. С тех времен и до сих пор не оставляют баранью лопатку целиком где попало и стали придерживаться правила: надо сделать дырки на бараньей лопатке, или оставить в чистом месте или предать [ее] огню.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 17

Хониной дала мэргэн болһон тухай

Эртэ урдын сагта гэнээ. Бамбай гэдэг баян залуу байба гэнээ. Ойро холо алдар суутай басгадууд олон байдагш һаан, энээнэй нюдэндэ тоогдодогын Харалдай хаанай хайртай ганса басганиин лэ байба юм гэнэ. Нэрэ гарһан Омбани гэдэг мэргэн үзэлшэн һанаандан орожо, үглөөдэрын ургаха улаан нараниие угтажа, Омбонииндо ошоод, ута сэнхир хадагаа барижа:

– Би Харалдай хаанаар хадамаа болгожо, хайртай басганаарын ханияа бологхо гэхэдэл, басганиие эрижэ хөөсэлдэдэг эрэ баатаршууд үй олон байнай. Хаантан бидэ тиимэ олон мэлзээ тэлзээ табиккүйбди, гансал эжэл ногоон торгон тэрлигтэй наян сасуутан басгадуудые зэргэлүүлжэ, аляаниин хаанай басган гэдэгые танюулха юм гэнэ лээ. Та нэгэ аргагүй мэргэн арга ухаа заажа үгэнэгтүү? – гэжэ гуйба. Омбони хаанай басганиие хара багаһаан үдхэжэ торнюулһан асарагша эжыдэн ошожо:

– Хаанай басганиие таниха тэмдэгые хэлжэ үгэнэгши, ашышни гэжэ атан тэмээгээр ашаатай алта мүнгэ үхэбдеэ, – гэбэ гэнэ. Иихэдэл тэрэ һамган:

– Эзнэй алтан басганиие хэлжэ болхогүй, энээни хэлһэн хүн тэр дороо мэдэгдэхэ, баригдаха, дууһаха. Эзнэй шара бишэгые татхада, хэн хэлһэнииеын дорон хэлээд үгэдэг юм шүгэ даа. Бил хэлжэ шадаккүйби, монсогорни муу намдаа хэрэгтэй даа, – гэбэ гэнэ. Иихэдэн Омбони хэлнэ:

– Би эзэнэй шара бишэгтэ хэн хэлээ бэ гэдэгыен үгы болгожо шадаха обидостойб даа, – гээд лэ, хүнэй багтаха нүхэхэн малтажа, һамганиие оруулжа һуулгаад, дээрэн пээшэн табижа, гал түлөөд, тогоондон уһа хэжэ, нэгэ нариихын түмэр хоолой оруулжа, хоолойн амыен ноохоор орёогоод, тэрээгээрээ һамганһаа:

– Эзэн хаанай алтан басган ямар тэмдэгтэй бээ? – гэжэ һурба. Һамган:

– Эзэн хаанай алтан басганиие нэгэл энеэлгэжэ шадаа һаатнай, шүдэнһөөн алтан туяа гэрэлтэхэл дээ. Тэрэ һаа, хаанай басган, – гэж хэлбэ гэнээ.

Үглөөдэрын лэ эзэн хаанай хүрьгэн болхо һанаатай эрдим шадабартай баатаршууд хүрёо дүүрэн зогсожо, хаан:

– Энэ наян басгад дундаһаа минии басганиие таняажа шадаа һаатнай, абаад ябагты, – гэжэ зарлиг буулгаба. Иихэдэл Бамбани залуу Омбониин заанан тэмдэгээр хаанай басганай гарһаа хүтлэжэ:

– Энэ һаа, хаанай хайртай басган минии наһанай хани, – гэбэ гэнээ. Зай, иихэдэл эзэн хаан, хатан, эрхэтэ түшэмэд булта гайхалдажа:

– Энэ яагаад иимэ амархан танижа мэдэтшэбэ гээшэ бэ? Хэн хэлээ бэ? Лаб лэ манай дундаһаа нэгэниин хэлэһэн байха даа, нюусы задаруулба гээшэ бэд даа, – гээд лэ, эзэнэй шара бишэгые гаргажа, татажа үзэхэдэн:

– Шорой хара бүгсэтэй, гал махабуудтай, уһан сээжэтэй, түмэр голтой, нооһон тархитай хүн хэлбэ лээ, – гэжэ бууба гэнэ. Хаан мэргэд, һайшуулаа суглуулжа:

