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

КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

письменные источники

Выпуск 15

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2022

УДК 930
ББК 63.2+86.35
К 906

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

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

К 906 **Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 15.** – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2022. – 182 с.

Предлагаемый вниманию читателей очередной 15-й выпуск серии «Культура Центральной Азии: письменные источники» содержит статьи по источниковедению, литературе и фольклору монголоязычных народов. Вводятся в научный оборот новые источники, хранящиеся в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

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

УДК 930
ББК 63.2+86.35

© Коллектив авторов, 2022
© ИМБТ СО РАН, 2022
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2022

ISSN 2304-1838

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-3-17
УДК 930
ББК 63.2 (2Рос.Тув)

Аюшеева М. В.

Материалы о буддизме в Туве в фонде Г.-Д. Нацова[1]

Аннотация. Рассмотрены архивные документы из личного архива Генин-Дармы Нацова, характеризующие положение буддийской сангхи в Тувинской Народной Республике в конце 1920-х гг. Выделены документы, содержащие сведения по учету ламства и их благосостояния, что в свою очередь дает представление о положении монастырей в конце 1920-х гг., джасовом хозяйстве, проводимых хуралах. Выявлено, что перед массовыми репрессиями численность ламства в монастырях сократилась. В данный период происходили значительные перемены в общественно-политической жизни тувинского народа, что также затронуло внутреннюю жизнь духовенства. Ряд документов свидетельствуют о попытках внедрения обновленческой реформы Агвана Доржиева. Интерес вызывают полевые записи бесед с ламами о текущем историческом моменте и дальнейшем развитии буддизма.

Ключевые слова: буддизм в Туве, монастыри, ламство, Г.-Д. Нацов, ЦВРК.

Ayusheeva M. V.

Materials on Buddhism in Tuva kept in the private archive of G.-D. Natsov

Annotation. Archival documents from the personal archive of Genin-Darma Natsov, characterizing the position of the Buddhist sangha in the Tuva People's Republic in the late 1920s, are considered. During this period significant changes took place in the socio-political life of the Tuva people. The considered documents contain data of the quantity of lamas and their welfare, which give data about the situation of monasteries in the late 1920s, the *jisa* economy, *khurals*, etc. It was revealed that before the mass repressions, the number of lamas in monasteries decreased. During this period, significant changes took place in the socio-political life of the Tuva people, which also

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

affected the inner life of the clergy. A number of documents describe the attempts to introduce the renovation reform of Aghvan Dorzhiev. Field recordings of conversations with lamas about the current historical moment and the further development of Buddhism are of interest.

Keywords: Buddhism in Tuva, monasteries, Lamas, G.-D. Natsov, COMX.

В монгольском фонде Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК. МФ.) хранится личный фонд этнографа, собирателя, научного и музейного сотрудника Генин-Дармы Нацова (1898–1942). Среди его бумаг была обнаружена папка-скоросшиватель, не вошедшая в «Описание архива Г.–Д. Нацова» (Улан-Удэ, 1972). Материалы из данного архивного дела (шифр хранения – ЦВРК. МФ. Фонд Г.-Д. Нацова (№ 8). Оп. 12. Д. 20) не привлекались в публикациях Г. Р. Галдановой [Нацов, 1995; 1998] и других исследователей наследия Генин-Дармы Нацова [Даксанова 1970; Описание 1972]. В ней содержатся разрозненные документы на старомонгольском, тибетском, русском языках, отражающие, главным образом, состояние буддизма в Тувинской Народной Республике на рубеже 1926–1929 гг. Именно в эти годы Генин-Дарма Нацов находился в Туве вместе со своим братом, сотрудником Коминтерна Сереном Шойжеловым (Нацовым)[2]. Исполняя должность сотрудника Управления государственного военно-политического отдела (УГВПО) [Институт монголоведения 2022: 207], занимался сбором информации о состоянии буддийской сангхи Тувы. Он был в числе организаторов и участников первого буддийского съезда ТНР: «была создана специальная комиссия в составе председателя Совмина Дондука, сотрудника Управления государственного военно-политического отдела (УГВПО) Нацова, заместителя председателя инспекции Шагдыра, генерального секретаря ЦК ТНРП Соднама, члена ЦК Ревсомола Цахара и сотрудника МВД Шыырапа, на которую возлагалась ответственность за подготовительную

[2] По нашему мнению, в ряде публикаций наблюдается смешение двух братьев, в описании одного человека присутствуют характеристики/имя второго. См.: [Открытый список; Фотографии].

работу, т.е. сбор сведений о положении сангхи, монастырей и их хозяйств, утверждение состава делегатов будущего съезда и т.д.» [Монгуш 2000].

В деле представлены документы об имущественном положении хурэ и лам, краткие записи о современном положении ламства, о развитии положений обновленческого течения в буддизме, о создании тувинской письменности и др.

Характеристика дела:

На обложке имеется несколько записей: красными чернилами указан старый инвентарный номер – № 795, краткое название – «б[урят]/м[онгольские] рукописи», количество листов – 69 л., и, вероятно, стоимость приобретения (оценочная стоимость?) – «Ц. 3 р.». В верхнем левом углу наклеена этикетка 2,5*3,5 см. с записью: 1-ая строчка – «Рукоп[исный] Отд[ел]», и ниже – 795. Фиолетовыми чернилами инвентарный номер 795 зачеркнут и выше записан другой номер – М-I 238. Последние данные об учете и инвентаризации записаны в верхней трети обложки: «Фонд № 8. Опись № 12. 69 л. Материалы Г.Д. Нацова». В правом верхнем углу красной пастой – «отмечено». Делу был присвоен номер – 20. Часть документов не имеет заголовков, подписей и указания на время создания документа. В большинстве своем это копии и выписки из официальных документов, докладных записок. Два документа подписаны неким Баатором Д. Все материалы рукописные, за исключением четырех листов: на лл. 47–51 представлены машинописные документы: 1) докладная записка члену ЦКК тов. Викману «Об основных установках в работе Тувинской народно-революционной партии» и 2) «О построении партийного руководства в Туве».

Ниже рассмотрим несколько документов, содержащих сведения о монастырях-хурэ, численности лам и имущественном положении.

На лл. 1–10 представлена рукописная ведомость о монастырях. Документ не имеет названия, также не отмечена дата составления, нет сведений об авторе. Бумага в линию, размером 32*21, имеются водяные знаки: 1) в обрамленном полукруге написано «Extra super fine», внутри полукруга изображен лев, под полукругом надпись –

«GIANT», ниже изображены три небольших кружочка; 2) написанные друг на друге буквы О, Р, М и вверху корона, увенчанная крестом. Чернила зеленые, пагинация монгольскими цифрами. На обороте 10 л. имеется карандашная запись «о старых ламах». В табличной форме представлены следующие данные: 1) номер по порядку (des daraγalaγsan duγar); 2) наименования хошуна (qosiγun-u ner-e); 3) название местности и дацана (γajar ba dačang-un ner-e); 4) количество лам в дацане (dačang-un lamanar-un toγ-a); 5.1) [количество] крупного скота (bodu); 5.2) овцы (qoni); 5.3) козы (yamaγ-a); 6) количество лам, имеющих скот (mal-tai lama-yin toγ-a); 7) количество неимущих лам (γar qoγusun lama-yin toγ-a); 8) графа «названия джас» (jisa-narun neres) имеет внутри еще 3 деления: 8.1) [количество] крупного скота (bodu); 8.2) овец (qoni); 8.3) коз (yamaγ-a).

В Хемчигском Улан-хан хошуне перечислены следующие хурэ: 1) Нижнечаданский хурэ (jidan-a-yin doudu küriy-e kemegči) Дусумрабдаглинг дацан с 222 ламами, из которых 140 имели скот, а 82 ламы числились неимущими. В данном дацане имелись джасы – Цогчен, Чойра, Ганджур, Майдари, Нюннай; 2) в Дзун хурэ Ганданпил дацане того же хошуна насчитывалось всего 82 ламы, 47 лам имели 355 голов крупного скота, 3 овцы и 1 козу. Имелось две джасы – Цогчен и Демчог; 3) третьим дацаном в Хемчигском Улан-хан хошуне назван Дэгэду хурэ (Верхнечаданский) или Дашичойнхорлин дацан, в котором было 444 ламы. Всего крупного скота было 3500, овец – 5, коз – 1. Скот имели 392 ламы[3]. В дацане было 8 джас: Цогчен, Чойра, Демчог, Бус, Дзод, Дуйнхор, Гэгэнсан.

В Тэсгольском (tes-ün γoul) хошуне перечислены 6 монастырей: 1) в Эрзингольском (ersün γoul-un) Чойнхор…(?) дацане насчитывалось 180 лам. Имелось несколько джас – Цогчен, Данжур, Ядам,

[3] В графе «неимущие ламы» написано – 52, что соответствует приведенным цифрам: всего лам 444, из которых 352 ламы имеют скот. Однако рядом имеется исправление карандашом «49 врешь?». Что может свидетельствовать о том, что составленный список сверялся по каким-то иным источникам.

Мани, Гунриг, Деважин, Найдан, Чойра, Жамба, Намсарай. Следует отметить, что для последних 8 джас в графах, относящихся к наименованиям местности и дацана, указано «так же» (mön); 2) для Чойндачи дацана из местности Нарин-гол не заполнены графы 4–6, а в двух джасах Цогчен и Деважин имелось 1071 голова крупного скота и 2 овцы; 3) в Дашиблин дацане, называемом Эркуд-ун хурэ, насчитывалось 33 ламы; 4) в Самагалтае находился Балдандашичойнхорлин дацан с 255 ламами с джасами: Сандуй, Санг-ун, Данчиг, Нюннай, Чойра, Дэмчог, Дэмчиг-ун хурал, в которых всего насчитывалось 195 голов крупного скота и 3 овцы; 5) в называемом Сойот хурэ или Эрвасрэгдэн Дашингачалин дацане служило 23 ламы и имелось 4 джасы – Цогчен, Нюннай, Сахиусан и Гунриг; 6) в Салуг-ун хурэ Дашичойнхор дацане было 16 лам, из которых 15 имели скот и 1 лама не имел. Названа одна джаса – Цогчен.

В Ка-Хемгольском (ka-a kem γoul-un) хошуне были расположены: 1) Дандар-Гандан-Шаддублин дацан со 104 ламами. Имелось несколько джас: Цогчен, Шога-ийн, Догшид, Нюннай, Хайлан, Ганжур, Манглу, Гунриг, Миндун; 2) в Давасамбу дацане проживал 101 лама и было три джасы - Цогчен, Дара Эхэ и Нюннай. Всего скота в джасах было 139 голов крупного скота, 6 овец. В собственности у 74 лам лам было 349 голов крупного скота и 7 овец; 3) третьим дацаном в данном хошуне назван опять же Давасамбу дацан с численностью уже 102 ламы с гораздо меньшим имущественным состоянием – 25 голов крупного скота, 2 овцы. Всего было 80 лам, имевших скот, и 22 – не имевших. Перечислены три джасы – Улаган-ийн, Сому-ийн, Хог-ийн; 4) в Эрдэнибулаг хурэ (тибетское наименование не указано) было 115 лам, из которых 104 ламы имели 635 голов крупного скота, 6 овец. Имелась одна джаса Ганжур с 83 головами крупного скота и 2 овцами.

Далее перечислены: 5) Шинхоррабдан дацан, 6) Шангадончин дацан, 7) дацан Арьябало. Это были небольшие монастыри с численностью не более 30 человек и одной Цогчен джасой. 8) еще раз отмечен монастырь с названием Давасамбу с численностью 69 человек и 4 джасами: Хансу, Тугчид, Деважин, Хайлан.

В Барун-Кемчигском хошуне перечислено 6 дацанов: 1) Эрдэнибулаг хурэ со 112 ламами и 6 джасами: Цогчен, Ганжур,

Гертен, Санчидбулам, Хушигэд, Салчиг; 2) монастырь Алтанбулаг, в котором пребывал 21 лама. В двух джасах Ганжур и Бус имелось всего 59 голов скота; 3) в Согбаг хурэ было 37 лам, из которых 36 лам имело 231 голову крупного скота. Было три джасы – Цогчен, Цаг-ун хурал и Нюннай с общим количеством скота в 214 голов крупного скота.

В Их-кемском Бороханском хошуне (yeke kem-ün boura qan) перечислены 4 хурэ: 1) Дайчинрэндэл Чойбалин дацан с 67 ламами, 2) Гандан-Габжидлин дацан с 56 ламами, 3) Ганданчоймбол дацан с 85 ламами и 4) Бусчогдар Ценгундулин дацан с 50 ламами.

Таким образом, в пяти территориально-административных единицах перечислено 27 дацанов. На л. 10 в крайней графе карандашом проведен общий подсчет: всего лам – 2186, всего скота – 9713.

Другой документ, также содержащий сведения о количестве хурэ по территориально-административному делению, представлен в русском переводе и озаглавлен «Список ламства, проживающих на хуре в Т.Н.Р.». В верху листа есть пометка «перевод». Написан зелеными и красными чернилами, имеются водяные разводы. К документу приложен листок с запиской зелеными чернилами за подписью Максимова на имя тов. Кондратьева: «сделать перевод на русский согласно данных сведений и возвратить мне к 25 мая». Поверх данного текста красными чернилами «Переведено. 24/V–27 г.» и подпись уполномоченного Кондратьева. К сожалению, в деле отсутствует оригинал, с которого был выполнен перевод на русский язык, а фонетическая запись на русском языке тувинских названий, и, в особенности, названий монастырей на тибетском языке искажена, что в ряде случаев трудно поддаются расшифровке.

В «Списке» представлены сведения в табличной форме: № п/п, наименование хошуна, наименование сумона, наименование хурэ, колич<ество> лам, примечание. Всего перечислено 23 хурэ: в Тесь-хол-хош[4] (=Тесгольский хошун) перечислены 6 монастырей,

[4] Здесь и далее приводится написание как в оригинале. В угловых скобках прописаны сокращения.

в Барон-В<ерхне>-Кемчукск<ом> хошуне – 1, в Н<ижне>-Чеданск<ом> – 2, в В<ерхне>-Чеданск<ом> – 1, в Улугхем<ском> хошуне – 5 монастырей, в Ка-Хемском хошуне – 8 хурэ.

Названия монастырей записаны в тибетском варианте. Так в самом крупном монастыре Тесгольского хошуна Балдан-Таши-Шимхо-Лин насчитывалось 184 ламы, он располагался в Чергаланду, Бай-Бертаг<ском> сомоне. Вторым по численности монахов являлся монастырь Эртнэ-Булак со 141 ламой из Ка-Хем<ского> хошуна. Та-чин-хорлин относился к Эртнэ-Булак сомону из Нижне-Чаданского хошуна, в нем значился 81 лама. Из малочисленных хурэ (всего четверо лам) следует назвать монастырь Сандыйчит из сумона Уюк Ка-Хем<ского> хошуна, в примечании указано – Тадынск. 16 лам проживало в монастыре Эре-Бучик-Сотном-послин из Би-Хем<ского> сомона Тесь-Хольск<ого> хошуна.

К материалам об имущественном положении ламства и монастырей, численности духовенства и функционирующих хурэ, помимо рассмотренных выше, относится докладная записка об обследовании экономико-хозяйственного положения пяти монастырских комплексов. Данный документ, содержащий отрывочные сведения по истории буддийских монастырей Тувы, представляет собой рукопись на 4 линованных листах, выполненную зелеными чернилами. Нумерация в архивном деле – лл. 59–62. В документе имеется собственная нумерация листов арабскими цифрами: 1–4. Документ озаглавлен «Сведения» (medege) и имеет пометку в начале текста «совершенно секретно» (masi niγuča). Изложенная информация была собрана во время поездки, совершенной, «начиная с 20 февраля 1927 г. на протяжении нескольких дней по маршруту Дзун-Хамчигский хошун, где был осмотрен Верхне-Чаданский монастырь в течение 2 суток, далее Барун-Хамчигский хошун, где были осмотрены три хурэ: Барулга хурэ, Хубсуг хурэ, Улан хада-ийн эбурун хурэ» [ЦВРК. МФ. Г.-Д. Нацов. Оп. 12. Д. 20. Л. 59–62].

О Чаданском монастыре говорится, что он был основан в 1890-х гг. под руководством отца министра финансов Буянбадаргу,

бывшим в то время Хайдуб да-нойоном, и его старшего брата, именуемым «Халшиг-хамбо» – Лубсан-Жимсо-хамбо. В описываемое время при монастыре пребывало более 300 лам. Из их среды вышло четыре хамбо-ламы. Имущество монастыря сосредоточено в 7 джасах: Цогчен, Цанид, Дуйнхор, Джуд, Манба, Бус, Молом. Насчитывалось 2500 голов скота. Помимо этого, монастырь имел доходы от разного рода торговли, производств, посевов зерновых, двух–трех водяных мельниц, всего в размере от 25 до 30 тысяч. Отдельно отмечена 8-ая джаса – джаса Яндангсан-гэгэна, тибетского ламы из Лабрана, ранее посетившего данный монастырь и собравшего значительные средства в виде пожертвований; на момент обследования в ней насчитывалось примерно 300 голов скота. По мнению автора, данная джаса не несет никакой пользы ни Тувинскому государству, ни монастырю, и что о ней следует получить отдельные сведения от нирбы Лосола. В 1907 г. были объединены три джасы, в укрупненном виде насчитывалось более 370 голов скота, с тех пор джаса еще более обогатилась. Как отмечает автор, «в 1904 г. в монастыре проживало 133 хуварака, в 1927 г. – более 300, налицо быстрое увеличение числа духовных лиц». Также, у хамбо-ламы и других крупных лам имелись собственные джасы.

Второй монастырь, подлежавший обследованию, – Нижне-Чаданский хурэ, отстоящий от Верхне-Чаданского монастыря на расстоянии в 3 *мод*[5]. В нем на службы собирались около 200 степных и монастырских лам, однако, как пишет инспектор, в монастыре было мало высокообразованных лам, к тому же, там с марта месяца по май 1927 г. умерло трое образованных гэбши. Внутренний уклад не удалось хорошо изучить, но он подчинялся правилам Верхне-Чаданского монастыря. По рассказам информаторов в Нижне-Чаданском хурэ имелось несколько джас, в которых насчитывалось более 1000 голов скота, а денежная джаса составляла примерно 15 тысяч.

Барулг-а-ийн хурэ (barulaγ-a-yin küriyen) из Верхне-Хамчигского хошуна был отстроен одним богатым нойоном в 1850-х гг.

[5] Единица измерения расстояния, равная версте.

Говорили, что в 1924 г. насчитывалось около 30 лам, среди которых был Жамбал-лама, начальник тувинской кооперации, ныне направленный послом в Москву. На момент осмотра монастырь обветшал, внутри храма находились около тридцати разной сохранности буддийские скульптуры и один комплект Ганджура. Об имущественном положении удалось выяснить, что казна-джаса в денежном эквиваленте равнялась 3750 рублей, ею заведовал Есоту-лама, который передал джасу богачу Пунсогу в качестве оборотных средств. Также приводятся сведения о продаже скота и увеличении джасы.

В описании Хубсуг хурэ (kübsuγ küriyen) имелись следующие сведения: постоянно при монастыре проживало 120 лам, на проведение хуралов собиралось еще примерно сто степных лам, вместе 220 лам. Имелось 4 джасы: Мамба, Цогчен, Пуг, Эмчи. Во всех джасах насчитывалось 350 голов скота, не удалось выяснить состояние денежной казны. Этот монастырь был отстроен после Октябрьской революции и являлся относительно новым. В 1912 г. при монастыре находилось 15 лам. С тех пор число духовенства увеличилось, но казна оставалась относительно не богатой, в связи с чем зимние новогодние 15-дневные хуралы читались на протяжении 6 дней. В данном монастыре внедрялась в жизнь обновленческая политика Агвана Доржиева: 11 мая 1927 г. в монастырь был приглашен «халчиг-хамбо» Лубсан-Жимсо, к ламам Хубсуг хурэ присоединились ламы из Барулга хурэ и было принято решение не привлекать на хуралы степных лам.

Пятый обследованный монастырь – Улан хадын эбурун хурэ «Ананда-ийн …[6]» был основан в 1915 г. под предводительством «халчиг-хамбо» Лубсан-Жимсо Постоянно проживало около 20 старых и молодых лам, изредка на службы приходило с десяток степных лам. Всего насчитывалось около 30 священнослужителей. Состояние джасы оценено в 200 голов скота и 3050 денежных средств.

В конце докладной записки приведена обобщающая таблица по пяти монастырям с указанием общего количества духовенства,

[6] Не читается слово, водяной развод.

скота и денег. Документ датирован 31 мая 1927 г., имеется подпись, в которой можно прочитать «Батор Д».

Еще один архивный документ, дополняющий сведения об экономическом положении хурэ, озаглавлен «О джасе хамбо». Рукопись на 2 листах, написанная зелеными чернилами на линованной бумаге, размером 22*35 см. Документ датирован 20 мая 1927. Имеется затертая подпись автора, но просматривается ее сходство с подписью предыдущего документа – «Батор Д». Материал сгруппирован по четырем пунктам: 1) О казне «халшиг-хамбо» Лубсан-Жимсо. Согласно сведениям, взятым из «Книги учета скота хамбо-ламы» (qangbo lama-yin sürüg mal-i dangsalaγsan debter) в казне насчитывалось крупного скота 150 голов, МРС – 2660. Далее указывается, что о наличии лошадей записей не обнаружил, хотя и наблюдал их на пастбище. Далее приводятся данные о численности скота на выпасе, согласно собственным подсчетам автора, проведенных 16 мая 1927 г. «яки большие и маленькие – 110, коровы большие и маленькие – 59, овец и коз – 102» [ЦВРК. МФ. Г.-Д. Нацов. Оп. 12. Д. 20. Л. 63]. Также у хамбо имелись дома и постройки при разных монастырях: Дзун-Чаданском хурэ, Хубсуг хурэ, Барулга хурэ; 2) точных сведений о джасе Тагдан-хамбо, ушедшего с китайскими войсками, получить не удалось; 3) джаса монгол-хамбо Ринчина содержится совместно с джасой Буянбадаргу, и насчитывает около 100 голов; 4) джаса нынешнего Ендон-хамбо по данным переписи скота на 1926 г. составляла 30 голов скота. Но по словам нирбы «хамчиг-хамбо» Жамьяна, казна Ендон-хамбо составляет не менее 150 голов, а денежная казна – 1000 лан серебра. Автор отмечает, что эти двое хамбо не дали государству никаких денег, при этом казначеи-нирбы данных джас при посещении Монголии по торговым делам берут бесплатный билет (piu) и не платят пошлины.

По итогам обследования джасового хозяйства в землях двух Хамчигских хошунов было выяснено, что относительно имущественного права ламы придерживаются старых (не обновленческих) порядков.

Следующая группа документов характеризует положение буддизма в Туве. Прежде всего, это материалы о первом съезде буд-

дийского духовенства Тувы: постановление и резолюции по отдельным докладам [ЦВРК. МФ. Г.-Д. Нацов. Оп. 12. Д. 20. Л. 11–20]. Документ имеет название на л. 11 «Teva-yin šara sajin-u quvaraγ-ud-un quralduγsan angqaduγar qural-un toγtaγal ene bui ja» (Это постановление первого съезда буддийского духовенства Тувы), однако, далее на 12 л. имеется подзаголовок «Постановление по прослушанному докладу тов. Соднама о внутреннем и внешнем (международном) положении дел на первом съезде буддийского духовенства Тувы». В первом пункте отмечается классовое деление общества и стремление таких стран, как Америка, Франция, Англия подчинить себе малоразвитые страны, а также указывается необходимость духовным братьям подвергать порицанию подобные действия. В следующем пункте говорится о совместном едином фронте против капиталистических войн тувинского духовенства и народного правительства. На л. 14 в резолюции по докладу Далисуруна Дондока о целях Тувинского государства и политике разных иностранных государств говорится: 1) учение Шакьямуни не противоречит народному тувинскому государству, которое отказалось от старой ханской власти и действует в интересах народа; 2) если ранее иностранные правительства наделяли должностями и званиями настоящих хувараков, то в настоящее время данное явление следует прекратить. На л. 15 содержится итоговая резолюция по основным докладам о религии и монастырях: 1) следует улучшать внутреннее положение ламства и монастырей, дацанов, отказаться от старых и вредных религиозных положений, не проводить мероприятия, противоречащие политике тувинского правительства, разработать новый внутренний устав буддийского духовенства; 2) религиозная жизнь должна опираться на правила винаи, следует отказаться от старых должностей, таких как да-лама, дэмчи, зайсан и пр., а управление передать выборному органу, куда будут избираться образованные кандидаты; 3) следует проводить хуралы и обряды на средства монастырской казны и по своим возможностям; 4) ввести проверку знаний и выдачу разрешений лекарям и гурумчинам на проведения их обрядов и лечение, поскольку некоторые ламы эмчи-лекари и гурумчи совершенно не знают своей науки и обманывают людей; 5) также для исключения

обмана невежественной массы, следует выдавать разрешения в соответствующем органе на чтение проповедей иностранными ламами, именующих себя хутуктами и хубилганами; 6) для реализации политики обновления религии и объединения многих дацанов и монастырей в единое поле следует организовать центральный комитет по религиозным делам, а для выработки законоположений создать специальную комиссию; 7) в двухмесячный срок предоставить специальной комиссии сведения о скоте и джасе лам и монастырей; 8) данные резолюции следует направить для регистрации в министерство внутренних дел. На последнем листе написано: «13 числа 3 месяца 8-го года Тувинской народной республики. Председатель съезда Чултумбунчуг, секретарь Чойдан. Был утвержден первым пунктом на 17-ом съезде ТНР. 21 числа 3 месяца 8-го года» [Там же: л. 20]. Копия заверена подписью Нацова и визой «верно» (ünen).

Интерес представляет еще одна рукопись, содержащая запись бесед с ламами о сложности распространения учения Агвана Доржиева [ЦВРК. МФ. Г.-Д. Нацов. Оп. 12. Д. 20. Л. 35–38]. Документ датирован 8 июня 1927 г. Авторская подпись стерта. В нем сообщается о том, что летом 1926 г. министр иностранных дел Цыдэн-Соднам, возвращаясь из Москвы, получил от Агван-хамбо Доржиева обновленческий устав, составленный для бурят-монгольских и калмыцких лам. С этим уставом ознакомились ламы из Чаданского монастыря, однако не восприняли новых идей. Из разговора с гэбши ламой Жигмидом выяснилось, что новые положения не соответствуют учению Будды и что очень многое неправильно: «Изменение сложившегося на протяжении многих лет порядка, «неправильного» поведения лам равносильно тому, как если бы к 80-летнему старцу применить поведение 8-летнего ребенка, а внедрение обновленческих (приспособленческих) изменений только наводит смуту». По мнению настоятеля Чаданского монастыря, «принятое бурят-монгольскими и калмыцкими ламами обновленческое учение не будет иметь никаких плодов/последствий, реформы буддийского учения проводились и ранее учеными ламами, ты – молодой человек, если доживешь до преклонных лет как я, то сможешь увидеть безрезультатность новых веяний» [Там же: л.

36]. Третьими респондентами стали двое молодых лам из того же монастыря, они сказали: «Мы молодые. Хотя и была мысль проводить внутреннюю организацию монастыря согласно винае, но наши старые учителя рассердились и остановили нас. Хотелось бы узнать, как обстоит дело у бурятских лам, но нет возможности послать туда человека, так как нет средств» [Там же]. Ламы из монастыря Хубсуг также говорили, что надо бы изгнать женатых лам из монастырей. «Халшиг хамбо» Лубсан-Жимсо считал, что нужно обновлять и улучшать положение ламства, но для восприятия новых идей Агвана Доржиева нет достаточной почвы. Идеи реформирования буддизма находили отражение не только в изменении внутреннего уклада, но и в более глубоком изучении основ буддизма. Тувинские ламы для перевода священных текстов на тувинский язык предполагали привлекать оригинальные тексты на санскрите. Была высказана мысль об отправке ламы для изучения санскрита в Ленинград, но не нашлось подходящего кандидата.

По итогам бесед автор записки сделал два вывода: 1) три монастыря в Барун-Хамчигском хошуне приняли обновленческий устав, но среди них есть женатые и степные ламы. «Халшиг хамбо» Лубсан-Жимсо не сможет ими правильно руководить, поскольку в тех трех монастырях нет ученых лам. Хорошо образованные ламы находятся в Дзун-Хамчигском Чаданском хурэ, но они все против принятия нового учения; 2) очень много людей надеется и верит Дондоку, который работает в правительстве, и они ждут, что правительство разработает новое законодательство для лам [Там же: л. 38].

Краткая история возникновения монастырей в урянхайских землях была записана Генин-Дармой Нацовым со слов ламы Лубсан-Жимсо 16 мая 1927 г. [Там же: л. 68–69]. Это рукопись на 2 листах, выполненная карандашом на тонкой писчей бумаге. Говорится о возведении Сойон-урянхайского монастыря (soyun uriyangqai-yin keyid) Хара манджи-дзанги примерно 200 лет назад. Затем были построены монастыри в Самагалтай и Туджи, лет 150 назад возникли Салчиг хурэ, Томогай хурэ и др. Сто лет назад начал свою историю монастырь Барулга, основанный человеком, которого звали «Орос зайсан». По свидетельству информанта, в

строительстве последнего дугана приняли участие зайсан Найдан и хамбо Лубсан-Жимсо.

Выводы. Таким образом, несмотря на краткость и отрывочность приводимых сведений, рассмотренные документы, собранные Генин-Дармой Нацовым, отражают переломный период в истории тувинского буддизма. Они иллюстрируют еще сильные позиции религиозного фактора, но в то же время шаткость положения духовенства, разброд в их среде. Документы, составленные с разницей в несколько лет, демонстрируют постепенное уменьшение количества лам в хурэ. Понятен интерес проверяющих к состоянию монастырских и ламских джас и их учет. При относительности статданных, можно выделить крупные, с экономической точки зрения монастырские комплексы, как Верхне- и Нижнечаданские хурэ и др. А по названиям казначейств-джас можно проследить в каких монастырях были те или иные дуганы, какие проводились большие хуралы, какие почитались божества и т. д. Отдельно стоит отметить структуру административно-территориального деления, указанную в материалах дела: она отражает как проводимые в то время административные реформы, так и сложившиеся, исторические названия.

Литература и источники

1. Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ). Монгольский фонд (МФ). Нацов Г.-Д. (№ 8). Оп. 12. Д. 20. Разные материалы из фонда Г.-Д. Нацова. 69 л.
2. Даксанова Б. Д. О фонде Г.-Д. Нацова // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 4. Улан-Удэ, 1970. С. 143–147.
3. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук: 100 лет. Т. II. Наука в лицах и событиях (научно-справочное издание) / Ответ. ред. Б. В. Базаров. Иркутск: Оттиск, 2022. 392 с.
4. Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.
5. Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Ч. I / Введение, перевод и примечания Г. Р. Галдановой. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. 156 с.

6. Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии. Ч. II / Предисловие, перевод, примечания и глоссарий Г. Р. Галдановой. Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 1998. 187 с.

7. Описание архива Г.-Д. Нацова / отв. ред. Ц.-А. Дугар-Нимаев. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1972. 115 с.

8. Открытый список. Нацов Сырен Арабдынович (1898) // https://ru.openlist.wiki/Нацов_Сирен_Арабдынович_(1898) (Дата обращения 06.09.2022).

9. Фотографии Владимира Петровича Ермолаева // https://kntuva.ru/2022/03/17/фотографии-владимира-петровича-ермо/ (Дата обращения 06.09.2022).

References

1. Tsentr vostochnykh rukopisey i ksilografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii SO RAN (TsVRK IMBT). Mongol'skiy fond (MF). Natsov G.-D. (№ 8). Op. 12. D. 20. Raznye materialy iz fonda G.-D. Natsova. 69 l. [In Mongol. Script, in Russ.].

2. Daksanova B. D. O fonde G.-D. Natsova // Materialy po istorii i filologii Tsentral'noy Azii. Vyp. 4. Ulan-Ude, 1970. S. 143–147. [In Russ.].

3. Institut mongolovedeniya, buddologii i tibetologii Sibirskogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk: 100 let. T. II. Nauka v litsakh i sobytiyakh (nauchno-spravochnoe izdanie) / Otvet. red. B. V. Bazarov. Irkutsk: Ottisk, 2022. 392 s. [In Russ.].

4. Mongush M. V. Istoriya buddizma v Tuve (vtoraya polovina VI — konets XX v.). Novosibirsk: Nauka, 2001. 200 s. [In Russ.].

5. Natsov G.-D. Materialy po istorii i kul'ture buryat. Ch. I / Vvedenie, perevod i primechaniya G. R. Galdanovoy. Ulan-Ude: BNTs SO RAN, 1995. 156 s. [In Russ.].

6. Natsov G.-D. Materialy po lamaizmu v Buryatii. Ch. II / Predislovie, perevod, primechaniya i glossariy G. R. Galdanovoy. Ulan-Ude: izd-vo BNTs SO RAN, 1998. 187 s. [In Russ.].

7. Opisanie arkhiva G.-D. Natsova / otv. red. Ts.-A. Dugar-Nimaev. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1972. 115 s. [In Russ.].

8. Otkrytyy spisok. Natsov Syren Arabdynovich (1898) // https://ru.openlist.wiki/Natsov_Siren_Arabdynovich_(1898) (Data obrashcheniya 06.09.2022). [In Russ.].

9. Fotografii Vladimira Petrovicha Ermolaeva // https://kntuva.ru/2022/03/17/fotografii-vladimira-petrovicha-ermo/ (Data obrashcheniya 06.09.2022). [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-18-27
УДК 93(571.54)
ББК Т3(2Рос.Бур)61; Ч213(2Рос.Бур)61

Бадлаева Т. В.

Бурятский Ученый комитет: страницы истории (1920-е годы)[1]

Аннотация. В статье рассматривается значение Бурятского Ученого комитета в научной, просветительной и культурной модернизации республики, организации издательского дела, библиотечных ресурсов, трансляции научных знаний в условиях новой социальной системы. Деятельность комитета можно назвать многогранной. В 1920-е гг. в нем работала небольшая когорта замечательных бурятских ученых, просветителей и общественных деятелей (Б. Б. Барадин, Г. Ц. Цыбиков, Ч.-Л. Базарон и др.). Комитет наладил книгообмен с ведущими научными и образовательными учреждениями. Его издания были востребованы в стране и за рубежом. Особой популярностью пользовались труды Б. Б. Барадина и Г. Ц. Цыбикова. Международный книгообмен осуществлялся через Всесоюзное общество культурной связи с заграницей (ВОКС). Сотрудники Буручкома занимались составлением, переводом и изданием учебной, детской, научно-популярной и просветительской литературы, публиковали собственные оригинальные произведения. В статье подчеркнута роль Буручкома в аккумулировании научной литературы, интенсивном комплектовании библиотеки.

Ключевые слова: Бурятский Ученый комитет, 1920-е годы, модернизация, издательское дело, библиотечные ресурсы, книгообмен.

Badlaeva T. V.

The Buryat Scientific Committee: pages of history (1920s)

Annotation. In the article, the significance of the Buryat Scientific Committee has been actualized in the scientific, educational and cultural modernization of the Republic, in particular, the organization of publishing, formation of the library resources, the transmission of scientific knowledge in new social sys-

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

tem. During these years, a small cohort of remarkable Buryat scientists, educators and public figures (B. Baradin, G. Tsybikov, Ch.-L. Bazaron, etc.) worked in it. The Committee did not fully engage in scientific activities, it also focused on supporting socialist construction. Nevertheless, the systematic historical, ethnological and folklore researches of the Republic began at the time. Namely, expeditions to the regions, collection of folklore and recoding of folk melodies, activities for the study of Buddhist art, etc. were carried out. The Committee organized joint researches and publishing projects with leading scientific and educational institutions of the country. It carried out painstaking work on translation, compilation and publication of communist, educational, popular scientific and children's literature. The Committee established book exchange, including international ones, through the "All-Union Society for Cultural contacts with Foreign Countries". Its publications were in demand in the country and abroad. The works of B. Baradin and G. Tsybikov were a success. For example, publications of the Committee were sent to the New York Public Library. During these years, the acquisition of the Committee's library was intensive.

Keywords: The Buryat Scientific Committee, 1920s, modernization, publishing, library resources, book exchange.

Бурятский Ученый комитет – основное научное, просветительное и издательское учреждение нашего региона, оказавшее кардинальное влияние на процессы советизации, трансформацию бурятской книжной культуры и письменности в контексте государственной политики [Базаров, Плеханова 2021]. В эти годы его коллектив – небольшая плеяда талантливых и видных бурятских ученых, просветителей и общественных деятелей (Б. Б. Барадин, Г. Ц. Цыбиков, Ч.-Л. Базарон и др.). В 1926 г. в нем работало всего 11 сотрудников, из них 5 технических работников и 6 ответственных членов [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1б. Д. 10. Л. 34]. Тем не менее, комитет налаживает контакты и книгообмен с различными ведущими научными и образовательными учреждениями страны (АН СССР, издательством Института живых восточных языков им. А. С. Енукидзе, Иркутским государственным университетом, Сибирской книжной палатой и т. д.) [Там же: Д. 18. Л. 163, 253, 254]. Буручком организует совместные исследовательские проекты, проводит кропотливую работу по составлению, изданию учебной,

просветительной, научно-популярной и детской литературы [Институт монголоведения 2022; Базарова 2005]. К 1928 г. благодаря усилиям председателя комитета Б. Б. Барадина была заключена договоренность по основным вопросам совместной работы с Академией наук СССР. В частности, соглашение о совместном издании с Академией наук и Монгольским Ученым комитетом «Образцов народной словесности монгольских племен». Также начинается планомерное историко-этнологическое исследование республики, организация экспедиций в Агинский и Хоринский районы, объединение национальных писателей, выпуск первого литературного альманаха на бурятском языке, выявляются художники, проводится их первая выставка. Производится сбор фольклора и запись народных бурятских мелодий, организуются национальные музыкальные курсы, мероприятия по изучению традиционного буддийского искусства, командировки в Агинский и Эгитуйский дацаны [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1б. Д. 1. Л. 13, 16].

Своей главной задачей комитет считал всестороннее изучение Бурятии, Монголии и Тибета, несмотря на это, в обстановке советизации, создания социалистического мировоззрения в стране его работа была ориентирована на помощь в практической национально-просветительной деятельности. Значительную часть времени сотрудники вынуждены были посвящать переводу атеистической, политической, учебной и научно-популярной литературы на бурятский язык. Вследствие этого они не могли заниматься научно-исследовательской работой в полном объеме. В 1927 г. планировалось издать популярной политической литературы – 8 п. л., естественнонаучной – 10 п. л., атеистической – 6 п. л. [Там же: Д. 30. Л. 13]. Довольно значительный процент составляли переводные издания. Например, «Краткий сборник официальных материалов к призыву бурят-монгол в Красную армию», В. И. Ленин «Чему учиться и как учиться», Крыленко Н. В. «О Союзе Советских Социалистических Республик» (перевод Д. Барадина), Попов М., Яковлев Е. «Жизнь Ленина и ленинизм» (перевод Б. Цыренжапова) и т. д. Большой интерес вызывала литература по медицине и гигиене. Сотрудниками переводились издания по актуальной те-

матике: «Азбука матери», «Скарлатина: ее лечение и меры борьбы с ней», Гоффеншефер С. «Чахотка и как от неё уберечься» (перевод Н. Дамдинова) [Там же: Д. 18. Л. 137]. Наиболее востребованной была научно-популярная литература, особенно по естествознанию. Например, были переведены книги: М. А. Гремяцкого «Первые люди на земле», Н. А. Рубакина «Вода на земле, под землей и над землей» [Там же: Д. 32. Л. 17а]. Переводы Буян-Нэмэху и Б. Б. Барадина «Естественная история земли в вопросах и ответах», «Как добыть здоровую воду», «Как образовалась земля» [Там же: Д. 36. Л. 120, 133, 149]. Из художественных произведений упоминается «Волшебное подземелье: рассказ» П. П. Дудорова [Там же: Л. 29].

Сотрудники Буручкома готовили к публикации и собственные оригинальные работы: «Самоучитель бурят-монгольского языка» (6 п. л.), «Материалы по культурно-национальному строительству» (12 п. л.), «Пособие по изучению географии Бурятии» (6 п. л.), «Бурятоведческий сборник» (4 п. л.), «Художественный альманах» (6 п. л.) и т. д. [Там же: Д. 30. Л. 13 об.]. Также издаются и научные труды: Богданов М. Н. «Очерк истории бурятского народа», Козьмин Н. Н. «1905 год и буряты», «К вопросу расселения бурят около Байкала», Бушмакин Н. Д. «Антропология бурят». Появляются первые художественные произведения Б. Б. Барадина, А. Шадаева [Там же: Д. 32. Л. 17а].

В 1925–1926 годах отсутствовали высококвалифицированные кадры редакторов и переводчиков, тем не менее комитетом было издано 53 названия книг в количестве 95 п. л., в 1926–1927 гг. – 25 названий в 82 п. л., в 1927–1928 гг. – 15 названий в 97 п. л. Из них наиболее востребованными были: «Художественный альманах», «Терминологический словарь», «Сельскохозяйственный календарь», «Самоучитель бурятского языка» [Там же: Д. 40. Л. 69].

В обстановке организации системы образования, недостатка и спроса учебных пособий на родном языке сотрудники в первую очередь занимались составлением и редактированием учебных пособий. В план издательской секции были включены учебники арифметики, элементарной геометрии, по природоведению, крае-

ведению и физике. Всего было запланировано 35 п. л. объемом 31000 экз. В 1928 г. был составлен «Сельскохозяйственный букварь для детей», отредактированы и изданы: «Начальный учебник географии на монгольском языке», «Учебник монгольского языка для самостоятельного изучения грамотным по-русски» [Там же: Л. 65]. Нужно отметить учебные пособия видного педагога и общественного деятеля Ч. Л. Базарона: «Сборник арифметических задач», «Бурят-Монгольский советский букварь для взрослых», «Красная звезда или книга для чтения», «Животные жарких стран», «Наши местные звери» [Там же: Д. 36. Л. 29]. Эти учебники написаны образным языком, пословицы, поговорки и загадки подобраны с поэтическим вкусом. Примеры устной народной поэзии, тексты для чтения воспитывали в детях трудолюбие, наблюдение за природными явлениями, бережное отношение к животным и земле, прививали навыки хозяйствования [Дугар-Нимаев 2009: 57].

Деятели комитета обращали внимание на издание детской литературы, не только переводной, но и оригинальной на родном языке [Грошева 2008]. В эти годы объем детских изданий для младшего возраста составлял примерно 2 п. л., для среднего 1 п. л. [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1б. Д. 30. Л. 2]. В 1926 г. Г. Ц. Цыбиков подготовил инструкцию по составлению детской литературы на бурятском языке, в которой обозначил ее основные принципы. Она могла быть переводной и оригинальной, на понятном для детей языке, стилистически выдержанном и правильном, постепенно обогащая детский лексикон, не злоупотребляя изобилием вычурных форм и слов. Тематика детских изданий включала несколько разделов: 1) рассказы о животных и птицах, диких и домашних. Произведения должны были соответствовать данным по естествознанию. Образцами детских произведений он предложил рассказы канадского писателя, художника-анималиста, естествоиспытателя Э. Сетон-Томпсона; 2) различные явления на земле, например, круговорот воды в природе; 3) жизнь малышей в школе и дома именно из бедных семей, в соответствии с проводимой в стране политикой. Пример – рассказ В. И. Дмитриевой «Малыш и Жуч-

ка»; 4) пословицы, поговорки и стихи с иллюстрациями для детей младшего возраста. Образцами могли служить книги русского детского писателя и художника В. В. Каррика. Но иллюстрировать предполагалось их из жизни бурят, «корректируя их к пониманию малышей» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Д. 42. Л. 42, 42 об.]. В эти же годы появляются первые детские оригинальные издания на бурятском языке. Например, Д.-Р. Намжилона «Улан Туя. Книга для детского чтения» [Там же: Д. 32. Л. 12].

Советизация всех сфер общественной жизни вызвала появление значительного комплекса новых терминов по отдельным отраслям знания: ботанике, зоологии, минералогии, биологии, физике, химии. Перевод, составление и редактирование учебной, научно-популярной, политической и художественной литературы требовали их точного фиксирования и введения в языковую культуру монгольских народов. В этих целях особую актуальность приобрело составление различных словарей (толковых, двуязычных, по отдельным отраслям знаний). Например, были изданы «Русско-монгольский словарь», «Орфографический словарь монгольского языка», «Терминологический словарь».