– Энэ сохом юун гэһэн үгэ гээшэ бэ? – гэхэдэн, тэдэ:

– Иимэ хүн гэжэ хаана байхан дээ, – гэлсэбэ. Тиихэдэл хааншье дүүрэйнгээ дэлбэртэр, хахартар сухалдажа:

– Энэ муу шара бишэг юуш мэдхээ больбо лэ, – гэхэ мүртөө галаар шатаагаад хаттиба ха. Шара бишэгэй шатаад хаяһан үнэһыен хужар һанаһан хоньдууд амтархан, булгыен долёогоод эдьжхибэ гэнээ. Иигээд лэ хоньной дала мэргэн болһо юм гэнээ.

О том, как стали гадать по бараньей лопатке

Давнее, ранее, говорят, было время. Жил, говорят, молодой богач Бамбай. Хоть и было много известных, прославившихся и в ближних, и в далеких [местах] девушек, но цепляла, говорят, [его] глаз одна только единственная дочь Харалдай хана. Вдруг вспомнил [он] известного меткого знахаря Омбони, и на следующее утро с ранним солнцем отправился к Омбони, преподнес ему длинный голубой *хадак*[63].

[63] Хадак – сложенная узкая полоска шёлковой ткани, которую преподносят в знак почтения

– Я хочу посвататься к Харалдай хану, хотел бы сделать женой его любимую дочь, но желающих просить руки девушки мужчин-баторов не счесть. Хан решил не устраивать всякие разные состязания-турниры, сказал, говорят, [он], что надо угадать ханскую дочь из числа восьмидесяти ее ровесниц, [одетых] в одинаковые зеленые тэрлики/халаты. Вы не подскажете мне мудрый выход/решение? – просит [он]. Отправился Омбони к женщине, нянчившей с малых лет ханскую дочь.

– Нельзя никому говорить о золотой дочери хозяина, если кто-то скажет, тут же станет известно, [он] будет пойман и казнен. Желтая книга хозяина тут же укажет, ведь, кто сказал. Я ни за что не скажу, моя голова, хоть она и плохонькая, еще мне нужна, – сказала, говорят, [она]. Тогда Омбони сказал:

– У меня есть умение сделать так, чтобы желтая книга хозяина не смогла узнать, кто сказал, – и после этого вырыл яму, куда мог бы поместиться человек, туда посадил [эту] женщину, сверху установил печь, развел огонь, [на нее поставил] котел, куда налил воды, подвел [к нему] трубу, отверстие которой завернул шерстью, и через нее:

– Какая есть примета у золотой дочери хозяина? – спросил [у той] женщины.

– Если заставите золотую дочь хозяина хотя бы один раз улыбнуться, то из ее зубов будут литься золотые солнечные лучи. Вот это и есть ханская дочь, – сказала, говорят, та женщина.

На следующий день желающих стать зятем хозяина-хана баторов с умениями и способностями собралось полный двор.

– Если угадаете из этих восьмидесяти девушек мою дочь, то можете тут же забрать ее, – такой издал приказ хан. Как указал Омбони, так и молодой Бамбани, взяв за руку ханскую дочь, привел ее.

– Вот моя суженая, любимая ханская дочь, – сказал, говорят, [он]. И тут все, и хозяин хан, и хатан его, чиновники, люди удивляются.

– Как это он так запросто смог угадать и узнать? Кто же ему подсказал? Точно кто-то один из нас мог подсказать, вот почему тайна раскрылась, – сказали [они], достали желтую книгу хозяина, открывают ее.

– Подсказал человек с земляной черной задницей, тело [которого] из огня, грудь из воды, у него железный стержень и шерстяная голова, – так, говорят, было написано. Хан собрал своих мудрецов и лучших людей.

– Что означает на самом деле эти слова? – спросил [он].

– Не может быть такого человека, – говорят те. Тогда хан взбесился и рассвирепел [от злости].

– Эта паршивая желтая книга перестала что-либо понимать, – как сказал [он], так и швырнул [ее] огонь, где она сгорела. Жаждущие солончака бараны с удовольствием съели, говорят, облизываясь, весь пепел от сгоревшей желтой книги. И с тех пор, говорят, баранья лопатка стала пророческой.