В обязанности комитета входило не только издание, но распространение литературы. Все книги продавались через сеть посредников во всех районах Бурятии (политпросветработников, партработников), а также через книжные магазины Народного комиссариата просвещения и издательства «Улан Туя» [Там же: Д. 36. Л. 28]. В 1928 г. издательская секция комитета, «Улан Туя» и государственная типография Наркомпросторга были объединены в Бурят-Монгольское книжное издательство (Бурмонгиз).

Издания комитета были востребованы за пределами республики, в том числе и за рубежом; особенно привлекали внимание труды Б. Б. Барадина и Г. Ц. Цыбикова. В 1932 г. Государственная Центральная Книжная палата вновь обратилась с просьбой в Государственный институт культуры (ранее БУК) о высылке 5 экз. «Краткого руководства по грамматике и графике нового бурят-монгольского литературного языка» для отправки заграницу [Там же: Д. 130. Л. 8, 13]. В 1932 г. в институте был организован книго-

обмен с Обществом изучения Урала, Сибири и Дальнего Востока, Дагестанской государственной библиотекой, Народной библиотекой Украины, Центральным бюро краеведения, Дальневосточным филиалом АН СССР, Восточно-Сибирским геолого-разведочным трестом, Иркутским университетом, Иркутским Восточно-Сибирским краеведческим обществом, Омским бюро краеведения, Иркутским государственным музеем, Институтом востоковедения АН СССР, Якутской научной библиотекой [Там же: Л. 10–11, 15–18, 20–22]. Также был организован книгообмен с Монгольским Ученым комитетом. В 1928 г. выписывались книги: «Учебник географии», «История французского и европейского народов», «Краткая история монгольской письменности», «Журналы революционной партии Монголии»; на русском языке: «О буддизме», «Великая община Востока» и т. д. [Там же: Д. 36. Л. 85]. В свою очередь Монгольскому ученому комитету высылались «Терминологический русско-монгольский словарь», журнал «Наука и религия», «Как образовалась земля» и т. д. [Там же: Л. 149].

В 1928 г. на международную выставку печати в г. Кельне (Германия) в ее советский павильон комитет отправил 16 экз. книг [Там же: Л. 61]. Его издания имелись и в США. Вся пересылка осуществлялась через Всесоюзное общество культурных связей с заграницей (ВОКС). 27 ноября 1931 г. из общества пришло письмо о том, что Нью-Йоркская публичная библиотека очень заинтересована в получении на началах обмена всех выпусков журнала «Жизнь Бурятии» и обращалась с просьбой о присылке их на адрес общества. В апреле 1932 г. директор этой библиотеки Е. Г. Андерсон в письме обратился с просьбой о высылке недостающих выпусков журнала (4 выпуска за 1929 г.). «Если журнал прекратился, то просим сообщить, с какого номера перестал выходить. Если же журнал продолжает издаваться, то просим выслать все недостающие выпуски и включить Нью-Йоркскую публичную библиотеку в список учреждений, которым высылался журнал, чтобы получать все последующие номера» [Там же: Д. 130. Л. 3]. В Нью-Йоркскую библиотеку были высланы номера 1, 2–3, 4, 5–6 журнала «Жизнь Бурятии» за 1930 г. в порядке обмена. С 1932 г. журнал начал вы-

ходить под названием «Советская Бурятия» и его номера с 1 по 4 были дополнительно отправлены [Там же: Л. 4 об.].

Роль Комитета в аккумулировании научной литературы была весьма значительной. Усилиями его сотрудников ее доля начинает возрастать. В течение 1927–1928 гг. библиотека комитета начинает пополняться более интенсивно. К 1928 г. в ней насчитывалось 6000 книг. Фонд состоял из 6 разделов: 1) литература на русском языке, 2) на европейских языках, 3) на восточных, 4) издания комитета, 5) рукописный фонд, 6) обменный фонд [Там же: Д. 2. Л. 74]. В 1928–1929 гг. комитет занимался сбором сведений о библиотеках при дацанах, в том числе и для пополнения обменного книжного фонда, в частности, для обмена на иностранные специализированные научные издания через АН СССР и ВОКС. Производился отбор книг в Государственном книжном фонде, был разработан вопрос об обмене литературой с научными учреждениями в стране и за рубежом [Там же: Д. 40. Л. 65]. В 1928 г. на приобретение литературы для обменного фонда выделялось 600 рублей, на комплектование библиотеки 340 рублей, выписку периодики – 260 рублей, закупку библиотечного оборудования – 150 рублей, переплет книг 50 рублей, обработку фонда тибетских изданий – 100 рублей. Всего 1500 рублей [Там же: Л. 51].

Еще одним каналом ее комплектования было приобретение частных книжных собраний. В 1933 г. у вдовы бурятского ученого Б. Б. Бамбаева, репрессированного в 1930 г., Б. Цыренжаповой были куплены 164 книги [Там же: Д. 129. Л. 28–30]. В 1937 г., после ареста Б. Б. Барадина в научную библиотеку института поступили 755 изданий из его личной библиотеки. В основном, это научные публикации знаменитых российских и зарубежных востоковедов и путешественников: В. В. Бартольда, К. Ф. Голстунского, Б. Я. Владимирцова, Д. А. Клеменца, П. К. Козлова, В. Л. Котвича, И. П. Минаева, С. Ф. Ольденбурга, Н. Н. Поппе, В. В. Радлова, Г. Рамстедта, Т. У. Рис-Дэвидса, А. Д. Руднева, Г. Д. Санжеева и др. Необходимо подчеркнуть широту кругозора и разнообразие читательских интересов Б. Б. Барадина. В репертуар его чтения, кроме книг по востоковедению и языкознанию входили и издания по

естественным наукам: медицине, психологии, химии, физиологии, а также философии и педагогике. В списке упоминаются труды Д. И. Менделеева, Р. Ф. Ницше, И. М. Сеченова, З. Фрейда, произведения Эсхила, Платона, биографии Гомера, Колумба, Конфуция, Магеллана, Магомета, Марко Поло, Плутарха, Софокла. В том числе, достаточное количество различных двуязычных словарей и пособий по грамматике английского, латинского, немецкого, санскритского, турецкого, французского и чешского языков [Там же: Д. 196. Л. 7–28].

Подводя итог вышесказанному, следует отметить ведущую роль Бурятского Ученого комитета в научной и просветительной модернизации республики, организации издательского дела, библиотечных ресурсов, распространении научных знаний, его влияние на книжную культуру и графическую систему бурятского языка, в создании комплекса новой учебной, научно-популярной и художественной литературы в условиях новой политической системы.

Литература

1. Базаров Б. В., Плеханова А. М. Бурят-Монгольский ученый комитет (1922–1929 гг.): этапы становления и организация первых научных исследований // Oriental Studies. 2021. Т. 14. № 4. С. 697–709.

2. Базарова В. В. Об образовании бурят-монгольского ученого комитета // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2005. № 3–2 (23). С. 35–37.

3. Грошева Е.Н. Эволюция книгоиздания на бурятском языке для детей: тенденции и проблемы развития // Вестник Бурятского государственного университета. 2008. № 10. С. 45–50.

4. Дугар-Нимаев Ц.-А. Чойжил-Лхама Базарон (1878–1937) // Выдающиеся бурятские деятели. Т. 1. Вып. 1–4. Улан-Удэ, 2009. С. 57.

5. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук: 100 лет. Т. I. От Буручкома к ИМБТ СО РАН / Ответ. ред. Б. В. Базаров. Иркутск: Оттиск, 2022. 308 с.

Источники

ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1б. Оп. 1. Д. 1, 2, 10, 18, 30, 32, 36, 40, 42, 129, 130, 196.

References

1. Bazarov B. V., Plekhanova A. M. Buryat-Mongol'skii uchenyi komitet (1922–1929 gg.): etapy stanovleniya i organizatsiya pervykh nauchnykh issledovanii // Oriental Studies. 2021. T. 14. № 4. S. 697–709. [In Russ.].

2. Bazarova V. V. Ob obrazovanii buryat-mongol'skogo uchenogo komiteta // Vestnik Irkutskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. 2005. № 3–2 (23). S. 35–37. [In Russ.].

3. Grosheva E.N. Evolyutsiya knigoizdaniya na buryatskom yazyke dlya detei: tendentsii i problemy razvitiya // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. 2008. № 10. S. 45–50. [In Russ.].

4. Dugar-Nimaev Ts.-A. Choizhil-Lkhama Bazaron (1878–1937) // Vydayushchiesya buryatskie deyateli. T. 1. Vyp. 1–4. Ulan-Ude, 2009. S. 57. [In Russ.].

5. Institut mongolovedeniya, buddologii i tibetologii Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk: 100 let. T. I. Ot Buruchkoma k IMBT SO RAN / Otvet. red. B. V. Bazarov. Irkutsk: Ottisk, 2022. 308 s. [In Russ.].

Istochniki

TsVRK IMBT SO RAN. F. 1b. Op. 1. D. 1, 2, 10, 18, 30, 32, 36, 40, 42, 129, 130, 196.

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-28-39
УДК 930.253
ББК 63.2/ 79.3

Батурин С. А.

Создание национальной живописи и графики в БМАССР в 1920–30-е гг.: обзор изобразительно-художественных источников

Аннотация. В статье проводится обзор изобразительных источников в период формирования советской национальной живописи и графики. В первый годы существования Бурят-Монгольской АССР идет активный процесс формирования национальных художественных кадров. Впервые в эти годы, в выставках приняли участие И. А. Аржиков, Ф. И. Балдаев, А. И. Тимин, Д. Т. Тудупов, Ц. С. Сампилов, А. А. Окладников и другие. В их становлении активное участие приняли государственные и научные учреждения Бурятии. Формируются тематические и стилистические особенности в произведениях начинающих авторов. Произведения молодых художников отражают важнейшие события и изменения в жизни как обычных людей, так и в целом молодой советской республики. На примере произведений, хранящихся в Национальном музее РБ, Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН, исследуется видовое, тематическое и стилистическое разнообразие произведений живописи и графики 1920–30-х гг.

Ключевые слова: произведения живописи, произведения графики, изобразительный источник, открытка, эскиз, национальная художественная школа.

Baturin S. A.

Creation of national painting and graphics in the BMASSR in the 1920s–30s: a review of artistic and visual sources

Annotation. The article provides a review of pictorial sources during the formation of Soviet national painting and graphics. In the first years of the existence of the Buryat-Mongolian Autonomous Soviet Socialist Republic, an active process of formation of national artistic personnel was going on. For the first time in these years, I. A. Arzhikov, F. I. Baldaev, A. I. Timin, D. T. Tudupov, Ts. S. Sampilov, A. A. Okladnikov and others took part in the exhibitions. State and scientific institutions of Buryatia took an active part in their

formation. Thematic and stylistic features were formed in the works of novice authors. The works of young artists reflect the most important events and changes in the life of both ordinary people and the young Soviet republic as a whole. On the basis of some of the works stored in the National Museum of the Republic of Buryatia, the Center of Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, the species, thematic and stylistic diversity of works of painting and graphics of the 1920s–30s is studied.

Keywords: paintings, graphic works, visual source, postcard, sketch, national art school.

В период 1920–1930-х гг. идет активное создание художественной школы БМАССР. Необходимость в организации собственной советской школы живописи и графики в духе социалистических преобразований привлекла к созданию новых художественных произведений множество молодых начинающих художников. Формирование художественной элиты, иллюстрирующей в своих работах вехи советских государственных преобразований, стало основой для последующего развития изобразительного искусства Бурятии. Создаются условия для подготовки национальных кадров, открываются художественные выставки, организуются экспедиции в районы республики для сбора и анализа художественного материала, активно исследуется искусство религиозных учреждений. Инициатором и идейным вдохновителем такой масштабной работы становится Народный комиссариат просвещения БМАССР и Бурятский ученый комитет при непосредственном контроле партийных органов республики. В 1931 г. на заседании секции искусствоведения Государственного института культуры ставилась задача «популяризации картин бурятских художников путем организации печатания репродукций» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1б. Оп. 1. Д. 110. Л. 5].

Изобразительно-художественные источники можно разделить на две неравные по количественному составу части. В первую часть входит живопись и графика художников Бурятии довоенного периода. Большинство визуальных образцов этой части хранится в музейных художественных собраниях республики. Коллекции

произведений искусства начинают формироваться еще в 1920–1930-х гг.

Вторая часть, менее многочисленная, представляет собой изобразительный материал, иллюстрирующий исторические, археологические, антропологические, этнографические, естественнонаучные исследования. Такого рода источники хранятся преимущественно в научных государственных или частных архивах. Изобразительно-художественные материалы, несущие отпечаток той эпохи, когда они были созданы, известны широкой публике лишь как иллюстративный материал в научных изданиях. Источники второй группы выявлены в Национальном музее РБ, ЦВРК ИМБТ СО РАН, Научном архиве БНЦ СО РАН, частных коллекциях.

В Национальном музее Республики Бурятия было выявлено 108 произведений живописи и 102 графических изображения 1920–1930-х гг. [Национальный музей Республики Бурятия. Фонд «Живопись», «Графика»]. Коллекция бурятской живописи начала формироваться еще задолго до открытия музея, так как Союз художников Бурят-Монгольской АССР был учрежден в 1933 г. Работы первых бурятских художников Иннокентия Дадуева, Романа Мэрдыгеева, Цыренжапа Сампилова, Ивана Аржикова, Александра Хангалова, Александра Тимина, Александра Окладникова составили первую коллекцию музея. Сейчас сюжетные картины с историко-бытовым и фольклорным содержанием составляют «золотой фонд» бурятского изобразительного искусства, так как помимо запечатленных до мельчайших подробностей этнографических реалий в них подспудно раскрывается духовная культура бурят [Республиканский художественный музей им. Цыренжапа Сампилова 2009: 8].

В первые годы существования советского государства начинают свою работу многие художники Бурятии. Работы И. А. Аржикова, Ф. И. Балдаева, А. И. Тимина, Д. Т. Тудупова, Ц. С. Сампилова, А. А. Окладникова и многих других посвящены историческим событиям, социальным, экономическим, культурным преобразованиям, проходившим на территории Бурятии. Являясь свидетелями многих событий, художники передавали атмосферу гран-

диозных исторических преобразований в довоенной Бурятии, эстетику триумфа советского уклада жизни над старым бытом. Общую массу художественно-изобразительных источников можно разделить на следующие группы:

- портреты государственных деятелей и обывателей. Причем образы людей представлены в динамике: за работой, на отдыхе, за учебой и т. д.;

- сюжетная живопись и графика, иллюстрирующая отдельные моменты жизни в Бурятии (И. А. Аржиков «Всеобуч в колхозе»; А. Х. Аюшинов «Совещание в бригаде»; И. Г. Дадуев «Уходящий быт»; Г. А. Чикотеев «Сборка паровоза» и др.);

- пейзажи с изображением на них природных ландшафтов, видов поселений, религиозных сооружений, животных (А. Е. Хангалов «Кыренский дацан»; Ц. С. Сампилов «Быки во дворе»; А. А. Окладников «Стадо в степи»).

Рассматривать общую массу живописных произведений по тематическому принципу довольно сложно, так как каждый из авторов работал над многими темами, которые были актуальны в 1920–1930-е гг. для всего населения советской Бурятии. Основной методикой исследования стало выявление и анализ изобразительно-художественных произведений, созданных в Бурятии в 1920–30е гг., как исторических свидетельств советских преобразований.

Особенность живописного произведения как визуального исторического источника заключается в том, что, в отличие от фотографий, живопись всегда собиралась, хранилась и учитывалась более тщательно и целенаправленно. Поэтому на сегодняшний момент мы можем указать автора, год создания изобразительного материала и другие внешние характеристики произведения исторической живописи. Так же, как и в технотронных и других изобразительных источниках, мы не можем быть полностью уверены в объективности передаваемого материала, так как здесь накладываются личностные особенности сначала автора произведения, а затем и исследователя, работающего с визуальными источниками. Тем не менее, изобразительные произведения являются ценнейшим историческим источником, фиксирующим особенности исторического развития на территории довоенной Бурятии.

В фонде живописи Национального музея Республики Бурятия (Республиканский художественный музей им. Ц. Сампилова) выявлено 15 живописных произведений бурятского художника И. А. Аржикова, созданные в 1930-е гг. Среди работ художника выделяются портреты бурятских мужчин и женщин в национальных костюмах, запечатленных в обстановке повседневной жизни. Интересны сюжетные произведения И. А. Аржикова на тему новой советской повседневной жизни и быта, а также исторических событий, свидетелем которых художник стал сам. Например, картина «Всеобуч в колхозе» иллюстрирует военную подготовку будущих солдат в одном из колхозов республики [Национальный музей республики Бурятия: Ж-53]. Его же картина «Соревнование в семье» иллюстрирует быт советских граждан в довоенный период. На первом плане слева изображен мальчик в красном костюме на трехколесном велосипеде. Мальчика догоняет старик, сидящий на велосипеде, которого поддерживает молодой мужчина. На втором плане забор, за ним дом. Вдали видны горы и облачное небо. Интересная работа А. П. Ажигирова «Говорит Москва» изображает, как молодые буряты в национальных костюмах слушают радио [Национальный музей Республики Бурятия: Ж-102].

Графика – вид изобразительного искусства, использующий в качестве основных изобразительных средств линии, штрихи и пятна (цвет также может применяться, но, в отличие от живописи, здесь он играет вспомогательную роль). Кроме контурной линии, в графическом искусстве широко используется штрих и пятно, также контрастирующие с белой (а в иных случаях также цветной, черной, или реже – фактурной) поверхностью бумаги – главной основой для графических работ. Сочетанием тех же средств могут создаваться тональные нюансы. Наиболее общий отличительный признак графики – особое отношение изображаемого предмета к пространству, роль которого в значительной мере выполняет фон бумаги. Искусство графики развивалось в тех же условиях советского общества, которые определили становление скульптуры и живописи – аналогичными оказались не только общие художественные задачи, но и многие особенности их конкретного образ-

ного разрешения. Возможности этого специфического вида творчества были в большей степени уникальны: графике становилось доступным отображение таких сторон общественного сознания, а вместе с тем и аспектов самой действительности, которые были нередко не по плечу ни живописи, ни другим видам визуальных источников. Советское искусство унаследовало от предреволюционных лет традицию графики необычайно высокого уровня. Графика становится мощным средством отображения новой художественной культуры в духе строительства советского социалистического государства [Павлов 1980: 190–191].

Школа графики развивается в 1920–1930-е гг. на территории БМАССР. Молодые бурятские художники раскрывают свой талант не только в произведениях живописи, но и в графике. Так, образы жителей республики передает в своих рисунках А. П. Ажигиров. [Национальный музей Республики Бурятия: Г-1139, Г-1136, Г-1151]. Интересны работы Бадзара Будаева, иллюстрирующие повседневный быт бурятского улуса – «Стрижка овец», «Пейзаж с видом улуса» [Там же: Г-3058, Г-3095]. В Национальном музее РБ хранится 8 графических работ художника Р. С. Мэрдыгеева. Часть этих рисунков – иллюстрации к эпосу «Гэсэр» – «Гэсэр на Байкале», «Гэсэр в зыбке», «Гэсэр в борьбе с чудовищем» [Там же: Г-935, Г-936, Г-937]. Интересен своей манерой исполнения рисунок, выполненный акварелью на бумаге «Боронит. Сельский пейзаж» [Там же: Г-1469]. На переднем плане изображена синяя пашня со светлыми полосами. Две лошади слева направо тянут бороны. На втором плане изображены избы и колодец-журавль. Художник Е. К. Неволина в 1928 г. создает два графических рисунка, иллюстрирующие виды г. Верхнеудинска [Там же: Г-2250, Г-2251]. Карандашные рисунки изображают Сенную площадь Верхнеудинска с жителями города, занятыми своими повседневными делами.

В фонде музея хранится 25 рисунков известного бурятского художника А. А. Окладникова. Среди рисунков можно отметить портреты жителей республики (женщин, детей, молодых мужчин). Интересны также сюжетные рисунки, иллюстрирующие домашний быт и социальные преобразования в БМАССР в 1920–1930-х гг.

Например, рисунок «Варка масла» изображает сидящих у кипящих котлов на корточках двух женщин. Рядом с ними мужчина устанавливает ведро [Там же: Г-2222]. Рисунок «Стройка в колхозе», созданный в 1931 г., отражает процесс колхозного строительства, бурно развернувшийся на территории БМАССР, в начале 1930-х гг. В целом, анализируя графические работы бурятских художников, хранящихся в Национальном музее Республики Бурятия, можно сделать вывод, что графика является ценнейшим источником по истории БМАССР 1920–1930-х гг.

В Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН личные архивные фонды содержат большое количество рисунков и эскизов, созданных во время экспедиций и поездок ученых по районам Бурят-Монгольской АССР. Здесь хранятся этнографические зарисовки Ц. С. Сампилова. Художник четкой и уверенной линией запечатлел человеческие фигуры и предметы быта, передал характерные черты национального типажа и костюмов, подчеркнул конструктивную основу изделий, выполненных руками народных умельцев [Цыренжап Сампилов 1995: 2].

Кроме того, в архиве хранятся 57 рисунков, эскизов, карандашных портретов П. П. Хороших, Д. Б. Базаржапова, Т. А. Бертагаева, сделанные ими во время экспедиций по районам Бурятии [ЦВРК ИМБТ СО РАН. ЛАФ. 20, 21, 22].

Можно с полной уверенностью сказать, что Бурятия обладает значительным фондом подобного рода визуальных источников, требующих тщательного и планомерного выявления и глубочайшего изучения. Многие изобразительные материалы, созданные на территории БМАССР, выполнены на высоком полиграфическом уровне.

Художественно-изобразительные источники классифицированы следующим образом:

- портреты (государственных деятелей и обывателей) в различных ситуациях – во время работы, учебы, на отдыхе и т. д. (И. А. Аржиков «Наш Сталин», А. И. Тимин «Портрет Тюрюхановой», Д. Т. Тудупов «Портрет бурята» и др.); в этой группе интересна серия любительских портретов В. И. Сталина, В. И. Ленина, М. И. Калинина, А. И. Рыкова, М. Н. Ербанова (1927);

- сюжетная живопись и графика, отражающая различные аспекты традиционной культуры и преобразований в Бурятии (Ц. Сампилов серия «Свадьба хоринских бурят», И. А. Аржиков «Всеобуч в колхозе», «Лама-агент колчаковской разведки», А. Х. Аюшинов «Совещание в бригаде», И. Г. Дадуев «Уходящий быт», Г. А. Чикотеев «Сборка паровоза», Р. Мэрдыгеев «Тайлаган», «Жертвоприношение» и др.);

- пейзажи с изображением на них природных ландшафтов, видов поселений и сооружений, животных (Ц. С. Сампилов «Быки во дворе», А. А. Окладников «Стадо в степи»);

- рисунки и эскизы, сделанные во время экспедиций и поездок ученых по районам Бурят-Монгольской АССР (этнографические зарисовки Ц. С. Сампилова, рисунки, эскизы, карандашные портреты в фондах П. П. Хороших, Д. Б. Базаржапова, А. К. Богданова, и др.);

- группа цветных непрофессиональных рисунков изделий бурятских мастеров, для изготовления которых Буручкомом предполагалось организовать массовое артельное производство; здесь особое внимание привлекает рисунок навершия знамени, изготовленного мастером-кустарем сельхозкоммуны.

К изобразительно-графическому виду визуальных источников можно отнести также открытое письмо или открытку, получившее широкое распространение с начала XX в. Открытое письмо стало популярным благодаря своей мемориальности. Многие открытки хранились в частных и государственных собраниях как память о конкретной личности и связанных с ней исторических событиях. В то же время открытка стала одним из средств популяризации не только исторических событий, но и наиболее значимых преобразований в жизни государства и общества.

Иллюстрированные открытые письма, изданные за двадцать предреволюционных лет, а также в 1920–1930-е гг., выполнив свою первоначальную и главную обязанность – короткого письменного поздравления, стали в конце XX в. ценным источником сведений по истории, архитектуре, этнографии страны. Благодаря богатому сюжетному разнообразию, большой информативности и

документальной точности, видовые открытки служат не только иллюстративным материалом к различным изданиям – книгам и журналам, но зачастую становятся самостоятельным источником сведений о многообразных фактах истории. Нередко открытки являются единственными, дошедшими до нас фотодокументами и иллюстрированными источниками по истории тех или иных событий [Медведев 1996: 10].

В 1920–1930-е гг. открытое письмо было одним из важнейших способов коммуникации. С помощью открытки передавали хорошие и плохие известия, общались родственники и близкие, находящиеся за тысячи километров друг от друга. Отношение к открытому письму было как к ценнейшей реликвии, объединяющей многих людей. В наши дни почтовой открытке отведено весьма скромное место. Полученную по почте, ее хранят от силы неделю – другую. Иначе было в начале нашего века. Почтовые открытые письма с картинками были неразрывно связаны с их владельцами и хранились иногда в течение всей жизни как дорогая память о прошлом. Открытка ценилась не только за то, что несла вести от близких и родных, она стала своеобразным и доступным для многих видом печатного искусства. Ею украшали стены комнат, предметы быта. Открытки, бесспорно, составляли часть культуры нашей страны. Сбереженные до сегодняшних дней, они удерживают своей тонкой нитью рвущуюся связь времен [Медведев 1996: 17].

В 1920–1930-е гг. на территории Бурят-Монгольской АССР создается ряд открытых писем с национальной региональной тематикой. Большую роль в разработке и издании открытых писем сыграли центральные государственные органы БМАССР – Народный комиссариат просвещения, Бурятский ученый комитет. Открытые письма разрабатывались как массовое иллюстративное произведение, одновременно несущее также утилитарную функцию, призванное транслировать и прививать социально-политические, экономические, культурные достижения государства жителям республики. Работа по созданию серий открыток с изображением репродукций произведений молодых бурятских ху-

дожников велась Бурятским ученым комитетом, его художественной секцией с первых дней создания учреждения.

В настоящее время в государственных и частных собраниях Бурятии сохранилось очень мало открытых писем, созданных в 1920–1930-е гг. на территории БМАССР. Возможно, это связано с резким упадком ценности открытого письма как некоего хранителя памяти о родных и близких. Многие экземпляры открыток, не представляющие интереса для их владельцев, были уничтожены. Изображением открытого письма могла выступать как фотография, так и рисунок или репродукция картины бурятского художника.

Так, в фонде Центра восточных рукописей и ксилографов выявлено три открытки, созданные в 1920–1930-е гг. на территории БМАССР. Все три открытки содержат рисунки, иллюстрирующие быт бурятского населения в довоенной период. Первая открытка изображает двух бурят, мужчину и женщину, в национальных костюмах, едущих рядом верхом на лошадях [ЦВРК ИМБТ СО РАН. ЛАФ. 20. Оп. 1. Д. 876. Л. 35]. Вторая открытка изображает вид бурятского улуса [Там же: Л. 34]. На первом плане изображена строящаяся деревянная юрта и крупнорогатый скот. Третья – содержит вид на бурятский улус на фоне заснеженных гор [Там же: Л. 32].

Помимо вышеуказанных открытых писем, в ходе исследования рассматривались две открытки из частной коллекции М. А. Харитонова. Обе открытки были изданы Бурятским ученым комитетом в начале 1930-х гг. Изображение первой открытки иллюстрирует конную атаку бурятской кавалерийской бригады. Вторая содержит вид бурятского улуса. Все выявленные открытки изготовлены в одном формате – 9х14 см. Изображения отпечатаны типографским способом синими чернилами на плотной бумаге [Частная коллекция М. А. Харитонова: Открытка 1, 2].

Таким образом, в произведениях живописи 1920-х гг. в большей степени, чем в других группах визуальных источников, отражены обряды, религиозные и ритуальные процедуры, народные гулянья и народные праздники, собиравшие, как правило, большое

количество людей, сопровождаемые коллективными выступлениями, танцами, играми. В ряде случаев произведение живописи является единственным изображением разрушенных впоследствии религиозных сооружений.

В последующий период в источниках этой группы нашли свое яркое отражение классовая борьба, отдельные события, производственные процессы и т. д. Созданные художниками работы служили не только средством авторского самовыражения, но и являлись важнейшим компонентом духовной жизни общества. В контексте исторических реалий произведения живописи становятся социокультурным фактором, формирующим мировоззрение современников. С другой стороны, произведения живописи отражают процессы конструирования советского культурного ландшафта с целью укрепления властных ресурсов.

В целом за 1920–1930-е гг. в БМАССР была сформирована обширная источниковедческая база визуальных изобразительных источников. При анализе выявленных изобразительных источников четко фиксируется использование в иллюстрируемых визуальных образах особенностей национальной бурятской художественной культуры. Таким образом, на примере синтеза традиционной культуры и новых советских приемов и образов в изображениях, созданных на территории национального восточного региона страны, можно проследить коренные изменения в социально-политической, экономической и культурной жизни страны.

Каждый из выявленных изобразительных источников в той или иной мере содержит в себе ценнейшую информацию по истории повседневности довоенной Бурятии. По тематическому и жанровому составу выявленные визуальные материалы охватывают широчайший спектр вопросов исторического развития БМАССР в 1920–1930-е гг.

Литература

1. Медведев С. И. Иркутск на почтовых открытках 1899–1917. М.: Издательство «Галарт», 1996. 641 с.

2. Павлов П. А. и др. Очерки истории советского искусства. М.: Советский художник, 1980. 263 с.

3. Республиканский художественный музей им. Цыренжапа Сампилова. Путеводитель / Отв. ред. Т. А. Бороноева, А. В. Цыбикдоржиева. Улан-Удэ: «Домино», 2009. 23 с.

4. Цыренжап Сампилов. Этнографические зарисовки / Отв. ред. И. И. Соктоева. Новосибирск: Наука, 1995. 10 л.

Источники

1. Национальный музей Республики Бурятия. Фонд «Живопись», «Графика».

2. ЦВРК ИМБТ СО РАН. ЛАФ. Ф. 20, 21, 22.

3. ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОАФ. Ф. 1б. Оп. 1. Д. 110. План отдела искусствоведения, тезисы по докладу Н. Н. Попе «Критика теории и практики современного бурят-монгольского языка». 1931–1932 гг. 35 л.

4. ЦВРК ИМБТ СО РАН. ЛАФ. Ф. 20. Оп. 1. Д. 876. Фото старинных городов, открытки, рисунки. 80 л.

5. Частная коллекция М. А. Харитонова.

References

1. Medvedev S. I. Irkutsk na pochtovykh otkrytkakh 1899–1917. M.: Izdatel'stvo «Galart», 1996. 641 s. [In Russ.].

2. Pavlov P. A. i dr. Ocherki istorii sovetskogo iskusstva. M.: Sovetskii khudozhnik, 1980. 263 s. [In Russ.].

3. Respublikanskii khudozhestvennyi muzei im. Tsyrenzhapa Sampilova. Putevoditel' / Otv. red. T. A. Boronoeva, A. V. Tsybikdorzhieva. Ulan-Ude: «Domino», 2009. 23 s. [In Russ.].

4. Tsyrenzhap Sampilov. Etnograficheskie zarisovki / Otv. red. I. I. Soktoeva. Novosibirsk: Nauka, 1995. 10 l. [In Russ.].

Istochniki

1. Natsional'nyi muzei Respubliki Buryatiya. Fond «Zhivopis'», «Grafika».[In Russ.].

2. TsVRK IMBT SO RAN. LAF. F. 20, 21, 22. [In Russ.].

3. TsVRK IMBT SO RAN. OAF. F. 1b. Op. 1. D. 110. Plan otdela iskusstvovedeniya, tezisy po dokladu N. N. Pope «Kritika teorii i praktiki sovremennogo buryat-mongol'skogo yazyka». 1931–1932 gg. 35 l. [In Russ.].

4. TsVRK IMBT SO RAN. LAF. F. 20. Op. 1. D. 876. Foto starinnykh gorodov, otkrytki, risunki. 80 l. [In Russ.].

5. Chastnaya kollektsiya M. A. Kharitonova. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-40-56
УДК 784.4
ББК 85.313 (2 Бу)

Бигэрмаа Р.

Особенности символического отражения традиционной культуры в современной монгольской литературе

Аннотация. 1990-е годы были особым периодом в развитии современной монгольской «прозаической» поэзии. Литературные течения в монгольской словесности развивались от устной к письменной; от медитативной к реалистической; от реализма к постмодернизму; от восточной традиции к русской и европейской литературе; и от классической культуры кочевников к городской культуре. Также в этот период была создана литературная критика как отдельная область для изучения стихотворений в прозе. В течение 30-40-летнего цикла развития литературы произошли значительные сдвиги в монгольской поэзии и прозе; сотни популярных поэтов, внесли неизмеримый вклад в развитие каждого периода литературы благодаря своим собственным уникальным чертам, особому мировоззрению, индивидуальной манере и особенностям стиля. Главными представителями монгольской «прозаической» поэзии можно назвать Д. Нацагдоржа, Б. Явуухулана и Б. Лхагвасурэна, которые создали крупные произведения и основали свою собственную литературную школу.

С древних времен монголы имеют богатую традицию использования символики в монгольском фольклоре, в таких жанрах как благословения, панегирики, загадки, пословицы. Символизм, обладая высокой художественной значимостью, был реализован и в письменной литературе современного периода.

В статье сделана попытка рассмотреть творчество крупнейших монгольских литераторов XX века Б. Явуухулана и Б. Лхагвасурэна с точки зрения отражения символического начала в их поэтическом наследии.

Ключевые слова: современная монгольская литература, поэзия, символизм, обычаи, традиции, инновации.

Bigermaa Ragchaa

Describing some features of Mongolian culture and customs through the use of method of symbolism in contemporary literature

Annotation. The 1990s were a special period in the development of contemporary Mongolian prose poetry, for example, the literary movements in

Mongolian poetry were from oral to written literature; from meditation to realism; from realism to postmodernism; from oriental tradition to Russian and European literature; and from classic nomadic culture to urban culture. Moreover, this period was a special time of literature reform when literary criticism was founded as a separate field to study prose poems. Within a century or a 30–40 year development cycle of literature, the literary movements have been made in the prose poetry, on the other hand, there were hundreds of popular poets who had made immeasurable contributions to the development of each period of literature through their own unique features and skills of writing such as openness, new forms of thinking, and stylistic skills. The main representatives are Natsagdorj D., Yavuukhulan B., and Lkhagvasuren B. who created voluminous works and founded their own schools based on their thinking skills, contents, traditions of writing.

Since ancient time, Mongolians have rich tradition of symbolism and have been using it in folklore, in the history of Mongolian written literature. Symbolism was used more in Mongolian folklore, benediction, eulogy, riddles and proverbs. It is related not only to the peculiarity of their life, lifestyle and customs but also it was realized in their art and literature and they symbolize everything by both types, good and bad. According to the regularities, everything is changed and innovated based on the previous tradition, symbolism elements were realized by certain percent in modern literature, especially poetry genre and created its own new contents and features. In this paper, we tried to make a small research on how was the symbolism realized in the creations of B. Yavuukhulan and B. Lkhagvasuren, taking into account that they have made their certain contribution to XX century poetry development and innovation.

Keywords: Mongolian modern literature, poetry, symbolism, customs, innovation and tradition.

МОНГОЛЫН ОРЧИН ҮЕИЙН УРАН ЗОХИОЛД МОНГОЛ СОЁЛ, ЗАН ЗАНШЛЫГ БЭЛГЭДЛИЙН АРГААР ДҮРСЭЛСЭН ЗАРИМ ОНЦЛОГ

Удиртгал. Аливаа улс үндэстний хөгжлийн төрх төлөв нь тухайн үндэстнийхээ түүх, нийгэм, эдийн засаг, соёлын хөгжил дэвшилтэй салшгүй холбоотой байдаг. Аман ба бичгийн эртний өв уламжлалтай монголчуудын бичгийн уран зохиолын хөгжлийн түүхийг үзвэл, төрөл зүйлийн дотроос үлэмж гүнзгий уг сурвалжтай, өргөн дэлгэрсэн төрөл нь яруу найраг билээ. Яруу найраг тухайн ард түмний эрдэм авьяас, оюуны соёл, сэтгэлгээний

цар хүрээ, сэтгэх болон илэрхийлэх онцлог, гүн ухааны үзэл баримтлал, сэтгэлийн дотоод ертөнцийг бүхэлд нь багтаасан баялаг агуулгатай бөгөөд амьдрал, аж төрөхүйн учир ёсон хийгээд хөг аялгуун, утга соёл, урлагийн өвөрмөц төгс төгөлдөр чуулбар юм.

Монголчууд эрт язгууралсаа эх хэлний үгсийн эрдэм болох яруу найргаар хэлэлцдэг ард түмэн байсаар ирсэн тул судлаачид түүний уламжлал, хөгжил, хувьслын асуудлыг судалж, сонирхолтой дүгнэлтүүдийг хийсээр иржээ.

Яруу найргийн хөгжлийн үе бүхэн өөрийн гэсэн өвөрмөц арга барил, сэтгэлгээ бүхий тэргүүлэх яруу найрагчдыг төрүүлж, бичлэг, сэтгэлгээ, туурвил зүйн шинэчлэл хийгдсээр байдаг. Энэ утгаараа 1930-аад оны яруу найрагт Д. Нацагдорж, харин 1960-аад оны яруу найрагт Б. Явуухулан шинэчлэл хийсэн бол, 1990-ээд оны яруу найргийн ертөнцөд Б. Лхагвасүрэнг зүй ёсоор нэрлэж болно.

Энэхүү өгүүлэлдээ бид XX зууны яруу найргийн томоохон төлөөлөгчид болох Б. Явуухулан, Б. Лхагвасүрэн нарын уран бүтээлд монгол соёл, зан заншлын онцлогийг монголчуудын сэтгэлгээний онцлог болох бэлгэдэл зүйн аргаар хэрхэн дүрсэлсэн тухай өгүүлнэ. Нэрт яруу найрагчдын уран бүтээлээс «Би хаана төрөө вэ?», «Уянгын тойрог» шүлгийг сонгон авч, туурвил зүйн судалгаа хийхдээ монголчуудын соёл, зан заншил, сэтгэлгээний онцлогийг бэлгэдэл зүйн аргаар хэрхэн дүрсэлснийг тодотгон, тодорхой жишээн дээр тайлбарлана.

Монголчуудын ахуй амьдралын зураглалд тулгуурлан, монгол соёл зан заншлын үндсэн онцлогийг гэрийн бүтэц, монгол эмэгтэйн үйл мэтгэх урлаг, эх үрийн нандин холбоо, наран цаг, зүг чиг, тоо, галын бэлгэдэл зэргээр хэрхэн дүрсэлснийг яруу найргийн судалгаанд тулгуурлан гаргаж, дэлхий нийтэд сурталчлах, түгээн дэлгэрүүлэх, эрдэмтэн судлаачдын анхаарлыг татах нь бидний гол зорилго юм.

Арга зүй. Судалгааны ажлын зорилгод хүрэхийн тулд бид задлан шинжлэх, нэгтгэн дүгнэх, харьцуулах, тайлбарлах зэрэг аргыг хэрэглэсэн болно.

Үндсэн хэсэг.

Нэг. Ардын уран зохиолч Б. Лхагвасүрэнгийн яруу найрагт «Уянгын тойрог» шүлэг томоохон байр суурийг эзлэх бөгөөд энэхүү шүлэгтээ эх үрсийн хүйн холбоо, монгол зан заншил, ахуй соёл, монгол эмэгтэйн үйл мэтгэх уран үйл, эхийн үрээ гэсэн сэтгэлийг бэлгэдэл зүйн үүднээс, монголчуудын үндэсний сууц болох монгол гэрийн бүтэцтэй уялдуулан бичсэн нь ихээхэн сонирхолтой юм. Монгол гэр нь олон зууны турш Монгол орны цаг агаар, монгол хүний өвөрмөц амьдралд зохицсон нарийн бүтэцтэй, түүндээ тохирсон үе улиран ирсэн өвөрмөц ёс, уламжлалтай юм. Энэхүү шүлгээс бид монгол зан заншил, соёлын уламжлалыг ажигласнаа товч өгүүлье.

Шүлгийн агуулгыг харахад, эцэгт дээл мэтгэн үйл хийж буй эх хүний нандин эрхэмсэг сэтгэл нь энхрий хүүгээ хөлд ороход нь дэм түшиг болж, үйл бүтэхийн биелэл болж буйг бэлгэдэхийн зэрэгцээ хорвоод анхны мөрөө гаргах гэж тэмүүлэх хүүд гэрийн оосор бүслүүр дэм өгч, монголчуудын эртнээс нааш «Тэнгэр эцэг, хөх тэнгэр» [Дулам 2011] хэмээн сүр сүлд, оюун санааны бэлгэдэл болсон мөнх хөх тэнгэр нь татан босгож буй хийгээд гэрээ тойрон ажиггүй алхсаар үүдээр шагайх нь эхийгээ гайхшруулан баярлуулж, догдлуулж байна.

Тоост хорвоод анхны мөрөө гаргаж буй хүү, монголчуудын үндсэн сууц болох монгол гэрийг бүтэн тойрч, хөлд орж байгаа энэ өгүүлэмж нь тооноор буусан наран дээр торгоны хээ золгуулан, учрал бэлгэдэж, аавд нь дээл оёж буй эхийн үйл бүтэхийн бэлгэдэл юм. Монгол эмэгтэй, эх хүн уран үйл мэтгэж, үйл бүтэхийн нигуур үйлэнд шамдан бүхнийг мартагнахын цагт үр нь гэрийнхээ доод бүслүүрээс дэм аван гишгэж буйг олж хараагүй эхийн хөх «чим» хийж, хүүгээ үгүйлэн, «Миний хүү хаана байна?» гэхүй, монголчуудын үндэсний бахархал болсон гэрийн баруун хатавч, хоймор, зүүн хатавчин тушаа, үр нь «Аан» хэмээн хариу дуугарч, ээждээ чимээ өгч:

Газрын нар болсон хүү нь эхийнхээ дуунаас уяатай хөлд орж
Налгар цагаан гэрээ тойрсон анхны мөр нь

Нар сарны тэгийг газарт зурж байхдаа өсөж, бойжиж буйг зураглажээ. Ингэж бүхэлд нь монгол ахуй, монгол зан заншил, сэтгэлгээний цогцолбор болгож дүрслэхдээ тэнгэрийн нар гэр

тойроод жаргаж, маргааш нь дахин манддаг бол эхийн нар болсон үр нь гэрээ нар зөв, бүтэн эргээд хөлд орж байна. Монгол эмэгтэйн уран үйл үндэсний хувцас дээлээ оёж шаглах нь монгол ахуй. Чухам энэ л уран үйлийг ханиа, үрээ гэсэн эхийн сэтгэлтэй холбож өгсөн нь өвөрмөц. Мөн хүүгийн бойтгонд уясан хонх, хатавч, загсаасан өрөм зэрэг монголчуудын эгэл амьдралын дүр төрхийг зураглан харуулсан нь монгол сэтгэлгээ, монгол зан заншлын нэгэн бүхэл хөрөг болж өгчээ.

Нөгөө талаар, зохиолч энэхүү шүлэгтээ нүүдэлчин амьдралтай монголчуудын үндэсний сууц болох монгол гэр, түүний бүтцийг дээрх өгүүлэмжтэй сонирхолтойгоор холбон, монголчуудын бэлгэдэл зүйн үүднээс тусгаж өгснөөрөө онцлог юм. Жишээлбэл: Монгол гэрийг бүтээхэд орон зайн төсөөлөл, хэмжээсийн бэлгэдэл ихээхэн нөлөөлсөн гэж эрдэмтэн судлаачид үздэг байна. Тэрчлэн «...Ертөнцийн тухай бидний мэдлэгт дараалсан гурван шат байдаг бөгөөд хамгийн доод шат нь үзэгдлүүд, дараагийн шат нь байгалийн хуулиуд, эцсийн шат нь тэгш хэмийн зарчим юм. Хэрэв байгалийн хуулиуд нь үзэгдлийг урьдаас хэлэх боломж олгодог бол, тэгш хэмийн зарчим нь байгалийн хуулиудыг урьдчилан хэлэх боломж олгодог...» талаар, эрдэмтэн Л. Тарасов өөрийн бүтээлдээ өгүүлсэн байдаг [Мягмарсүрэн 2002: 15]. Эндээс орчлон ертөнцөд тэгш хэмийн тухай ойлголт гарцаагүй илрэх ёстой ажээ.

Ийм учраас монголчууд эрт үеэс өөрсдийн үндэсний сууц болох монгол гэрийг барихдаа дээрх гурван зарчим, ялангуяа тэгш хэмийн зарчмыг харгалзан боловсронгуй болгосоор иржээ. Тухайлбал: «...Монгол гэр нь хэлбэрийн хувьд ижил эзэлхүүнтэй геометрийн дүрсүүдээс хамгийн бага гадаргын талбай бүхий бөмбөрцөгт дөхүү, огторгуйн орон зайн аль ч чиглэлд гаднаа ч, дотроо ч тэгш хэмт шинжийг агуулсан тул үүд хоймор, баруун зүүн талуудыг нь талбай, орон зайн хувьд өөр хоорондоо эн тэнцүү хэмээн үзэж болно. Тэгвэл гэр хэвтээ хавтгайд төгсгөлгүй дээд эрэмбийн эргүүлэлтийн тэгш хэмтэй, төгсгөлгүй дээд эрэмбийн эргэлтийн ганц цэгтэй байна. Гэрийг энэ тэнхлэгийг нь тойруулан, бүтэн тойрог хэмийг дурын тоо дахин хуваасан (360^0/n, n=2, 3, 4... хязгааргүй) өнцгөөр эргүүлэхэд, өөрөө өөртэйгөө давхацна.

Ийнхүү монгол гэр эргүүлэлтийн тэгш хэмтэй байна...» [Мягмарсүрэн 2002 х 15] хэмээн эрдэмтэн судлаач С. Мягмарсүрэн тооцоолж, шинэ бүтээлийн патент авсан байдаг.

Үүний зэрэгцээ монголчууд анх гэрээ барихдаа ацтай хусан баганаар тооноо тулдаг байсан боловч тэгш хэмийн зарчим болон харагдах байдал, үзэмж зэргийг харгалзан, улам боловсронгуй болсоор одоо баруун, зүүн багана болон хувирчээ. Эрт дээр үед энэхүү ацтай хусан багана нь бөөгийн ёс заншилд «Гурван ертөнцийн гол тэнхлэг болох удган мод учир аянга буудаггүй, бөх, хөнгөн» зэрэг бэлгэдлийг агуулдаг байсан ажээ.

Энэ бүхнээс харахад, монгол гэрийн бүтэц нь ертөнцийн тэгш хэмийн хуультай нягт уялдаа холбоотой бөгөөд гэрийг анх зохиохдоо эх дэлхийн загвар хэмээн бэлгэдэж, тэгш хэмийн зарчимд тулгуурлан зохиосон байна. Гэрийг бүтээхдээ алтан нарнаас тооныг, шалыг хөрс газар шороо, ханыг уул нуруудаар загвар болгон барьсан тухай үлгэр домог, аман зохиолд ч бас байдаг. Эндээс үзвэл, гэрийн дотор болон гадна талд тэгш хэмийн зарчим-орон зайн хэмжээс үйлчилж байж, гаднаа бөмбөгөр цагаан, дотроо алтан нарны цацраг хэлбэртэй баригддаг хэмээн үзэж болно.

Ардын уран зохиолч Б. Лхагвасүрэн тэгш хэмийн тухай дээрх ойлголтыг өөрийн шүлэгт илэрхийлэхдээ: нэгд, монгол гэрийн тэгш хэмт тойрог бүтцийг, монголчуудын нар зөв, бүтэн тойрдог бэлгэ дэмбэрлийн дагуу анх хөлд орж байгаа хүүгийн дүрээр (баруун-хоймор-зүүн-үүд), хоёрт, шүлгийн үндсэн бадгуудыг мөн л тэгш хэмийн зарчмаар бүтээсэн байдаг. Жишээлбэл:

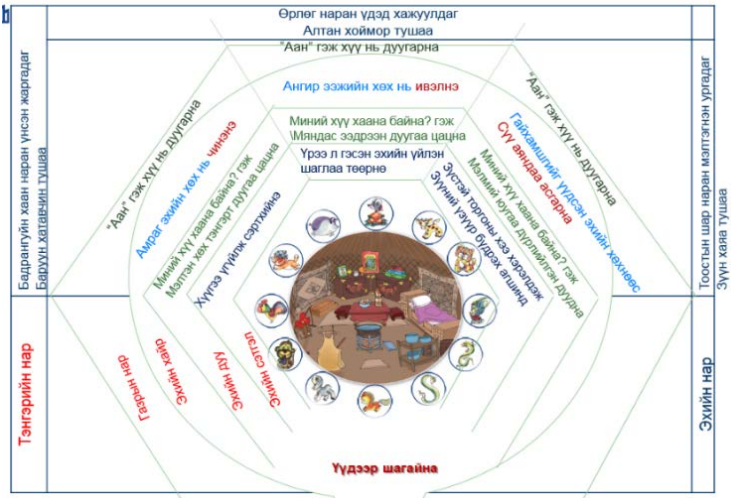
1. Миний хүү хаана байна? гэж
2. Мэлтэн хөх тэнгэрт дуугаа цацна
3. Бадрангуйн хаан наран үнсэн жаргадаг
4. Баруун хатавчин тушаа
5. Бойтогны нь хонх тожигнон
6. «Аан» гэж хүү нь дуугарна
7. Амраг эхийн хөх нь чинэнэ
8. Чигчийн чинээ хүүгийн нь
9. Чимээ зуурхан алдарна
10. Үрээ л гэдэг ижийн нь

11. Үйлэн шаглаа төөрнө...
1. Миний хүү хаана байна? гэж
2. Мэлмий юугаа дүрлийлгэн дуудна
3. Тогоотой өрөм, дүүрэн саранг дуурайн загсаж хонодог
4. Тоостын шар наран, мэлтэгнэнхэн ургадаг
5. Зүүн хаяа тушаа
6. Аан гэж дуугарангаа
7. Газрын нар хүү нь
8. Үүдээр шагайна
9. Гайхамшгийг үүдэгч эхийн хөхнөөс
10. Сүү аяндаа асгарна... [Лхагвасүрэн 2006: 17].

Жишээг ажиглахад, адил хэсгүүдийг хэмжээний хувьд ижил хэмнэлтэйгээр давтах нь уран зохиолын тэгш хэм болох юм. Уран зохиолын тэгш хэмийн талаар проф. Д. Галбаатар «Тэгш хэм нь гоо зүй, урлагийн онолын түгээмэл ойлголтын нэг. Уран бүтээлч уран сайхны зорилгоо хэрэгжүүлэхдээ дүрслэгдэхүүнийхээ хэмнэл, байршил, тусагдахуун, хүчний харилцаа, баатрууд адил тэгш байх зарчим барьж дүрсэлсэн байдлыг хэлнэ. Уран зохиолд хөг аялгууг жигдлэх зорилгоор тэгш хэмийг өргөн ашиглана» [Галбаатар 2012: 367] хэмээн өгүүлсэн нь дээрх бадгуудаас тодорхой харагдана.

Шүлэгт тооноор ургах нарны гэрэлд, торгоны хээ золгуулан, учрал бэлгэдэж, эхийгээ үйл мэтгэж байх хооронд гарсан хүү нь гэрийнхээ баруун хатавчин тушаа, нар сарны тэгээр татуулан боссон зогсож буй тухай өгүүлсэн нь хүүг тэр айлын гал голомтын үргэлжлэл хэмээн бэлгэдсэн байна. Гэрийн төв хэсэгт гал голомт, багана байдаг. Монгол хүн гал голомтыг амьдралын үндэс, хамгийн нандин зүйл хэмээн эрхэмлэж, эцгийн үргэлжлэл болсон хүү нь айл өрхийн гал голомтыг залгамжлан үргэлжлүүлнэ гэж үздэг. Ингэхдээ гал голомт нь амь зуулга, орон гэрийн төв, цаашлаад дэлхийн төв болно [Арьяасүрэн 1991: 63] хэмээдэг байжээ. Монголчууд гэрийн баганыг ертөнцийн босоо тэнхлэг, тэрчлэн хүний хөл тулгуур эрхтэн хэмээн бэлгэддэг байна. Гэрийн баганаар дамжин, өвөг дээдсийн сүнстэй холбогддог гэж үздэгээс багана түших, барих, ялангуяа алдлахыг цээрлэдэг заншилтай. Мөн монголчууд «Гэрийн багана нь гэрийн зовлонг үүрч явдаг»

гэж үздэг учраас хүүхэд багана алдалбал, баганын зовлонг авна хэмээн цээрлэдэг ажээ. Үүний зэрэгцээ монголчууд гэрийн доторх зайг хоймор, баруун, зүүн, үүдний хэсэг хэмээн хувааж, хүү баруун талаас тойрон гэрийн хойморт очсон байгаагаар дүрсэлсэн нь монгол ёсонд гэрийн баруун болон хойд зүг (хоймор) нь гэрийн эзний суудлыг бэлгэддэг, баруун зүгийг «Цагаан зүг» хэмээн сайнаар бэлгэддэг заншлыг тусгажээ.



Зураг 1. Шүлэгт тэгш хэмийн зарчим илэрч буй нь

Мөн баруун-зүүн, хойд-урд хэмээн эсрэгцэлдэж байгаа нь арга билгийн үүднээс үзвэл, аливаа зүйл эсрэг тэсрэгийн нэгдэл буюу тэнцвэрт байдалд байна гэсэн давхар утгыг илэрхийлж, монгол гэрийн бүтэцтэй холбосон гэж хэлж болно. Шүлэгт өгүүлсэн:

«Тоонооор буусан наран дээр
Хормой хумин
Торгоны хээ золгуулан
Учрал бэлгэдэн
Эжий нь
Эцгийн нь дээлийг оёно
Өөдрөг явахыг нь зөгнөж
Өвдгөөрөө энгэр захыг нь түшнэ

Тоонын шигшиг дуурайлган
Торгон утас нар зөв даллана
Үйл бүтэхийн сэтгэл төвлөж
Үүлэн сүүдрийг мартахын цагт
Үр нь мөлхөж босго даван
Үүлгүй тэнгэрээр татуулж босно
Гэрийнхээ доод бүслүүрээс дэмнэж
Гишгэж анх үзнэ үр нь
Хөхөө гэнэт чим хийхэд
Хүүгээ үгүйлж сэрдхийнэ эх нь»
[Лхагвасүрэн 2006: 17]

хэсэгт, гэрийн тооноор буусан наран дээр ээж нь учрал бэлгэдэн, аавд нь дээл эсгэхдээ сайн сайхан явахыг бэлгэдэж, энгэр захыг нь өвдгөөрөө түшиж байгаа, мөн үйл мэтгэхдээ хүртэл тоонын шигшиг дуурайлган, торгон мяндас нар зөв даллаж байгаа монгол эмэгтэйн үйл урлахдаа мөрддөг өвөрмөц бэлгэдлийг харуулжээ.

Тэрчлэн монгол гэрийн тооно нь тэрхүү айлын гал голомтын бат бэх байдлыг бэлгэдсэн байдаг. Монголчууд гэрээ гэрийн эзний хувилбар мэтээр үзэж, тооныг толгой, өрхийг малгай, үүдийг ам, босго хатавчийг багалзуур, тотгыг хүзүү хэмээн үзэж хүндэтгэдэг. Ер нь тооно ба үүдийг гэрийн толгой хэсгээр үзэн ямагт цэвэр цэмцгэр байлгаж, бузартвал гэрийн эзний хийморь доройтно [Арьяасүрэн 1991: 64] хэмээн үздэг заншил тодорхой туссан байна.

Үүнээс гадна нүүдэлчин монголчуудын цаг тооллын нэгэн өвөрмөц бэлгэдэл уг шүлэгт тусгагдсан байна. Үүнд: Гэрийн доторх орон зайг 12 жилээр хуваан нэрлэж, наран цагийг буй болгосон нь гэртэй холбоотой монголчуудын өвөрмөц өв соёлын нэг юм. Малчид үнээ малаа саах, хонь бэлчээх, хотлуулах зэрэгт гэрийн тооноор туссан нарны тусгалаар цагийг баримжаалдаг заншилтай ажээ. Нарны цагтай яв цав тохирдог гэр нь 60 уньтай, бага дөрвөн ханатай гэр бөгөөд гэрийн тоононы хүрээнд гаргасан унины нүх бүрийг арван хоёр жилийн амьтдаар нэрлэнэ. Гэрийг дөрвөн зүг, найман зовхисоор тэнцүү хэсэгт хуваан, цагийн зүүний эргэлтийн дагуу хулгана, үхэр, бар, туулай, луу, могой, морь, хонь, бич, тахиа, нохой, гахай гэсэн 12 цагаар тэмдэглэдэг [Монгол гэр –

2013]. Тооноор туссан нарны гэрэл бар, туулай цаг буюу 4–6 цаг, унины толгойноос хананы толгой хүртэлх хугацааг луу, могой цаг буюу 6–10 цаг, гэрийн хойморт туссан цагийг их үд буюу 12 цаг, морин цаг гэнэ. Зүүн урагш хандуулан барьсан дөрвөн ханатай (тотгон дээрээ дөрвөн уньтай), 60 уньтай гэрийн хоёр унины хоорондох зай зургаан хэмийн өнцөгтэй нь орчин үеийн цагийн хуваарьтай яг тохирдог гэж эрдэмтэд үздэг.

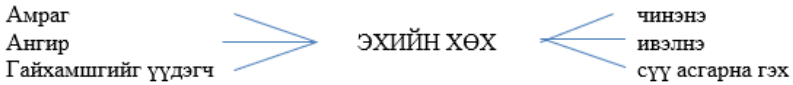
Энэ мэтээр малчин монголчууд нар, сар, од гаргийн үзэгдлийн зүй тогтлоор хуримтлуулсан туршлагаа орон сууцандаа тусгасан байна. Ер нь цагийн бэлгэдлийг ихэнх улс оронд дугуй тойрог дүрсээр тэмдэглэдэг бөгөөд монгол гэр нь дугуй хэлбэртэй тул монголчууд эртнээс нааш наран цагийг баримтлан бэлгэддэг байжээ. Энэхүү ойлголт нь уг шүлэгт «...бадрангуйн хаан наран үнсэн жаргадаг, өрлөг наран үдэд хажуулдаг алтан хоймор, тоостын шар наран мэлтэгнэн ургадаг зүүн зүг» хэмээсэн дүрслэлээр илэрсэн нь «...өглөөний наран тоонын хуруунд байхад, нар хойморт байх, оройн нар тоонын хуруунд байхад...» хэмээдэг уламжлалт наран цагтай тохирч байна.

Монгол ардын аман зохиолд гэрийг «Найман тахилгат, танан цагаан гэр» хэмээн бэлгэддэг. Энэ тухай проф. С. Дулам: «Наймын тоо бол нарт ертөнцийг бэлгэддэг. ...Монгол гэрийг 88 уньтай барихыг эрхэмлэдэг нь нарт ертөнцийг бэлгэдэл болох наймын тооны олшруулсан хэлбэр өгөөд 88 нь гэрэл гэгээ, сайн сайхны бэлгэдэл...» [Дулам 2007] хэмээн өгүүлсэн байдаг.

Шүлэгт хөлд орж буй хүү, эцэгт нь дээл мэтгэж буй эх гэсэн 2 дүр тодорч, эх хүү хоёр бие биедээ нар болж, хөлд орж буй хүүгийн дүрээр дамжуулан, эхийн дотоод сэтгэлийн нандин чанар, гэрэл гэгээ зүйрлэшгүй сайхныг илэрхийлснээрээ онцлог юм. «...Дүр бол ургуулан бодох бодлын хүчээр бүтээсэн гоо зүйн учир холбогдол бүхий хүний амьдралын дүр зураг» [Тимофеев 1972: 293] хэмээсэн байдаг. Тэгвэл найрагч эл дүрүүдээр эх хүнийг хайрлан бахархах санааг уншигчдад өгч чадсанд энэхүү хоёр дүрийн ач холбогдол оршино.

Шүлгийн хэл найруулгыг ажиглавал ихээхэн сонирхолтой бөгөөд бид энд бүгдийг ярих боломжгүй юм. Жишээлбэл: шүлгийн

үндсэн хэсгийн бадаг бүрийн эхэнд «Миний хүү хаана байна? гэсэн эхийн асуултаар эхэлж, дараагийн бадаг бүрийн эхэнд «Аан» гэсэн хүүгийн хариултыг давтсан нь дүрслэлийг тодруулсны зэрэгцээ шүлгийн байгуулалтыг жигдрүүлжээ. Эхийн хүүгээ дуудаж буй дуунаас гадна мэдэрч буй мэдрэмжээр нь, гадаад төрхөөр нь илэрхийлж «...хүүгээ үгүйлж сэрхийнэ, үрээ л гэсэн эхийн үйлэн шаглаа төөрнө...» гэх мэтээр эх, үрийн хүйн холбоо, эхийн хайрыг илэрхийлэхдээ:



мэтээр ахиуллын аргыг хэрэглэн, учир шалтгааны холбоонд дүрсэлж, чимэг үгийг ихээхэн хэрэглэжээ. Үүнийг зөвхөн «нар» хэмээх үгийг «Өрлөг нар, бадрангуйн хаан нар, тоостын шар наран» хэмээн дэлгэрүүлснээс харж болно. Дүрслэн буй зүйлийн хөдөлгөөний аяс байдал, гадаад дүр төрхийг шүлгийн дотоод айзам хэмнэл илэрхийлдэг. Энэ нь мөр болон түүнийг бүрдүүлэгч нийлцийн урт, богино болон оролцсон авианы байдал зэргээс шалтгаална. Шүлэгт эдгээрийг дөрөв, гурав, хоёр, нэг үгтэйгээр шадлуулан тэр ч бүү хэл, зарим мөрөнд тав, зургаан үгтэй урт мөрүүд байгаа нь эхийн хайрыг хүндэлсэн гүн хүндэтгэл ёслолын утга, бодол санааны урсгалын уужим дөлгөөн байдал зэргийг илтгэн, агуулга хэлбэрийн хувьд зохицуулсан байна.

Хоёр. 1960-аад оны яруу найрагт Б. Явуухулан хэл найруулга, уран дүрслэлийн түвшинд ур чадварын шинэчлэлт хийж, яруу найргийг илүү уянгалаг, сонсголонт айзам хэмнэлийн аястай болгохын зэрэгцээ шүлгийн ур дүй, утга санааны талыг гүнзгийрүүлэн, гүн ухааны аястай болгож өгснөөрөө ихээхэн өвөрмөц юм.

Түүний уран бүтээлээс бид, утга зохиол судлаачдын «шинэчлэл» хийсэн хэмээн хүлээн зөвшөөрсөн, «Би хаана төрөө вэ?» шүлгээр жишээлж үзье. 12 бадагтай, бадаг бүр нь 5 шадаар зохиомжлогдсон эл шүлэг монголчуудын эртнээс инагш бэлгэдэж ирсэн тоо болон цаг хугацаа, орон зайн бэлгэдлүүдтэй нягт холбоотой. Үүнд: 12 гэдэг тоо нь монгол бэлгэдэл зүйд цаг

хугацааны бэлгэдэл болсоор ирснийг профессор С. Дулам «12-оор эс бэлгэдэх цагийн хугацал гэж үгүй... Чухам ийм учраас тооны бэлгэдлийн цогцолборт тэгш тооны тэнхлэг буюу хавтгай тэнхлэг дээр дөрвөн зүг, найман зовхисын хамт, орон зай-цаг хугацааны цогцолборыг үүсгэн задарч байгаа юм» [Дулам 2007] хэмээн тайлсан байдаг.

Монголчууд хүний нас, биеийн нэг үеийг цаг хугацааны мөчлөгөөр тодорхойлохдоо 12 жилийг нэг үе болгон тоолдог эртний уламжлалыг тус шүлэгт тусгаж, 12 бадгаар, тэгэхдээ бадаг бүр нь бие даасан утгатай, 5 шадтай, санамсаргүй бус «12 цаг, 12 сар, 48 улирал, 12 жил, түүнийг 5 дахин нугалсан жарны тоолол» гэсэн бүтэцтэйгээр дүрслэлсэн нь яруу найрагч «Үеийн үед монгол хүн, Монгол орноо эзэгнэн аж төрж, монголчуудын амьдрал тэмцэл эцэс төгсгөлгүй юм» гэсэн бэлгэдэлт санааг илэрхийлжээ.

Яруу найрагч Б. Явуухулан энэхүү шүлэгтээ монгол шүлгийн 4 шадаар бадагладаг уламжлалыг дагах бус, түүнийг улам болов-сронгуй болгож, 5 шадаар зохиомжлохдоо 1 ба 5 дугаар шадыг хашиж, бөгжин давталтыг хийсэн нь бадгийн доторх гол утгыг илэрхийлсэн шадыг тодотгон, уншигчдын анхаарлыг хандуулах, дүрийг тодруулах үүргээр хэрэглэсэн нь шинэлэг байлаа.

Монгол бэлгэдэл зүйн үүднээс үзвэл, 5-ын тоон нь эв нэгдэл, хүч чадал, сайн сайхны бэлгэдэл юм. Иймээс шүлгийн бадаг бүрийн шадыг 5-аар журамласан нь монголчуудыг эв нэгдэл, дотоод эрчим хүч, чадал нь үүрд мөнх оршихыг бэлгэдэл утгыг илтгэнэ. Тухайлбал, тэрээр шүлэгтээ:

«...Хөх манхан тэнгэрийг эзэгнэнхэн төрлөө би
Хөмсгөн сарны аялах алсыны алс тойрогт
Холын хоёр одны тохиох бяцхан чөлөөнд
Хоёр нүдний үзүүрт цэнхэрлэх төдий тэртээд
Хөх манхан тэнгэрийг эзэгнэнхэн төрлөө би...»
[Явуухулан 1985: 387]

хэмээн бэлгэджээ. Энэхүү тэргүүн бадагтаа эх орны тухай ойлголтыг «Холын хоёр одны тохиох бяцхан чөлөө» хүртэл алслуулан, «Цаст цагаан уул-онгон цэнхэр тал-мөрөн голын ус-үнэр ялдах агь ганга» хүртэл «Ерөнхийгөөс тусгай» руу буулган,

нарийсгаж, монгол хүний байгаль дэлхий, эх орноороо бахархах сэтгэлийг гүн ухааны үүднээс урнаар дүрслэн илэрхийлжээ.

«...Цаст цагаан уулыг эзэгнэнхэн төрлөө би
Цан хүүрэг савсаж үүлс ороох оргилд
Цасан ширхэг царцаж мөс болох халилд
Царгиа хүйтэн өвөл сарлагийн бух тошсон
Цаст цагаан уулыг эзэгнэнхэн төрлөө би
Онгон цэнхэр талыг эзэгнэнхэн төрлөө би
Орог саарал зэрэглээ хавар сүүмэлзэх хөндийд
Орсон буурын шүд өвөл хангинах хоолойд
Үлэг гүрвэлийн мөрийг өдий хүртэл хадгалсан
Онгон цэнхэр талыг эзэгнэнхэн төрлөө би...» [Мөн тэнд]

хэмээсэн хоёр бадагт сансар огторгуйгаас цаст цагаан уул, онгон цэнхэр талд бууж ирэхдээ хүний таван махбодыг нэг шороон махбодыг тусгасан байх магадлалтай төдийгүй, хүний гар хүрээгүй онгон талыг сайн сайхантай, харин говь нутгийн байгалийн өвөрмөц унаган төрх болох зэрэглээг саарал өнгөтэй хоршуулан бүхэл бүтэн эрин үе, түүх соёлын дурсгалтай нь багтаажээ. Мөн сав ертөнцийг бүтээгч уул, ус, газар шороо эртний шим ертөнцийн үнэт дурсгалыг дүрсэлж, түүнийгээ монгол орны байгалийн эрс тэс уур амьсгалын онцлог, тэрхүү хүйтэнд хувьсан өөрчлөгдөж буй байгалийн өөрчлөлтийг харуулсан нь онцлог болжээ.

«...Үнэр ялдам агь гангыг эзэгнэхэн төрлөө би
Үүр шөнийн завсар шүүдэр буух навчинд
Үрэл усан шүүдэрт нь одод гялалзах дэлбээнд
Үхэлгүй мөнхийн бэлгэдэл цагаан уул цэцгэнд
Үнэр ялдам агь гангыг эзэгнэхэн төрлөө би...» [Мөн тэнд: 388]

бадагт шим ертөнцийн нэг болох ургамлын сайхнаар төлөөлүүлж, монголчуудын эртнээс нааш «Үхэлгүй мөнхийн бэлгэдэл» хэмээн бэлгэдэж ирсэн, цагаан уул цэцгээр бэлгэдэн, мандан бадрахын бэлгэдэл галыг хэт, цагаан уул цэцгээр бадраан асаах, тэрчлэн үүрээр буух цэцгийншүүдэр ариун тансагийн бэлгэдэл тул шүүдрийн дусал цуглуулж, ээждээ цай чанаж өгвөл ачийг нь хариулна гэж бэлгэддэг монгол хүний бэлгэдэлт сэтгэлгээг дүрслэн, энгийн атлаа гүн санааг уянга, ухаарлын аясаар өгүүлжээ. Энэ мэтчлэн, бадаг бүрт ерөнхийгөөс тусгай руу уусан орж, эхний 5 бадагт эх орны байгалийн ариун дагшныг илэрхийлсний зэрэгцээ

дараах бадгуудад монголчуудын нүүдлийн мал аж ахуй, амьдрал, зан заншил, сэтгэлгээний үндсэн онцлог, хэв маягийг өвөрмөцөөр дүрслэхдээ, тэр бүхнийг эзэгнэн төрсөн монгол хүний үндэсний бахархал, энэ бүхний эзэн нь «Би» гэх омгорхлыг уянгаас үүтгэгдсэн ухаарлын гүнээс ургуулан, тодорхой дүрсэлснээрээ эл шүлгийн шинэлэг чанар, ач холбогдол оршино. Жишээлбэл:

«... Зүүрмэглэгч хун шиг гэрийг эзэгнэнхэн төрлөө би
Зүйдэлгүй цагаан өрхийн хоймсолж томсон оосорт
Зүрхэн улаан галтай ган тулгын тотгонд
Зуун түмэн жил монгол хүний идээшсэн
Зүүрмэглэгч хун шиг гэрийг эзэгнэнхэн төрлөө би...» [Мөн тэнд: 387]

гэсэн бадагт: Монголчуудын эртний уламжлалт соёлын нэг, үндсэн сууц болох монгол гэрийг хун шувуутай зүйрлэж, хайр сэтгэлт хосуудын жаргалтай амьдрал, айл гэрийн мөнх оршихуйн бэлгэдэл болгожээ. Мөн нүүдэлчдийн амьдралын онцлогт нийцсэн, эд өлгийн өвөрмөц дурсгал монгол гэрийг дэлхий ертөнцийн загвар болгож, тэгш хэм үүсгэн бэлгэдэж, хүн амьтныг дулаацуулан амьдралыг тэтгэгч, ертөнцийн гэрэл гэгээний эх үүсгэл болсон, алтан нараар тооноо, түүний цацрагаар унийг төлөөлөн тав тухтай амьдрал, айл гэрийн аз жаргалыг бэлгэдсэн байна. «Зүйдэлгүй цагаан өрх» хэллэгээр тооно, өрхийг монгол гэрийн бэлгэдэлд гал голомттой салшгүй холбоотой гэх бэлгэдэлт ёс заншил, мөн хамгийн сайн сайхан бүхнийг эхийн цагаан сүүтэй зүйрлэн хольцгүй тунгалаг, цэвэр ариуныг, «Зүрхэн улаан галтай ган тулгын тотго» хэллэгээр, айл гэрийн тулга нь эртнээс гал голомтоо мандаан бадраадаг ариун зүйл бөгөөд тиймээс улаан өнгө энэхүү галын өнгө тул сүрлэг бадрангуй, мандан бадрахын бэлгэдлийг илэрхийлсэн байна.

«...Тэнхээт хүлгийн дөрөөг эзэгнэнхэн төрлөө би
Тэлмэн жороо морины шанхны үзүүрийн чичиргээнд
Тэнгэрийн салхинаас бусдыг дээрээ гаргаж үзээгүй
Тэнэгэр говийн сүрэг онгон хулангийн нуруунд
Тэнхээт хүлгийн дөрөөг эзэгнэнхэн төрлөө би...» [Мөн тэнд: 388]

гэсэн бадагт: Нүүдлийн мал аж ахуй эрхэлдэг, малчин удмын монголчуудын дээдэлдэг морийг бид «Эр хүний сайн нөхөр, молор эрдэнэ» хэмээн дээдэлж, төрийн сүлдэндээ залсан түүхтэй. Энд эр

чадлын бэлгэ тэмдэг «Эрийн гурван наадам» монголчуудын эртний уламжлалт баяр наадмын нэг, хурдан морины уралдаан, айргийн тавд орсон морины эзнийг хийморьтой хэмээн бэлгэшээх, «Түрүүлсэн морины хөлсөнд хүрвэл бүтэн жилдээ од хийморьтой байна» гэсэн монгол хүний бэлгэдэлт сэтгэлгээний онцлог ч дүрслэгджээ. Ингэж сайн сайхан, хүндлэл бишрэлийг шандаст хүлгийн уг гарвал-тэнгэрийн унага хулан, тахийн удамтай нь холбон дүрсэлснээрээ монгол орны байгалийн баялаг, ан амьтан дуусаж дундрашгүй гэсэн санааг ч бас илтгэсэн ажээ.

«...Хөх манхан тэнгэрийг эзэгнэнхэн төрлөө би
Хөх Монгол алдаршсаны үе дамжсан домогт
Хүчирхэг дээдсийн нутагт мандсан хувьсгалын дөлөнд
Хөрст алтан дэлхийн үрчлээт магнай болсон
Хөх тэнгэрийн орныг эзэгнэнхэн төрлөө би...» [Мөн тэнд]

гэсэн энэхүү бадгаар өөр, өөр дүрслэлтэй бүх бадгийн санааг нэгтгэн дүгнэж, басхүү холбон нэгтгэжээ. Нутгийн төгс төгөлдрийг дүрслэхдээ хөрст алтан дэлхийн үрчлээт магнай болсон хөх монголчуудын эртний болон эдүгээгийн түүх соёл, дэлхийн түүхийн салшгүй хэсэг болж, хөх тэнгэрийн орныг эзэгнэж буй монгол хүний сэтгэлийн дуулал, омог бахархал болсныг илтгэхийн зэрэгцээ шүлгийн тэргүүн бадаг тэнгэрээр эхэлж, төгсгөлийн бадагт ч бас тэнгэрийг дүрсэлсэн нь монголчуудын эртний соёл, уламжлалт сэтгэлгээнд дэх «Эцэг тэнгэрийг дээдлэх үзэл», ардын уламжлалт сэтгэлгээ, ёс заншлыг давхар илэрхийлсэн аж.

Ийнхүү Б. Явуухулан, их найрагч Д. Нацагдоржийн «Миний нутаг» найраглал дахь санаа, гүн утга, дүрслэлийн уламжлалыг өөрийн гүн ухааны аяс бүхий, өвөрмөц содон дүрслэл бүхий уянгын шүлгээрээ баяжуулж, 1960-аад оны яруу найрагт дахин давтагдашгүй шинэчлэлийг хийсэн бөгөөд «Би хаана төрөө вэ?» шүлэгтээ монголчуудын сэтгэлгээний өвөрмөц онцлог болох бэлгэдэлт сэтгэлгээг тусган дүрсэлсэн нь шинэчлэл болсон юм.

Дүгнэлт. Дээрх зүйлсийг дүгнэн үзвэл:

1. Монголын орчин үеийн яруу найргийн ертөнцөд өөрийн гэсэн давалгааг үүсгэж, уншигч, шүтэн бишрэгчдийг бий болгож

явсан, нэрт яруу найрагчдын шүлгүүдийг ажиглавал, шүлэг бүр нь бүхэлдээ монгол амьдралын нэгэн цогцолбор хөрөг болж, монгол ахуй ёс, зан заншил, соёлыг дүрсэлжээ.

2. Б. Явуухулан, Б. Лхагвасүрэн нар өөр, өөрийн шүлэгт бэлгэдэл зүйн аргыг хэрэглэхдээ агуулга, утга санаа, монгол соёл, уламжлал, зан заншлыг дэлхийд тунхаглах санаа зорилго адил боловч, өөрсдийн шүлгийг яруу найраг туурвих бичлэгийн ялгаа, хувь зохиолчийн сэтгэлгээний онцлог, амьдралын туршлага, мэдрэмж, тухайн үеийн нийгмийн байдал зэргээс шалтгаалан, өвөрмөцөөр илэрхийлсэн нь сонирхолтой байна.

3. Уг шүлгүүдээс монголчуудын үндэсний өвөрмөц сэтгэлгээ, монгол орчин ахуй, зан заншил соёлын онцлогийг харж болно. Ийм учраас дээрх шүлгүүд монгол орныг дэлхий дахинд сурталчлан, таниулах ач холбогдолтой.

4. Эртнээс нааш уламжлан ирсэн монгол соёл, зан заншил нь монголчуудын бусад улс үндэстнүүдээс ялгарах ондоошил болж байна.

Ном зүй

1. Арьяасүрэн Ч. Монгол ёс заншлын дунд тайлбар толь. Улаанбаатар: «Сүүлэнхүү» хүүхдийн хэвлэлийн газар, 1991. 381 х.

2. Галбаатар Д. Уран зохиол онол, түүх, шүүмжлэл: Нэвтэрхий толь. Улаанбаатар: МУИС-ийн хэвлэх үйлдвэр, 2012. 594 х.

3. Дулам С. Монгол бэлгэдэл зүй-2: Өнгийн бэлгэдэл зүй. Улаанбаатар: Бит пресс ХХК, 2011. 316 х.

4. Дулам С. Монгол бэлгэдэл зүй-1: Тооны бэлгэдэл зүй. Улаанбаатар: Бит пресс ХХК, 2007. 292 х.

5. Лхагвасүрэн Б. Бүрэн түүвэр. Хөх хот: Өвөр Монголын хэвлэлийн хороо, 2006. 228 х.

6. Монгол гэр – 2013 // URL: www.mongolianheritages.com/mn/соёлын-биет-бус-өвүүд/монгол-гэр-2013 (Лавлах огноо: 28.09.2022).

7. Мягмарсүрэн С. Монгол гэрийн харц, чагтагын онол // МУИС, Ховд сургуулийн эрдэм шинжилгээний бичиг. № 134. 2002. 110 х.

8. Тарасов Л. Ертөнцийн тэгш хэмийн гайхамшиг. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1987. 182 х.

9. Тимофеев Л. И. Основы теории литературы. Москва: Просвещение, 1976. 448 с.

10. Явуухулан Б. Түүвэр зохиол. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1985. 560 х.

References

1. Ar'yaasүren Ch. Mongol es zanshlyn dund tailbar tol'. Ulaanbaatar: «Sүүlenkhүү» khүүkhdiin khevleliin gazar, 1991. 381 kh. [In Mong.].

2. Galbaatar D. Uran zokhiol onol, tүүkh, shүүmzhlel: Nevterkhii tol'. Ulaanbaatar: MUIS-iin khevlekh үildver, 2012. 594 kh. [In Mong.].

3. Dulam S. Mongol belgedel zүi-2: Өngiin belgedel zүi. Ulaanbaatar: Bit press KhKhK, 2011. 316 kh. [In Mong.].

4. Dulam S. Mongol belgedel zүi-1: Toony belgedel zүi. Ulaanbaatar: Bit press KhKhK, 2007. 292 kh. [In Mong.].

5. Lkhagvasүren B. Bүren tүүver. Khөkh khot: Өvөr Mongolyn khevleliin khoroo, 2006. 228 kh. [In Mong.].

6. Mongol ger – 2013 // URL: www.mongolianheritages.com/mn/soelyn-biet-bus-өvүүd/mongol-ger-2013 (Lavlakh ognoo: 28.09.2022). [In Mong.].

7. Myagmarsүren S. Mongol geriin kharts, chagtagyn onol // MUIS, Khovd surguuliin erdem shinzhilgeenii bichig. № 134. 2002. 110 kh. [In Mong.].

8. Tarasov L. Ertөntsiin tegsh khemiin gaikhamshig. Ulaanbaatar: Ulsyn khevleliin gazar, 1987. 182 kh. [In Mong.].

9. Timofeev L. I. Osnovy teorii literatury. Moskva: Prosveshchenie, 1976. 448 s. [In Russ.].

10. Yavuukhulan B. Tүүver zokhiol. Ulaanbaatar: Ulsyn khevleliin gazar, 1985. 560 kh. [In Mong.].

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-57-64
УДК 398.54
ББК 82.3(2)

Дашиева Л. Д.

ФОЛЬКЛОРНОЕ НАСЛЕДИЕ БУРЯТСКОГО НАРОДА: МАТЕРИАЛЫ ФОНОАРХИВА ЦВРК ИМБТ СО РАН[1]

Аннотация. В настоящей статье рассматривается проблема цифровизации памятников традиционной музыки бурят, реализованная в проекте «Фольклорное наследие бурятского народа: материалы фоноархива ЦВРК ИМБТ СО РАН». В настоящее время вопрос сохранения, популяризации и трансляции произведений традиционной музыкальной культуры бурят в мировом цифровом пространстве является одним из ключевых в бурятской фольклористике и этномузыкологии. Актуальность проекта заключается в том, что он напрямую решает проблему сохранения исчезающего нематериального культурного наследия бурятского народа. Создание единой базы данных и репрезентация уникальных аудиообразцов традиционной музыки бурят, хранящихся в фоноархиве Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, способствуют решению обозначенной проблемы. В статье показан процесс работы по сегментированию цифровизации и каталогизации, а также представлены результаты исследования музыкальных диалектов западных бурят эхиритов, булагатов, хонгодоров, восточных хори-бурят, южных селенгинцев. Сходство жанров, семантики вербальных текстов, мелодическая и ритмическая формульность, наличие ладовых архетипов, особенности композиционного строения народных песен характеризуют музыкально-стилевую парадигму в локальных группах бурят. Фольклорное наследие и опыт осмысления бурятской песенной традиции в контексте мифологических представлений, ритуального поведения, систематизации жанров традиционной музыки бурят образуют ценную источниковедческую базу и открывают перспективы для дальнейших исследований.

Ключевые слова: цифровизация, фольклорное наследие, традиционная музыка, буряты.

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

Dashieva L. D.

FOLKLORE HERITAGE OF THE BURYAT PEOPLE: MATERIALS OF THE AUDIO ARCHIVE KEPT IN THE COMX OF IMBTS SB RAS

Annotation. This article discusses the problem of digitalization of monuments of traditional Buryat music, implemented in the project "Folklore heritage of the Buryat people: materials of the phonoarchive of the COMX IMBTS SB RAS". Currently, the issue of preserving, popularizing and broadcasting works of traditional Buryat musical culture in the global digital space is one of the key issues in Buryat folklore and ethnomusicology. The relevance of the project lies in the fact that it directly solves the problem of preserving the disappearing intangible cultural heritage of the Buryat people. The creation of a unified database and the representation of unique audio samples of traditional Buryat music stored in the phonoarchive of the Center for Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences contributes to solving this problem. The article shows the process of work on segmentation of digitalization and cataloging, and also presents the results of a study of the musical dialects of the western Buryats of the Echirites, Bulagats, Khongodors, eastern Khori-Buryats, southern Selenga. The similarity of genres, semantics of verbal texts, melodic and rhythmic formulae, the presence of fret archetypes, features of the compositional structure of folk songs characterize the musical and stylistic paradigm in local groups of Buryats. Folklore heritage and the experience of understanding the Buryat song tradition in the context of mythological representations, ritual behavior, systematization of genres of traditional Buryat music form a valuable source base and open up prospects for further research.

Keywords: digitalization, folklore heritage, traditional music, Buryats.

В настоящее время цифровизация памятников традиционной художественной культуры любого этноса способствует, прежде всего, сохранению, популяризации и трансляции произведений народного искусства в мировом цифровом пространстве. Актуальность проекта «Фольклорное наследие бурятского народа: материалы фоноархива ЦВРК ИМБТ СО РАН» очевидна, поскольку решает проблему реального сохранения исчезающего культурного наследия бурятского народа. Создание единой базы данных и репрезентация ценных аудиообразцов традиционной музыкальной

культуры бурят, хранящихся в фоноархиве Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (далее – ЦВРК ИМБТ СО РАН) способствуют решению обозначенной проблемы. Безусловно, фольклорные материалы представляют уникальную научную ценность, так как многие жанры традиционной музыкальной культуры бурят давно уже утрачены. Так, ушли в прошлое бурятский героический эпос улигеры, исчезают прославление лошади мориной соло и другие жанры традиционной музыки бурят.

Материалы фоноархива ЦВРК ИМБТ СО РАН сформированы из экспедиционных аудиообразцов, записанных в 1960–70 гг. прошлого века научными сотрудниками БКНИИ (Бурятского комплексного научно-исследовательского института), БИОН (Бурятского института общественных наук), собравшими бесценный материал по историко-культурному наследию бурят, русских, семейских и других народов. Их имена входят в золотой фонд бурятской науки: Д. С. Дугаров, Ц.-А. Н. Дугарнимаев, П. Б. Балданжапов, Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров, Д. Г. Дамдинов, И. Н. Мадасон, Г. О. Туденов, М. И. Тулохонов, М. П. Хомонов, Ц. Б. Цыдендамбаев, Л. Е. Элиасов и др.

Аудиоколлекции хранятся в фоноархиве ЦВРК и составляют 753 единиц хранения (далее – ед. хр.), включающих аудиозаписи музыкально-фольклорных экспедиций (МФЭ) и фольклорных экспедиций (ФЭ) в количестве 649 ед. хр., аудиозаписи диалектологических экспедиций (ДЭ) – 104 ед. хр. Тип носителей представлен магнитофонными пленками разного объема (680 ед. хр.) и аудиокассетами (73 ед. хр.). Крайними датами являются 1958–1990 гг.

Территориально-географический ареал экспедиций представлен разными регионами: Республика Бурятия (20 районов), Иркутская область (9 районов), Забайкальский край (6 районов) и другие регионы (Монголия, Якутия, Хакасия, Белоруссия, Брянская область, Красноярский край).

Республика Бурятия	Иркутская область	Забайкальский край	Другие регионы
Тункинский Окинский Закаменский Бичурский Мухоршибирский Хоринский Заиграевский Кижингинский Селенгинский Джидинский Кяхтинский Баргузинский Баунтовский Курумканский Кабанский Еравнинский Заиграевский Тарбагатайский Прибайкальский Северо-Байкальский	Эхирит-Булагатский Баяндаевский Качугский Аларский Ольхонский Боханский Осинский Нукутский Нижнеудинский	Агинский Дульдургинский Хилокский Ононский Карымский Красночикойский	Якутия Хакасия Брянская область Красноярский край МНР Белоруссия

Жанровый состав материалов фоноархива ЦВРК включает две большие группы:

- Непоющиеся жанры устной традиции: мифы, легенды, исторические рассказы, сказки, малые жанры устной поэзии (благопожелания, пословицы, поговорки, загадки, проклятия);
- Поющиеся жанры устной традиции: улигеры, заговоры, песни, шаманские и буддийские песнопения.

Большой блок материалов фоноархива ЦВРК составляют бурятские народные песни дуунууд, представленные в трех локальных песенных традициях (западные эхириты, булагаты и хонгодоры, восточные хори-буряты, южные селенгинцы). Песни дифференцируются на две группы: обрядовые и необрядовые [Дашиева 2005: 22–108].

В 2014 году научным сотрудником ЦВРК О. С. Ринчиновым был создан сайт ЦВРК http://folkmusic.imbtarchive.ru/, на котором

были впервые репрезентированы уникальные аудиообразцы бурятских улигеров из коллекций М. П. Хомонова и П. Б. Балданжапова с метаданными: 1) название произведения; 2) жанр; 3) место и время записи; 4) исполнитель / информант; 5) собиратель.

Обрядовые	Необрядовые
Охотничьи песни урданай ангуушадай дуунууд	Исторические песни түүхын дуунууд
Кумысные песни сэгээни дуунууд	Лирические песни гуниг дуунууд
Свадебные песни түрын дуунууд	Песни прославления магтаалнууд
Застольные песни архиин дуунууд	Песни кольца бэһэлигэй дуунууд
Ёхорные песни ёохорой дуунууд	Календарные песни Сагай тухай
Нэрьелгын дуунууд	Песни-загадки таабари дуунууд
	Шуточные песни шог дуунууд

К четырем позициям, характеризующим фольклорное произведение, инженером-программистом ЦВРК З. Э. Дырчиковым была добавлена пятая – имя ученого собирателя.

Создание географической информационной онлайновой системы, в которой представлены памятники традиционной музыкальной культуры бурят, как было отмечено выше, имеет большое значение для сохранения культурного наследия бурятского народа. Система предоставляет пользователю результаты деятельности бурятских ученых в области собирания и исследования традиционного музыкального фольклора. Результаты работы были опубликованы в статье «Бурятские улигеры в цифровом пространстве», написанной в соавторстве с О. С. Ринчиновым и И. Ж. Раднаевым [Дашиева, Ринчинов, Раднаев 2015].

В настоящее время, в год народного искусства и нематериального культурного наследия народов России реализация проекта позволит репрезентировать уникальные материалы фоноархива ЦВРК в цифровом пространстве. Работа включает четыре этапа цифровизации аудиоматериалов ЦВРК. Первый этап – оцифровка и выборка ценных аудиообразцов из коллекций ученых-собирателей, второй – их жанровая атрибуция с составлением электронной каталогизации. Третий этап работы включает качественную обработку цифровых копий (звука, метра, динамики) и заклю-

чительный, четвертый этап – ввод базы данных и размещение в сети Интернет метаданных и аудиообразцов на портале ЦВРК http://folkmusic.imbtarchive.ru/.

Кроме того, в поисковой системе задействованы следующие сегменты: 1) коллекции ученого-собирателя; 2) жанры; 3) место записи; 4) исполнитель / информант.

В изучении раннефольклорного пласта бурятской традиционной музыки особое значение приобретает исследование локальных музыкальных диалектов бурят. Результаты комплексного исследования жанрового состава, особенностей функционирования и глубинных структур музыкального языка обрядовых песен бурят позволили выявить сходства и различия музыкальных диалектов западных эхиритов, булагатов и хонгодоров, восточных хори-бурят, южных селенгинцев.

В жанровой системе западнобурятских обрядовых песен выделяются две песенные традиции – застольная архиин и песенно-танцевальная ёхорная. Они являются жанрово-стилевой доминантой обрядового песенного фольклора предбайкальских бурят. Формирование этих жанров имеет ранние обрядовые корни и их генезис восходит к архаическому времени функционирования языческих и шаманских культов на всей территории Центральной Азии [Дашиева 2017: 317]. Безусловно, одним из перспективных направлений бурятской этномузыкологии станет изучение взаимосвязей обрядовых песен с музыкой шаманского культа и другими ранними жанровыми пластами западнобурятской традиционной музыки, что, очевидно, будет следующим этапом работы.

Если в традиционной музыке западных бурят магистральными жанрами стали застольная архиин и ёхорная традиции, то в песенной культуре восточных хори-бурят и южных селенгинцев жанровой доминантой является лирическая песенная традиция.

Мелодическая формульность двухзвучных напевов в застольных песнях булагатов, старинных ёхорных песнях хонгодоров (үндэһэн нааданай дуунууд), узкообъемная ангемитоника, представленная ладовыми архетипами, жесткая ритмоформульность – черты раннего традиционного музыкального мышления бурят, по-

видимому, мифологического типа. Очевидно, поздний культурный слой больше проявился в обрядовой песенной традиции эхиритов, более русифицированных из всех этнолокальных групп западных бурят.

Некоторые жанры обрядовой песенной культуры хори-бурят и селенгинцев отличаются немногочисленностью и уникальностью, такие как, скотоводческие заговоры тээгэ и прославления победившей в скачках лошади мориной соло. Они относятся к уже исчезающей песенной традиции. На базе расшифровок аудиообразцов из коллекций П. Б. Балданжапова (инв. № 3504), Д. С. Дугарова (инв. №№ 3084, 3211) осуществлен музыковедческий анализ шаманских заклинаний, скотоводческих заговоров тээгэ, прославлений лошади мориной соло и буддийских песнопений. Результаты анализа показали сходство интонаций хори-бурят и селенгинцев, проявляющееся в интонационных и ритмических формулах.

Таким образом, жанрово-интонационная система обрядовой песенной традиции бурят репрезентирует музыкальное мышление мифологического типа и раннефольклорный пласт традиционной музыкальной культуры бурят. Сходство жанров с некоторыми внутрижанровыми различиями, семантики вербальных текстов, мелодическая и ритмическая формульность, наличие ладовых архетипов, особенности композиционного строения обрядовых песен характеризуют музыкально-стилевую парадигму в локальных группах бурят. Проанализированный фольклорный материал и опыт осмысления бурятской песенной традиции в контексте мифологических представлений, ритуального поведения, систематизации жанров традиционной музыки бурят образуют ценную источниковедческую базу и открывают перспективы для дальнейших исследований.

Литература

1. Дашиева Л. Д. Традиционная музыкальная культура бурят: учебно-методическое пособие. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2005. 188 с.

2. Дашиева Л. Д. Обрядовая песенная традиция западных бурят: Научное исследование [монография]. Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2017. 448 с.

3. Дашиева Л. Д., Ринчинов О. С., Раднаев И. Ж. Бурятские улигеры в цифровом пространстве // Музыковедение. № 1. М., 2015. С. 42–50.

References

1. Dashieva L. D. Traditsionnaya muzykal'naya kul'tura buryat: uchebno-metodicheskoe posobie. Ulan-Ude: Izd-vo OAO «Respublikanskaya tipografiya», 2005. 188 s. [In Russ.].

2. Dashieva L. D. Obryadovaya pesennaya traditsiya zapadnykh buryat: Nauchnoe issledovanie [monografiya]. Irkutsk: Izd-vo «Ottisk», 2017. 448 s. [In Russ.].

3. Dashieva L. D., Rinchinov O. S., Radnaev I. Zh. Buryatskie uligery v tsifrovom prostranstve // Muzykovedenie. № 1. M., 2015. S. 42–50. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-65-114
УДК 93/94 (093) (515)
ББК 63.2 (5Тиб) (5Мон)

Дебенова З. А[1], *Исаков А. В.*[2]

Конспект лекции С. П. Балдаева «Народные драмы бурят-монгольского народа»

Аннотация. В данной публикации впервые представлен конспект лекции С. П. Балдаева о бурятском фольклорном театре, подготовленный им в период работы в Бурятском государственном педагогическом институте и хранящийся в личном фонде ученого в ЦВРК ИМБТ СО РАН. Данный текст является первым в бурятской фольклористике исследованием народного театра. С. П. Балдаев приводит и анализирует тексты народных сценок, диалогических песен, свадебных обрядов, игр, детских потешек и шаманских мистерий. Ряд текстов, которые приводит исследователь, прежде не был введен в научный оборот. Данный конспект может представлять интерес для фольклористов, этнологов, культурологов и всех исследователей бурятской культуры и фольклорного театра.

Ключевые слова: С. П. Балдаев, бурятский фольклор, бурятский фольклорный театр, бурятская фольклористика, народная драма.

Debenova Z. A. Isakov A. V.

Synopsis of the lecture «Folk dramas of the Buryat-Mongolian people» by S. P. Baldaev

Annotation. This publication presents the synopsis of the lecture on the Buryat folklore theater prepared by S. P. Baldaev during his work at the Buryat State Pedagogical Institute. It is stored in the Center of the Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies. This text is the first study of folk theater in Buryat folklore. S. P. Baldaev cites and analyzes the texts of folk scenes, dialogic songs, wed-

[1] Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Памятники письменности народов России и Внутренней Азии на восточных языках и архивные документы XVIII – нач. XXI вв. в контексте межцивилизационного взаимодействия», № 121031000302-9).
[2] Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона», № 121031000259-6).

ding ceremonies, games, children's rhymes and shamanic mysteries. A number of texts cited by the researcher have not been introduced into scientific circulation before. This synopsis may be of interest to folklorists, ethnologists, culturologists and all researchers of the Buryat culture and folk theater.

Keywords: S. P. Baldaev, Buryat folklore, Buryat folk theater, Buryat folklore, folk drama.

Сергей Петрович Балдаев (1889–1979) – один из крупнейших бурятских филологов прошлого века, стоявший у истоков бурятской фольклористики. Он с юности занимался собиранием фольклора, а позднее также вел довольно продуктивную исследовательскую деятельность. Судьба ученого была трудной – в годы репрессий его не миновала участь «врага народа», и это было одной из причин, почему до сих пор многие важные материалы С. П. Балдаева остались неопубликованными. В Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН хранится личный архивный фонд С. П. Балдаева (личный архивный фонд № 36), в котором находится большое количество его полевых материалов и неопубликованных научных работ.

В частности, представляют интерес конспекты лекций по бурятскому фольклору, которые С. П. Балдаев в первой половине 1940-х годов читал студентам Бурятского государственного педагогического института. Эти лекции основаны на полевых материалах и оригинальных исследованиях С. П. Балдаева, поэтому их можно рассматривать как полноценную часть его научного наследия. Тематика лекций отражает круг научных интересов фольклориста: народный театр, пословицы и поговорки, загадки, исторические песни, свадебные обряды. Примечательно, что по некоторым из этих тем (бурятские исторические песни и свадебные обряды) С. П. Балдаев в последующем опубликовал собственно научные работы [Балдаев 1959; Балдаев 1961].

Нам думается, что особую ценность представляет конспект лекции С. П. Балдаева о бурятских народных драмах. Содержание этой лекции в основном не отражено в опубликованных работах ученого, хотя в ней приводится много уникальных полевых материалов и достойных внимания наблюдений и выводов.

С. П. Балдаев был первым ученым, который попытался системно описать театрально-драматические элементы в некторых жанрах бурятского фольклора. Позднее к теме бурятского народного театра обращались Л. С. Ходорковская [Ходорковская 1954], В. Ц. Найдаков [Найдаков 1962], В. Ц. Найдакова [Найдакова 1985]. Но и после выхода их работ в научной картине бурятского народного театра остаются «белые пятна», которые могут быть восполнены публикацией работы С. П. Балдаева.

Ученый трактует понятие «народная драма» очень широко. В качестве примеров народных драм он рассматривает все формы фольклора, в которых есть диалог с участием двух или более лиц с разыгрыванием определенного действия. В лекции С. П. Балдаева анализируются с точки зрения драматической формы диалогические песни, фрагменты свадебных обрядов, детские потешки. Приводит автор и примеры собственно театральных форм фольклора – народных сценок и мистерий. Отметим, что некоторые процитированные и упомянутые в работе фольклорные тексты были позднее опубликованы автором в сборнике «Бурят арадай аман зохеолой түүбэри» («Устное народно-поэтическое творчество бурят», 1960) [Балдаев 1960].

Полагаем, что наиболее ценная часть работы – та, в которой речь идет о шаманских мистериях бурят. Это явление бурятской народной культуры впервые было подробно описано в статье М. Н. Хангалова «Игровые онгоны бурят» (1897) [Хангалов 2004: 390–396]. С. П. Балдаев ссылается на работу своего предшественника и дополняет ее новыми материалами. Он приводит описание 20 сценок, которые разыгрывали шаманы, перевоплощаясь в определенных онгонов. Нужно отметить, что полевых материалов, связанных с игровыми онгонами, было собрано очень мало, так как данная традиция в XX веке быстро забылась. Поэтому работа С. П. Балдаева – второй после статьи М. Н. Хангалова важнейший источник по этому феномену бурятской культуры.

До сих пор шаманские представления, связанные с игровыми онгонами, не стали предметом комплексного исследования в бурятоведении. В работах советского периода эти представления рас-

смотрены поверхностно и несколько тенденциозно: например, Л. С. Ходорковская [Ходорковская 1954] даже не посчитала нужным указать на то, что эти сценки разыгрывались шаманами, а В. Ц. Найдаков [1962], хоть и отметил упущение предыдущей исследовательницы, свел свой анализ по преимуществу к вопросу связи шаманских представлений с трудовой практикой народа и классовыми взаимоотношениями. В. Ц. Найдакова, говоря о представлениях игровых онгонов, подчеркивает их юмористический характер, но не углубляется в изучение их культурной и художественной специфики [Найдакова 1985: 202–203]. Между тем, было бы продуктивно рассмотреть представления игровых онгонов как особую религиозную практику, а также как явление народной смеховой культуры (например, в свете концепции М. М. Бахтина [Бахтин 1990], многие положения которой удивительно точно подтверждаются развлекательными представлениями бурятских шаманов).

В фонде ЦВРК ИМБТ СО РАН машинописный конспект лекции С. П. Балдаева о бурятских народных драмах хранится в двух экземплярах. Один из них составляет отдельную единицу хранения (№ 98) [ЦВРК. ЛАФ. 36. Оп. 1. Д. 98], а второй находится в одном деле с конспектами других лекций (№ 68) [Там же. Д. 68]. Машинописный текст в обоих экземплярах идентичен, степень сохранности высокая. Также совпадают исправления, сделанные С. П. Балдаевым поверх машинописного текста в обоих экземплярах. Многие исправления имеют технический характер: например, по всему тексту вместо буквы «г» напечатана «т», а затем исправлена ручкой на «г». По всей видимости, это связано с неисправностью печатной машинки.

На втором экземпляре текста лекции, который хранится в деле с другими конспектами, сохранились пометки и отзыв рецензента, написанные пастой другого цвета, отличающейся от исправлений самого автора. Судя по всему, С. П. Балдаев готовил этот текст к публикации. Неизвестный рецензент исправил авторское название «Народные драмы бурят-монгольского народа» на «Народные драмы и представления бурят-монголов», а также внес ряд уточ-

няющих и стилистических правок, преимущественно во вводной части лекции. На оборотной стороне последнего листа машинописи написан небольшой отзыв: «Чтобы подготовить к печати эту работу, помимо внешних стилистических поправок, необходимо, во-первых, постараться привести в последовательный порядок изложение материала, особенно в отношении песен и юмористических рассказов, то есть найти правильную систему изложения; во-вторых, дополнить некоторые описания народных драм, напр., «Глухариный танец», «Три мудреца Гурбалдаевых» и т. д.; в-третьих, привести яркие и остроумные юмористические рассказы в форме диалога, которыми богаты цонгольские, тамчинские и др. буряты; в-четвертых, описать подробнее шаманские представления, напр. «Похождения Бакшандая», «Танец мула» и т. д.; в-пятых, ярче подчеркнуть мудрость, меткость и прочие качества певцов-сказителей; в-шестых, крайне важно показать религиозный характер и целенаправленность шаманских представлений, иначе совершенно бессмысленными кажутся такие представления, как приставания шаманов к женщинам и т. д. В общем материал интересный и ценный» [Там же: Л. 37].

Как мы знаем, несмотря на положительный вердикт рецензента, работа С. П. Балдаева о народных драмах так и не была опубликована. Вероятно, это связано с тем, что в 1945 г. возобновились гонения на С. П. Балдаева со стороны советской власти, и на некоторое время он лишился возможности публиковать свои исследования [Андреев].

В предлагаемой публикации представлен текст лекции, хранящийся в деле № 98. Следует отметить, что С. П. Балдаев, записывая тексты фольклорных произведений, стремился сохранять диалектные особенности речи своих информантов. Поэтому написание бурятских слов в его работе зачастую отклоняется от орфографической нормы бурятского литературного языка. Кроме того, внутри одного текста одно и то же слово может встречаться в разных вариантах написания, что свидетельствует о том, что ученый не всегда мог определиться с наиболее оптимальным вариантом транскрипции.

Основной текст лекции написан автором на русском языке, примеры из фольклора приводятся на бурятском языке (бурятский текст приводится в авторской орфографии). Фольклорные тексты, цитируемые в лекции, мы сопроводили русским переводом. Наш перевод дается после бурятского текста в квадратных скобках.

Сегодня работа С. П. Балдаева (спустя примерно 70 лет после написания), наконец, станет доступна широкому кругу читателей. Полагаем, что этот текст станет ценным источником по истории бурятской фольклористики и научной биографии С. П. Балдаева, а также поможет вновь привлечь внимание к проблеме исследования бурятского драматического фольклора.

С. П. Балдаев

Народные драмы бурят-монгольского народа

Устное творчество бурят-монгольского народа обширно и разнообразно. Образцы его, изданные Академией наук, научными учреждениями и организациями как центра, так и периферий, не охватывают его широты и полноты. Изданы главным образом ульгэры (былины), которые являются довольно обширной областью фольклора бурят-монгольского народа. Сказки, песни, загадки и пословицы изданы в небольших отрывках и разбросаны в периодических органах ВСОРГО и друг. Народные драмы и сценки нигде не изданы. О них нет никаких данных в периодической печати, как в дореволюционное время, так и в послереволюционное. Народные драмы и сценки имеют сугубо важное значение для истории театра бурят-монгольского народа.

Под народной драмой и сценками обычно понимают в науке те народные произведения, которые созданы самим народом и исполняются ими на вечерках, посиделках, наданах и прочих празднествах.

Бурят-монгольские драмы и сценки, как вообще народные, характеризуются диалогом, который предназначен для изображения в игре и действии. Нет сомнения в том, что в раннюю пору жизни бурят-монгольского народа народные драмы представляли довольно значительную область устного творчества, но с изменени-

ем хозяйственного и экономического уклада жизни и под влиянием культуры названный вид фольклора стал приходить в упадок, забываться и исчезать.

Особенно пагубно повлиял на бурят-монгольские народные драмы и сценки ламаизм, который видел в них наваждение шулмусов и мангусов. Что ламство особенно пагубно повлияло на бурят-монгольское искусство вообще, в частности, на народные драмы и сценки, говорят следующие факты. В БМАССР и Агинском национальном округе, где ламство господствовало в течение двух веков, где буддизм пустил глубокие корни и повлиял на психоидеологию народа, народные драмы и сценки совершенно исчезли. Сейчас о них не осталось и помина среди народа. А между тем в Западной Бурятии, где не было ламства и его тлетворного влияния, народные драмы и сценки сохранились хорошо и исполнялись вплоть до Октябрьской революции.

Бурят-монгольское народное искусство в дореволюционное время не ушло далеко от первобытного синкретизма и потому заключало в себе элементы народной драмы и сцены. Заклинательные обряды, всевозможные заклинания и заговоры бурят-шаманистов, имевшие место до Октябрьской социалистической революции и сохранившиеся в виде отдельных пережитков и в наши дни, миминирующие[4] зверей, птиц, животных и рыб в хозяйственно-магических целях, достаточно наглядно показывают их драматический смысл. Наглядным примером сказанному может служить существование народного танца «Һөөр наадан» (глухариный или тетеревиный танец). Этот танец возник на заре истории бурят-монгольского народа и сохранился до наших дней. Глухариный танец в одно время был в большом ходу в Бурят-Монгольском ордена Ленина музыкально-драматическом театре.

Фольклор бурят-монгольского народа до настоящего времени сохранил пережитки первобытного синкретизма с его драматическими элементами. В народе бытуют до наших дней сказки, сказы,

[4] Так в тексте. Возможно, производное от слова «мимесис» и имеет значение «подражаюшие, изображающие что-то».

новеллы и песни-состязания (таабариин дуун), в которых персонажи в диалогах выражают свои мнения и отношение к тому или иному явлению жизни.

Сказка «Гурбалдаевы три мудреца («Гурбалдайн гурбан сэсэн») очень богата диалогом. Три мудреца решают характер, привычки и состояние юрты хозяина, где они нашли временный приют во время путешествия. Все это делается в диалогической форме. Здесь имеются все приемы театрального искусства: мимика, жест, голос и т. д. В народной же новелле «Аюхан и Аюла» в диалогической форме находим нужным привести диалог полностью.

Рассказчик сначала вводит слушателей в круг обстановки действующих лиц сценки. Красавица Аюла в жаркий день стоит на аранге (место хранения арсы у западных бурят), спустив от жары один рукав терлика, сливает новый бозо в большую посудину (арсайн тохо). Аюхан в это время подъезжает на коне. Он приехал издалека сватать красавицу Аюлу. Увидя красавицу, он догадывается, и между молодыми людьми происходит такой разговор.

Аюхан. Мэндэ!

Аюла. Мэндэ!

Аюхан. Танай нютагаар юун һонин байнаб?

Аюла. Һонирхожо хэлэхээр юумагүй да. Танай газараар һонин юунба?

Аюхан. Һонирхожо хэлэхээр юумагүй да.

Аюла *(Аюханай һанааень таан)*. Хаа хүрэхэ гэжэ абаабта?

Аюхан *(Аюла тээшэ чэртэн харан)*. Хай соорхой дүнжэгүй болгоһоор, хоер жэл болобоб, тэрээни бэдэрэжэ, хада бүри хараашалажа, боори бүри бэдэрэжэ, уһалуур бүри үзэжэ, шабар бүри шагаажа ябанаб. Таа тэрэ дүнжэни хараагүйтэ?

Аюла. Хараба, хараба! Танай урдахана, манай урдуур, хай соорхой хара дүнжэн зүүлэнэһэн. Хойноһоонь харахан хашарат буха, даахи-дабсахаяшье унгаагаагүй юм, бухадаб тэжэ, торожо унажа, тулажа бодожо ябанаһан.

[Аюхан. Здравствуйте!

Аюла. Здравствуйте!

Аюхан. Что интересного происходит в ваших краях?

Аюла. Нет ничего, о чем можно рассказать. А в ваших краях что интересного?

Аюхан. Ничего, все по старому.

Аюла, (*угадывая, о чем думает Аюхан*). Куда путь держите?

Аюхан, (*осматривая Аюлу*). Потерялась у меня корова с потертым боком, два года прошло уже, по всем скалам, по всем возвышенностям, по всем водопоям, по всей слякоти хожу ее ищу. Вы не видели эту корову?

Аюла. Видела! Незадолго до вашего приезда с юга на восток проходила черная корова с потертым боком. За ней шел черный бык, еще не линявший, шел, запинаясь, то падая, то вставая.]

Другая сцена из народной жизни «Брюшина горяча, Хитагай глуп» («Хита халуун, Хитагай тэнэг») в диалоге трех лиц осмеивает жадность человека. Приводим текст полностью.

Рассказчик сначала передает обстановку, в которой развертывается действие. Тушэмэл заколол откормленного коня. Когда хозяин сварил мясо по обычаю бурят, зашел к нему обжора Хитагай. Когда он увидел жирное мясо, у него потекли слюни. Он не мог оторваться от мяса. Хозяин вышел, чтобы соскрести мясо с кожи, так как несоскобленное мясо портит кожу. Хозяйка, приготовив кровяную колбасу по обычаю бурят, положив ее в котел, наказала Хитагаю присматривать за котлом, вышла доить коров.

Между тремя лицами происходит такой диалог.

Түшэмэл (хозяин дома). Мяханмнай болохо болобо. Би гаража арahанаа хальшыень абахамни. Абаагүй хадаа hүүлдэ эд болходоо муу ха *(газааша гарна)*.

Баянхай *(шуhаа жутхажа hуухадань, газааhаа Хитагай үүдэ онгойлгоод шагаана)*. Хитагай юу шагаажа ябаабша? Орожо ерэ. *(Хитагай энеэбхилэн орожо ерэнэ.)*

Хитагай. Малаан мориео үүсэлэбэ гүүт? Арбин хүды гарабаб?

Баянхай. Юума ялаагүй!

Хитагай *(гайхан)*. Юугаа хэлэнэбшэ? Ялаагүй гэжэ! Татаагүй дүрүү гараа гэжэ би юугааршье боосолдохоб. *(Хажуудань ерээд арбангын дүрүүгээрээ хэмнэнэ.)* Барим дүрүү болоогүйхэн байба. *(Шүлэhөө зальян.)* Эдээ хада хүды амтатай юма байнаб. Шахал эдэhэн хүүн мүн хүды эдэхэ ааб?

Баянхай. Хододоо шахал, шахал гээд ябахаш. Шамада шахал эдюулээд, шамые хаража һууһа гээгүүш? Хөөшь! Наан!

Хитагай. Шахал эдээ хадаа, мүн эдэхэгүйб, түлбэрынь түлөөд эдэхэб. Түшэмэл хаанаб?

Баянхай. Газаа, арабанаа хальшын абажа байна.

Хитагай *(шанага абажа, тогоотой мяхайнь хутхан)*. Тарганиинь, тарганиинь, тарганиинь гээд. *(Шүлэһөө зальян.)* Шүлэн дээрэхи хоргониинь… хитань… омоһониинь… *(Бэшэ тээшээ харан.)* Энэ омоһо эдеэһэн хүн… Хүды эдеэхэб? Шахал өдэхэмни… Түшэмэл хүүр хэлэхэгүй. *(Хорхойе барижа ядан, тогоое тойрон ябана.)*

Баянхай *(тогоонуугаа шуһаа хэн)*. Хитагай, нэгэ багтай байгаад, тогоон дорохи галымни татаарай. Би тугалаа татахамни *(газаашаа гарна)*.

Хитагай *(тогооной хажуудань согсойн һууна, шүлэһөө зальяна, хорхойе тэшэ ядан, шанага абан, тогоо хутхана)*. Хита… омоһон… зүрхэн… арибан… далан… яаһан амтатайби… эдэхэмни… *(Шанагаараа утхан тогоон сооһоо хита абана, тэбшэ соо хээд, ходегое һуха татан хуһаан абаад, түргэнээр отоложо эхилэбэ)*. Ай, яһан халуун юма би! Ай, хээ-хээ!.. Яаһан халуун би! *(Халуундань тэшэн ядан, отолон.)*. Ай, хээ-хээ! *(Хурдануудаа үлеэн, хүхэн.)* Хээ-хээ! *(Ехэдээр отолон ама руугаа хэбэ, зажалажа ядаба, нюдэн аман хоероо ялалзуулан, ядаа-ядаа зальяба.)* Амтаниинь, амтаниинь… *(Шүлэһөө зальяба. Ехэдээр, ехэдээр отолон хадан алдан зальяба, газааһаа абяан дуулдана, Хитагай халуун хита абан, эбэртэлэбэ, юуншье болоогүйгээр, шанагаараа мяхая хутхана, амаараа дүүрэн мяхаа ядаа гэжэ зажалажа һууба. Түшэмэл орожо ерэбэ.)*

Түшэмэл. Мяхан болоо бзэ? Тэбшэ соо ууха хэрэгтэ. *(Хитагай юушье хэлэнгүйгээр мяхаяа зальяжа ядан, нюдэ, амаа эреэлзүүлэн, алиган талигаа оложо ядан, шанага абан мяха хутхажа захилана. Хитань халаана, Хитагай үгсөөгөөдшье, гудыгаадшье, хажуу тээшээ хэлтээгээдшье үзэнэ, шанагаа табин, гуламта соогуур ябана. Түшэмэл түүниие ойлгон).* Хитагай, газаа гараад тэнгэриин бараа хараад орожо ерэ. *(Хитагай анжаран гараба, Түшэмэл*

хойноһоонь хараад, неэбхилэнэ). Хомхой түрэхэ гэжэ бэрхэлэ юума даа! *(Хитагай гэрэй хаяада һуугаад, зүүн баруун тээшээ хараашалан, хитаяа үбэр сооһоон абажа, эдэжэ захалаба, гартаа барин угзарна, шоно шэнги ехэ-ехээр зальяна, хахана, нюдэ амаа ялалзуулана, хитая барани эдээд, ама уралаа майлгайгаараа аршана, хараашалан, гэртэ ороно).*

Түшэмэл. Тэнгэри ямар хэбэртэй би?

Хитагай *(неэбхилэн)*. Түшэмэл сэсэн, тэнгэри сэлмэнгүү, хита халуун, Хитагай тэнэг байна.

[Түшэмэл (хозяин дома). Мясо приготовилось. Я выйду соскребу мясо с кожи. Если не убрать, то при обработке испортится *(выходит на улицу).*

Баянхай (*Хитагай, приоткрыв дверь, подглядывает снаружи юрты.*) Хитагай, чего смотришь? Заходи (*Хитагай, улыбаясь, заходит*).

Хитагай. Коня забили? Сколько вышло жира?

Баянхай. Какая разница?

Хитагай *(удивленно*). Что такое говоришь? Какая разница! Готов поспорить на что угодно, что 4 пальца выйдет. (*Подходит и пальцами измеряет жир*). Четыре пальца не выходит. (Глотает слюни) Какое вкусное блюдо. Сколько дадите съесть на спор?

Баянхай. Все время говоришь на спор, на спор. Сидишь и ждешь, когда тебя на спор покормят? Фу! Уходи!

Хитагай. Раньше хоть и ел на спор**,** сейчас не буду, заплачу деньги и поем. Где хозяин дома?

Баянхай. На улице, снимает мясо с кожи.

Хитагай (*берет ложку, перемешивает мясо в котле*). Ох жирное, жирное, жирное (*Глотает слюну*). В бульоне брюшина. (*Смотрит туда-сюда*). Вот бы поесть этих кишок. Сколько сьесть? Хозяин не говорит. (*Ерзает, ходит вокруг котла*).

Баянхай (*Кладет в котел кровяную колбасу*). Хитагай, некоторое время спустя потуши огонь под котлом. Я пойду пригоню телят (*выходит на улицу*).

Хитагай *(сидит на корточках возле котла, глотает слюну, ерзает от нетерпения, берет черпак, перемешивает содержимое*

котла). Брюшина… кишки… сердце… брюшной жир… шейный жир… какое все вкусное… поем… (*Черпаком вынимает из котла брюшину, кладет на блюдо, достает желудок, соскабливает и начинает быстро резать.)* Ой, какое горячее! Ой-ей-ей! Какое горячее! (*Обжигается и отрезает*) Ай-яй-яй! (*Быстро дует, всасывает*) Хээ-хээ! (*Отрезает большой кусок, кладет в рот, не может прожевать, глаза и рот блестят, еле-еле проглатывает.*) Вкусно-вкусно… (*Глотает слюну. Отрезает большие куски, набивает полный рот, услышав звуки снаружи, Хитагай берет горячую брюшину, кладет за пазуху, будто ничего не было мешает черпаком мясо, сидит, набив полный рот мяса, жует. Заходит хозяин дома*).

Түшэмэл. Мясо готово? Надо в тарелку налить бульон, попить *(Хитагай, ничего не говоря, не может прожевать мясо, его лицо корчится, он не знает, что ему делать, берет черпак и перемешивает мясо. Брюшина его обжигает, он шатается вперед, назад, из стороны в сторону, кладет черпак, ходит вокруг очага. Тушэмэл понимает, в чем дело).* Хитагай, выйди наружу, посмотри, какая там погода. *(Хитагай выходит, оглядываясь, Тушэмэл, смотря ему вслед, улыбается).* Как плохо родиться обжорой*! (Хитагай садится подле юрты, посмотрев по сторонам, достает из-за пазухи брюшину, прожевывает, отрывает куски руками, как волк быстро проглатывает, давится, у него на глазах выступают слезы, он доедает брюшину, обтирает рот шапкой, осматривается и заходит в юрту.)*

Түшэмэл. И какая же погода?

Хитагай (*улыбаясь*). Тушэмэл мудрый, небо пасмурное, брюшина горячая, а Хитагай глупый].

Таких сценок из народной жизни можно привести очень много, но мы думаем, что приведенные две сцены в достаточной степени наглядно показывают существование драматических представлений среди бурят-монгольского народа.

Бурят-монгольский народ сохранил и донес до нашего времени много песен, которые известны среди народа под названием таамак или таабариин дуун (песни – загадки-отгадки). Эти песни

очень распространены как в БМАССР, так и в Усть-Ордынском и Агинском национальных округах.

Предания, сохранившиеся среди народа, связывают эти песни с тем или иным случаем из истории бурят-монгольского народа или же с той или другой личностью. Так, дошли до нас песни М. Эреэнова, бурята улуса Татхал, Онгоева рода, ныне Нукутского аймака Иркутской области. М. Эреэнов служил зангием (начальником 10 всадников) на Туранском пограничном пикете Иркутского воеводства в 1750–60 годах. Он слыл за знаменитого певца, владел замечательным звонким голосом. Предание говорит: когда он пел, то от его пения на полках юрты звенела стеклянная посуда.

Когда М. Эреэнов возвращался с Туранского караула, то дорогой заезжал в каждый встречный улус, искал певцов и знатоков старины, беседовал с ними и состязался в исполнении песен. Предания аларских и унгинских бурят называют много имен людей, которые были замечательными певцами и знатоками старины. Интересующихся этой областью отсылаем к нашей работе «Исторические песни бурят-монгольского народа», где мы подробно говорим об Эреэнове М.

Когда М. Эреэнов был у китойских бурят, то имел состязание в песнях с Панаем Мальчкеевым, жителем улуса Чебогор, Хонгодорского рода, Китойской инородной управы, ныне Усольского района Ирк. области. М. Эреэнов как представитель передового культурного района тогдашних бурят отнесся к китойским своим единоплеменникам свысока; он спел такую песню:

Хутиин уһан гэһэмни
Хүдөөһөө гараһан горхошог,
Хүтиин буряад гэһэмни
Хүжэ хара монгольшаг.
Бүлинэй уһан гэһэмни
Боориһоо гараһан горхошог,
Байлын буряад гэһэмни
Бүтин хара чахаршаг.

[Река Китой –
Словно в степи берущий начало ручеек,
Буряты китойские –
Словно бедняки-монголы.
Река Белая –
Словно с гор спустившийся ручеек
Буряты балинские –
Словно бедняки-чахары.]

(Записано автором со слов Семена Панаева, 79 лет, улус Буреть Боханского аймака Иркутской области, январь 1921 года).

Панай Мальчкеев понял мысли М. Эреэнова и дал такой ответ:

Хүтиин yһан гэхэтнай	[Пусть река Китой
Хүдөөһөөшье гараһан горхо-	Словно в степи берущий начало
шогшье болбол	ручеек
Хүлхэ далайда тулаһан юума ла,	Зато впадает в широкое море,
Хүтиин буряад гэхэтнай	Пусть буряты китойские –
Хүжэ хара монголшогшье болбол	Словно бедняки-монголы,
Хуушан хаанда албантай юума ла.	Зато служат старому хану.
Бүлинэй yһан гэһэнтнай	Пусть река Белая –
Боориһоо гараһан булагшье болбол	Словно с гор текущий ручеек,
Боро далайда тулаһан юума ла,	Зато впадает в серое море,
Байлын буряад гэһэнтнай	Пусть буряты балинские –
Бүтин хара чахаршье болбол	Словно бедняки-чахарцы,
Богдо хаанда албантай юума ла.	Зато служат богдо-хану].

(Записано автором от Михаила Шобоклеева, улус Татхал Унгинского хошуна, ныне Нукутского аймака, Ирк. области, май 1921 г.).

М. Эреэнов вынужден был сознаться и извиниться пред хозяином. Они остались друзьями. М. Эреэнов не возобновлял свое пение, опасаясь быть побежденным.

Таких песен можно привести очень много. Все они освещают ту или иную область бурят-монгольской жизни и выражают определенное мнение. Больше приводить песни считаем излишним, так как приведенные песни достаточно наглядно говорят о наличии драматического элемента в данных песнях.

Приведенные выше фольклорные произведения бурят-монгольского народа с достаточной убедительностью говорят нам о сохранении пережитков синкретизма в устном народном творчестве до наших дней, так как танец глухарей, сказка о трех мудрецах Гурбалдаевых, сценки об Аюхане и Аюле и жадном Хитагае, а также песни М. Эреэнова и П. Мальчкеева бытуют в наши дни и исполняются не только стариками колхозов западных бурят, но и молодежью.

Элементы народной драмы и сценок бурят-монгольского народа широко представлены в семейных и свадебных обрядах. Семей-

ные праздники, свадебные торжества, пирушки, вечерки, посиделки и другие веселья в дореволюционных улусах содержали много элементов театрального искусства. Разговоры, беседы вокруг хозяйства, семейного благополучия, долголетия и благосостояния, а также дебаты и споры о происхождении того или иного рода, племени, даты истории, создания степных контор и дум, управления того или иного тайши, головы и родовых старост ведутся в вопросно-ответной форме.

В Джижинском аймаке БМАССР летом 1943 года нами записаны свадебные обряды от колхозника Д. Бадмажапова, знатока старины и грамотея по-монгольски. Свадебный поезд при приближении своем к дому жениха посылает передовых свадьбы, называемых *түрүүши*, состоящих из людей, хорошо знающих все подробности свадебного обряда, острых на язык, не лазящих за ответами в карман. Их встречают так называемые *встречные* (угтамжад). Когда они встретятся, то происходит такой разговор между ними:

Местные. Юу бэдэрэжэ ябанабта?

Гости. Бухамнай үхэдэһэйн һалажа, тэрнэй бэдэрэжэ ябанабди!

Местные. Ямар буха байгаа би?

Гости. Сагаан дүрэтэй хара томо буха!

Местные. Номогон буха гүү али дошхон гүү?

Гости. Манай буха дошхон байһан!

Местные. Дошхон сагаан дүрэтэй, хара томо буха манай үхэрнүүдээр ерэһэн байна. Бидэнэр хореодоо хаагаад байнабди!

[**Местные**. Что в наших краях ищете?

Гости. Бык наш потерялся, ездим его ищем!

Местные. Какой был бык?

Гости. Большой черный бык с белым кольцом в носу.

Местные. Спокойный бык или своенравный?

Гости. Наш бык своенравный!

Местные. Своенравный бык с белым кольцом приходил к нашим коровам. Мы его в загоне заперли!]

После этого диалога местные приглашают гостей и предлагают выпить и откушать. Гости и местные выпивают и закусывают. Тогда подъезжают остальные гости. Они останавливаются в пути и ведут с местными такой разговор:

Гости. Таанар юудабта? Замаһаан зайлагтуун!

Местные. Уулын сааһаа уняртажа, улам наашаа туяаража, алтан тэмээн хүтхэтэй, агта морин хүлгэтэй, айлаар хүн алта сагаан мүнгэ ашаад, амбас ноедууд, хатадууд, тайжанар ерэнүү гэжэ угтажа байнабди.

Гости. Таанар юусан гээшэбтэ, эндэ байсан хүүнүүд?

Местные. Нуурай шэнээн архи бэлдээт, уулин шэнээн маха шанаад, ууебди, эдэебди гэжэ тодожо ерэбэбди.

Гости. Архи хадань уужа болно, махан хадань эдэжэ болно!

Местные. Болно, болно! Ерэгтүй, ерэгтүй наашаа!

[**Гости**. Что вам нужно? Отойдите с дороги!

Местные. Мы встречаем светлых амбаней, ноенов, ханов и тайджи, что едут с лошадьми и верблюдами, навьюченными белым серебром, золотом, из-за затянутых дымкой гор, сияя все сильнее по мере приближения.

Гости. Кто вы, люди, которые здесь стоят?

Местные. Мы приготовили целое озеро водки, наварили целую гору мяса, давайте же пить и есть!

Гости. Если водка есть, то выпьем, если мясо есть, то поедим!

Местные. Давайте, давайте! Идите, идите к нам!]

После этого гости подъезжают, здороваются, беседуют, справляются о здоровье, семейном благополучии, выпивают и закусывают. После выпивки и закуски местные приглашают, гости садятся на коней и вместе с местными въезжают в улус. Там начинаются свадебные торжества.

Летом 1945 года нами записаны свадебные обряды, песни и причеты агинских бурят Читинской области. В свадебных обрядах агинских бурят очень много элементов театральности. Моменты сватания, сговора калыма, поднесения отцу невесты огнива, отбивание невесты, встреча гостей местными, самый обряд бракосочетания (мүргүүмжэ), обряд отбивания подголовника, благословление невесты и жениха, а также освящение новой юрты содержат элементы народной драмы и сценок. Находим нужным привести отдельные характерные моменты из этого длинного ряда театрального действия.

По приезде жениха в дом невесты (үгэ датхалга) совершают такой обряд: жених одаривает всю женину родню подарками, отцу невесты, своему тестю, подносит огниво, красиво отделанное серебром и маржанами. При этом обряде специально выделенный человек из родственников жениха говорит следующие слова отцу невесты: «Ноен урагууд. Манай айшалажа ерэһэн хэрэк болбол иимэ юума: хада газар харгуй гаргагша морин эрдэни, хари уласые түрэл болгогшо үхин эрдэни гэһэн ехоор уһанай утаһаа, харгуйн холоһоо, үндэр дабаа дабажа, үргэн далай гаталажа, үргэн хотонитнай эрьежэ, бүхэ хуһан сэрэгэдэтнай морео уяжа, умтарашагүй тайһан галдатнай, тахиһан хутагтадатнай, татаһаа таһарашагүй, матаһаа хухарашагүй үрөөлитнай гуйжа, мүргэжэ ерэбэбди!»

[Дорогие сваты. Дело, по которому мы приехали, вот какое: драгоценен конь, который прокладывает путь в горах, драгоценна девушка, которая породнится с другим улусом – поэтому мы приехали к вам издалека, пересекая водоемы, проходя высокие перевалы, переплывая широкие моря, кружа по вашим хотонам, к вашей березовой коновязи привязав коня, к вашему неугасающему очагу, к почитаемым вами святыням, чтобы просить вашего надежного благословения].

Тогда местные отвечают: «Манайда басагадууд олон! Ерэгтуй!» [У нас девушек много! Подходите!]

При торге калыма происходят такие сцены:

Местные. Арбан түмэн алак морин!

Сватья. Табан түмэн табхар боро!

Местные. Найман түмэн нариихан хара!

Сватья. Зургаан түмэн жороо хара! – и т. д.

[**Местные**. Сто тысяч пегих коней!

Сватья. Пятьдесят тысяч серых!

Местные. Восемьдесят тысяч вороных!

Сватья. Шестьдесят тысяч черных иноходцев!]

Такой диалог продолжается между гостями и местными, пока они не сойдутся.

Когда водворяют невесту в новую юрту после обряда «мүргүүмжэ», то происходит «дэрэ булялдалга» (отбивание подго-

ловника молодых). При этом женщины, сопутствовавшие невесте, отбиваются, а местные нападают. Между ними происходят сначала разговоры, увещевания сторон, а потом разговоры переходят в перебранку, наконец – в драку.

Мы думаем, что приведенные данные в достаточной степени наглядно показывают наличие элементов народной драмы в свадебных обрядах бурят-монгольского народа, а также в обрядах и быту.

Элементы народной драмы сохранились в играх, танцах и плясках западных бурят-монголов. Нередко при играх и танцах молодежь разделяется на две переговаривающиеся стороны. Например, при танце «Гүүгэл» молодежь по полу разделяется на две стороны, которые переговариваются так:

Парни. Хаанаһаа ерээбшэ?

Девушки. Хадамаһаан эрээби!

Парни. Хэнтэеэ ерээбшэ?

Девушки. Хурайхатаяа ерээби!

Парни. Юугаараа ерээбшэ?

Девушки. Азаргаараа ерээби.

Парни. Хаагуура ерээбшэ?

Девушки. Бадарханаа баруугаар, баруун зоноо зүүгээр, Хонгодороо хойгуур, хонгор зоноо урайгуур.

Парни. Хазааршни хангирхай, хадуулашхагүй яһымша, хадамшни харааршa, болюулашхагүй яһымша? Эмээлшни элтэрхээ, үдүүлэшхэгүй яһымша, эхэшни улянха, болюушхагүй яһымша?

[Парни. Откуда ты приехала?

Девушки. От родственников приехала.

Парни. С кем приехала?

Девушки. С зятем приехала.

Парни. На чем приехала?

Девушки. На скакуне.

Парни. Где ехала?

Девушки. К западу от Бадархана, к востоку от западного народа, к северу от хонгодоров, к югу от милых людей.

Парни. Уздечка твоя порвалась, что ж ты ее не зашила, родственники твои тебя ругают, что ж ты это не остановишь? Седло твое надорвалось, что ж ты его не починишь, мать твоя на тебя кричит, что ж ты ее не остановишь?]

Потом есть много игр, в которых молодежь разделяется на две стороны и так же переговаривается между собой. Переговоры ведутся в большинстве случаев песнями.

Среди западных бурят-монголов бытуют до сего времени народные сцены «Хоер сэсэн» («Два мудреца»), «Хаана ошообшо?» («Куда ты сходила?»), «Наранай хүбүүн һарын хүбүүн хоер» («Сыновья солнца и луны») и пр.

Первый. Хүбүүн, хүбүүн хаанаһаа ерээбшэ?

Второй. Худайн голой эхинэһээ.

Первый. Худайн гол гэжэ багахан горхохон даа.

Второй. Горхоншье горхоһон даа, хан хэрдэг шубуун далия дүрэһэн юма.

Первый. Хан хэрдэг шубуун гэжэ даа, шубуунай муу дэгдээхээ һэн даа.

Второй. Дэгдээхээшье дэгдээхээһэн даа, хаанай үргөөг дээрээ һуухадан, хоер далин газарта тулаһан гэдэг даа.

Первый. Үргөөг гэжэ даа, хамнаган хүнэй муу урса һан даа.

Второй. Урсашье урсаһан даа, хоер тайга нохойдууд хоер буландан һуужа хусаха даа, дуу дуугаа дулаагүй юм гэдэг даа.

Первый. Хоер тайга нохойдууд гэжэ даа, хоер муухан гүлгэн даа.

Второй. Гүлгэшье гүлгэ һэн даа, тайлан тэмээн дээгүүр харайжа гараһан юма гэдэг даа.

Первый. Тэмээн гэжэ даа, тэмээнэй муу ботого һан даа.

Второй. Ботогошье ботогоһон даа, боори хадые дабаһан гэдэг даа.

Первый. Боори гэжэ даа, болдогой муу боро толгой һан даа.

Второй. Толгойшье толгой һан даа, хоер хүнэй һубираад ябахадан нэгэниин малгай нүгөөдэеө толгой дээрэн унаһан юма гэдэг даа.

Первый. Малгай гэжэ даа, нэгэ муухан оройбшо һан даа.

Второй. Оройбшошье оройбшо һан даа, үбэлын хүйтэндэ эжэнэй шэхэнүүдые хүлдөөгөөгүй гараһан юма гэдэг даа.

Первый. Үбэлэй хүйтэн гэжэ даа, үдэшэ үглөөнэй жабар һан даа.

Второй. Жабаршье жабар һан даа, хоер сэсэнэй хөөрэлдэжэ байхадан, хоюланай хэлэнүүһы таһара хүлдөөһэн гэдэг даа.

Первый. Хоер сэсэн гэжэ даа, хоер муу хэлхээһүд һэн даа.

Второй. Хоер хэлхэһүүдшье һэн даа, хоер хаанай хоорондон толмаана ороһон гэдэг юм.

Первый. Хааниемни харайжа хүсэхэ гүүш, тэнгэрииемни дэбэжэ хүсэхэ гүүш?

[Первый. Парень, парень, откуда ты пришел?

Второй. С истока реки Куды.

Первый. Да ведь река Куда – маленький ручеек.

Второй. Пусть и ручеек, но птица Гаруди крылья замочила.

Первый. Пусть и птица Гаруди, да худшая из птиц.

Второй. Пусть и худшая из птиц, но когда в ханском дворце сидит, двумя крылами до земли достает.

Первый. То не дворец, а шалаш беднейшего из эвенков.

Второй. Пусть и шалаш, но когда две таежные собаки друг на друга лают, друг друга не слышат.

Первый. То не две таежные собаки, а два плохоньких щенка.

Второй. Пусть и щенки, но, говорят, могут на верблюда запрыгнуть.

Первый. То не верблюд, а слабенький верблюжонок.

Второй. Пусть и верблюжонок, но, говорят, горный перевал перешел.

Первый. То не гора, а маленький холмик.

Второй. Пусть и холмик, но, говорят, когда два человека на него поднимались, шапка одного другому на голову упала.

Первый. То не шапка, а плохонькая тюбетейка.

Второй. Пусть и тюбетейка, но говорят, что на зимнем морозе уши человека не замерзли.

Первый. То не зимний мороз, а вечерний или утренний заморозок.

Второй. Пусть и заморозок, но когда два мудреца беседовали, у обоих языки замерзли.

Первый. То не два мудреца, а два болтуна.

Второй. Пусть и два болтуна, да они были переводчиками у двух ханов.

Первый. Хочешь на хана напасть, хочешь небо разгневать?]

Мы привели вариант эхирит-булагатских бурят-монголов, есть другие варианты, которые очень мало отличаются друг от друга.

Ниже мы помещаем «Хаанаһаа ерээбшэ?», которую находим весьма любопытной среди народных драм бурят-монголов и потому приводим полностью.

Первый. Хаанаа ошообшо?

Второй. Ахайндаа ошооб!

Первый. Юу асараабша?

Второй. Ууса үбсүү асарааб!

Первый. Ууса үбсүүншни хаанам?

Второй. Эрги дээрээ табиһаймни, нохой эдэжэ орхео!

Первый. Нохойшни хаанам?

Второй. Түлеэшэни дахажа ошоо!

Первый. Түлеэшэншни хаанам?

Второй. Түймэртэ дүрөө!

Первый. Түймэршни хаанам?

Второй. Саһанда унтараа!

Первый. Саһаншни хаанам?

Второй. Наранда хайлаа!

Первый. Нараншни хаанам?

Второй. Үүлэнэй саана ороо!

Первый. Үүлэншни хаанам?

Второй. Хүхэ бухайн хөөмээдэ ороо!

Первый. Хүхэ бухыншни хөөмээн хаанам?

Второй. Ахайн хоер басаган туужа ябаһаар, худагта оруулажа алажа орхео!

Первый. Ахайншни хоер басагад хаанам?

Второй. Харгуй дээрэ һуухадан Асар Мэсэр хоер эдэжэ орхео!

Первый. Асар Мэсэр хоершни хаанам?

Второй. Харгуй даагаа!
Первый. Харгуйшни хаанам?
Второй. Хаанай газаа ороо!
Первый. Хааншни хаанам?
Второй. Сэрэгээрээ ошоо!
Первый. Сэрэгшни хаанам?
Второй. Сээлдэ ороо!
Первый. Сээлшни хаанам?
Второй. Шэргээ!
[Первый. Куда ты ходил?
Второй. К старшему брату**!**
Первый. Что принес?
Второй. Крестец и грудину!
Первый. А где крестец и грудина?
Второй. Оставил на берегу, собака съела!
Первый. А где собака?
Второй. За дровосеком ушла.
Первый. А где дровосек?
Второй. В пожаре сгорел!
Первый. А где пожар?
Второй. Снегом потушили!
Первый. А где снег?
Второй. На солнце растаял!
Первый. А где солнце?
Второй. Зашло за тучу!
Первый. Туча где?
Второй. Спряталось в шерсти серого быка!
Первый. А где серый бык?
Второй. Две дочери старшего брата его погнали и в колодце утопили!
Первый. А где две дочери твоего старшего брата?
Второй. Когда они сидели на дороге, их съели Асар и Мэсэр.
Первый. А где Асар и Мэсэр?
Второй. По дороге пошли!
Первый. А где дорога?

Второй. В ханские земли ведет!

Первый. А где хан?

Второй. С войском ушел!

Первый. А где войско?

Второй. В омуте утонуло!

Первый. А где омут?

Второй. Высох!]

Народная сцена «Хаанаһаа ерээбшэ?» имеет много вариантов, которые в отношении сюжета сходны, но в деталях есть разница. Одни исполнители развивают ее до бесконечности, другие, наоборот, сокращают. Это зависит от вкуса и мастерства исполнителей.

В народной сцене «Сыновья солнца и луны» два брата с волшебницей ведут такой разговор:

Два брата. Далан гүүнэй һүүлдэн хэрэгтэй гүүш, далан гүүнэй һүндэн хэрэгтэй гүүш?

Волшебница. Далан гүүнэй һүен һаагаад яргаад һуухаб.

[**Два брата**. Тебе нужны хвосты семидесяти кобылиц или их молоко?

Волшебница. Надоив молоко семидесяти кобылиц, сижу счастливая].

Далее мы приводим народную сценку «Нэгэн юум?». Правда, она имеет назначение для детей, но ввиду ее большого интереса приводим полностью.

Вопрос. Нэгэн юум?

Ответ. Нэрэ!

Вопрос. Хоер юум?

Ответ. Хошоо!

Вопрос. Гурбан юум?

Ответ. Гурбан һалаатай шүдэрөөр мори шүдэрлэбэл хаана ошохоб?

Вопрос. Дүрбэн юум?

Ответ. Дүшэгүй дархан хаана дархалахаб?

Вопрос. Табан юум?

Ответ. Тайлан тэмээндэ ашаа ашабал һанаһан газарта хүрэнгүй яахаб?

Вопрос. Зургаан юум?

Ответ. Зүб зол хоероо нэгэдэбэл хүн жаргангүй яахаб?

Вопрос. Долоон юум?

Ответ. Долоон үбгэд үрхэ дээрээ гарабал үүр сайхагүй яахаб?

Вопрос. Найман юум?

Ответ. Набша сэсэг ургабал зун болонгүй яахаб?

Вопрос. Юһэн юум?

Ответ. Ехэ зээрдэеэ үүсэлбэл мяха эдеэнгүй яахаб?

Вопрос. Арбан юум?

Ответ. Ахайн абада гарабал ахайн ганзаган шуһатаагүй яахаб?

[Вопрос. Что такое один?

Ответ. Имя!

Вопрос. Что такое два?

Ответ. Шутка!

Вопрос. Что такое три?

Ответ. Если подковать коня только тремя подковами, то куда ты отправишься?

Вопрос. Что такое четыре?

Ответ. Как может ковать кузнец без наковальни?

Вопрос. Что такое пять?

Ответ. Если мы нагрузим верблюда, как не доберемся до нужного места?

Вопрос. Что такое шесть?

Ответ. Если объединить правду и счастье, как не будет человек счастлив?

Вопрос. Что такое семь?

Ответ. Если через дымовое отверстие будет видна Большая медведица, как не наступит рассвет?

Вопрос. Что такое восемь?

Ответ. Если расцветут цветы, как не наступит лето?

Вопрос. Что такое девять?

Ответ. Если заколоть большого коня, как не поесть мяса?

Вопрос. Что такое десять?

Ответ. Если старший брат пойдет к отцу, как его сумка не будет полна?]

Эта сценка имеет также вариант, который характеризует отдельных личностей. Мы приводим его полностью.

В. Нэгэн юум?
О. Нэлэг Мухуй (Хамаганов).
В. Хоер юум?
О. Хорсогор Хотша (Халмашкеев).
В. Гурбан юум?
О. Горгор Һалтаан (Барлуков).
В. Дүрбэн юум?
О. Дүео Семен (Занданов).
В. Табан юум?
О. Тартагар Бутуханов (Н. Ф.).
В. Ергоон юм?
О. Елбогой Шаракшинов (И. И.).
В. Долоон юум?
О. Даруу Вася (Монхоев).
В. Найман юум?
О. Нарьхан Тугулханов (Ф. Т.)
В. Ehэн юум?
О. Ехэлэг Баханов (М. В.).
В. Арбан юум?
О. Адагууша Алексей (Убугунов).
В. Зуун юум?
О. Зууранан Зангеев (В. Н.).
В. Түмэн юум?
О. Түргэн Сэргэй (Балдаев).
В. Олон юум?
О. Оомогор Георгий (Павлов).
[В. Что такое один?
О. Сытый Мухуй (Хамаганов).
В. Что такое два?
О. Тщедушный Хотша (Халмашкеев).
В. Что такое три?
О. Тощий Һалтаан (Барлуков).
В. Что такое четыре?

О. Нерасторопный Семен (Занданов).
В. Что такое пять?
О. Низкорослый Бутуханов (Н. Ф.).
В. Что такое шесть?
О. С вытянутым лицом Шаракшинов (И. И.).
В. Что такое семь?
О. Спокойный Вася (Монхоев).
В. Что такое восемь?
О. Худой Тугулханов (Ф. Т.)
В. Что такое девять?
О. Высокомерный Баханов (М. В.).
В. Что такое десять?
О. Насмешник Алексей (Убугунов).
В. Что такое сто?
О. Грязнуля Зангеев (В. Н.).
В. Что такое десять тысяч?
О. Расторопный Сэргэй (Балдаев).
В. Что такое много?
О. Ротозей Георгий (Павлов).]

Эта сценка имеет много вариантов, которые характеризуют детей и которые очень распространены среди них. Приводим полностью.

В. Нэгэн юум?
О. Нэгэлэг Миша.
В. Хоер юум?
О. Хубилгаан Наташа.
В. Гурбан юум?
О. Гунхалзуур Саша.
В. Дүрбэн юум?
О. Дүгнэгэр Илья.
В. Табан юум?
О. Танха гүзээн Армаан.
В. Ергоон юум?
О. Енхор Марья.
В. Найман юум?

[В. Что такое один?
О. Настырный Миша.
В. Что такое два?
О. Ветреная Наташа.
В. Что такое три?
О. Изящная Саша.
В. Что такое четыре?
О. Угрюмый Илья.
В. Что такое пять?
О. Толстопузый Роман.
В. Что такое шесть?
О. Жадная Марья.
В. Что такое восемь?

О. Нарьхан Вася.
В. Ehэн юум?
О. Ехэлэг Булган.
В. Арбан юум?
О. Адагууша Петров.

О. Худой Вася.
В. Что такое девять?
О. Высокомерный Булган.
В. Что такое десять?
О. Насмешник Петров].

Народных сцен много среди бурят-монгольского народа, мы привели здесь самые основные, которые наиболее распространены. Возможно, что существуют и другие виды народных сценок, может быть, приведенные нами имеют еще и другие варианты. Это возможно, так как наши записи ограничиваются только Усть-Ордынским национальным округом и частью БМАССР, а Агинский национальный округ остается для нас непочатым краем. Приведенные примеры в достаточной степени наглядно показывают, что народные драмы среди бурят-монгольского народа существовали и существуют. Правда, они в последнее время под влиянием новой культуры и новых веяний жизни забываются и исчезают, взамен их водворяются в жизнь произведения писателей и поэтов. Возможно и то, что мы в своих высказываниях ошибаемся, делаем неправильные выводы. Это возможно. Мы делаем выводы из наших собственных наблюдений за жизнью устного творчества бурят-монголов. Нами твердо установлено то, что из видов устного народного творчества создаются новые произведения: песни, сказы, предания и легенды, остальные виды – сказки, ульгэры, пословицы и поговорки, скороговорки, детские считалочки и загадки – нами не зарегистрированы и не зафиксированы в тех местах, где мы вели записи.

Говоря о народной драме бурят-монгольского народа, нельзя обойти молчанием шаманские и буддийские мистерии. Эти мистерии являются большим разделом искусства прошлых веков бурят-монгольского народа.

Шаманы восприняли народные драмы и широко использовали в своих целях при исполнении обрядов «Бөөе хуурай» (посвящение шаман), «Тэнгэриин дуудалган» (обряды при поражении молнией животных, людей и строений) и «Онгоной тайлган» (тайлганы в честь онгонов) и пр.

Обряды посвящения шамана и при поражении молнией животных, людей и строений имели общественное значение. В них принимал участие целый род или отдельный улус. Обряд «Тайлган в честь онгонов» устраивался единолично отдельными хозяевами или же несколькими родными братьями.

При исполнении приведенных выше обрядов шаман призывает тэнгэринов и своих предков-шаманов, после окончания призывания он переходит к исполнению народных драм. Они носят название «Онго уруулаха» («Призывание онгонов»). Народные драмы идут в исполнении шаманов в следующем порядке: 1) «Копание сараны»; 2) «Обучение неуча-лошади»; 3) «Выделка кожи»; 4) «Медведь»; 5) «Волк»; 6) «Козел»; 7) «Еж»; 8) «Бык»; 9) «Старик Добедой»; 10) «Самасхан»; 11) «Жены Солбона»; 12) «Мангилай»; 13) «Насмешник»; 14) «Сумасшедший»; 15) «Нянька»; 16) «Собирание шапок»; 17) «Собирание обуви»; 18) «Ощупывание грудей и живота»; 19) «Вытирание носа»; 20) «Бег».

1. Копание сараны

Шаман призывает тэнгэринов и выходит на середину юрты, отдает одну конную трость какому-нибудь старику, сам остается с одной конной тростью. Шаман наклоняется и делает вид, что он ищет сарану.

Шаман. Һараана хаанам? [Где сарана?] *(Подходит к каждому и задает этот вопрос.)*

Публика. Энэ байна! [Вот!] *(Шаман ищет и не находит.)* Юушье харанагүйш! Һохор, һохор! [Ничего не видишь! Слепой, слепой!] – *кричат ему.*

Шаман. Хэн? Би һохорыб? [Кто? Я слепой?] *(Начинает бить пустившего реплику.)*

Публика. Энэ, энэ байна! [Вот, вот!] *(Старик с тростью подходит и начинает копать. Шаман подбегает, толкает его и начинает копать.)*

Шаман *(делает вид, что он выкопал сарану и ест)*. Ямар амтатайб! Иимэ һараана хэнтнайшье эдеэгүй! [Как вкусно! Такой сараны никто из вас не пробовал!]

Публика. Энэ байна! [Вот!] *(Старик подбегает и копает. Шаман подбегает и толкает его, начинает копать.)* Энэ байна! [Вот!] *(Старик подходит и прогоняет человека, под которым указали сарану.)*

Шаман *(подходит и отгоняет старика, начинает копать)*. Энэ байна! [Вот!]

Публика. Тэрэшни һараана бэшэ, тэбэһэнэй үндэһэн. Һохор! Һохор! [Это не сарана, это корень сараны. Слепой! Слепой!]

Шаман подбегает к тому, кто пустил реплику, начинает бить тростью, тот соскакивает и уходит на другое место или прячется за кем-нибудь. Шаман бьет того, кто указывает сарану, шаман находит и копает. Он радуется и смеется.

2. Обучение неуча

Шаман стоит у северо-западного столба (тэнги) юрты и призывает своих предков, скачет, пляшет, машет тростями, нередко кувыркается. Потом делает вид, что духи его оставили, подходит к дверям юрты, накроняется и трижды восклицает: «Бр-бр-бр!» Это означает, что духи улетели на небо, оставили его. Потом он встает на мужской стороне юрты, подзывает одного верткого, ловкого молодого человека, ставит его на четвереньки, как лошадь.

Шаман. Моригүй, ябаган байһан юумад, моритой болоб. Моримни хурдан, һайн! [Был я безлошадный, а теперь у меня есть конь. Мой конь быстрый, хороший!] *(Потом из кушака и трости делает бугули (аркан) и начинает ловить воображаемую лошадь. Лошадь-человек не дается, бегает, скачет, лягается, бьет копытами и пр. Шаман закидывает аркан, бегает, сердится и ругается.)*

Публика. Муу бөө! Мори барижа ядаа гүүш! Хосороһон бохолдой! Модоо унаад яба! [Плохой шаман! Пропащий черт! Оседлай палку и скачи!] *(Шаман выходит из себя, ругается, сердится, подбегает к пускающим реплики, бьет их.)* Би зэмэгүйб! Ши бэеэрээ зэмэтэйш! Мори иижэ бариха юумаал? Хосороһон бодоо? Баһаа хүнби гээд ябаналшти! [Я не виноват! Ты сам виноват! Разве так коня ловят? Чего ты встал? Что ты за человек!] *(Молодой человек все бегает, отбивается от шамана, скачет, прячется между*

людьми. Наконец шаман при помощи людей ловит его, садится на него верхом, понуждает тростью, бьет и машет руками. Лошадь сбрасывает его, вырывается и убегает.)

Публика. Мори унажа шадахагүй! Муу бөө! Ябагаар яба! Иимэ хүн моригүй ябаха юума! [Коня оседлать не может! Плохой шаман! Такой человек будет без коня!] *(Шаман выходит из себя, накидывается на него, бьет и заставляет молчать.)* Һайн хурдан морин энэ байна. Бари, бари! Ерэ наашаа! Ерэ! [Вот хороший быстрый конь. Держи, держи! Иди сюда! Иди!]

Шаман *(радуется и подбегает к указанному человеку)*. Энэ моримни һайн морин! [Этот мой конь – хороший конь!] *(Указанный скачет, лягается, отбивается. Шаман при помощи посторонних ловит его, садится на него и ездит по юрте.)* Моримни хурдан, һайн! Танда иимэ моринүй. [Мой конь быстрый, хороший! У вас такого коня нет.]

Публика. Энэшни хашан, хирдэг, юундашье хэрэггүй морин. Тэрэ һайн, һайхан морин байна! Тэрээни уна!

Шаман. Минии морин хурдан, һайн! Энэ мореороо хаанашье хүрхэб. *(Потом он сходит с коня, показывает мимикой, что у него не было лошади, теперь есть, и он может поехать, куда ему вздумается.)*

3. Выделка кожи

Шаман встает на мужской стороне юрты, призывает тэнгэринов и своих предков-шаманов, отпускает духов, у дверей делает трижды восклицание. После этого подходит к кому-нибудь, сваливает и снимает халат или куртку. Садится на пол, показывает мимикой народу, что он достал хорошую кожу, что из нее сошьет хорошие унты, рукавицы и шубу. Он мнет кожу, нюхает и бросает.

Публика. Энэ һайн арaһан! Энэни аба! Тэрэшни муу арaһан! Баран гуурaһан болошоһон. Энээни аба! [Это хорошая кожа! Возьми ее! Это у тебя плохая кожа! Вся в дырках. Возьми эту!]

Шаман. Алимби? Алимби? [Которую? Которую?] (*Бросается и ищет)*

Публика. Энэ, энэ! [Эту, эту!] (*Показывает на какую-нибудь женщину, шаман подбегает к той женщине, снимает халат или*

шубу, садится и мнет кожу) Муу бөө, муу бөө! Араһа элдэжэ шадахагүй. Араһаа гутаажа байнаш! Энэ һамаганда элдүүлэ. Энэ эндэ! Энэ эндэ! [Плохой шаман, плохой шаман! Кожу выделать не может. Ты кожу портишь! Отдай выделывать этой женщине. Вот здесь! Вот здесь!] (*Указывает на какую-нибудь женщину.)*

Шаман. Алимби? Алимби? [Которой? Которой?] *(Подбегает к той женщине и отдает ей кожу.)*

Публика. Энэшни муу эзы! Шадахагүй! Араһышни гутааха. Энэ эндэ үгэ! Энэ эндэ! [Это плохая женщина! Неумелая! Попортит твою кожу. Вот ей отдай! Вот ей!] (*Указывает на другую женщину.*)

Шаман. Энэ тарган һамган гүү? [Этой полной женщине?]

Публика. Бэшэ, бэшэ! Энэ һууна! Энэ һууна! [Другой, другой! Вот она сидит! Вот она сидит!]

Шаман. Алимби? Алимби? [Которой? Которой?] *(Делает вид, что он не находит указанную женщину/)*

Публика. (*Шаман находит ее и отдает кожу.*) Энэ һамгашни хэдэргэгүй юма. Тэрээндэ үгэ, тэрээндэ үгэ! [У этой женщины нет кожемялки. Дай ей, дай ей!]

Шаман. (*Отдает ей трость, она обращает ее в хэдэргээ [кожемялку] и отделывает кожу ею.)* Хэдэргэ би юм! Энэ байна! Харанагүйт? [Есть кожемялка! Вот она! Не видите?]

Публика. Энэ һамгашни үе-наһандаа араһа элдэжэ үзээгүй юм, араһайшни гутааха. Аба, аба! Энэ эндэ үгэ! [Эта женщина никогда в жизни не видела, как выделывают кожу, она твою кожу попортит. Возьми, возьми! Вон той отдай!]

Шаман. (*Проверяет ощупью качество кожи.*) Һайсара элдээ, һайсара элдээ! Абаягаа хатагтуй! Амаруутнай гал хэхэб! [Хорошо выделала, хорошо выделала! Сожгу ваши рты!] (*Начинает вытаскивать из очага горячие угли тростью.)*

Публика. Муу бөө, юушье мэдэнэгүй! Модон араһаа һайн араһан гэжэ байна! Хосорһоон бөө! Минии харахада: хододоо муу харсагардагатха годоһо үмэһөөд ябадаг һан. Һайн араһа энэшни үе наһандаа үзээгүй юма! [Плохой шаман, ничего не знает! Древесная кора – хорошая кожа! Пропащий шаман! Я и смотрю, что он носит

унты из плохой кожи. Она у тебя никогда в жизни хорошей кожи не видела!]

Шаман (*выходит из себя, бросается к насмешнику, тот убегает, кто-то ловит его, шаман расправляется с ним*). Болихо гүүш? Болихо гүүш? [Перестанешь? Перестанешь?]

Публика. Болихогүйб, болихогүйб! [Не перестану, не перестану!] *(Догоняет, бьет насмешника)*

Шаман. Болихо гүүш? Болихо гүүш? Борболеохон баaha эдеэхэ гүүш? Эдеэхэ гүүш? [Перестанешь? Перестанешь? Будешь есть воробьиные испражнения? Будешь есть?]

Насмешник. Эдеэхэб, эдеэхэб! [Съем, съем!] *(Шаман подносит щепку ко рту насмешника и заставляет взять его в рот, все смеются, гогочут, пускают язвительные реплики шаману. Шаман приходит в бешенство, призывает покровителя танцев и плясок бурят-монгольского народа, небесного сына, неутомимого ловеласа Бакшандая, приходит в экстаз и пускается в пляску. Насмешник тоже пускается в пляску. Присутствующие старики и знатоки священных гимнов вторят шаману и поют тексты религиозного танца ягшаа или ягшал.)*

4. Медведь.

Шаман призывает тэнгэринов и духа медведей. Для этого он берет конные трости (морин hорьби), опирается на них, наклоняется корпусом вперед. Когда он входит в экстаз, то бросает конные трости в разные стороны и кидается на присутствующих. Мнет их, кладет под себя, бьет лапами, кусается зубами, орет и урчит. Наконец встает на ноги и выражает торжество хищного зверя над своими жертвами. Потом бросается на столб юрты, забирается до самого дымохода, орет, урчит и подражает во всех своих действиях медведю. Спускается оттуда, собирает людей в кучу, сваливает, ходит по ним, обнюхивает, кусается и урчит. Если же кто-нибудь шевельнет руками или ногами, то их бьет конными тростями.

В куче лежать людям трудно, они шевелят руками, то ногами, то головой. Шаман наблюдает за ними, нарушителя он наказывает жестоко. Он бьет его по ногам. Если же публика не соблюдает тишину, то шаман берет зубами котел, наполненный бардой или

квашенным молоком, или что попадется ему на глаза и выливает на лежащих. При этом он особенно старается облить людей нарядных, одетых в лучшую одежду. Таковыми большей частью являются молодухи. Бывают люди, которые, лежа внизу, стараются шевелиться и нарушать тишину. Им нечего бояться и они, нарушая порядок, добиваются, чтобы верхние получили порядочную взбучку от шамана.

После этого шаман лазит по полкам юрты, собирает съедобное и заставляет съесть присутствующих. Если же кто отказывается исполнить его требования, то такого нарушителя наказывает по всей строгости. Затем он пляшет, подражая радости медведя, падает, кувыркается, орет, урчит, мажется сажей, гонится за женщинами, лапает их и обнюхивает. Присутствующие смеются, гогочут, некоторые пускают колкости и даже вольности по отношению к шаману. Если шаман имел роман с женой кого-нибудь из присутствующих, то и это всплывает в форме шутки и иносказания.

Услышав колкость и вольность по отношению к себе, шаман бросается на насмешника, кусается зубами, ударяет лапами, лягает ногой. Иногда шаман не на шутку начинает драться со своим насмешником. В таких случаях присутствующие разнимают их.

5. Волк.

Шаман призывает тэнгэринов и собаку их – волка. По мифологии бурят-монголов волк считается собакой тэнгэринов. Призывая тэнгэринов, шаман во всем подражает волкам. Он садится, как волк, и воет, смотрит на небо. Вой волка буряты считают просьбой его к своим хозяевам-тэнгэринам. По поверью бурят-монголов, при голодовке волки садятся и воем обращаются к небесам, небеса указывают ему способ добычи жертвы. После этого шаман нападает на присутствующих и делает вид, что он съедает жертву, подражая во всем волку.

Когда шаман входит в азарт, тогда встает один молодой человек и разыгрывает из себя хозяина добычи. Он берет палку и отгоняет волка. Шаман пытается отбиться от него, защищается, но под ударом палки он отходит и оставляет свою жертву. Хозяин угоняет

свою добычу домой. Из присутствующих выходит охотник и ищет волка.

Охотник. Хүхэ шоно минии үхэр баряа! Хүндэй буугаараа сүмэрэ буудахамни. Хаанам шоно? Хаанам, хаанам? [Серый волк схватил мою корову! Я застрелю его из ружья. Где волк? Где, где?]

Публика. Энэ ябана! Энэ ябана! Нааша, нааша! Түргэн! Түргэн! [Вот он ходит! Вот он ходит! Сюда, сюда! Быстрее! Быстрее!]

Охотник *(делает прицел руками или палкой*). Шоно хаанам? Сүмэрэ буудажа алахамни! [Где волк? Я застрелю его!] *(Присутствующие прячут от охотника шамана-волка.)*

Из публики. Энэ байна шоно! Энэ байна! Нааша, нааша! [Вот волк! Вот он! Сюда, сюда!]

Охотник *(подбегает к нему, ищет волка)*. Хаанам, хаанам? [Где, где?]

Публика. Энэ шоно байна! Энэ! Боройн унеэ эдэхэеэ байна! [Вот волк! Вот! Он съест корову] *(Шаман убегает к другому.)* Шоно Бардамай газаа үнеэ эдэхэеэ байна! [Волк съест корову у Бардама!] *(Гонят волка/)*

Охотник. Нааша, Бардам! Нааша! [Сюда, Бардам! Сюда!] *(Шаман-волк нападает на новую жертву, обдирает кожу и пьет кровь животного (воображаемого).)*

Публика. Ангуушан, нааша, нааша! Шоно Малгайтайн үнеэ хаха татаад, шухайн һорожо байна! Нааша! [Охотник, сюда, сюда! Волк поймал корову Малгайтая и пьет ее кровь! Сюда!] *(Охотник с Малгайтаем находят волка, стреляют из ружья и убивают.)*

6. Козел.

Шаман призывает тэнгэринов и неутомимого ловеласа Бакшандая. Затем он передает кому-нибудь конные трости, сам становится на четвереньках, начинает блеять по-козлиному, смотрит по сторонам. Парни, особенно озорные, сидящие около девушек, откликаются на блеяние козла и указывают мимикой на девушку. Шаман подбегает к девушке, пристает к ней, блеет по-козлиному, скачет, подражает козлу, когда он бегает за козой. Тогда из толпы

выходит один молодой человек, становится на четвереньках, начинает блеять по-козлиному и бодать шамана-козла. Оба они схватываются, как настоящие козлы; бодаются, толкают друг друга, прискакивают и схватываются снова. Девушка убегает от них на другое место. Шаман-козел, если он побежден, то прячется от соперника между людьми, а если победил, то гоняется за побежденным. Тогда противника шамана-козла заменяет другой и принимает бой от шамана.

Публика. Мүргэ һайсара! Мүргэ, мүргэ! Юу хаража байнабша! Мүргэ! [Бодайся как следует! Бодайся, бодайся! Что смотришь! Бодайся!] *(Одни защищают шамана и останавливают противника шамана. Иногда даже двое выступают против шамана. Это имеет место, когда он здоров, силен и побеждает противника.)*

7. Еж.

Еж по бурят-монгольской мифологии считается мудрейшим из животных. Шаман призывает тэнгэринов, перечисляет все премудрости ежа-мудреца, наконец приходит в экстаз. Он передает конные трости кому-нибудь другому, подражает ежу, валяется по полу, кувыркается, колет людей колючками, обнюхивает носом, затем встает на ноги и пробует плясать. Пляска не удается, и он падает на пол. Публика смеется, гогочет, пускает реплики по адресу шамана. Шаман-еж выходит из себя, валяется на полу, сердится, встает на ноги, колет колючками людей. Присутствующие убегают от него, прячутся кто под нары, кто под сундуки и пр.

8. Бык.

Бык в мифологии бурят-монгольского народа занимает большое место. Он является тотемом двух крупнейших племен – эхиритов и булагатов. Эти два племени являются основным ядром бурят-монгольского народа. Остальные племена хори, хонгодор и другие являются пришлыми. Они вышли в XVII веке из Халхи и Ойратии и восприняли от эхиритов и булагатов их легенды, предания и мифологию. При шаманских жертвоприношениях как хоринцы, так и хонгодорцы призывают легендарного предка эхиритов и булагатов – Буха ноена и его жену Будан хатан, и свое про-

исхождение ведут от них, а между тем они по своим родословным никакого отношения к Буха ноену не имеют. Буха ноен, по преданию эхиритов и булагатов, был приближенным одного из халхасских ханов. Он вошел в интимную связь с женой своего патрона Будан хатан. Она забеременела от него. Связь была раскрыта, Буха ноен должен был понести жестокую кару за свое преступление. Он должен был убежать куда-нибудь. И он сбежал в Тунку. Здесь он поселился и стал жить. Тункинские буряты до сего времени указывают путь, по которому Буха ноен пробрался в Тунку. Он поселился в местности «Бычья гора», недалеко от села Гужиры.

Перед исполнением этой мистерии шаман призывает всех западных хатов, [перечисляя] происхождение их, жизнь и войны, которые вели они, покровительствуя эхиритам и булагатам. После этого шаман передает конные трости какому-нибудь старику, сам становится на четвереньках, мычит, роет землю, бодает людей и обнюхивает их, как бык-производитель.

Заметив какую-нибудь смазливую женщину, он бросается на нее и воспроизводит все приемы быка-производителя, бегающего за коровой. Выскакивает из публики конкурент в лице сильного молодого человека. Из-за обладания коровой-женщиной они вступают в борьбу. Тут решает дело сила. Обычно всегда побежден бывает шаман, так как он при многочисленной борьбе с противниками устает, и пот бежит с него ручьями.

9. Старик Добедой.

Старик Добедой в мифологии бурят-монгольского народа занимает весьма солидное место. Он, по преданию, был пастухом самого Эсэгэ Малаан бабая, самого старейшего и почетнейшего в сонме 55 тэнгэринов. Эсэгэ Малаан бабай имел многочисленные стада и табуны, которые паслись по отрогам и крутизнам Алтая и Хухоя. Первым пастухом был Добедой. Он постоянно бывал в разъездах за стадами и табунами, молодая его жена Самасхан оставалась дома одна. Как красивая и молодая женщина, она имела много поклонников, которые назойливо за ней ухаживали и добивались ее любви. Добедой был стар и увлечения жены пропускал мимо ушей.

Как только старик уезжал за табунами и стадами, приезжали поклонники Самасхан и устраивали гульбища по-небесному. Пир всегда кончался оргией. Самасхан с выбранным поклонником выбирала укромненькое местечко и проводила там ночь в любви и ласках.

Когда же старик Добедой приезжал домой голодным и холодным, то никогда не заставал дома свою молодую красивую жену. Он ходил и разыскивал Самасхан. Голодный и холодный, он расспрашивал каждого встречного про свою жену.

Добедой. Самасхани хараагүй гүүш? [Ты не видел Самасхан?]

Публика (*указывая около себя женщину*). Энэ һууна! Энэ! [Вот она сидит! Вот!]

Добедой *(подбегает к женщине)*. Самасхан, Самасхан! Гэртээ харияа! Гэртээ харияа! [Самасхан, Самасхан! Поедем домой! Поедем домой!]

Публика. Самасхашни Борой озожо таалажа һууна! [Твоя Самасхан сидит целуется с Бороем!] *(В это время кто-нибудь из молодежи обнимает и целует одну девушку.)*

Добедой. Харыш энэ эмые! Үлүүе хараад, бүлүү хэмилээд ябахын! Болихо гүүш? Болихо гүүш? [Посмотри на эту женщину! Все время смотрит по сторонам! Перестанешь? Перестанешь?] *(Подбегает, отбрасывает руку, начинает целовать девушку, та отбивается.)*

Публика. Добедой, ши һамарааш! Энэшни Самасхан бэшэ. Самасхан энэ һууна! Самасханшни Бартаантай озолдожо таалалдажа һууна! [Добедой, ты перепутал! Это не Самасхан. Твоя Самасхан сидит целуется с Бартааном!]

Добедой *(бросается к новой паре, отбивает Самасхан, начинает целовать и ласкаться, та отбивается*). Байза, байза! Самасхан, Самасхан! Би, би, Добедойшниб. Амтайхамни, булхагархамни! Озо намая! Озо! Таала намая! [Постой, постой! Самасхан, Самасхан! Я, я твой Добидой. Сладенькая моя, пухленькая моя! Целуй меня! Целуй! Ласкай меня!]

Публика. Самасхан тэрэшни бэшэ! Энэ һууна! Ерэ түргэн. Тэрэгүй хада Түлөөн шамаһаа Самасханишни буляахан! Ерэ

түргэн! [Это не Самасхан! Вот она сидит! Иди быстрей. Иначе Түлөөн уведет у тебя Самасхан! Иди быстрей!]

Добедой (*подбегает скорее, начинает целоваться, ласкать девушку или женщину).* Амтайхамни, булхагархамни. Хушуугаа, хушуугаа үгыша! Хушуугаа, хушуугаа! [Сладенькая моя, пухленькая моя. Губы, губы свои давай! Губы, губы свои!]

Публика (*все молодые люди сидят в обнимку, даже старики и пожилые не отстают*). Добедой, нааша хара! Самасханшни энэ hууна! Бахруунтай тэбэрэлдээд, озолдожо hууна! [Добедой, смотри сюда! Вот сидит твоя Самасхан! Сидит, обнявшись с Бахрууном, и целуется!]

Добедой (*теряется, не знает, к какой парочке броситься, наконец он выбирает одну парочку и нападает, отбивает женщину, вступает в борьбу с мужчиной. Победив мужчину, он нападает на женщину, бьет ее руками и ногами, таскает за волосы, ругается и тащит домой. Какой-нибудь мужчина отталкивает Добедоя-шамана. Он с плачем отходит. Потом снова он пристает с вопросами к кому-нибудь, описывает Самасхан красивой, дородной, высокой. Тот спрашивает Добедоя: «Һамгандаа дуртай гүүш? Дуртай гүүш? Хэлэ? [Ты любишь свою жену? Любишь? Скажи?]» Добедой говорит, что он любит ее без предела, что она любит его только одного. Наконец находится одна женщина, которая дает поцеловать и обнять ее Добедою. Этим кончается данная драма.)*

10. Красавица Самасхан.

Шаман призывает западных 55 тэнгэринов, покровительствующих людям, приходит в экстаз, скачет, кувыркается, подходит к дверям юрты и показывает, что онгоны ушли и трижды брыкается. После этого передает конные трости старику, надевает шапку женскую или платок на голову, прихорашивается, приводит в порядок наряд свой, садится у очага, мажет лицо сажей, кривляется, делает всевозможные ужимки и гримасы.

Самасхан. Һайхан гүү би? Намда залу хүбүүд дуралаха гүү? [Я красивая? Молодые ребята в меня влюбятся?]

Публика. Һайхан, һайхан! Баруун хасаришни толондон баруунай тайга толтожо байна, зүүн хасарышни толондон зүүнэй тайга толтожо байна! [Красивая, красивая! В свете правой твоей щеки блистает правая тайга, в свете левой твоей щеки блистает левая тайга!]

Самасхан (*строит страшную рожу*). Һайхан гүү? Намаһаа һайхан һамаган дэлхээ дээрэ би гүү? Гүй гүү? [Красивая? Есть ли в мире женщина красивее меня? Нет?]

Публика. Гүй, гүй. Хоолойгоорошни наран харагдана, хоолзууараашни һара харагдана. Шинии дэли һайхан һамаган дайда дээрэ гүй юм. [Нет, нет. Твоя шея подобна солнцу, твой кадык подобен луне. Нет в мире женщины красивее тебя.]

Самасхан (*довольная*) Минии дэли һайхан һамаган дайда дэрээгүй. Ямар һайн би! Ямар золтой би! [Нет в мире женщины красивей меня. Какая я хорошая! Какая я счастливая!]

Публика. Шинии дэли муу муухай юма дайда дэрээгүй юм! Һанадагшье хатааш, һариһаншье һандрааш! [Нет в мире никого хуже тебя! О чем ни подумаешь – засохнет, как ни встанешь – развалишься!]

Самасхан (*сердится, бросается на каждого*) Хэлэйгүй һуу, хэлэ амайшни татаагүйб, абяагаа хата! [Сиди молча, я тебя не спрашивала, замолчи!] (*Потом она снова прихорашивается, приводит себя в порядок, мажет лицо сажей*) Хэн хүн намда дуртайб? Хэн хүн намтай тэрэлэхэб? Инаг дуран хоертомни заха үзүүр гэжэгүй юма. Хэн намайе абахаб? [Кто меня любит? Кто будет моим суженым? Не терпится найти моего любимого. Кто меня возьмет?]

Публика. Би, би! Ерэ нааша! [Я, я! Иди сюда!] (*Самасхан подбегает, целует, обнимает и пляшет танец Ягшаа или Ягшал до изнеможения*).

11. Жены Солбона.

Венеру бурят-монголы называют Солбоном. Солбон по преданию является сыном Солбон Сагаан тэнгэрина, относящегося к западным добрым гениям. Он считается покровителем скота. Сол-

бон имел две жены. Они обе были небесными девами. Один раз Солбон поехал осматривать свой многочисленный скот. Кончил он осмотр скота и табунов, сел на камень и закурил. От нечего делать он занялся осмотром земных обитателей. В это время проезжал по земле свадебный поезд. Солбон заинтересовался невестой. Он никогда не видел земных красавиц. Невеста-девушка была из Ользонова рода, плтмени эхирит. Ее звали Шарагшан гоохан. Она считалась знаменитой красавицей на земле.

Увидев невесту Солбон поразился ее красотой и, несмотря на свой преклонный возраст, решился похитить ее и жениться на ней. Он сел на своего крылатого скакуна и мигом достиг земли. Он похитил невесту и в один миг очутился на небе. Солбон был бездетным. Шарагшан гоохан родила ему сына, которого он назвал Цокто мэргэном.

Старшие жены ревновали и ссорились часто с младшей. Часто происходили драки и ссоры. Народная драма «Солбон» воспроизводит ссоры и драки жен из-за ревности. Солбон приносит своего сына на руках и мирит своих жен. Они мирятся и устраивают танец мира вокруг Солбона и Цокто мэргэна. Я никогда не видел эту драму в исполнении шаманов и потому не привожу диалоги.

12. Архинчи Мангилай.

Шаман призывает западных добрых гениев, затем передает свои конные трости старику, сам мимикой показывает народу, что он больной пьяница, что он сейчас выпил. Затем он притворяется пьяным, падает, ругается, орет, блюет, встает и снова падает. Потом подходит к какой-нибудь женщине, называет ее милой, уверяет, что он ее любит, что он вовсе не пьяница и т. д.

Мангилай. Амитан намайе архинчи, архинчи гэлсэхэ юм. Би нэгэтэшье архи амандаа балгажа үзээгүйб. Тэрэ баран хорон худал. Та бу үнэтхэгтүй. [Люди называют меня пьяницей. А я ни разу не пил архи. Это все ложь. Вы не верьте.]

Публика. Архиһаа һогтуу бэшэ гүүш? Харалаа, хүл дээрээ байжа шаданагүйш! һогтууш, һогтуу бэшэб гэжэ худалаар бу хэлэ!

[Разве ты пьян не от архи? Посмотри, ты на ногах стоять не можешь! Ты пьян, не ври, что ты не пьяный!]

Мангилай. Би һайхан гүү би? Һайхан һүү би? Хэлэгтүй лаа? [Я красивый? Красивый? Скажите?]

Публика. Иимэ зутараһан, зуураһан юмайе хэн хүн хэрэгшээхэ би? һара бүри һарюу, жэл бүри ерхэштэй болонош! [Кому ты нужен, такой грязный, испачканный? С каждым месяцем ты кривеешь, с каждым годом становишься все омерзительнее!]

Мангилай. Би һайхан би! Минии дели һайхан юма дайда дээрэгүй! Худалаар бу хэлэгтүй! Һороһо бу буриялагтуй. Болигтуй! [Я красивый! Нет в мире никого красивей меня! Не врите! Перестаньте!]

Публика (*женщина*). Һайханш, һайханш! Нюуршни толтожо байна. [Ты красивый, красивый! Твое лицо сияет.]

Мангилай (*смеется*). Һайхан хадамни озо! [Если я красивый, целуй меня!] (*Целует*) Озо, озо! [Целуй, целуй!] (*Целует, обнимает женщину*).

13. Насмешник.

Шаман призывает лихого плясуна и неутомимого ловеласа Бакшандая. Он приходит в экстаз, скачет, пляшет, кувыркается, потом подходит к дверям, три раза брыкается и этим дает понять, что духи его оставили. После этого он подходит к очагу, лицо мажет сажей, подходит к сидящим и спрашивает их о своих достоинствах.

Насмешник. Һайхан гүү би? [Я красивый?]

Публика. Һайхан, һайхан! Нюур аманшни ялаража байна! Дайда дээрэ шамаһаа һайхан юмагүй даа! [Красивый, красивый! Твое лицо блестит! Нет в мире никого красивей тебя!] (*Другие.*) Муу муухай юма гүй. [Нет никого хуже.] (*Шаман сердится и бросает пепел в публику.)*

Шаман (*садится на палку).* Мини мори харыта! Минии морини дэли морин хаанангүй! Хэн хүн намтай боосолдохоб? Хэн? [Посмотрите на моего коня! Нигде нет коня лучше моего! Кто станет со мной спорить? Кто?]

Публика. Морин бэшэл энэшни! Харыш модо унаалша! [Это не конь! Ты оседлал палку!]

Мангилай. Минии морини дэли моригүй аад, мини мори мутхажа hууната! [Нет коня лучше моего, а вы моего коня оговариваете!] (*Делает вид, что он едет рысью.*) Харыта мини морини хатархин! [Смотрите, как мой конь скачет рысью!] О-о-дь! О-о-дь! (*Перебегает с одной лавки на другую.)*

Публика. Шинии дэли тэнэг хүнгүй эндэ. Модо унаад, морин унааб гэжэ байха! [Здесь нет никого глупее тебя. Оседлал палку и говоришь, что скачешь на коне!]

Мангилай. Минии морин хурдан! Сэсэн Хаанда хүрэхэ гүүби энэ мореороо? Алтай хады дабажа гараха гүү би? Ай, хэлэгтуй лаа? [Мой конь быстрый! Я доскачу на этом коне до Сэсэн-хана? Он перейдет Алтай? Ай, скажите?]

Публика. Алтайда хүрэхэhээ, энэ мориншни алха алхахагүй лэ. Тэнэг тархи юун шэги хэлэжэ байналша! Боло, тэнэг, нохой! [Достигнув Алтая, этот твой конь и шагу не сделает! Что ты говоришь, как дурак! Довольно, дурак, собака!]

Мангилай. Минии морин hайн, hайхан юма! Би энэ мореороо дайдыншье захада тулаха би! [Мой конь хороший, пркрасный! Я на этом коне хоть на край света доскачу!] (*Потом он есть пепел и спрашивает.*) Амтатай юма, юунahаашье амтайхан даа! Эдеэгүйт нээни? Эдеэгтуй. [Вкусно, вкуснее всего! Вы не ели? Ешьте.]

Публика. Түнэhэн Мангилай! Үнэhэ хэн хүн эдеэжэ байhан юма би? Зүнтэгэлөөш! Боли! Абяагаа хата! [Глупый Мангилай! Кто будет есть пепел? Ты тронулся умом! Прекрати! Замолчи!]]

Мангилай (*берет ведро и надевает на голову*) Минии малгай hайхан гүү? Мини малгай хон тайжа хаанай малгайhаа hайхан байна. Хэн хүн намтай малгайя андалдахаб? Хэн? Хэлэгтүй! Хэн? [У меня красивая шапка? Моя шапка красивее, чем шапка тайжихана. Кто поменяется со мной шапками? Кто? Скажите! Кто?]

Публика. Энэшни малгай бэшэ, hуулга ла. Харыш! Хогтоолжа! Мануурааш. Боли, дэмээ дэмээ хэлэхэеэ! [Это не шапка, а ведро. Смотри! Ты пьян. И в голове твоей туман. Прекращай нести бред!]

14. Сумасшедший.

Шаман призывает небесных дураков и болванов (тэнгэриин тэнэгүүд, огторгойн улууһууд), которые в представлении шаманистов являются глухими, немыми, пахорукими, безногими и т. д. Во время призывания их шаман мычит, как бык, хромает, как безногий; согнув руки, делает вид, что он пахорукий. Такие персонажи фигурируют во множестве ульгэров и мифологии бурят-монгольского народа. В ульгэрах они фигурируют под именами: тэнгэриин Тэнэг бүхэ, газарай Гани бүхэ и т. д. Происхождение их наукой не выяснено. Шаман подражает сумасшедшим и бешеным, кидается на встречного, кусается, дерется, валяется на полу, извивается, корчится и всячески кривляется. Этими действиями шаман вызывает веселье и смех публики.

15. Нянька.

После призывания Заян Сагаан тэнгэрина, покровителей людей на земле, шаман берет какую-нибудь вещь, завертывает ее в пеленку, нянчится, укачивает, напевает песни и мимикой передает присутствующим, что дитя его не успокоилось, что он сильно плачет. Чтобы успокоить дитя, он передает какой-нибудь женщине. Женщина берет ребенка, укачивает, поет песни. Шаман сердится, отнимает ребенка и передает другой женщине. Та тоже успокаивает ребенка. Шаман отнимает и передает ребенка другой женщине. Женщина качает, напевает песни, делает вид, что ребенок успокоился. Тогда шаман радуется, кривляется, скачет и пляшет.

16. Собирание шапок.

Шаман призывает тэнгэринов и неутомимого ловеласа Бакшандая. Потом он передает конные трости старику, а сам собирает у присутствующих шапки. Некоторые не отдают, отнимают, барахтаются с шаманом, иногда дело доходит до драки. Если шаман отнимает чью-нибудь шапку, то того заставляет плясать над поставленными крест на крест конными тростями. Пляска эта довольно трудная. Чтобы хорошо плясать, не задевая ногами конных тростей, нужна большая сноровка. Провинившихся шаман бьет

конными тростями. На эту пляску решается не каждый, потому люди шапки отдают неохотно.

17. Собирание унтов.

Предварительно шаман призывает тэнгэринов, приходит в экстаз, скачет, кувыркается, валяется на полу, потом подходит к дверям и трижды брыкает. Этим дает людям понять, что духи ушли от него. Потом конные трости отдает старику, собирает унты присутствующих. Многие не отдают, отбиваются от шамана, дело иногда доходит до драки. Были случаи, когда оказывался избитым шаман или же его противник. Шаман берет унты и складывает их в одно место. Когда набирается порядочное число унтов, тогда шаман вызывает по очереди хозяев унтов и заставляет плясать какой-нибудь танец, провинившихся бьет конными тростями.

18. Вытирание носа.

После призывания духов шаман передает конные трости старику, сам закрывает нос, проходит между публикой. Народ тоже закрывает руками носы. Если кто зазевается, того шаман берет за нос и тянет. Бывают случаи, когда шаман носы тянет до крови. Хозяин носа отбивается и дело иногда кончается потасовкой.

19. Груди женщин.

Шаман призывает тэнгэринов, потом конные трости отдает старику. После этого он прихорашивается, приводит в порядок одежду, закручивает усы, делает приятный вид лица и осматривается кругом.

Шаман. Би һайхан би? [Я красивый?]

Женщина. Адайншье харашагүйш! [Да на тебя смотреть невозможно!] *(Шаман отходит от нее, пристает к другой.)* Намда дуртай гүүш? [Любишь меня?]

Женщина. Дурагүйб! [Не люблю!]

Шаман. Би һайхан би, юундэ намда дурагүйбшэ? [Я красивый, почему ты меня не любишь?]

Женщина. Бөө хүни бүгсэгэр модондо үлгэхэ гэлсэхэ юма! [Говорят, шаманов вешают на кривом дереве!]

Шаман (*выходит из себя, нападает на нее, бьет, хватает за грудь, за живот*). Бүгсэгэр модоншни энэ, энэ! [Вот тебе кривое дерево, вот!] *(Подходит к третьей женщине.)*

Шаман. Ши намда дуртай гүүш? [Ты меня любишь?]

Женщина. Гүй, гүй! Хөөшь! Наан! [Нет, нет! Фу! Отойди!]

Шаман. Минии һамаган боло! Ходо мяха эдеэд байхаш! Боло! [Стань моей женой! Всегда будешь есть мясо! Стань!]

Женщина. Хүнэй муу бөөлэхэ, хониной муу жороолохо, гэлсэхэ. Наан! Хойш! [Говорят, худший из людей шаманит, худшая овца хромает. Отстань! Уйди!]

Шаман *(выходит из себя, нападает на нее, валит, щупает груди, живот и пр.)*. Бөө хүни муу гэнэ гүүш? Гэнэ гүүш? Хэлэ! Хэлэ! [Говоришь, шаман плохой? Говоришь? Скажи! Скажи!]

Женщина. Зэ, зэ! Болхоб! Һамгашни болохоб! [Ладно, ладно! Стану! Стану твоей женой!] (*Шаман радуется, целует женщину, обнимает, скачет и пляшет.)*

20. Бега.

Шаман предварительно призывает тэнгэринов, затем западных хатов, своих предков (утха), потом подходит к дверям, трижды брыкает. Этим он показывает, что духи его оставили в покое и улетели на небо. Своими конными тростями он заставляет присутствующих бегать и скакать вокруг очага. Присутствующие встают, становятся вокруг очага и пляшут священный танец «ягшаа» или «ягшал». Когда образуется круг, то шаман призывает ловеласа Бакшандая и камлает неистово. Он приходит в экстаз, берет свои конные трости, ставит их позади пляшущих людей и проверяет. Если кто-нибудь из пляшущих заденет ногой конные трости, тому беда. Шаман со всех сил бьет провинившегося по ногам. Некоторые более ретивые и ловкие парни нарочито задевают ногой трость и убегают в круг. Шаман гонится за ним. Парень проскальзывает между пляшущих людей. Шаман, гонясь за ним, выбивается из сил. Наконец, выбившись совершенно из сил, шаман бросает преследование. Этим кончается вечер.

Мы попытались привести все народные драмы из шаманской мистерии, как увиденные нами в юности, так и опубликованные в

этнографической литературе неутомимым собирателем М. Н. Хангаловым. Теперь, в наше время собирать и записывать эти данные не представляется возможным, так как носители их, старики старшего возраста, дожили свои года, умерли и унесли все свои знания старины в могилы. Восстановить это нет никакой возможности. Правда, мы пытались в свою поездку летом 1943 года пополнить свои пробелы по этнографии и шаманизму бурят-монголов путем опроса и записи у старика Михаила Бушланова, 75 лет, а также у старика Шагдара Церенова, 86 лет, летом 1945 года, но они сильно постарели и на ухо стали туги вследствие преклонных лет. Если же обратиться к старикам моложе их на 20 лет, как, например, Жаргалов Жамбал и Николай Гунханов, то они многого не знают. В молодости их уже многие обычаи и обряды позабылись и исчезли из памяти стариков.

Также большой областью искусства после шаманской мистерии являются буддийские мистерии. Буддизм проник из Монголии к нам в начале XVIII в. Вместе с буддизмом к нам пришли индо-тибетская культура и искусство. Буддийская идеология, вместе с ней культура и искусство, проникли во все поры общественной жизни и законсервировали их тысячелетней плесенью и рутиной, от которых получился застой. Индо-тибетской культуре нечем было питаться, богатое народное искусство бурят-монголов было изгнано и всеми мерами преследовалось буддийским духовенством и феодальной знатью бурят-монгольского народа. Пионер народной интеллигенции, учитель Ц. Онгодов, вышедший из гущи и толщи бурят-монгольского народа, в 1888 году писал: «У нас, у бурят, признаны всякого рода игры и увеселения (народные – разрядка наша) суть противными жизни духовной?... Этот бурятский порыв современного религиозного упоения – стало быть, силятся ветры из утони[5] и грязной мирской суетности, иными словами бестолковый оптимизм, и так, стало быть выводится по близости других важных мест, т. е. Думы и дацанов, простонародная поэзия забы-

[5] Так в тексте. Возможно, что это опечатка и имеется в виду слово «хтонь».

вается или пренебрегается молодым людом, а старое, куда ни повернись, вам будут рассказывать из религиозных новелл и романов и пр.»•. Пионер народной интеллигенции еще в то время сделал правильный анализ пагубному и тлетворному действию буддийского духовенства и буддизма на устное народное творчество бурят-монгольского народа.

Пример издания «Гэсэра» по благословению Далай ламы Тибета в 1716 году в Пекине в совершенно искаженном виде говорит нам о том, что буддийское духовенство в своих миссионерских целях широко использовало сюжеты народных произведений. Это видно еще из того, что в своих мистериях буддийское духовенство использовало элементы шаманской мистерии. В мистериях «Майдари» и «Сам» ламство использовало сюжеты и образы народных драм. Например, «Сагаан үбгэн» весьма напоминает того же «Добедоя»; выступления различных зверей и животных очень сходны с шаманской мистерией, рассмотренной нами выше. Этот вопрос не изучен, он требует сугубого внимания фольклористов и искусствоведов бурят-монгольского народа.

Мы постарались, по силе нашей возможности, остановиться на народной драме бурят-монгольского народа. Наш очерк еще не охватывает полностью историю данного вопроса, так как мы основываемся главным образом на наших наблюдениях и записях. Народные драмы требуют еще углубленного изучения и привлечения большого материала, лежащего непочатым в народе. Нужно этот материал полностью собрать и записать, сделать его достоянием науки. Но, тем не менее, приведенные материалы дают нам возможность судить о народной драме в собственном смысле этого слова, говорить, что народная драма в прошлом являлась большим разделом народного искусства бурят-монголов. Репертуар народной драмы, дошедший до нас, не велик. Насчитывается всего несколько маленьких пьес в отношении сюжетов.

• Ц. Онгодов. Письмо в Томское Статистическое управление … архив ИМЛИ.

Эти сюжетные схемы, как мы уже говорили, не велики по числу, но они импровизируются исполнителями народной драмы, создается бесконечное множество вариантов одной и той же пьесы. Выше мы видели народную драму «Нэгэн юум?», которая приведена нами в трех различных вариантах и в разных возрастных группах населения. Другие народные драмы также превосходно могут варьироваться в различных видах и в различных возрастных группах населения. Кроме того, все приведенные нами народные драмы в разных районах как БМАССР, так и в национальных округах Усть-Ордынском и Агинском, Иркутской и Читинской областях бытуют в различных вариациях.

Со стороны композиции и стиля бурят-монгольские народные драмы можно характеризовать следующим образом: 1) в приведенных и рассмотренных пьесах сюжетные построения очень бледны; 2) интрига слишком примитивна; 3) в некоторых из них чуть заметны признаки сюжета; 4) в некоторых из них нет даже и того, что имеется в третьем виде, также и в отношении фабулы бурят-монгольские драмы грешат во многом.

В литературоведении принято говорить, что сюжет есть канва, а фабула – узор. Если исходить из этого положения, то мы имеем в народных драмах бурят-монгольского народа весьма бледные сюжетные построения, а в некоторых едва заметные. Это можно объяснить тем, что народные драмы по своим размерам слишком малы, и это обуславливает бледность и иногда отсутствие сюжета. Мы видели народные драмы и установили, что они по своему размеру очень невелики, что содержание их кроется всего в нескольких диалогах. Эти бледные, едва заметные сюжеты не облекаются фабулой тканями.

Комизм диалогов в народных драмах бурят-монгольского народа основан на весьма примитивных, несложных приемах. Они построены в большинстве своем на нескольких фразах, противоречащих друг другу понятиях и образах, могущих создать комическое впечатление в большинстве случаев по своей нелепости или вульгарности. Например, пьеса «Хүбүүн, хүбүүн, хаанаһаа ерээбшэ?». Вся она построена сплошь на нелепости. То же самое

можно сказать о пьесе «Хаана ошообшо?». Комический прием пьесы «Женские груди» построен на вульгарности. Приставание шамана к женщине, ощупывание грудей и живота ее, кроме чувства мерзости и отвращения ничего не вызывает. Пьесы «Гурбалдаевы три мудреца» и «Братья и волшебница» в цикле народных пьес стоят особняками. В этих пьесах выражены народная мудрость, народный ум, сообразительность и находчивость во всем своем блеске и рельефности. Каждый диалог братьев, как в первой, так и во второй пьесе, есть отточенные и шлифованные фразы. От них веет народной мудростью и гибкостью ума, тонким наблюдением и острым вниманием над окружающей действительностью.

Литература

1. Андреев В. Балдаев Сергей // URL: https://soyol.ru/personas/figures/673/ (дата обращения: 20.09.2022).
2. Балдаев С. П. Бурят арадай аман зохеолой түүбэри. Улан-Удэ: Бурядай номой хэблэл, 1960. 412 с.
3. Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1959. 180 с.
4. Балдаев С. П. Историко-патриотические песни западных бурят // Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Вып. 6. Улан-Удэ, 1961. С. 184–191.
5. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худож. Лит., 1990. 543 с.
6. Найдаков В. Ц. Бурятское драматическое искусство (к истории становления). Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1962. 154 с.
7. Найдакова В. Ц. Народное драматическое творчество бурят // Фольклорный театр народов СССР. М.: Наука, 1985. С. 199–216.
8. Хангалов М. Н. Игровые онгоны // Хангалов М. Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. С. 390–396.
9. Ходорковская Л. С. Бурят-монгольский театр. М.: Искусство, 1954. 235 с.

Источники

1. Балдаев С. П. Лекции по курсу бурят-монгольского фольклора. 1940–1944 гг. Пед. Институт БМАССР // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Личный архивный фонд № 36. Оп. 1. Д. 68. 196 л.

2. Балдаев С. П. Народные драмы бурят-монгольского народа. 1944 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Личный архивный фонд № 36. Оп. 1. Д. 98. 37 л.

References

1. Andreev V. Baldaev Sergei // URL: https://soyol.ru/ personas/ figures/673/ (data obrashcheniya: 20.09.2022). [In Russ.].

2. Baldaev S. P. Buryat aradai aman zokheoloi tүүberi. Ulan-Ude: Buryadai nomoi kheblel, 1960. 412 s. [In Russ.].

3. Baldaev S. P. Buryatskie svadebnye obryady. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1959. 180 s. [In Russ.].

4. Baldaev S. P. Istoriko-patrioticheskie pesni zapadnykh buryat // Trudy Buryatskogo kompleksnogo nauchno-issledovatel'skogo instituta. Vyp. 6. Ulan-Ude, 1961. S. 184–191. [In Russ.].

5. Bakhtin M. M. Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renescansa. M.: Khudozh. Lit., 1990. 543 s. [In Russ.].

6. Naidakov V. Ts. Buryatskoe dramaticheskoe iskusstvo (k istorii stanovleniya). Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1962. 154 s. [In Russ.].

7. Naidakova V. Ts. Narodnoe dramaticheskoe tvorchestvo buryat // Fol'klornyi teatr narodov SSSR. M.: Nauka, 1985. S. 199–216. [In Russ.].

8. Khangalov M. N. Igrovye ongony // Khangalov M. N. Sobranie sochinenii: V 3 t. T. 1. Ulan-Ude: Izd-vo OAO «Respublikanskaya tipografiya», 2004. S. 390–396. [In Russ.].

9. Khodorkovskaya L. S. Buryat-mongol'skii teatr. M.: Iskusstvo, 1954. 235 s. [In Russ.].

Istochniki

1. Baldaev S. P. Lektsii po kursu buryat-mongol'skogo fol'klora. 1940–1944 gg. Ped. Institut BMASSR // TsVRK IMBT SO RAN. Lichnyi arkhivnyi fond № 36. Op. 1. D. 68. 196 l. [In Russ.].

2. Baldaev S. P. Narodnye dramy buryat-mongol'skogo naroda. 1944 g. // TsVRK IMBT SO RAN. Lichnyi arkhivnyi fond № 36. Op. 1. D. 98. 37 l. [In Russ.]

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-115-125
УДК 930(093)
ББК 63.2(2Р54)

Дикий Я. В.

Архив Е. А. Хамзиной в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН

Аннотация. В статье дается общая характеристика личного архива Евгении Алексеевны Хамзиной, видного археолога, которая исследовала культуру поздних кочевников на территории Бурятии. Становление и развитие академической археологии в регионе неразрывно связано с ее именем. Результаты археологических исследований Е. А. Хамзиной зафиксированы в полевых дневниках и отчетах. Наследие Евгении Алексеевны хранится в археологических коллекциях Национального музея РБ, Музея БНЦ СО РАН, ИМБТ СО РАН и материалах личного архива в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН. Оно имеет высокий научный потенциал в области дальнейшего изучения истории и археологии кочевников Центральной Азии. В то же время археологические коллекции Е. А. Хамзиной помогут в изучение сложных процессов становления, развития и организации научных исследований в области археологии, этнографии и истории Бурятии.

Ключевые слова: Е. А. Хамзина, Республика Бурятия, археология Бурятии, личный архив, археологическая коллекция.

Dikiy Ya. V.

The scientific heritage of E. A. Khamzina in the archaeological collections of the IMBTS SB RAS

Annotation. Evgenia Alekseevna Khamzina (1926–2013) – a famous archaeologist, researcher of the ancient and medieval history of Buryatia. The formation and development of academic archeology in the region is inextricably linked with her name. This work is devoted to the study of the scientific potential of the archaeological collection of E. A. Khamzina at the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. The archaeological collection of the scientist includes material, written and visual sources. The results of archaeological research by E. A. Khamzina, recorded in field reports, were published in books and articles, the unpublished scientific heritage of the scientist is kept in the materials of the archaeological collection and it is of great interest. These are observations,

notes, discussions and reflections that contain vivid evidence of the history of the development of science, humanitarian thought and scientific development of the region. Thus, the legacy of Evgenia Alekseevna Khamzina in the archaeological collections of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences has a high scientific potential for further study of the history and archeology of the nomads of Inner Asia. At the same time, archaeological collections might be helpful for studying the complex processes of formation, development and organization of scientific research in the field of archeology, ethnography and the history of Buryatia.

Keywords: E. A. Khamzina, Republic of Buryatia, archeology of Buryatia, personal archive, archaeological collection.

Евгения Алексеевна Хамзина (1926-2013) – выдающийся археолог, исследователь древней и средневековой истории Бурятии. С именем Евгении Алексеевны неразрывно связно становление и развитие академической археологии в регионе, за что, как отмечает Н. Е. Бердникова, ее называли «бабушкой» бурятской археологии [Бердникова 2013: 282].

В 1945 г. после окончания школы Е. А. Хамзина поступила на химический факультет Иркутского государственного университета, но через полгода перевелась на археологическое отделение исторического факультета Ленинградского государственного университета. Принимая участие в археологических экспедициях будущего академика А. П. Окладникова на территории Бурятии, Евгения Алексеевна определилась с направлением и местом своих будущих исследований. Ее трудовой путь после окончания университета в 1951 г., начался в Улан-Удэ в должности заведующего отделом дореволюционного прошлого Республиканского краеведческого музея Бурят-Монгольской АССР. С 1961 по 1988 г. Евгения Алексеевна работала научным сотрудником Бурятского комплексного научно-исследовательского института Сибирского отделения СССР, позднее реорганизованного в Бурятский институт общественных наук СО АН СССР, а ныне – Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН). Научную и музейную рабо-

ту Евгения Алексеевна совмещала с преподаванием истории в школе и чтением специальных курсов по археологии, первобытной истории и истории древнего мира в Восточно-Сибирском институте культуры (ныне - Восточно-Сибирский институт культуры и искусств) и Бурятском педагогическом институте (ныне – Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова) [Там же: 281].

С 1959 г. в течение пяти лет отрядом Е. А. Хамзиной проводились раскопки Посольской стоянки, где были вскрыты стояночные комплексы и погребения бронзового века, а также исследования разновременных памятников от неолита до средневековья в Баргузинской долине. В 1960-е гг. изучение памятников ранних и поздних кочевников Западного Забайкалья было определено в качестве основного тематического направления Бурятского филиала СО АН СССР. В рамках реализации данного научного направления было сформировано два экспедиционных отряда: Южный – под руководством ныне д.и.н., профессора П. Б. Коновалова и Северный – под руководством Е. А. Хамзиной, занимавшийся исследованием памятников Баргузинского, Курумканского, Прибайкальского, Иволгинского районов Бурятии [Коновалов 2012: 30]. Результаты этих работ, в совокупности с материалами Тапхарского могильника в Иволгинской долине, стали основой для диссертации Евгении Алексеевны, защищенной в 1970 г., и монографии «Археологические памятники Западного Забайкалья. (Поздние кочевники)» [Хамзина 1970]. Как отметил П. Б. Коновалов: «Труд Е. А. Хамзиной является первым монографическим исследованием средневековых могильников на территории Бурятии, в котором предложена авторская периодизация и типология памятников и предпринята попытка дифференцировать их по принадлежности тюркоязычным и монголоязычным группам населения» [Коновалов 2012: 31].

С 1973 г. под руководством Е. А. Хамзиной была начата работа по паспортизации и картированию археологических памятников Бурятии. Деятельность, рассчитанная изначально на трехлетний период, продолжалась пять лет по причине обнаружения все новых и новых объектов. К началу работ на учете «Общества охраны

памятников» состояло 300 памятников, а в результате паспортизации количество археологических паспортов выросло до 551 [Коновалов 2016: 12]. На основе проведенной работы была опубликована книга Е. А. Хамзиной «Археологические памятники Бурятии» [Хамзина 1982]. Развитием данного направления деятельности Е. А. Хамзиной стало издание совместной с Л. В. Лбовой книги «Древности Бурятии: карта археологических памятников» [Лбова, Хамзина 1999].

Материалы исследований Е. А. Хамзиной в археологических коллекциях Национального музея Республики Бурятия, музея Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН организованы, преимущественно, по принадлежности к археологическим памятникам. При этом в ИМБТ СО РАН состоялось персонифицированное выделение археологической коллекции Евгении Алексеевны, что позволяет не только использовать наследие выдающегося ученого для изучения средневековой истории Бурятии, но также проследить генезис и развитие таких отраслей гуманитарного знания как академическая археология, медиевистика и кочевниковедение в Бурятии.

Археологическая коллекция нами понимается как комплексный исторический источник, включающий в себя три основных типа источников:

1. Вещественные источники, т. е. весь археологический материал, полученный в ходе выполнения работ (массовый и индивидуальный, антропологический и палеонтологический материал) и объединенный в отдельные коллекции.

2. Письменные – это письменные документы, сопровождающие археологические коллекции (открытый лист, полевой дневник, научный отчет, полевые и музейные описи, статьи и монографии).

3. Визуальные источники – чертежи, рисунки и фотографии археологических объектов, которые часто являются составной частью второго типа источников.

При таком комплексном подходе становится возможным получить информацию не только о памятниках, исторических эпохах и народах, проживавших на территории Бурятии в древности и в

Средневековье, но и о развитии археологической науки в регионе [Дикий 2020: 68].

Письменные и визуальные составляющие археологической коллекции Е. А. Хамзиной объединены в архив, который условно можно разделить на несколько групп.

Первая группа – рабочие (один личный) дневники автора. В них Е. А. Хамзина ведет записи разного характера: личные переживания, полевые заметки, этнографические заметки, интервью с местными жителями районов Бурятии, записи, связанные с археологической деятельностью, финансовый учет экспедиций. Здесь содержится информация о работах на Баргузинском комплексе, Баянгольском и Телятниковском могильниках.

10 дневников, которые представляют собой блокноты с твердым переплетом размером 15×10 см. разных цветов. На верхней части переплетов расположена надпись: «Академия наук СССР», ниже изображена звезда и надпись: «Полевой дневник». Исключением является дневник 1956 г., на котором надпись только одна - «Академия наук», расположенная немного выше середины переплета. Титульный лист выполнен в форме анкеты. Она включает в себя следующие позиции для заполнения: название экспедиции, название и № отряда, № дневника, ФИО исследователя, даты начала и окончания дневника. Внизу титульного листа специально указано «В случае нахождения утерянного дневника просьба вернуть по адресу». Страницы дневника изготовлены из желтоватой бумаги в клетку; количество листов разнится, но в среднем их около 100. Кроме разлинованных листов для записей есть 16 чистых отрывных листов, а также 10 листов миллиметровой бумаги для набросков чертежей и рисунков.

В нашем распоряжении имеются дневники за 1956, 1962, 1963 гг. (2 дневника), 1964 г. (2 дневника), 1966, 1967 гг. Кроме того в двух дневниках присутствуют записи за несколько лет: 1962–1965 гг. и 1963, 1966, 1968 гг.

По содержанию дневники сгруппированы следующим образом:

1. Экспедиционные – это дневники, содержащие информацию о ходе археологических работ. Они сопровождаются рисунками,

схемами и чертежами. Записи делались каждый день в течение всего периода раскопок. Из дневников становится ясно, что Е. А. Хамзина работала в этот период в Баргузинском и Курумканском районах на следующих археологических объектах: Баянгол, Уро, Хунтэй, Телятниково, Белые воды и других памятниках указанных районов.

2. Дневники бухгалтерского учета содержат информацию об экспедиционных расходах. Такого рода дневники датируются 1963 и 1964 г. Информация об археологических объектах, на которых работала Е. А. Хамзина в это время, здесь не указана, но при сравнении с другими дневниками становится ясно, что ученый работала в Баргузинском и Курумканском районах Бурятской АССР.

3. Дневники для заметок разного рода. В них – разрозненная археологическая и этнографическая информация, полученная в ходе наблюдений и бесед с местными жителями.

Вторая группа – документы, связанные с многолетней работой по составлению свода археологических памятников Бурятии. Данная группа документов разделена на две подгруппы: первая – по территориальному принципу (в основе положен административное деление Бурятии); вторая – по хронологии археологических памятников (палеолит, неолит, бронзовый век, железный век и т.д.). В эту же подгруппу автор внес археологические памятники типа Писаницы.

Третья группа – разные документы. В нее вошли: личная переписка Е. А. Хамзиной; документы, связанные с работой в секторе археологии Института (отчеты, планы, программы командировок и т.д.); газетные вырезки; отзывы Евгении Алексеевны на различные работы (статьи, диссертации и т.д.); другие документы, которые характеризуют многоаспектность профессиональной деятельности ученого (проекты музея, сценарий кинофильма и т.д.). Важным документом в этой группе является личное дело Е. А. Хамзиной.

Четвертая группа – полевые отчеты за 1962–1963 гг., 1966–1967 гг.

Пятая группа – изобразительно-графическая документация. В нашем распоряжении имеется 37 чертежей, более 334 фотографии, 211 рисунков.

Вещественная составляющая археологической коллекции Е. А. Хамзиной в ИМБТ СО РАН небольшая, так как почти все полученные в ходе археологических работ материалы она передавала в Музей истории Бурятии (ныне - Национальный музей Республики Бурятия) и Музей Бурятского научного центра СО РАН. В составе вещественной части коллекции ИМБТ СО РАН имеются антропологический и палеонтологический материал, остатки кожаных изделий с Телятниковского могильника.

Результаты археологических исследований Е. А. Хамзиной, зафиксированные в полевых отчетах, введены в научный оборот и представлены в опубликованных материалах. В связи с этим большой интерес представляет неопубликованное научное наследие ученого, содержащееся в материалах археологической коллекции – это наблюдения, заметки, обсуждения и размышления, оставшиеся за рамками строгих научных археологических публикаций, но заключающие в себе яркие свидетельства истории развития науки, гуманитарной мысли и научного освоения региона.

Материалы археологических коллекций Е. А. Хамзиной отражают комплексный подход в экспедиционной деятельности 1950–1960 гг. прошлого столетия. К примеру, отчеты об археологических полевых исследованиях содержат ценные этнографические наблюдения, оставшиеся неопубликованными. Так, описывая работы археологического отряда, сформированного в 1962 г. в БКНИИ СО АН СССР для исследования долины р. Баргузин, Е. А. Хамзина фиксирует интересную легенду о баргутских памятниках: «Среди населения Баргузинской долины бытует легенда о небывало больших людях, некогда заселявших всю Баргузинскую долину. О том, что баргуты погребают себя под каменными курганами, чтобы не идти под власть белого царя. Предвестником прихода белых людей явилось, якобы, появление в долине березы, до этого не растущей здесь. Об исчезнувшем народе памятью остались названия: баргутская канава – самая старая в с. Уро, Баргутская падь в Суво, баргутские ямы возле деревни Молоково и т.д.» [ЦВРК ИМБТ. ЛАФ. 50. Оп. 1. Д. 23. Л. 2]. Далее исследователь приводит свидетельства об упоминании страны Баргуджин-Тукум

в монгольских летописях и бурятских легендах как о древней прародине бурят в связи с актуализацией вопроса об этногенезе бурят, характерного и для сегодняшнего научного дискурса. Именно этим вопросом Е. А. Хамзина обуславливает интерес к памятникам железного века. В рамках описания археологических экспедиций обсуждается этимология топонимов речки Мельничиха в Кяхтинском районе, местности Куйтун в Баргузинском районе и т.д.

Записи отчетов и дневников раскрывают не только методику проведения археологических исследований, но и особенности формирования маршрутов, а также цели археологических экспедиций. В 1962 г. маршрут экспедиции определялся, с одной стороны, сведениями о памятниках, зафиксированными исследователями ранее, с другой обследованием районов, об археологическом состоянии которых не было никакой информации. При этом исследование известных ранее памятников не всегда представлялось возможным в силу их недоступности: «Начал свои работы отряд с с. Усть-Баргузин, посетив местности Сигово и Осетрово, где по сведениям П. П. Хороших должны быть неолитические стоянки. К сожалению, они исчезли совершенно, т.к. берег разрушен поднявшимся уровнем воды в оз. Байкал. Поэтому нам удалось собрать небольшое количество керамики, которая была сильно окатана» [Там же: Л. 4]. В отчете за 1966–1967 гг. имеется запись о том, что для организации полевых работ Е. А. Хамзина была прикомандирована к геоморфологическому отряду. При этом были поставлены следующие задачи: 1) сбор разновременного археологического материала для определения времени раздувания песков и образования котловин раздувания; 2) выяснение распространения гуннского материала в долинах рек Селенга, Хилок и Чикой [Там же: Л. 23].

Небезынтересным для исторической науки представляется и тот факт, что наряду с ценными этнографическими сведениями, информация полевых отчетов богата наблюдениями о социально-экономическом развитии территорий. В ходе исследования местности «Толстихинские пески» отрядом зафиксировано угасание деревень в районе памятника Толстихино и Елкино, где по свиде-

тельству участников экспедиции осталось только два дома, а все жители переехали в деревню Молоково [Там же: Л. 17].

Особую ценность для понимания истории развития археологической мысли в регионе представляет язык научного описания, а также размышления и гипотезы исследователя. Так, принятое в настоящее время название культуры хунну в тексте отчетов заменено гуннской. Показательным в этом отношении является обсуждение Е. А. Хамзиной возможности соотношения триподов и культуры хунну. «В настоящее время распространено мнение, что триподы относятся к бронзовому времени и связаны с земледельческой культурой. Но триподы встречаются как раз на территории, где издревле жили кочевники. И то, что их фрагменты встречаются почти всегда с гуннской керамикой заставляют подумать над этим. Не гуннского ли они времени? Но об этом говорить пока рано, т.к. материал малочисленный. Но подумать об этом следует» [Там же: Л. 32]. Несмотря на то, что указанная гипотеза на сегодняшний день не находит подтверждения в археологических исследованиях, сам факт ее фиксации в отчетах и дневниках служит ценным источником по интеллектуальной истории, истории науки.

Таким образом, наследие Евгении Алексеевны Хамзиной в археологических коллекциях ИМБТ СО РАН обладает высоким научным потенциалом не только в области дальнейшего изучения истории и археологии кочевников Внутренней Азии, но также сложных процессов становления, развития и организации научных исследований в сфере археологии, этнографии и истории Бурятии.

Литература

1. Бердникова Н. Е. «Бабушка» бурятской археологии. К 85-летию Евгении Алексеевны Хамзиной // Известия Иркутского государственного университета. Сер. Геоархеология. Этнология. Антропология. 2013. С. 281–282.

2. Бердникова Н. Е. Археологические объекты, коллекции и проблемы хранения // Известия Иркутского государственного университета. Сер. Геоархеология. Этнология. Антропология. 2014. Т. 10. С. 94–109.

3. Дикий Я. В. Археологические коллекции в составе историко-культурного наследия Бурятии: проблема дефиниций // Вестник Восточ-

но-Сибирского государственного института культуры. 2020. № 3(15). С. 61–72.

4. Коновалов П. Б. Археологические исследования в Бурятском научном центре (начало XX – начало XXI в.) // Вестник БНЦ СО РАН. 2012. № 3 (7). С. 26–48.

5. Коновалов П. Б. Пятьдесят пять лет археологии Бурятского научного центра СО РАН (ч. 2) // Вестник БНЦ СО РАН. 2016. № 4 (24). С. 10–13.

6. Лбова Л. В., Хамзина Е. А. Древности Бурятии: карта археологических памятников. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 241 с.

7. Центр восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН (ЦВРК ИМБТ). ЛАФ. 50. Оп. 1. Д. 23. Полевые отчеты за 1962–1963 гг., 1966–1967 гг. Руководитель Е. А. Хамзина.

8. Хамзина Е. А. Археологические памятники Бурятии. Новосибирск. Наука. 1982. 152 с.

9. Хамзина Е. А. Археологические памятники Западного Забайкалья (поздние кочевники). Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1970. 142 с.

References

1. Tsentr vostochnykh rukopisei i ksilografov IMBT SO RAN (TsVRK IMBT). LAF. 50. Op. 1. D. 23. Polevye otchety za 1962–1963 gg., 1966–1967 gg. Rukovoditel' E. A. Khamzina. [In Russ.].

2. Berdnikova N. E. «Babushka» buryatskoi arkheologii. K 85-letiyu Evgenii Alekseevny Khamzinoi // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya. 2013. S. 281–282. [In Russ.].

3. Berdnikova N. E. Arkheologicheskie ob"ekty, kollektsii i problemy khraneniya // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya. 2014. T. 10. S. 94–109. [In Russ.].

4. Dikii Ya. V. Arkheologicheskie kollektsii v sostave istoriko-kul'turnogo naslediya Buryatii: problema definitsii // Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury. 2020. № 3(15). S. 61–72. [In Russ.].

5. Konovalov P. B. Arkheologicheskie issledovaniya v Buryatskom nauchnom tsentre (nachalo XX – nachalo XXI v.) // Vestnik BNTs SO RAN. 2012. № 3 (7). S. 26–48. [In Russ.].

6. Konovalov P. B. Pyat'desyat pyat' let arkheologii Buryatskogo nauchnogo tsentra SO RAN (ch. 2) // Vestnik BNTs SO RAN. 2016. № 4 (24). S. 10–13. [In Russ.].

7. Lbova L. V., Khamzina E. A. Drevnosti Buryatii: karta arkheologicheskikh pamyatnikov. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 1999. 241 s. [In Russ.].

8. Khamzina E. A. Arkheologicheskie pamyatniki Buryatii. Novosibirsk. Nauka. 1982. 152 s. [In Russ.].

9. Khamzina E. A. Arkheologicheskie pamyatniki Zapadnogo Zabaikal'ya (pozdnie kochevniki). Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1970. 142 s. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-126-136
УДК 930.2
ББК 63.2

Жабон Ю. Ж.

Тибетские легенды об озере Кукунор[1]

Аннотация. В статье представлены результаты анализа легенд о происхождении озера Кукунор, бытующих среди проживающих вокруг него монгольских и тибетских племен. Актуальность данного исследования определяется крайне малой изученностью этих легенд. Цель данной статьи – определение центральных сюжетных элементов легенд о происхождении Кукунора с применением описательного, сравнительно-типологического методов. Материалом исследования стала «История Кукунора» (*Mtsho sngon gyi lo rgyus*) Сумпа-*кенпо* Еше Пелджора (1704–1788). Также привлекались тексты легенд, опубликованные в научной литературе. Установлено, что легенды по основному сюжету условно делятся на две группы. Первая из них содержит сведения о том, что воды, которые образовали озеро Кукунор, пришли сюда из Центрального Тибета, другая – о роднике, разлившегося по всей равнине и образовавшего озеро. Первую группу легенд называют монгольской версией происхождения озера, а вторую – тибетской. Специфической особенностью монгольской версии является ее связь со строительством храма Джоканг в Лхасе, а главными персонажами – тибетский царь, тибетский *лама*, слепой старец монгол и его сын. В основе легенд, которые относятся ко второй группе, присутствует родник, который забывают закрыть, и в результате чего происходит затопление равнины и образуется Кукунор. Главными лицами, которые упоминаются здесь с некоторыми вариациями, являются тибетский министр Гар и его сын, тибетский царь Сонценг Гампо, китайская принцесса Вэньчэн. Характерный для легенд второй группы сюжет приводит в своем сочинении «История Кукунора» Сумпа-*кенпо*. Выявлено, что в шести других версиях легенд второй группы о происхождении озера Кукунор вместо «деревянной дверцы» (*shing gi sgo chung*) встречается «камень». Сделан вывод, что основное различие между легендами первой и второй групп состоит в том, что в качестве «спа-

[1] Публикация подготовлена в рамках выполнения проекта РНФ № 22-18-20001 «Бурятские буддисты-паломники по святым местам Тибета: историко-культурный атлас».

сителя» от наводнения в монгольской версии рассматривается птица, а в тибетской – Падмасамбхава (то в виде *сиддхи* или монаха, то в облике орла), что, возможно говорит о более поздней буддийской переработке этих легенд.

Ключевые слова: легенда, Кукунор, Цо Тришо Гьялмо, легенда о происхождении озера, история Кукунора.

Zhabon Yu. Zh.

TIBETAN LEGENDS ABOUT LAKE KOKONOR

Annotation. The article considers the legends about the origin of Lake Kokonor, which exist among the Mongol and Tibetan tribes living around it. The relevance of this study is determined by the extremely low level of knowledge of these legends. The aim of this article is to study the central plot elements of the legends about the origin of Kokonor using descriptive and comparative methods. The material of the study was the "History of Kokonor" (*Mtsho sngon gyi lo rgyus*) by Sumpa-kenpo Yeshe Peljor (1704–1788). The texts of legends published in specialized literature were also involved. It has been established that the legends according to the main plot are conditionally divided into two groups. The first of them contains information that the waters that formed Lake Kokonor came here from Central Tibet, the other - about a spring that spilled over the entire plain and formed a lake. The first group of legends is called the Mongolian version of the origin of the lake, and the second is the Tibetan one. A specific feature of the Mongolian version is its connection with the construction of the Jokhang temple in Lhasa, and the main actors are a Tibetan king, a Tibetan lama, a blind Mongol old man and his son. At the heart of the legends that belong to the second group, there is a spring that they forgot to close, and as a result, the plain was flooded and Kokonor was formed. The main persons mentioned here with some variations are the Tibetan minister Gar and his son, the Tibetan king Sontseng Gampo, the Chinese princess Wencheng. Sumpa-kenpo cites a plot typical for the legends of the second group in his essay “The History of Kokonor”. It was revealed that, except Sumpa-kenpo's legend, in all other versions of the legends of the second group about the origin of Lake Kokonor, instead of a “wooden door” (*shing gi sgo chung*), a “stone” is found. It is concluded that the main difference between the legends of the first and the second groups is that the Mongolian version considers a bird as a “savior” from a flood, and Padmasambhava (sometimes in the form of a *siddha* or a monk, sometimes in the form of an eagle) in the Tibetan version, which, possibly speaks of a later Buddhist adaptation of these legends.

Keywords: legend, Kokonor, *mTso khri bshos rgyal mo*, legend about the origin of the lake, history of Kokonor.

В тибетской традиции особое место занимают легенды и народные предания, связанные с примечательными местами окружающего ландшафта: горами, озерами, пещерами и другими объектами природы. Не составляет исключения и озеро Кукунор, которое расположено у подножия снежных гор на севере Амдо (окружность составляет около 300 километров). Вообще, Кукунор (*Хөх нуур*) – монгольское название озера, тибетское – Цонгон (*mTsho sngon*) и китайское – Цинхай (*Qjnghai*) означают «Синее озеро». В более ранних тибетских буддийских источниках озеро называли Цо Тришо Гьялмо (*mTso khri bshos rgyal mo, Khri shor rgyal mo, Khri shod rgyal mo, Khri gshog rgyal mo*, «Озеро – царица, рожденное десятью тысячами»).

Религиозная фольклорная легенда наделяет Кукунор священным статусом: как само озеро, так и остров Цоньинг Махадева (*mTsho snying ma ha'a de ba*) посреди него. Считается, что в самом озере обитают различные божественные существа, классы женских духов и хранительниц: *цомен* (*mtsho sman*) или «сестры *менмо*» (*sman mo*), четыре *нагини* и т.д. Цоньинг Махадева представляет собой небольшой остров с храмом и несколькими скитами посреди озера Кукунор [Шабкар 2001: 4, 109, 135–136]. У Цыбикова он отмечен как «остров-гора» [Цыбиков 1991: 57]. В свое время этот остров на лодке посетили члены экспедиции П. К. Козлова, чем поразили «троих отшельников, которые пришли туда по льду и жили поодиночке в пещерах скалистого берега» [Житомирский 1989: 138].

Первые тексты легенд о Кукуноре были записаны миссионерами и путешественниками, посетившими его в XIX в. Некоторые из них были в свое время представлены в специальной литературе [Buffetrille 1999: 105–124], тогда как легенде о происхождении Кукунора, изложенной в 1786 г. Сумпа-*кенпо* Еше Пелджором (1704–1788) в «Истории Кукунора» (*Mtsho sngon gyi lo rgyus*), должного внимания не уделялось. Актуальность данного исследования опре-

деляется крайне малой изученностью легенд о происхождении озера Кукунор, бытующих среди проживающих вокруг него монгольских и тибетских племен. Основная цель данной статьи – определение центральных сюжетных элементов легенд о происхождении Кукунора.

Материалом исследования стали публикации текстов легенд, записанных в свое время миссионерами и путешественниками, а также второй том *сумбума* Сумпа-*кенпо* Еше Пелджора, содержащий «Истории Кукунора», из коллекции Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН[2]. При исследовании применялись описательный, сравнительно-типологический методы.

По основному сюжету все известные легенды о происхождении озера Кукунор можно условно разделить на две группы. Первая из них содержит сведения о том, что воды, которые образовали озеро Кукунор, пришли сюда из Центрального Тибета, другая – о роднике, разлившегося по всей равнине и образовавшего озеро.

Первую группу легенд некоторые исследователи склонны называть монгольской версией происхождения озера, а вторую – тибетской. Специфической особенностью монгольской версии является ее связь со строительством храма Джоканг в Лхасе, а главными персонажами – тибетский царь, тибетский *лама*, слепой старец монгол и его сын. Так, для первой группы показательна легенда, услышанная Н. Пржевальским от местных жителей. Согласно преданию, тибетский царь трижды пытался построить храм в честь Будды, но ничего не выходило – сразу после окончания строительства храм сам собой разрушался. Тогда царь обратился за помощью к одному *гэгэну*. Тот сообщил, что только один великий святой, проживающий в далеких восточных землях, способен объяснить тайну этого загадочного явления, после чего строительство

[2] Sum pa mkhan po Ye shes dpal ʾbyor. *Mtsho sngon gyi lo rgyus sogs bkod pa'i tshangs glu gsar snyan zhes by aba bzhugs so* (= Новая мелодичная песня Брахмы, содержащая историю Кукунора и другие [сведения]). Тибетский фонд ИМБТ СО РАН. Шифр хранения: № ТТ-11993. Ксилограф, 19 лл.

храма завершится успешно. Для поиска этого святого царь отправил одного *ламу*, но в течение нескольких лет он безуспешно пытался найти его. Когда он в отчаянии возвращался домой, то в степи у него сломался язычок пряжки у подпруги седла. Оглянувшись вокруг, он увидел одинокую юрту и направился туда, чтобы починить подпругу. В юрте находился слепой старец, который с радушием принял *ламу* и предложил ему взять пряжку из его седла. Беседуя со старцем, *лама* случайно узнает, что в том месте, где царь хочет построить храм, находится подземное озеро, из-за чего происходят колебания земли. Старец, будучи уверенным, что он беседует с монгольским *ламой*, просит хранить сказанное им в тайне от тибетских *лам*, иначе воды этого подземного озера придут сюда и погубят их.

Не успел старец закончить рассказ, как собеседник, сказав, что он и есть тот самый тибетский *лама*, вскочил на лошадь и ускакал. Вдогонку за ним старик отправил сына и попросил «отнять у него язык» – *хэлэ*, имея в виду убить его. Но поскольку в монгольском языке слово *хэлэ* имеет два значения – «язык» как орган речи человека, а также язычок пряжки, то сын, догнав того *ламу*, попросил вернуть язычок пряжки. В ту же ночь пришла большая вода и затопила равнину, все люди, которые находились здесь, погибли. Когда вода все прибывала, то «Бог сжалился и послал чудовищную, гигантскую птицу, которая отломила ногтями огромную гору от хребта Нань-шаня, бросила ее на то отверстие, откуда изливалась вода, и прекратила» это наводнение [Зеленин 1899: 332–334].

Сходная по сюжетным элементам легенда о происхождении озера представлена в записях миссионера Гука [Buffetrille 1999: 106–107], посетившего Кукунор раньше Пржевальского. Но в отличие от первой, она заканчивается тем, что «на следующую ночь вода вылилась и многие живые существа погибли». То есть не указывается «спаситель», который остановил этот потоп.

В основе легенд, которые относятся ко второй или тибетской группе, присутствует родник, который забывают закрыть, в результате чего происходит затопление равнины и образуется Кукунор. Главными лицами, которые упоминаются здесь с некоторыми

вариациями, являются тибетский министр Гар (mGar) и его сын, тибетский царь Сонцен Гампо, китайская принцесса Вэньчэн.

В одной из них говорится, что министра Гара выдворили из Тибета. Поскольку ему вырвали оба глаза, то он был слепым. Оказавшись вместе с сыном на равнине, министр попросил его поискать воду. Когда сын не смог найти воду, то отец сказал, чтобы тот искал пока не увидит овцу, которая лижет камень. Велел ему поднять этот камень, под которым будет родник, набрать воды и вернуть камень на место. Сын же, набрав воды, забыл положить камень. Почуяв приближающийся подъем воды, отец велел сыну взвалить его на плечи и бежать. Сын поступил так, как сказал отец, и побежал на гору Лонпо Серчен (*Blon po gSer chen*). Когда же они оказались на вершине, отец спросил сына, что он видит. На это сын ответил, что видит орла, кружащегося над ними. Тогда министр сказал, что дальше бежать не надо. Орлом был Падмасамбхава, который принес вершину горы Махадева из Индии и накрыл этот родник, остановив тем самым потоп. Когда озеро поднялось, то оно унесло десять тысяч семей. Оттого это озеро и называется Ама Тришок Гьялмо (*A ma Khris shogs rgyal mo*, «Мать – царица десяти тысяч [семей]») [Roerich 1958: 85–87].

Характерный для легенд второй группы сюжет приводит в своем сочинении «История Кукунора» Сумпа-*кенпо*[3], правда не указывая при этом действующих персонажей. Ссылаясь на предание местных жителей Кукунора, он излагает следующее. В долине горы Цоньинг раньше бил небольшой ключ или родник, и, чтобы вода не уходила ручьем, сверху он был прикрыт маленькой деревянной дверцей. Эта дверца служила в качестве замка на то время, пока люди не ходили за водой. Однажды женщина – «носильщица воды» *чуленмо* (*chu len mo*), набрав воды, забыла и не закрыла эту дверцу. Вследствие этого за пределы родника вышла большая вода и затопила всю эту долину. Поскольку большой водой в эту доли-

[3] Первый перевод этой небольшой легенды на русский язык принадлежит Дандарону [Дандарон 2006: 585]. К сожалению, его перевод содержит ряд ошибок и неточностей.

ну принесло десять тысяч семейств, то озеро, которое образовалось после наводнения, назвали Цо Тришо Гьялмо (*mTso khri bshos rgyal mo, Khri shor rgyal mo, Khri shod rgyal mo, Khri gshog rgyal mo,* «Озеро – царица, рожденное десятью тысячами»). Для того чтобы прекратить повсеместный потоп, сюда прибыл Падмасамбхава и придавил этот родник небольшой горой, которая сейчас называется Цоньинг Махадева (*mTsho snying ma ha'a de ba*) и представляет собой остров посреди Кукунора [Гарри, Жабон 2021: 151–152]. Сумпа-*кенпо*, изложив эту легенду, предлагает исследовать ее посредством анализа священных писаний и логических рассуждений [Гарри, Жабон 2021: 153–154].

Для местного населения каждая из этих легенд исключительно важна, поскольку обладает сакральным смыслом и определяет священный статус Кукунора. Сумпа-*кенпо*, воспевая красоту и отличительные особенности региона вокруг Кукунора и самого озера, пишет, в частности, следующее: «Главной достопримечательностью, обладающей всей полнотой отличительных особенностей, основой радости и счастья всего [живого] данной местности [является озеро Кукунор], которое, словно сапфировая гора, что расплавилась под жаркими лучами солнца и все кружится в водовороте, и которое можно сравнить с [чем-то] вроде океана или синим небом, упавшим на землю. Как только кто-нибудь увидит [это озеро], то сразу же воскликнет в восторге: *Эма! Алалахо!*[4]

В стороне от ненаглядной[5] [красоты озера Кукунор], напоминающего большое лазуритовое зеркало[6], которое положили на землю, находится [его вторая] пара – небольшое озеро {под названием Налунг[7]}, которое в равной мере сопоставимо с ним; на его [озера Кукунор] верхней, средней и нижней [части] величественно

[4] *Алалахо* (*a la la ho*) или *алала* (*a la la*) – тибетско-санскритское междометие, выражающее удивление или радость.
[5] В тексте *lta bas chog mi shes pa*.
[6] В тексте *bai Du'urya sngon po'i a darSha*, где *bai Du'urya sngon po* означает «лазурит», а *a darSha* – санскритское слово *adarśa* («зеркало»).
[7] *Тиб*. rNa lung.

выделяются красотой[8] три [горы]: Лобари[9], Цоньинг Махадева и Червари[10]. В озере сотни тысяч буйволов[11], рыб, выдр[12] и [водяных] крыс[13], которые привольно снуют туда-сюда так, как им хочется; вокруг него обитают стаи птиц: гуси[14], утки[15], лебеди[16] и т.д., которые, взлетая к небу, издают всевозможные благозвучные звуки, которые вызывают чувство радости и грусти. Все ближнее и дальнее пространство вокруг него украшено многочисленными озерами, водоемами, реками, родниками, скалистыми горами, лесом и рощами. Это какие же? В это озеро [Кукунор] впадают потоки воды, соотносимые с «божественной медленно движущейся»[17] [рекой Ганга в Гималаях], собирающиеся из расселин, словно устремившихся к небу многочисленных остроконечных вершин алмазоподобной горы под названием Соргу[18] на южной стороне; [воды] зигзагообразно движущейся в верховье реки Рикмон[19]; вся вода, собравшаяся с сотен долин в большие реки Буха, Улан Хушуу, Харгэл и т.д. на западной [стороне][20].

---

[8] В тексте *mngon par brgyan*.
[9] *Тиб*. gLo ba ri.
[10] *Тиб*. mCher ba ri.
[11] *Тиб*. mahe, ma che/ *монг*. usun üker/ *лат*. Bubalus arnee Kerr.
[12] *Тиб*. sram/ *лат*. Lutra sp.
[13] В тексте *byi ba*, которое в тибетском языке имеет два значения: мышь (*лат*. Mus spp.) и крыса. Возможно, здесь подразумевается водяная крыса (*тиб*. chu bya/ *монг*. usun quluγan-a/ *лат*. Arvicola terrestris L.).
[14] *Тиб*. *ngang pa*/ *лат*. Anser sp.
[15] *Тиб*. ngur pa/ *лат*. Oidemia fusca.
[16] *Тиб*. bzhad.
[17] В тексте *legs bris kyi dal ‘gro*. Здесь переносное значение слова *legs bris* (*букв*. «хорошо расписанный») – «божество; павлин», а выражения *dal gyis ‘gro* (*букв*. «медленно движущийся») или *dal gyis ‘bab* (*букв*. «медленно спускающийся») – «река Ганга в Гималаях» или любой «медленный или ледниковый поток».
[18] *Тиб*. Zor dgu.
[19] *Тиб*. Rig smon.
[20] Горы, окружающие Кукунор, достигают 4000–5000 м и составляют около 70% водосборной площади. Из десятков рек, таких как Улан Хушуу (*U lan ho’u sho*), Харгэл (*Har gwel*), впадающих в озеро и обеспе-

Поскольку в этой совершенной местности есть много белых как раковина юрт[21], то [кажется, что] бирюзовые долины и равнины {Улан Мурун, Буха, Эзэн, Сурэ Толи[22]} как будто украшены большим количеством жемчуга, [12b] что можно сравнить с усеянным звездами небом. Просторы каждой из тех [долин] и все прочие горы и равнины заполнены лошадьми, овцами, коровами[23], яками, хайнаками[24] и другим домашним скотом. Местами они пасутся, смешавшись с дикими травоядными животными[25].

Кроме того, на территории этого самого Кукунора, в верхней части северного Курлука[26] находится снежная гора Оэлун-канри[27], с четырех сторон которой сходят четыре большие реки, после чего каждая [из них] течет в своем направлении, что может сравниться с Кайласом» [Sum pa mkhan po 12a–12b][28].

В заключение нужно отметить, что за исключением легенды, изложенной Сумпа-*кенпо*, во всех других версиях легенд второй группы о происхождении озера Кукунор вместо «деревянной дверцы» (*shing gi sgo chung*) встречается «камень». Однако основное различие между легендами первой и второй групп состоит в том, что в качестве «спасителя» от наводнения в монгольской версии рассматривается птица, а в тибетской – Падмасамбхава (то в

чивающих более 80% общего поверхностного притока, наибольший вклад вносит река Буха (*Bu ha*, около 49% от общего притока). Подробнее см.: [Rhode et al. 2009: 3].

[21] В тексте *gur dkar dung ‘dra*, где *gur dkar* буквально означает «белая палатка», под которой подразумеваются белые монгольские юрты.

[22] Здесь, по всей видимости, подразумеваются долины рек Улан Мурун (*U’u lan mu run*), Буха (*Bu’u ha*), Эзэн (*E je ne’i*) и Сурэ Толи (*Su re tho li’i*).

[23] Под «коровой» здесь подразумевается самка яка (*‘bri*).

[24] Хайнак (*mdzo mo, mdzo*) – помесь коровы с яком.

[25] Под «дикими травоядными животными» (*ri dwags*) подразумеваются олени, антилопы, косули и т.д.

[26] *Тиб*. Khur lug.

[27] *Тиб*. O’u lun gangs ri.

[28] Перевод с тибетского языка выполнен Ю. Ж. Жабон.

виде *сиддхи* или монаха, то в облике орла), что, возможно говорит о более поздней буддийской переработке этих легенд.

Литература

1. Гарри И. Р., Жабон Ю. Ж. «История Кукунора» Сумпа-*кенпо* Еше Пелджора // Oriental Studies. 2021. Т. 14. № 1. С. 144–157. DOI: 10.22162/2619-0990-2021-53- 1-144-157.
2. Дандарон Б. Д. Избранные статьи; Черная тетрадь: Материалы к биографии. «История Кукунора» Сумпы Кенпо / Автор-составитель В. М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006. 688 с.
3. Житомирский С. В. Исследователь Монголии и Тибета П. К. Козлов. М.: Изд-во «Знание», 1989. 192 с.+8 с. вкл. (Творцы науки и техники).
4. Зеленин А. В. Путешествия Н. М. Пржевальского. СПб.: Издание П. П. Сойкина, 1899. 464 с.
5. Цыбиков Г. Д. Избранные труды в двух томах. 2-е изд., перераб. Т. 1: Буддист паломник у святынь Тибета. Новосибирск: Наука. Сиб. отдние, 1991. 256 с.
6. Buffetrille K. The Blue Lake of A mdo and Its Island: Legends and Pilgrimage Guide. In *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture: A Collection of Essays*. Ed. by Toni Huber. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1999. P. 105–124.
7. Rhode David, Haizhou Ma, Madsen David B., Brantingham P. Jeffrey, Forman Steven L., Olsen John W. Paleoenvironmental and archaeological investigations at Qinghai Lake, western China: Geomorphic and chronometric evidence of lake level history. *Quaternary International*. XXX. (2009) 1–16.
8. Roerich G. Le parler de l'Amdo: étude d'un dialecte archaïque du Tibet. Roma: Instituto Italiano per il Medio ded Estremo Oriente, 1958. 159 p.
9. Shabkar Tsogdruk Rangdrol. The life of Shabkar: the autobiography of a Tibetan yogin / Translated from Tibetan by Matthieu Ricard [et al.] edited by Constance Wilkinson (poetry), with Michal Abrams [et al.]. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2001. 712 p.

Источник

1. Sum pa mkhan po Ye shes dpal ʾbyor. *Mtsho sngon gyi lo rgyus sogs bkod pa'i tshangs glu gsar snyan zhes by aba bzhugs so* (= Новая мелодичная песня Брахмы, содержащая историю Кукунора и другие [сведения]). Тибетский фонд ИМБТ СО РАН. Шифр хранения: № ТТ-11993. Ксилограф, 19 лл.

References

1. 1. Garri I. R., Zhabon Yu. Zh. «Istoriya Kukunora» Sumpa-kenpo Eshe Peldzhora // Oriental Studies. 2021. T. 14. № 1. S. 144–157. DOI: 10.22162/2619-0990-2021-53- 1-144-157. [In Russ.].

2. Dandaron B. D. Izbrannye stat'i; Chernaya tetrad': Materialy k biografii. «Istoriya Kukunora» Sumpy Kenpo / Avtor-sostavitel' V. M. Montlevich. SPb.: Evraziya, 2006. 688 s. [In Russ.].

3. Zhitomirskii S. V. Issledovatel' Mongolii i Tibeta P. K. Kozlov. M.: Izd-vo «Znanie», 1989. 192 s.+8 s. vkl. (Tvortsy nauki i tekhniki). [In Russ.].

4. Zelenin A. V. Puteshestviya N. M. Przheval'skogo. SPb.: Izdanie P. P. Soikina, 1899. 464 s. [In Russ.].

5. Tsybikov G. D. Izbrannye trudy v dvukh tomakh. 2-e izd., pererab. T. 1: Buddist palomnik u svyatyn' Tibeta. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1991. 256 s. [In Russ.].

6. Buffetrille K. The Blue Lake of A mdo and Its Island: Legends and Pilgrimage Guide. In Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture: A Collection of Essays. Ed. by Toni Huber. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1999. P. 105–124. [In Engl.].

7. Rhode David, Haizhou Ma, Madsen David B., Brantingham P. Jeffrey, Forman Steven L., Olsen John W. Paleoenvironmental and archaeological investigations at Qinghai Lake, western China: Geomorphic and chronometric evidence of lake level history. Quaternary International. XXX. (2009) 1–16. [In Engl.].

8. Roerich G. Le parler de l'Amdo: étude d'un dialecte archaïque du Tibet. Roma: Instituto Italiano per il Medio ded Estremo Oriente, 1958. 159 p. [In French.].

9. Shabkar Tsogdruk Rangdrol. The life of Shabkar: the autobiography of a Tibetan yogin / Translated from Tibetan by Matthieu Ricard [et al.] edited by Constance Wilkinson (poetry), with Michal Abrams [et al.]. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2001. 712 p. [In Engl.].

Istochnik

1. Sum pa mkhan po Ye shes dpal ʾbyor. *Mtsho sngon gyi lo rgyus sogs bkod pa'i tshangs glu gsar snyan zhes by aba bzhugs so*. Tibetan fund of the Center for Oriental Manuscripts and Xylographs. IMBTS SB RAS: № TT-11993. Xylograph, 19 ff. [In Tibet.].

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-137-146
УДК 397
ББК 63.5(3)

Ринчинов О. С.

Деятельность Buddhist Digital Resource Center по цифровизации письменного наследия тибетского буддизма[1]

Аннотация. В статье рассмотрены современные подходы к цифровизации тибетского письменного наследия, реализованные консорциумом Buddhist Digital Resource Center (BDRC), одной из старейших и наиболее успешных инициатив в этой сфере, действующей с 1999 г. Изучены принципы оцифровки, аннотирования и индексирования письменных памятников, приведены основные используемые классификационные схемы. Особое внимание уделено новой цифровой платформе BUDA (Buddhist Digital Archives), которую BDRC запустил в 2021 г. В ее основе лежат современные цифровые архитектуры IIIF (International Image Interoperability Framework) и LOD (Linked Open Data), позволяющие формировать глобальное информационное пространство на основе ранее разрозненных цифровых хранилищ материалов, связанных с буддийским письменным наследием. Сделан вывод, что BDRC удерживает лидирующие позиции в своей области благодаря неустанному внедрению наиболее актуальных информационных технологий и цифровых инструментов (росту “вглубь”), а также обращению ко все более широкой источниковой базе, в том числе и на других языках (рост “вширь”). Успех деятельности BDRC связан также с определяющим значением академического подхода к сохранению и изучению буддийского учения.

Ключевые слова: цифровизация, тибетский буддизм, письменное наследие, авторитетный контроль.

Rinchinov O. S.

Activities of the Buddhist Digital Resource Center (BDRC) on digitalization of the Tibetan written heritage

Annotation. The article discusses advanced approaches to the digitalization of the Tibetan written heritage, implemented by the Buddhist Digital Resource

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

Center (BDRC), one of the oldest and most successful initiatives in this sphere, operating since 1999. The principles of digitization, annotating and indexing of written monuments are studied, and the main classification schemes are clarified. Particular attention is paid to the new digital platform BUDA (Buddhist Digital Archives), which was launched by BDRC in 2021. It is based on up-to-date digital architectures, such as IIIF (International Image Interoperability Framework) and LOD (Linked Open Data), which make it possible to form a global information space based on previously disparate digital repositories of materials related to the Buddhist written heritage. It is concluded that the BDRC maintains a leading position in this field due to the relentless implementation of the most relevant information technologies and digital tools, as well as referencing a wider source base, including that in other languages. The success of the BDRC is also related with the decisive academic approach to the preservation and study of Buddhist teachings.

Keywords: digitalization, Tibetan Buddhism, written heritage, authority control.

Цифровизация буддийского письменного наследия началась более 30 лет назад усилиями религиозных общин и академических кругов в разных странах. За прошедший период этот процесс стал настолько интенсивным и всеобъемлющим, что в настоящее время можно говорить, что, подобно освоению письменности и печати в ранние периоды, цифровизация переформатирует буддийское информационное пространство, делая его более связным и открытым. Она способствует трансформации буддизма как глобального культурного явления, делая его более инклюзивным и предоставляя возможность выхода за пределы традиционных ареалов.

Успеху цифровой трансформации буддийского информационного пространства способствовало бурное развитие информационных технологий в последние десятилетия, среди которых необходимо упомянуть веб-технологии, стандарты Юникода для поддержки восточных языков и систем письменностей в компьютерных системах, стандартизацию представления электронных текстов и цифровых изображений, социальные сети и т.д.

Эти тенденции затрагивают и наследие тибетского буддизма, исторический ареал которого покрывает огромные пространства Центральной Азии, включая ряд российских регионов. Крупные и

технологически продвинутые инициативы в области цифровизации тибетской книжности осуществляются западными протибетскими академическими кругами с широким привлечением представителей коренных этнических и религиозных сообществ. Среди них необходимо упомянуть Asian Classics Input Project (ACIP), действующий с 1988 г., Tibetan and Himalayan Digital Library (THL, с 2000 г.), Buddhist Digital Resource Center (BDRC, с 1999 до 2016 гг. – Тибетский буддийский ресурсный центр, TBRC). Эти инициативы различаются организационными и технологическими подходами, общей же чертой является определяющее значение академического фактора. Например, консорциум ACIP проявляет большую социальную ориентированность, активно вовлекая в свою деятельность местные сообщества. BDRC нацелен в существенной степени на запросы религиозного сообщества, в то время как THL исходит преимущественно из академических интересов.

Наиболее успешной инициативой по цифровизации письменного наследия тибетского буддизма, на наш взгляд, является Буддийский цифровой ресурсный центр (BDRC) [About: электронный ресурс]. Он был основан Джином Смитом (E. Gene Smith, 1936–2010), авторитетным американским буддологом, с целью сохранения тибетского литературного наследия и обеспечения его максимальной доступности. Дж. Смит полагал, что традиционные формы передачи находятся в критической опасности, в основном, из-за неблагоприятных политико-социальных факторов. Исходя из этого, DBRC приступил к поиску памятников буддийской письменной культуры, а для их сохранения, организации и распространения упор сделал на широкое использование цифровых инструментов. В состав консорциума была привлечена Служба цифрового хранения (DRS) Гарвардского университета, являющаяся крупнейшим хранилищем культурно и научно значимых цифровых ресурсов. Создаваемая совместными усилиями цифровая библиотека тибетских текстов со временем стала важным ресурсом для тибетологии и буддологии, и вокруг BDRC сложилось активное сообщество академических ученых, религиозных деятелей, издателей и

заинтересованной широкой публики. Каждый год к ресурсам BDRC обращаются из 150 стран мира [Access: электронный ресурс].

За более чем 20 лет BDRC оцифровал более 15 миллионов страниц буддийских сочинений, включая редкие рукописные и ксилографические издания, полученные самыми разными способами. Круг партнеров BDRC включает Библиотеку Конгресса США, Библиотека тибетских трудов и архивов (LTWA) в Дхарамсале (Индия), управляемая Центральной тибетской администрацией, монастырские и университетские библиотеки из разных стран, где хранятся памятники тибетской литературы.

Одним из основных преимуществ BDRC является неуклонное развитие создаваемой им цифровой платформы «вширь» и «вглубь». Развитие «вширь» обеспечивается за счет поиска и последующей оцифровки как можно большего количества буддийских книжных материалов, в том числе и современных изданий. Помимо сканированных книг, представленных аннотированными цифровыми изображениями, BDRC занимается обработкой полнотекстовых материалов, представленных в машиночитаемых форматах. Здесь также существует несколько источников поступлений. Во-первых, электронные тексты предоставляют архивы и библиотеки в разных странах, выступающие партнерами BDRC, отдельные тибетские авторы и издатели. Во-вторых, полнотекстовые материалы создаются в рамках программы Namsel OCR (оптического распознавания символов), реализуемой в Калифорнийском университете в Беркли [Rowinski, Keutzer 2016]. Оба типа материалов, как сканированные, так и полнотекстовые, снабжаются разветвленными индексами по разным категориям и взаимосвязаны. При этом предпочтительнее обращаться к сканированным источникам, как более соответствующим историко-культурному контексту. Начиная с 2016 г. BDRC занимается также интеграцией на своей платформе буддийских памятников на других языках, помимо тибетского. Выполнена оцифровка значительного объема писаний на санскрите, пали, бирманском, кхмерском, китайском языках [BUDA: электронный ресурс].

Развитие «вглубь» происходит за счет постоянного обновления технологической основы цифровой платформы, внедрения все более совершенных поисковых и аналитических инструментов. Основными этапами оцифровки являются сканирование, аннотирование (каталогизация) и индексирование для эффективной работы поисковых инструментов. Сканированные изображения размещаются в безопасном архиве, при этом обеспечивается многоуровневый доступ к оцифрованным текстам. При аннотировании тексты размечаются метаданными, включающими название, автора, предмет, информацию о месте и времени издания и т.д. Принципы систематизации, изначально выработанные Джином Смитом, позволяют структурировать буддийскую литературу с учетом культурного, исторического, географического контекста. Обрабатываемые материалы индексируются по нескольким категориям, в существенной степени соответствующим методологии авторитетного контроля, включая обширные предметные таксономии, персоны, места. Благодаря этому создается глубокое представление сложного и многогранного культурного явления, каким является тибетская литература.

Основная жанровая / предметная таксономия цифровой библиотеки BDRC включает следующие категории:

- каталоги и библиографии (Catalogs and Bibliographies);
- буддийские канонические тексты (Buddhist Canonical Texts);
- буддологические исследования (Buddhist Study);
- логика (Logic);
- лингвистика и филология (Linguistics and Philology);
- искусства и ремесла (Arts and Crafts);
- медицина и фармакология (Medicine and Pharmacology);
- «пять малых наук» (Five Minor Sciences);
- исторические сочинения (Historical Writings);
- собрания сочинений (Collected Writings);
- божества (Deities);
- коллекции (Collections);
- социальные науки (Social Sciences);
- естественные науки (Natural Sciences);

- справочники (Reference Works).

Категории структуризации базы данных «Персоны»:

- линии перерожденцев (Tulku Lines);
- хронологический период (By Century);
- традиция / школа (By Tradition);
- линии передачи (Lineage Transmissions).

Категории структуризации базы данных «Географические места»:

- типы мест (Place Types);
- природные ареалы (Natural Features);
- регионы (Regions);
- исторические места (Sites);
- современные места (Contemporary Places).
- монастыри по школам (Monasteries by Tradition);
- печатные дома (Printeries);
- объекты цифровой карты Tibet WorldMap (на основе геоинформационного сервиса Harvard WorldMap).

Одним из преимуществ цифровой платформы BDRC является возможность интеграции ее ресурсов с информационными системами, которые создаются сторонними лицами и организациями. Чтобы обеспечить доступ к хранилищу оцифрованных текстов со сторонних веб-сайтов, предлагается открытый интерфейс доступа к данным на основе XML, позволяющий выполнять внешние программные запросы к базе данных BDRC.

В 2021 г. BDRC запустил новую цифровую платформу Buddhist Digital Archives (BUDA). Построенная с применением самых современных технологий, BUDA значительно улучшает доступ к обширной коллекции произведений тибетского буддизма и разнообразным материалам на санскрите, китайском, пали, бирманском и кхмерском языках [BUDA: электронный ресурс].

BUDA интегрирует множество инструментов, которые способствуют глубокому изучению буддийских текстов. Наиболее значительные улучшения касаются средств просмотра изображений (Image Viewer) и электронного текста (E-text Viewer). Чтение электронного текста в E-text Viewer сопрягается с одновременным

просмотром сканированных изображений оригинального издания. BUDA предлагает новый многоязычный поисковый интерфейс, позволяющий пользователям формировать сложные запросы и получать наиболее релевантную информацию из цифрового архива BDRC.

Новая цифровая платформа построена на принципах открытого исходного кода. В ее основе лежат две основные архитектуры – это International Image Interoperability Framework (IIIF) и Linked Open Data (связанные открытые данные, LOD). Стандарты IIIF применяются для управления цифровыми изображениями и их отображения. Пользователям BUDA предоставляется многофункциональный интерфейс, который позволяет загружать, публиковать, встраивать и комментировать изображения.

Инициатива International Image Interoperability Framework (IIIF) была выдвинута в 2015 г. международным консорциумом, организаторами которого выступили Оксфордский и Стэнфордский университеты и Британская библиотека. Технологии IIIF предназначены для единообразного описания и отображения цифровых образов культурных артефактов, таких как книги, карты, свитки, рукописи, нотные записи, архивные материалы, и обеспечения их доступности для исследователей, работающих индивидуально или в группах по всему миру [Why IIIF: электронный ресурс]. Это достигается, во-первых, путем разработки и внедрения общих стандартов и инструментов описания и представления изображений и других мультимедийных материалов, предназначенных для организации M2M взаимодействия (Machine-to-Machine) между репозиториями (цифровыми хранилищами) изображений через Интернет. Во-вторых, важным в деятельности консорциума является развитие совместно используемой распределенной инфраструктуры, включающей специализированные серверы изображений и веб-клиенты [Emanuel 2018].

В настоящее время в рамках технологии IIIF представлены пять интерфейсов прикладного программирования (API) [API Specifications – IIIF: электронный ресурс]. Часть из них предназначены, чтобы предоставить пользователям богатые возможности

для поиска, просмотра, сравнения, аннотирования цифровых изображений и их коллекций, организации совместной работы в удаленном режиме. Например, IIIF Presentation API позволяет описать и представить составной цифровой объект, состоящий из нескольких изображений или мультимедийных материалов, разнесенных физически. Эта функция чрезвычайно полезна для часто встречающихся случаев, когда фрагменты одного документа оказываются в разных хранилищах. Это могут быть отдельные листы многостраничной книги, фрагментированные листы древней рукописи и т.д. Такая ситуация характерна, например, для дуньхуанских или гандхарских рукописных коллекций. IIIF позволяет исследователям обращаться с составными документами как с единым целым вне зависимости от физического местоположения их частей. Другие API предназначены для организации межмашинного взаимодействия и интеграции распределенных ресурсов и баз данных.

Инновационная архитектура связанных открытых данных (LOD) предназначена для структурирования машиночитаемых данных, что облегчает связывание, извлечение и обновление обширных, сложноорганизованных массивов информации на семантическом уровне. Архитектура LOD, реализованная на платформе BUDA, позволяет представить основные аспекты буддийского письменного наследия в контекстах актора (кто?), объекта (что?), времени (когда?) и места (где?) [BUDA: электронный ресурс]. Универсальная модель описания текстов предоставляет возможность идентифицировать и совмещать их разноязычные версии. Вместо привычного связывания веб-страниц LOD интегрирует ресурсы на уровне особым образом организованных и атрибутированных данных (метаданных). Таким образом, LOD является одной из реализаций авторитетного контроля. Например, через механизмы LOD налажен обмен данными с базой данных проекта Sakya Research Centre (SRC) Австрийской академии наук, в которой собран большой объем авторитетных данных, связанных с тибетской культурой [Sakya: электронный ресурс].

Обращение цифровых гуманитарных проектов и библиотек к технологиям, подобным IIIF и LOD, обусловлено тем, что их ши-

рокое внедрение позволяет интегрировать отдельные распределенные базы данных друг с другом, создавая обширную сеть семантически взаимосвязанных ресурсов, формируя глобальное информационное пространство на основе ранее разрозненных цифровых хранилищ материалов, связанных с культурным наследием. Таким образом, перестраивая свою цифровую платформу путем внедрения наиболее актуальных информационных технологий, BDRC создает значительный задел на будущее и укрепляет свое лидирующее положение в мире в сфере цифровизации буддийского письменного наследия.

Подводя итог этому краткому обзору, необходимо еще раз подчеркнуть глобальный характер цифровой трансформации информационного пространства тибетского буддизма. Именно цифровые технологии обеспечивают целостное представление о содержании, истории и современном состоянии тибетской письменной культуры. Помимо вклада в развитие академических тибетологических исследований, цифровые библиотеки, поддерживаемые консорциумами BDRC, ACIP, THL, SRC и т.д., предоставляют социальную, информационную и образовательную поддержку корневых сообществ в регионах Центральной и Южной Азии, причастных к тибетской культуре. Они открывают новые формы функционирования и новые возможности развития для буддийских письменных и литературных традиций в цифровую эпоху.

Литература

1. About [Электронный ресурс]. URL: https://www.bdrc.io/about-us/ (дата обращения: 15.09.2022).

2. Access [Электронный ресурс]. URL: https://www.bdrc.io/access-policies/ (дата обращения: 15.09.2022).

3. API Specifications - International Image Interoperability Framework™ [Электронный ресурс]. URL: https://iiif.io/api/ (дата обращения: 15.09.2022).

4. BUDA: Buddhist Digital Archives A New Platform for Preservation and Research [Электронный ресурс]. URL: https://www.bdrc.io/buda-archive/ (дата обращения: 15.09.2022).

5. Emanuel, Jeffrey P. Stitching Together Technology for the Digital Humanities With the International Image Interoperability Framework (IIIF) //

Digital Humanities, Libraries, and Partnerships: A Critical Examination of Labor, Networks, and Community / ed. by Robin Kear and Kate Joranson. Cambridge, MA: Chandos Elsevier, 2018. P. 125–135.

6. Rowinski, Z., & Keutzer, K. Namsel: An Optical Character Recognition System for Tibetan Text // Himalayan Linguistics. Vol. 15. No. 1. 2016. P. 12–30.

7. Sakya Research Centre - About [Электронный ресурс]. URL: https://sakyaresearch.org/about (дата обращения: 15.09.2022).

8. Why IIIF? [Электронный ресурс]. URL: https://iiif.io/get-started/why-iiif/ (дата обращения: 15.09.2022).

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-147-156
УДК 930(084)+94(571.54)
ББК 63.2+63.3(2Р54)

Толон

К ВОПРОСУ О РИТУАЛАХ НОВОГО ГОДА У ШЭНЭХЭНСКИХ БУРЯТ

Аннотация: В статье рассматривается один из новогодних обычаев бурятского народа – вхождение в «свой» год согласно 12-летнему циклу. Согласно мировоззрению шэнэхэнских бурят в этот период должны соблюдаться здоровьесберегающие положения, в том числе отказ от любого алкоголя, празднования дня рождения, получения подарков; необходимость проведения специальных ритуалов и совершения добродеяний независимо от возраста. Исследование было основано на двух утверждениях шэнэхэнских бурят: «Три периода жизни» и «Свой год (по рождению согласно 12-летнему циклу) будет тяжелым».

Ключевые слова: шэнэхэнские буряты, ритуалы Нового года, традиции, источник.

Tolon

AN ANALYSIS OF THE TRADITIONAL RITUAL OF NEW YEAR'S CEREMONY OF SHENEHEN BURYAT PEOPLE

Annotation: This article discusses the one of the New Year’s custom of the Buryat people. Buryat people who are followed for the special additional rituals have to cherish their health, avoid any kind of alcohol, parties and celebrations, no matter how old they are. The search was based on two views of Shenehen Buryat people such as «Three periods of the age» and «The born year according to the cycle of 12 years will be hard».

Keywords: Shenehen Buryats, New Year's ceremonies, traditions, source.

ШИНЭХЭЭН БУРИАДЫН УЛАМЖЛАЛТ ЖИЛ ОРОХ ЁСНЫ ЦЭЭР ХОРИОГ ШИНЖЛЭХ НЬ

Агуулгын товч: Тус өгүүлэлд Шинэхээн буриадуудын жил орохдоо биеэ тун энхрийлэн хичээж, архидаан цэнгээнд оролцохгүй, барцад тотгороо арилган, буян үйлдэхийг эрхэмлэж, хэчнээн өндөр насалсан ч жил оруулах баяр найр хийхгүй, бэлэг сэлт хүргэлцэхгүй байсан уламжлалт жил оруулах ёсны цээр хори-

оны эх сурвалжийг Шинэхээн буриадын «Насны гурван найр», «Жил дээрээ хатуу байдаг» хэмээх хоёр үзэлтэд суурилан хайн сүвэгчлэв.

Түлхүүр үгс: Шинэхээн буриад, уламжлалт жил орох ёсон, эх сурвалж.

БНХАУ-ын ӨМӨЗО-ы Хөлөнбуйр хотын Эвенк үндэстний өөртөө засах хошууны Шинэхээн баруун сум, Шинэхээн зүүн суманд төвлөрөн суурьшиж байгаа буриад монголчуудыг хоёр Шинэхээн суманд нутагшиж байгаагаар нь Шинэхээн буриадчууд гэж нэрлэдэг. Шинэхээн буриадчууд жил орохдоо биеэ тун хичээж, аливаа аюул адал, гай саадаас болгоомжлон сэрэмжилж, архидаан цэнгээнд оролцохгүй, алс холыг зорихгүй, харин сүм хийдээр явж, ном хуралд суун, эргэл мөргөл үйлдэж, аливаа сайн сайхныг наманчлан даатгахын хамт, лам багшаар зурхай татуулан, жилийн суудал, зүг чиг, засал гүрмийн тухай аврал эрж, тэр ёсоор нь биелүүлэн гүйцэтгээд, барцад тотгороо арилган, буян хишиг хурайлдаг уламжлалтай байв. Хэчнээн өндөр насалсан өтгөс настан гэсэн ч жил оруулж баяр найр хийхгүй, бэлэг сэлт хүргэлцэхгүй байв. Доор Шинэхээн буриадуудын энэхүү уламжлалт жил орох ёсны цээр хоригийн эх сурвалжийг хайн сүвэгчилж үзье.

Нэг. «Насны гурван найр» гэдгийн учир. Шинэхээн буриадын уламжлалт заншилд хүн болсон нэг насандаа төрөх, айл гэр болох, үхэх гурван л найртай байх гэж хэлдэг. Энэ нь даруй хүүхдийн ой тулахад хийдэг сэвлэг үргээх найр, дов шарлуулж айл гэр болох хурим найр, нас эцэслэж бурхан болоход буян хурааж хишиг түгээх хэмээн буяны идээ хоол элбэг бэлтгэж, хүн зоныг идүүлж уулгах зэрэг болно. Иймээс буриадын уламжлалт заншилд олон дахин баяр найр хийхийг буянаа барсан явдал гэж эгдүүцэн дургүйлхэх бөгөөд жил оруулж, насан баяр хийх нь хүний насны хутгийг богиносгож, өлзий буяныг нимгэрүүлдэг гэж үзэх тул хэчнээн өндөр насалсан өтгөс настан ч насан баяр, жилийн найр хийлгэдэггүй байв.

Энэ тухай Алтангэрэл: «Монголчууд хүний нэг насанд гурван их хуримтай, тухайлбал амь нас олсон ойн баярын хурим, тулга

тулж туурга тусгаарлан хослон амьдрах болсон гэрлэлтийн хурим, хорвоогийн амьдралаас ангижран хадан гэртээ буцах үеийн буяны будаа болно гэжээ. Үүнээс үзэхэд бусад монгол угсаатны дундаас «Насны гурван найр» гэгчийг дээрх мэт ойлгож байсан нь илэрхий байна» [Алтангэрэл 2014: 2]. Гэхдээ Ордос монголчуудад сэвлэгэт ертөнцөд хүн болж төрсний их үйлс нь гурван баяр болно гэж аль эртээс уламжлан баримталсаар ирсэн зан үйл байдаг. Эн тэргүүнд нь хүний зэрэгт хүрч ураг хурим хийх баяр бол урьдын гал голомтоо уламжлан, богд шүтээнээ залгамжлан, өв хөрөнгөө хөгжүүлэхийн тэргүүн их баяр юм. Дараад нь үр хүүхэдтэй болоод хүүхдийнхээ ойн баярыг хийж, 7 нас хүртэл энхрийлэн өсгөж, 10 наснаас халамжлан сургаж, 15 наснаас чадал эрдэм сурган хүний зэрэгт хүргэх явдал болно. Хамгийн сүүлд өтөл насны баяр хийх явдал болно. Насан баярыг эндээ 61 наснаас дээш насалсанд хийдэг [Арвинбаяр, Ван Оргил 2006: 200].

Ийнхүү Шинэхээн буриадуудын «Насны гурван найр»-ыг Ордос монголчуудын «Хүн болж төрсний их үйлс нь гурван баяр»-тай харьцуулбал доорх мэт ялгаатай байгааг олж үзнэ.

1. Шижим нь ондоо. Шинэхээн буриадуудын «Насны гурван найр» нь нэг хүний бүх насны амьдралаар шижим болгосон байна. Даруй хүн болсон нэг насандаа төрөх, айл гэр болох, үхэх гурван найртай гэж үзсэн. Ордос монголчуудын «Хүн болж төрсний их үйлс нь гурван баяр» гэгч нь «хүний зэрэгт хүрсэн» энэхүү хүнээр шижим болгож, өөрөө ураг хурим хийх, хүүхдэдээ ойн баяр хийх, настандаа насан баяр хийх зэрэг болно.

2. Биечлэн гүйцэтгэгч нь ондоо. Шинэхээн буриадуудын «насны гурван найр»-т ой тулсан даахь үргээх найрыг аав ээж нь хийж, нөгчигсдийн буяныг үр хүүхдээс нь үйлдэж, ганц гэрлэлтийн хуримд хүн өөрөө голлон оролцож, биечлэн гүйцэтгэдэг. Ордос монголчуудын хүн болж төрсний их үйлс нь гурван баяр» гэгчид биечлэн гүйцэтгэгч нь зөвхөн «хүний зэрэгт хүрсэн» энэхүү хүн байж, «өөртөө, хүүхдэдээ, настандаа» хэмээн гурван үеийн хүмүүст хандуулан тус тусад нь хийсэн гурван баяр болно. Өнгөвч үзвэл, өмнөх нь нөгчигсдийн хишиг түгээх буяны хоол байж, найр хуримд тооцогдохгүй мэт байна. Яагаад үүнийг «насны гурван

найр», «насны гурван их хурим»-л оруулж байгаа вэ? Гэгчийг тодруулах нь маш чухал байна. Эрдэмтэн Сарангэрэл: «Эртний тахилгаас найр наадам баяр хурим улиран хөгжиж, одоогийн найр хуримын хүндэт идээ ундаа, бүхэл шүүс ба сүү мэт зүйл нь эртний монголчуудын тахилгын идээ дээжийн бэлтгэл болж улиран хөгжиж ирсэн» [Сарангэрэл, Конагаяа Юки 2002: 159] гэж үзэв. Ийнхүү Шинэхээн буриадуудын насан эцэслэж бурхан болоход идээ хоол элбэг бэлтгэж, хүн зоныг ихээр идүүлж, буян хурааж хишиг түгээхийг дээдсийн тахилгын хишиг түгээхтэй холбон бодож болмоор байна.

«Монгол зан үйлийн нэвтэрхий толь»-д чанар гаргах ёсны тухай «Тахилгын эд агуурс, яам хишиг, айраг цэгээ, архи сархад тэргүүтнийг нөгөө ертөнцөд бүхий талийгчийн сүнсэнд үлдээлгүй өргөж цаад уруу гаргадаг заншил, үүнийг бас туян гаргах, чанарын тахилга хийх, хариулгагүй тайлга хийх» гэж, инар гаргах ёсны тухай «Тахилгын яам хишиг, айраг цэгээ, архи сархад тэргүүтнийг талийгч энэ ертөнцөд үлдсэн төрөл саданд дутаалгүй түгээж наад уруу гаргадаг заншил. Үүнийг бас инарын тахилга хийх, түгээл тайлга тавих, хариулгатай тайлга хийх» гэдэг [Бүрэнтөгс 1999: 212–213] гэж тайлбарлажээ. Эрдэмтэн Сарангэрэл: «Энэ хоёр ёс нь бидний дээр хэлэлцсэн тайлга тахилга ба насны баяр буюу найр хурим нь үүсэл гарлын хувьд нийлэг зүйл байснаа аажмаар инагш чинагш ялгаран хуваагдсан болов уу» гэдэг зүйлийг санагдуулж байна [Сарангэрэл, Конагаяа Юки 2002: 136] гэжээ. Одоохны буриад монголчуудын оршуулгын ёсонд ч нөгчигсдөдөө тахилга талбих, туян шатаах, 49 хоног хиншүү гарган, шамар уугиулж нөгчигсдийнхөө сүнсийг хооллох зэрэг ёслол үйл байдаг. Энэ нь «чанар гаргах ёс»-той төстэй байна. Гэхдээ буриад монголчуудын оршуулгын ёс нь бурхан шашны нөлөөг хүртсэнээс ламын эрхлээтэй явагдах болж, «чанар гаргах»-даа архи сархад, улаан идээний зүйлийг оруулахгүй, «инар гаргах»-даа архи сархад гаргахгүй тул тайлга тахилга буюу хурим найрын шинж нь сулран балархайшсан байна. Ердөө нөгчигсдөдөө 49 хоногийн буян үйлдэж, архи найр, хэрүүл шуугианыг тас цээрлэх бөгөөд хоног гүйцсэний дараа хийдэд очиж, «нөгчсөн хүнийхээ тархаал» хийж,

ном уншуулан, лам нарт түгээл түгээдэг. Бөөгийн эрхлээтэй явагдаж байсан үед «насны гурван найр» ба «инар гаргах ёсон»-той адил байж, тайлга тахилга буюу хурим найрын шинж нь ил тод байснаас нөгчигсдийн буяны хоолыг «насны гурван найр»-т оруулсан байж болох юм.

Яг дээрх мэт ялгаа зөрөөнөөс болж монголчуудын энэхүү гурван найрт хандах овор сэтгэлгээ ч ондоо болсон байна.

Шинэхээн буриадчуудын «насны гурван найр» гэгч нь нэг хүний бүх насанд үйлдэх найр хуримыг энэ гурван найр хуримаар хязгаарлан, найр хурим олдож ихэдвэл насан хутгийг богиносгож, өлзий буяныг нимгэрүүлдэг гэх үзэлт зүг хөтлөн, олон дахин найр хурим тавихыг цээрлэдэг байна. Иймээс буриад монголчуудын уламжлалт заншилд жил оруулах найр ба насан баяр хийдэггүй байв. Үзэмчинд мөн хуучиндаа жил оруулах насны найр хийдэггүй байжээ.

Ордос монголчуудын «хүн болж төрсний их үйлс нь гурван баяр» гэгч нь «хүний зэрэгт хүрсэн» энэхүү хүн айл өрх болж, адал амьдралаа босгоод, нялхсаа хайрлан өсгөж, настнаа хүндэтгэн асарвал «хүн болж төрсний их үйлс»-ийг бүтээх гэж үзэх тул аль чадахаар энэ гурван баярыг гүйцэлдүүлэн тавьж, ачлал хайр, асрал элбэрлээ гүйцэтгэдэг байна. Иймээс Ордос монголчууд настандаа жил оруулж, насан баяр хийдэг.

Бусад монгол аймаг угсаатнууд настандаа жил найр буюу насан баяр хийх уламжлал нийтэм байна.

Хорчин, баарин, хишигтэн, авга, цахар, сөнид, ордос, хангин, монголжинд цөм 61, 73, 85 насны жил орох үед хурим найр хийж, жил оруулна.

Дээд монголчуудын заншилд настайчуудын 73 насны ойг тохиолдуулан насан баяр хийж, 81 насны ой дээр нь жил оруулах баяр хийдэг ёсон буй [Сарангэрэл 1992: 333].

Гэтэл эдгээр жилийн найр буюу насан баяр нь өндөр настны насан хутгийг баярлан бэлэглэх утгатай боловч нарийн ажиглаж үзвэл, цээрлэн сэрэмжлэх, алслуулан гэтлүүлэх зэрэг учир утга уусалдаж байгаа нь мэдрэгдэх болно.

Хоёр. «Жил дээрээ хатуу байдаг» гэдгийн учир

Шинэхээн буриадууд «Жил орохдоо хүний мөчлөг төөрөг, хувь заяа маш хатуу байдаг» гэж ойлгодог болохоор биеэ тун нарийлж, аливаа аюул адал, гай саадаас болгоомжлон сэрэмжилж, Шинэхээн сүм (Төвөд нэр нь Дамбадаржайлин хийд) -ийн жилийн завсар буюу жилийн эхэнд явагддаг мэнгэ андалдааны хурал, сахиусны хурал, ерөөлийн хуралд очиж, эргэл мөргөл үйлдэж, барцад тотгороо арилган, буян хишиг хурайлдаг уламжлалтай байв. 37 нас ба 73 насанд жил мэнгэ цугаар голлодог хэмээн энэ хоёр насандаа нэн илүү болгоомжлон сэрэмжилдэг.

Жил бүрийн аргын тооллын 12 сарын 22-ны өдөр (Өндөр жил бол 12 сарын 21) Шинэхээн сүмд мэнгэ андалдааны хурал хурж, жил мэнгэ суудлын заслын ном судар уншдаг тул жил орох буюу мэнгэ голлох хүмүүс хийдэд ирцгээн, ном хуралд сууж, жил мэнгэ суудлын засал хүлээдэг.

Билгийн улирлын 12 сарын 23-аас эхлэн Шинэхээн сүмд жилийн сүүлийн сахиусны долоон өдрийн хурал хурдаг. Тус хуралд шашин ном, хүн амьтныг өмгөөлөн хамгаалдаг Гомбо Махагал, Гонгор, Шалши, Чойжал, Намсрай, Лхам, Жамсран, Цамба зэрэг догшин номын сахиусыг хуран тахиж, ад зэтгэр, хулгай дээрэм, дайн дажин, аливаа муу юм бүхнийг дарангуйлдаг утгатай. Билгийн улирлын 12 сарын 29-ний өдөр Чойжал сахиулсыг онцлон тахиж, дүгжүүва гаргана. Энэ нь даруй ирэх жилийн амгалан байдлын төлөө аливаа барцад тотгор, аюул зовлонг арилгаж, зайлуулах жилийн эхний гүрэм болно. Билгийн улирлын 12 сарын 30-ны өдөр (Өндөр жил бол 12 сарын 29-ний өдөр)-ийн орой Лхам сахиусыг тахина. Лхам сахиус бол Шинэхээн нутгийн гол шүтээн болно. Шөнийн хоёр цаг гаруйд хурал завсарлаж, үүрийн цолмонгоор дахин хурал эхэлж, Лхам сахиусанд идээшиг хар цайгаар сэржим өргөж, цогчид сайтар уншина. Лам нар ба ирсэн сүсэгтэн бүгдээр босож зогсоод, хадаг барьж, гоё аясаар сэржмийн ном уншиж, тэргүүн ламаас сэржим өргөнө. Энэ нь цагаан сарын шинийн нэгний үүрийн гэгээгээр Лхам сахиус морилон саатаж, шинэ нэгэн жилд хүн амьтныг аюул барцадгүй амар мэнд хамгаалан харахаар эргэж ирсэнд угтан тахиж байгаа утгатай.

Цагаан сарын шинийн гурванаас арван таван болтол нийт арван гурван өдрийн рид шидийн ерөөлийн хурал хурна. Энэ нь голдуу

шинэ оны амгалан байдалд зориулалттай, бурхан багш сургаалынхаа үнэн мөн чанар, гайхамшигт рид шидийг үзүүлсний дурсгалд хурдаг.

Шинэхээн буриадчууд «жил дээрээ хатуу байдаг» гэх үзэлтээс болж, жил орохдоо бурхан сахиусны ивээл соёрхол, өмгөөлөл хамгааллыг хүртэж, жилийн гай саадаа зайлуулан, энх мэнд, өлзий хийморьтой байхын хүсэл зөгнөлөөр Шинэхээн сүмийн жилийн заслын ном хуралд оролцон, жил мэнгэ суудлын засал хүлээж, барцад тотгороо арилган, буян хишиг хурайлдаг байна.

Ер бусад монгол угсаатны дунд ч жил орохыг маш анхааран, нэг ёсоор их цээрлэх буюу айн цочих, ямар нэгэн арга ёслолоор жил орсон тэр жилээ аюул зовлонгүй энх мэнд өнгөрүүлэхийг хичээж, адил бус хэмжээнд тэмдэглэж зөөлрүүлэх аястай байдаг ажээ.

Буриадуудтай удам гарвал нэгтэй баргачууд ч жил оруулахад баяр хийдэггүй.

Харин жил орсныг аргадах арга засал хийлгэдэг. Жил орсон хүн өөд болбол ерийн жилээс хүнд болно гэж үздэг болохоор онц анхаардаг юм. Тиймдээ хүүхэд багачуудад арга засал хийлгээд сахиус зүүлгэх, хөгшид настанд аврал айлтгал хийлгэх, идэрчүүд нь ч уул овоо, бурхан шүтээнд залбирч даатгаж явдаг ажээ. Жил орсон жилдээ эрүүл мэнд, сайн сайхан өнгөрвөл нэг их явдал өнгөрсөн юм шиг санаа сэтгэл нь уужирч бие нь хөнгөрдөг [Дугаржав 2004: 272].

Хорчинчууд жил орсон хүнд заавал жилийн гай гэж зохих хэмжээний гай барцад, зовол зүдгүүр тохиолдоно гэж үздэг. Энэхүү зайлшгүй тохиолдох гай зовлонг өнгөрөөхийг жилийн гай гэтлэх буюу жилийн даваагаа давж байна гэж хэлдэг. Жилийн гай жил орсон хүнд заавал тосдог гай бөгөөд тэр нь жил орохоос нь өмнө гурван жил буюу жил орсноос нь сүүлээрх гурван жилд бүр тохиолдож мэднэ гэж үздэг. Зарим газарт жилийн гай нь бас жил орсон тус хүнд тусдаггүй, харин хамт амьдарч байх үр хүүхэд, төрөл садан буюу эд хөрөнгө, мал адгуусанд нь тусна гэж хэлэлцдэг. Жилийн гайд мал адгуус нь үхвэл жилийн гайн гарздаа гараг цаашаа гээд дэмий харамсаж зовдоггүй. Жилийн гай нь гарз

гарахаар илрэх нь дэмий хүнд биш, зөвхөн бага сага эд хөрөнгө, мал адууны гамшиг болно гэдэг. Харин жилийн гай нь амь настай холбогдвол тэр нь хамгийн хүнд аюул зовлон гэнэ. Энэ нь жил орсон хүний тус бие буюу ойр төрөлд нь мэдэгдэнэ. Хөнгөн нь хүнд өвчилж, хүнд нь амь насаа алдана гэнэ. Иймээс жилийн баяр хийж, гийчин зочин дайлж, зохих хэмжээний эд мөнгөний гарз гаргах нь жилийн даваагаа хөнгөлж байх хэрэг гэж үздэг. Заримууд нь жилийн даваагаа мэнд давж, жилийн гай барцдаа арилгахын төлөө лам хар залж, ном судар уншуулдаг ч буй. Жил орсон жилдээ их үйлийг сэдэхийг цээрлэдэг. Учир нь хүн жил орох насандаа их гай барцадтай байдаг гэнэ. Иймээс жил орсон насандаа их явдал бүтээхээр шийдвэл жилийн гайнаасаа болж, бүтэхгүй мөртөө бүрэлж, улам их гай барцад нэмэгдэнэ гэдэг [Хүрэлшаа, Зоригт, Бай Ган нар 2005: 354–355].

Монголжинд жил орсон настандаа лам залж, ван хийж өгдөг бөгөөд буян хийдэг байна. Буян хийнэ гэдэг бол ван сонсгож барсны дараа ойр зэргэлдээ төрөл саднаа дуудаж будаална. Бас айл аймгийн бага хүүхдийг дуудаж будаалуулна. Үүнийг «хөгшний амьдын буяныг хийж байна» гэдэг гэнэ [Сагаржав, Ү жин бао 1993: 262].

Ордосын зарим газарт жил нь тохиолдвол жил оруулах ёс хийдэг. Энэ нь бүстэй, бүсгүй гэж ялгаагүй жил орох болбол битүүний үдэш гэрийнхээ орой дээр нэг хүн шиг «мануул» босгоод, түүндээ жил орох хүний өмсөж байсан бүхэл хувцас хунар, гутал малгайг өмсгөж, хажууд нь боорцог, шар тос, чихэр, бурам зэргийн амтат идээ ундааны юу бүхнээс дээжлэн, пяланд хийж тавьдаг. Тэгээд мөн битүүний шөнө бүх гэрийн хүмүүс жил орсон настанд дээд сайн хоол будаа идүүлэн, архи сархад өргөж, жил оруулах нас нэмэх бэлгэ дэмбэрэлтэй ерөөл тавьж хоноод, шинийн нэгний өглөө нар мандахад сан сэржмээ өргөж, зул хүжээ өргөөд сая өнөөх «мануул»-аа буулгавал бүгдээр настандаа шинэлж, амар мэнд асуулцан шинэлдэг. Тэгвэл битүүний шөнө жил орогсдын мануул босгодгийн учир гэвэл уламжлалт ярианд, богд цагаан өвгөн битүүний шөнө орчлонгоор тойрч, жил орох хүмүүсээ бүртгэн явдаг гэнэ. Хэрвээ хэнийхэн гэрийнхээ орой дээр «ма-

нуул» босгосон байвал түүнийг үзээд, «Ай, хөөрхий энэ хүн жил орох гээд надад мэндчилж байгаа юм байна» хэмээн баярлаж илбэн тарнидаж, өршөөл хайрладаг гэнэ. Ингээд жил оргосод шинэ нэгэн жилдээ амар мэнд сайн сайхнаар өнгөрөөдөг юм [Арвинбаяр, Ван Оргил 2006: 201–203].

Харшарын монголчууд жил угтуулах засал хийдэг. Жил угтуулах гэдэг нь өөрийн төрсөн жил нь ирэхийн өмнө жил буюу дараа жил лам хувраг залж, суурь суудлаа засуулахыг хэлнэ. Энгийн байдалд эрэгтэй хүний жилийг тосон угтуулж, эмэгтэй хүний жилийг өлгүүлэн угтуулдаг юм гэнэ. 49, 61 насны жил баахан ширүүн гэж үздэг. Жил угтуулагч урьдаар лам зурхайчид одож, өөрийн жил орж байгаагаа хэлж, бичиг судар сөхүүлээд, бичигт гарсан ёсоор суурь суудлаа засуулж, хийморь хийсгүүлдэг. Олонхдоо тэр жилийн гал тайлга лугаа хамжуулан хийж, түүнээс илүү гай барцад байвал хүрээ хийдэд одож даалгадаг. Цаашид амины золиг гаргах ёс үйлдүүлдэг. Амины золиг гаргах хэмээх нь дөхмөөр хэлбэл, нэг айвил хийж амины золиг гаргуулах хүний хувцас хунарыг өмсгөж, лам хуврагаас уншлага уншиж, зохистой цагт нь айвилыг гаргаж хаях явдал болно [Цэрэнжав, Үзмээ 2009: 400–401].

Хураангуйлбал, Шинэхээн буриадууд найр хурим олдож ахадвал, насан хутгийг богиносгож, өлзий буяныг нимгэрүүлдэг гэж үзэх бөгөөд жил орохдоо хүний мөчлөг төөрөг, хувь заяа маш чанга хатуу байдаг гэж ойлгодог болохоор уламжлалт заншилдаа жил оруулах баяр найр хийдэггүй, барцад тотгороо арилган, буян үйлдэхийг эрхэмлэдэг байсан байна.

Ашигласан ном

1. Алтангэрэл. Монголчуудын нар, тэнгэр, бурхан, гал, дээдэст мөргөн гэрлэх ёсны учир утгын тухай мөчид өгүүлэх нь // Монголын судлал. Хөх хот, 2014. № 2. Х. 15–19.

2. Арвинбаяр, Ван Оргил. Ордос Монголын нийгмийн зан үйл. Хайлаар: Өвөр Монголын Соёлын хэвлэлийн хороо, 2006. Х. 200–203.

3. Бүрэнтөгс. Монголын зан үйлийн нэвтэрхий толь. Хөх хот: Өвөр Монголын Шинжлэх ухаан техник мэргэжлийн хэвлэлийн хороо, 1999. 212–213 х.

4. Дугаржав Ч. Барга зан үйл. Хайлаар: Өвөр Монголын Соёлын хэвлэлийн хороо, 2004. 272 х.

5. Сагаражав, Ү Жин Бао. Монголжин зан дадгал. Хайлаар: Өвөр Монголын Соёлын хэвлэлийн хороо, 1993. 262 х.

6. Сарангэрэл. Дээд Монголын зан ааль. Хөх хот: Өвөр Монголын Ардын хэвлэлийн хороо, 2004. 333 х.

7. Сарангэрэл, Конагаяа Юки. Дээд Монголын зан соёлын материалын тайламж. Ямар хот: Үндэстний судлалын музей, 2002. 159 х.

8. Хүрэлшаа, Зоригт, Бай Ган нар. Хорчин зан үйл. Хөх хот: Өвөр Монголын багачууд хүүхдийн хэвлэлийн хороо, 2005. Х. 354–355.

9. Цэрэнжав Д., Үзмээ Н. Харшарын монголчуудын зан үйл. Үрүмч: Шинжианы Ардын хэвлэлийн хороо, 2009. Х. 400–401 х.

References

1. Altangerel. Mongolchuudyn nar, tenger, burkhan, gal, deedest mørgøn gerlekh esny uchir utgyn tukhai møchid øgүүlekh n' // Mongolyn sudlal. Khøkh khot, 2014. № 2. Kh. 15–19. [In Mongol. Script].

2. Arvinbayar, Van Orgil. Ordos Mongolyn niigmiin zan үil. Khailaar: Өvør Mongolyn Soelyn khevleliin khoroo, 2006. Kh. 200–203. [In Mongol. Script].

3. Bүrentøgs. Mongolyn zan үiliin nevterkhii tol'. Khøkh khot: Өvør Mongolyn Shinzhlekh ukhaan tekhnik mergezhliin khevleliin khoroo, 1999. 212–213 kh. [In Mongol. Script].

4. Dugarzhav Ch. Barga zan үil. Khailaar: Өvør Mongolyn Soelyn khevleliin khoroo, 2004. 272 kh. [In Mongol. Script].

5. Sagarazhav, Y Zhin Bao. Mongolzhin zan dadgal. Khailaar: Өvør Mongolyn Soelyn khevleliin khoroo, 1993. 262 kh. [In Mongol. Script].

6. Sarangerel. Deed Mongolyn zan aal'. Khøkh khot: Өvør Mongolyn Ardyn khevleliin khoroo, 2004. 333 kh. [In Mongol. Script].

7. Sarangerel, Konagayaa Yuki. Deed Mongolyn zan soelyn materialyn tailamzh. Yamar khot: Yndestnii sudlalyn muzei, 2002. 159 kh. [In Mongol. Script].

8. Khүrelshaa, Zorigt, Bai Gan nar. Khorchin zan үil. Khøkh khot: Өvør Mongolyn bagachuud khүүkhdiin khevleliin khoroo, 2005. Kh. 354–355. [In Mongol. Script].

9. Tserenzhav D., Yzmee N. Kharsharyn mongolchuudyn zan үil. Yrүmch: Shinzhiany Ardyn khevleliin khoroo, 2009. Kh. 400–401 kh. [In Mongol. Script].

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-157-167
УДК 398.1; 398.2; 398.3; 398.5
ББК 82.3

Цыбикова Б.-Х. Б.

Устная проза бурят как исторический нарратив[1]

Аннотация. Повествовательная проза бурят Внутренней Монголии в экспедиционных записях 2018 года характеризуется несомненным тематическим своеобразием, содержит весьма обширный исторический и этнографический материал. Объектом исследования послужили устные рассказы, предметом – отражение в их сюжетах и мотивах исторической памяти бурятских мигрантов. Для раскрытия основной цели статьи – анализ и оценка устных рассказов бурят о событиях прошлого, традиционных знаниях, раскрывающих их нравственно-духовный потенциал, – рассматриваемые тексты условно сгруппированы на два блока. Основной блок составили устные рассказы, созданные на основе воспоминаний о переселении на новые места проживания, территории расселения мигрантов; устные истории о выдающихся лекарях; неординарных людях из народа. Следующий объемный материал представлен полевыми записями о народных методах лечения; народных обычаях и поверьях. Новизна статьи заключается в характеристике самобытного материала об устной истории, традиционной культуре, народных представлениях этнической группы бурят, проживающих на территории Китая, впервые вводимого в научный оборот.

Ключевые слова: устные рассказы, традиционные знания и опыт, историческая память, буряты Внутренней Монголии КНР.

Tsybikova B.-Kh. B.

Oral History of the Buryats as historical narrative

Annotation. The prose of the Buryats of Inner Mongolia in the field records of 2018 is characterized by an undeniable thematic peculiarity, containing a very broad historical and ethnographic material. The oral stories are object of the research, the subject is the reflection in their plots and motives of the historical memory of Buryat migrants. To reveal the main purpose of the article –

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

the analysis and assessment of the oral stories of the Buryats about the events of the past, traditional knowledge that shows their moral and spiritual potential, the texts under consideration are conditionally grouped into two blocks. The main block consists of oral stories created on the basis of memories of resettlement to new places of residence, the territory of the settlement of migrants; oral stories about outstanding healers; extraordinary people. The next voluminous material is presented by field records of traditional methods of treatment; folk customs and beliefs. The novelty of the article lies in the characterization of the original material about oral history, traditional culture, folk ideas of the ethnic group of Buryats living in China. The materials are introduced into scientific research for the first time.

Keywords: oral stories, traditional knowledge and experience, historical memory, Buryats of Inner Mongolia (China).

В гуманитарных дисциплинах нарратив является сложным междисциплинарным конструктом. Согласно мнению Е. В. Мишаловой, рассмотревшей формы организации и репрезентации исторического знания, «каждое отдельно взятое историческое повествование (нарратив в узком понимании) является одновременным знаком прошлого (нарратив в широком понимании)» [Мишалова 2012: 161]. В фольклористике понятие устной истории связано с «жанрово-функциональными характеристиками такого рода нарративов: наряду с “легендой” или “преданием” к ним начинают применять фольклористические термины “меморат” и “фабулат”» [Пригарин 2016: 119]. С нашей точки зрения, фольклорные тексты различных жанров (устные рассказы, легенды, предания), объединенные общей темой — о прошлой истории этнической группы бурят Китая, сконцентрированной на освоении новых земель и социализации в условиях иноэтнического окружения, могут относиться к историческим нарративам. При этом очевидным представляется то, что пережитая и передаваемая из поколения в поколение история содержит повествования, тесно связанные с этнической самоидентификацией. Такая модель обладает высокой степенью этнографичности, вбирающей в себя бытописание, историко-культурные отношения, народные представления, знания, накопленные не одним поколением предков. Итак, в статье проанализированы нарративы с историко-этнографическим подтекстом и од-

новременно содержащие мифологопоэтические составляющие в традиционном фольклоре бурятского этнического локуса в КНР.

В экспедиционных записях, сделанных в 2018 г. у бурят Внутренней Монголии, содержится весьма обширный исторический и этнографический материал с богатым тематическим разнообразием. Широко представлены нарративы, основу которых составили воспоминания пожилых людей о переселении и первых этапах обустройства на чужой территории, связанных с ними трудностях, об особенностях мест, где им предстояло жить. Отмечается, что земля, отведенная им китайскими властями, в целом была плодородной, но заброшенной. Как позже выяснилось, здесь проживали до них олёты – одно из монгольских племен, большинство из них вымерло из-за распространения чумы, а выжившие навсегда покинули эти земли. В записанных во Внутренней Монголии устных рассказах особо выделяется мотив воздаяния, когда высоко оценивается заслуга буддийских священнослужителей, которые совершили обряды, ритуалы для очистки этой территории по тибетской традиции чод – «йогическая практика преодоления личных привязанностей методом отсечения страха…Чод… внешний [– это] посещение кладбищ или уединённых мест с мрачными ландшафтами» [Андросов 2017: 618].

По глубокому убеждению мигрантов, благодаря совершенным ламами богослужениям, направленными на уничтожение негатива, повторения и предотвращения подобных эпидемий, в целом был наведен порядок, и члены социума обрели спокойствие и уверенность. Так, очищенная и намоленная территория в Эвенкийском хошуне Хулунбуирского аймака Внутренней Монголии Китая, названная как местность Шэнэхэн, стала второй родиной переселенцев из степных кочевий Забайкалья и Бурятии. И с этого момента отъединившаяся от материнского этноса группа бурят сформировалась в структурированную общину как «шэнэхэнские буряты» с минимальной открытостью принимающему обществу. «Откочевка как уход на новую территорию в другое государство родовыми группами, со скотом как основой экономической деятельности вела к автоматическому воспроизводству социальности,

к трансплантации на новое место традиционной социальной структуры, системы властных и иных отношений, образа жизни, имущества и хозяйственного уклада. Поэтому не происходило деклассирования и маргинализации — и в этом ее принципиальное отличие от классического беженства. Не происходило и растворения среди родственного по культуре принимающего общества. В общем контексте модернизационных процессов это вело к формированию новых типов социальности и новых механизмов межгрупповых взаимоотношений. Иными словами, шэнэхэнские буряты формировали новый тип трансграничных миграций» [Балдано 2015: 54].

В записанной у шэнэхэнцев устной прозе примечательны сюжеты о социальном устройстве переселенцев. 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. Так, старые, заброшенные дома стали превращать в некое подобие школ, где со всех окрестных мест стали собирать детей скотоводов разного возраста, и начался образовательный процесс. Потребность в обучении детей мотивировалась наряду с усвоением знаний, получением образования, еще необходимостью социализации подрастающего поколения и интеграции в принимающее общество.

В связи с характеристикой социального быта в сюжетике исторических нарративов отдельно можно выделить тексты о буддийских монахах, сыгравших определяющую роль в поддержании физического здоровья и духовного благополучия представителей бурятского этнического анклава. Особо подчеркивается масштаб деятельности выдающихся лекарей – *эмчи-лам*[31], которые получили качественное образование в лучших традициях тибетской медицины в стенах Цугольского монастыря Забайкальского края, т.е еще до переезда из России в Китай. Им приписывается исключительная заслуга в самосохранении небольшой по численности группы бу-

[31] Эмчи-лама – лама-лекарь, применяющий методы тибетской медицины.

рят в условиях полного отсутствия медицинских кадров. Высочайшая квалификация, обширные знания о лекарственных травах, опыт в их сборе и составлении эффективных травяных лечебных средств позволили не только успешно бороться с заболеваниями, но и предотвратить распространение инфекционных и иных опасных эпидемиологических угроз. Нами зафиксировано несколько текстов о наиболее ярких легендарных лекарях, характеризующих их деятельность и индивидуальные черты характера: «*Эмчи* Даша-Дондог», «О ламе Санжай-Нима», «Лекари Санжай-Нима, Гэлэг-Даша», «Лекарь Санжай-Жамса». Они искусно лечили переломы костей, растяжения сухожилий, вправляли вывихи, владели техниками массажа, могли использовать некоторые приемы хирургического вмешательства – извлечение инородных тел, кровопускание и т.д. Бурятские лекари не допускали недовеса при составлении травяных лекарств, исключалась возможность замены одного компонента в составе растительных или иных сборов другим: «благодаря тщательной дозировке, четкому следованию особым замерам, недопущению замены одного средства другим качество их лекарственных средств было высочайшего уровня, эффект действия сильнейшим» [Цыбикова, Дампилова, Чимитдоржиева 2019: 81]. Среди них были и грамотные ветеринарные врачи, выражаясь современной терминологией. Им присущи скрупулезность, точность при определении диагноза, тщательный подбор лекарственных сборов, растительного сырья для лечения, что позволяет заключить об их высочайшей квалификации. Кроме того, с большим пиететом в устных рассказах говорится о нравственных качествах этих персонажей – самоотверженность, бескорыстность, безотказность и готовность помочь в любой ситуации, продиктованные сострадательностью и чувством долга, лежащих в основе буддийской этики. Таким образом, исключительная заслуга *эмчи*-лам заключается в самосохранении небольшой по численности группы бурят в условиях полного отсутствия медицинских кадров.

Несомненной почетной репутацией пользовался, судя по записанным текстам, буддийский священнослужитель – *найжа, лама-найжа* – это своего рода крестный отец. Но в отличие от крестных

в христианстве, ответственных за нравственность и благочестие ребенка, буддийский монах-*найжа* оказывал действенную практическую помощь на ранних этапах развития ребенка, в основном новорожденным, детям грудного возраста при болезни, сглазе и негативном воздействии окружающей среды путем чтения определенных молитв, очищая энергетическое поле вокруг него: «*Когда в сумеречное время суток [в дом] наведывался раздраженный, неуравновешенный человек на загнанном, взмокшем коне или человек на верблюде, то [он] мог вспугнуть новорожденного; и напуганный [ребенок] поно́сил желто-зеленой жижей, с наступлением темноты плакал и не засыпал; тогда на помощь звали Санжай-Жамса ламу и приводили [домой]. Придет, почитает [он] известные ему мантры, благословит, и [ребенок] тут же успокаивался*». Способность ламы устранить дурное воздействие извне исполнитель считает «*особым, отличительным даром*» [Цыбикова 2020: 58].

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, как свидетельствует устная историческая проза шэнэхэнцев. 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 не оставили практику оказания неотложной помощи больным при различных травмах, в случаях недуга, инфекции, расстройства желудка и т.д., тщательно скрывая подобную помощь.

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, неизменно находились семьи, которые обеспечивали им достойную старость, с глубоким прилежанием и вниманием ухаживая за престарелым человеком.

Значительный пласт в устной прозе занимают сведения о народных методах лечения, механизме сохранения и передачи традиционных знаний о средствах изготовления лекарственных

средств и оказания помощи. Народная медицина была у бурят в течение длительного периода времени единственным средством для лечения болезней. Средствами народной медицины лечилось большинство заболеваний, буряты называют их '*боро арга*', '*дом арга'* «домашним средством лечения», «домашним лечением». Представляют интерес зафиксированные нами во время полевой работы 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.

В народных методах лечения широко использовались лекарственные средства растительного, животного и минерального происхождения; природные факторы: лечебные источники – *аршаны*[32], лечебные грязи. 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 от 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 в устном рассказе *'Хүүгэдэй үбшэниш заһадаг тухай*' «Об излечивании детских болезней» [Цыбикова 2020: 70–71], где содержатся наиболее известные народные средства оказания помощи ребенку при высокой температуре, расстройстве желудка, стоматите и пр.

Следует отметить, что некоторые народные методы лечения основаны на древних мифологических воззрениях бурят. Так, прослеживается сохранившаяся глубокая вера в умилостивление ду-

[32] Аршаны – целебные источники.

хов окружающих природных объектов. Для избавления от болезни необходимо было обратиться к духу воды, что вполне объяснимо ее очистительной функцией: «*Весной, когда реки начинают оттаивать, начинается ледоход, и они освобождаются ото льда, надо пойти на берег реки и поклониться, сделать [несколько] поклонов. Считалось, что так можно избавиться от болезней*» [Цыбикова 2020: 67]. Указывается, какие использовались определенные травы для окуривания жилища. Благовоние, по представлению исполнителей фольклора, очищает пространство от болезни, гармонизирует окружающий микроклимат: «*Собрав и высушив ая-гангу*[33]*, цветки нераспустившегося мака, листья дерева яшал*[34]*, цветки пиона, можно окуривать [этим сбором] свой дом. Это делается для того, чтобы очистить воздух и предотвратить болезнь и инфекцию*» [Цыбикова 2020: 67]. Здесь существенным является, безусловно, антисептическое свойство этих трав.

Упоминаются в отдельных текстах сведения о защитных амулетах для предохранения от травм и болезней, к примеру, мужчины подвешивали на пояс рожок – буддийский атрибут в форме завитой морской ракушки. Некоторым детям с проблемами здоровья или от сглаза или других напастей родители надевали на шею оберег, называемый ‘*дугаргаржаама*’, в котором заложена защитная мандала, которая символизирует сферу обитания божеств.

В традиции бурят существует в целом множество народных примет и поверий, а у бурят Китая они сохранились как самостоятельные сюжеты, определенным образом регламентирующие нормы поведения людей, что можно или что нельзя совершать. Многие из них связаны с хозяйственной деятельностью кочевого народа, когда необходимо было придерживаться установленных запретов, ограничений, табу для поддержания баланса в природе, для сохранения окружающей экосистемы.

Примечателен мифологический мотив о собаке как астральном животном, связанном с потусторонним миром. В связи с этим существуют поверья, запрещающие собаку обижать, морить голо-

[33] Ая-ганга – богородская трава.
[34] Яшал – крушина.

дом, оставлять на стойбище при перекочевке. Люди боялись проклятия собаки, так как считалось, что после смерти грешный человек до того, как обретет перерождение в человеке, появляется в виде насекомых, червей, затем зверей, животных, а в предпоследней стадии он является собакой в череде перерождений – собачье обличье. И может родиться человеком, если он в прежней жизни не обращался с ней плохо. Возбранялось также причинять собаке боль и страдания, иначе, по воззрению древних людей, человека настигнет смерть в результате тяжелого увечья.

В этнокультурной традиции бурят в результате наблюдений, практики и опыта создано много примет. Мотивы поклонения луне и звездам, являющимися, согласно мифологическому мышлению, мощными символами небесных сил, выполняющими защитные функции, обрели в устной прозе шэнэхэнских бурят дополнительный лечебный смысл: «*Если поклоняться прозрачному лунному свету и сиянию звезд, считали, что они омывают глаза, говорили, что улучшается зрение*» [Цыбикова 2020: 69]. Кроме того, в традиции бурят холодное оружие приобретает символический смысл защиты и барьера, основанный на отсекающей, блокирующей и уничтожающей функции сабли: «*В ранее время некоторые семьи рядом с алтарем бурхана подвешивали саблю. В сумеречное время, находясь внутри дома, делают [этой саблей] рубящие движения в воздухе. Говорили, что это делалось для того, чтобы отогнать болезни, беды, которых наслали черти, таким образом можно было изгнать порчу, всякую нечисть, ругань и сквернословие*» [Цыбикова 2020: 69].

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 значимым сегментом этноидентификации этноса. Вся эта совокупность традиционных знаний народа, являясь важной частью культуры, была востребована в течение длительного времени кочевниками, передавалась из поколения в поколение в устной форме. «Из множества разнообразных жизненных впечатлений выбирается материал, который по мнению носи-

теля фольклорного сознания, заслуживает того, чтобы быть рассказанным: он произвел сильное впечатление на самого рассказчика; заключенная в нем информация может быть полезна и интересна слушателю; события прошлого находят свое созвучие в настоящем» [Голованов 2013: 89].

Таким образом, устная история бурят, живущих во Внутренней Монголии, включающая воспоминания мигрантов о начальных этапах заселения, освоении новых территорий, традиционные обычаи, поверья, приметы; рассказы о народных методах лечения и выдающихся лекарях, тесно связаны с этнической средой. Устные рассказы исторического, этнографического, мифологического характера выступают неотъемлемым элементом национальной художественной традиции, их можно рассматривать как «глобальный историко-этнографический ресурс» [Подмаскин 2018: 221], в котором сконцентрированы народные знания, «многовековой трудовой опыт, общественное устройство и быт, этническая история» [Подмаскин 2018: 222].

Литература

1. Андросов В. П. Чод // Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Осипов Ю. С. М.: Большая Рос. Энциклопедия, 2017. Т. 34. С. 618.
2. Балдано М. Н. Шэнэхэнские буряты: по ту и эту сторону границы // Вестник БГУ. 2015. № 7. С. 52–59.
3. Голованов И. А. Устный рассказ-воспоминание в современной коммуникации как фольклорный текст // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 2(293). Филология. Искусствоведение. Вып. 74. С. 89–92.
4. Ларина Л. И., Малыхина Т. М. Народные приметы и поверья как этнокультурные маркеры (на материале курского писателя Е. И. Носова) // Теория языка и межкультурная коммуникация. 2017. № 2(25). С. 48–53.
5. Мишалова Е. В. Исторический нарратив как форма организации и репрезентации исторического знания // Эпистемология и философия науки. 2012. Т. XXXI. № 1. С. 157–173.
6. Подмаскин В. В. Повествовательный фольклор палеоазиатских народов как глобальный историко-этнографический ресурс // Россия и АТР. 2018. № 1(99). С. 221–234.

7. Пригарин А. А. "Народные предания" и "историография": уровни исторического (со)знания липован // Шаги-Steps. 2016. Т. 2. № 4. С. 114–149.

8. Цыбикова Б-Х. Б. Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы. Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2020. 336 с.

9. Цыбикова Б-Х. Б., Дампилова Л. С., Чимитдоржиева Г. Н. // Народные методы лечения у бурят Внутренней Монголии КНР // Известия Иркутского государственного университета. Геоархеология. Этнология. Антропология. 2019. Т. 27. С. 79–85.

References

1. Androsov V. P. Chod // Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya: [v 35 t.] / gl. red. Osipov Yu. S. M.: Bol'shaya Ros. Entsiklopediya, 2017. T. 34. S. 618. [In Russ.].

2. Baldano M. N. Shenekhenskie buryaty: po tu i etu storonu granitsy // Vestnik BGU. 2015. № 7. S. 52–59. [In Russ.].

3. Golovanov I. A. Ustnyi rasskaz-vospominanie v sovremennoi kommunikatsii kak fol'klornyi tekst // Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. 2013. № 2(293). Filologiya. Iskusstvovedenie. Vyp. 74. S. 89–92. [In Russ.].

4. Larina L. I., Malykhina T. M. Narodnye primety i pover'ya kak etnokul'turnye markery (na materiale kurskogo pisatelya E. I. Nosova) // Teoriya yazyka i mezhkul'turnaya kommunikatsiya. 2017. № 2(25). S. 48–53. [In Russ.].

5. Mishalova E. V. Istoricheskii narrativ kak forma organizatsii i reprezentatsii istoricheskogo znaniya // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2012. T. XXXI. № 1. S. 157–173. [In Russ.].

6. Podmaskin V. V. Povestvovatel'nyi fol'klor paleoaziatskikh narodov kak global'nyi istoriko-etnograficheskii resurs // Rossiya i ATR. 2018. № 1(99). S. 221–234. [In Russ.].

7. Prigarin A. A. "Narodnye predaniya" i "istoriografiya": urovni istoricheskogo (so)znaniya lipovan // Shagi-Steps. 2016. T. 2. № 4. S. 114–149. [In Russ.].

8. Tsybikova B-Kh. B. Fol'klor buryat Vnutrennei Mongolii KNR. Ustnye rasskazy. Irkutsk: Izd-vo «Ottisk», 2020. 336 s. [In Russ.].

9. Tsybikova B-Kh. B., Dampilova L. S., Chimitdorzhieva G. N. // Narodnye metody lecheniya u buryat Vnutrennei Mongolii KNR // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya. 2019. T. 27. S. 79–85. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2022-15-168-178
УДК 930(093)
ББК 63.2(2Р54)

Эрдынеева С. Э.

В НАЧАЛЕ ПУТИ: АСПИРАНТУРА В ТВОРЧЕСТВЕ К. М. ГЕРАСИМОВОЙ

Аннотация. Изучение материалов личных архивов ученых, связанных со студенческой жизнью и аспирантурой, позволяет лучше раскрыть общественно-политический контекст первых шагов в науке и советскую систему подготовки научных кадров. Статья посвящена одному из малоизвестных сегментов творческого наследия К. М. Герасимовой. В личном архивном фонде выявлен и проанализирован альбом со стихотворениями, большая часть которых связана с обучением в аспирантуре. Рассмотрены «Аспирант – современный монах», «Куплеты начинающего аспиранта», «Гримасы быта», «Аспирантская горькая», «Элегия аспиранта, кончившего без защиты»; приведены их полные тексты, выявлены обстоятельства создания.

Ключевые слова: архивный фонд, научное наследие, стихотворения, аспирантура, диссертация, К. М. Герасимова.

Erdyneeva S. E.

AT THE STARTING POINT: POSTGRADUATE STUDIES IN THE HERITAGE OF K. M. GERASIMOVA

Annotation. The study of the materials of the personal archives of scientists related to student life and postgraduate studies allows us to better reveal the socio-political context of the first steps in science and the Soviet system of training scientific personnel. The article is devoted to one of the little-known segments of the heritage of K. M. Gerasimova. An album with verses, most of which are connected with postgraduate studies, has been identified and analyzed. The "Graduate student – a modern monk", "Verses of a novice graduate student", "Grimaces of everyday life", "Postgraduate bitter", "Elegy of a graduate student who graduated without defence of the thesis" are considered; their full texts are given, the circumstances of their creation are revealed.

Keywords: archive, scientific heritage, verses, postgraduate studies, dissertation, K. M. Gerasimova.

Ксения Максимовна Герасимова – одна из ярких представителей российского и бурятского востоковедения. В силу значимости

удивительной личности Ксении Максимовны и важности ее вклада в развитие науки, наследие К. М. Герасимовой постоянно привлекает внимание исследователей.

Личный архив К. М. Герасимовой поступил в фонд Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН в 2011 г. В нем насчитывается более 1500 единиц хранения - биографические материалы, материалы научной и общественной деятельности. Однако, интереса заслуживают не только сугубо научные труды К. М. Герасимовой, но и ее «околонаучное» творчество и воспоминания.

Предваряя рассмотрение поэтических реминисценций К. М. Герасимовой о годах в ленинградской аспирантуре, хотелось бы отметить, что наследие ученых, в том числе их воспоминания, привлекает все более пристальное внимание современных исследователей. Так, в Санкт-Петербургском госуниверситете издан сборник воспоминаний ученых и преподавателей исторического факультета Санкт-Петербургского госуниверситета «Наш дом на Менделеевской, 5: воспоминания выпускников-историков». В нем были опубликованы воспоминания о студенчестве, об учебе в аспирантуре и деятельности ученых в 1940-х – начале 1990-х г. [Наш дом … 2015]. А. Г. Черешня описывает воспоминания из дневника архивиста, исследователя, директора Центрального государственного архива народного хозяйства СССР, члена коллегии Главархива СССР В. В. Цаплина в контексте общественно-политических событий 1952–1955 гг. [Черешня 2019]. Ведущий литературовед и культуролог Института востоковедения РАН Н. И. Пригарина опубликовала свои воспоминания о востоковедной науке в общем и об Институте востоковедения Академии наук в 1950–1960-х гг., включая выдающихся филологов, литературоведов, редакторов и администраторов Института, оставивших заметный след в истории советского востоковедения [Пригарина 2018]. Статья «Биография члена корреспондента АН СССР С. А. Альтшулера, рассказанная им самим: новые материалы об ученом» описывает учебу в Казанском университете и аспирантуру у И. Е. Тамма, освещает педагогическую деятельность в КГУ перед войной, фронтовой путь и окончательное возвращение к научной работе после войны [Альт-

шулера 2011]. Число подобных публикаций неуклонно растет, как и интерес к личностной микроистории в целом.

Несомненно, сохранившиеся фрагменты творчества К. М. Герасимовой также заслуживают отдельного рассмотрения. В этой связи большой интерес представляет хранящийся в архиве альбом со стихами Ксении Максимовны, озаглавленный «Стручки или Друзья и знакомые в юмористическом преломлении» [ЦВРК. ЛАФ. 41. Оп. 1. Д. 16].

Альбом изначально был предназначен «для рисования и черчения», его размеры - 288*203 мм.; альбомный блок состоит из 16 листов. Обложка из картона голубого цвета, на обложке типографская надпись «Альбом». Вся конструкция закреплена белой лентой через отверстия на корешке. Стихи в альбоме – рукописные черновые варианты со множеством исправлений.

В альбоме насчитывается 25 стихотворений, связанных с учебой К. М. Герасимовой в ленинградской аспирантуре: «Элегия аспиранта, кончившего без защиты», «Куплеты начинающего аспиранта», «Бэба прая», «Бэб уже занимается французским», «Бэб и чулки», «Мы и пища», «Гримаса быта», «Романс аля Вертинский для гнусавого голоса», «Разговор влюбленной пациентки с врачом», «Шефу», «Аспирант – современный монах», «Перспективы классического восточного образования (или случай на практике в МАЭ)», «Аспирантская горькая», «Африканское приглашение к вину», «Восточный тост», «Персидский тост», «Антирелигиозный тост», «Тост романтический. К ноябрю 1949 г.», «Теснее бокалы сдвинем, друзья!», «Дидактическая лирика», «Ссоры с Зинкой», «Программное расхождение», «Цыганская лирика», «Обсуждение I тома Истории БМАССР в 1952», «К.М.Г.», «Фрагмент академического изыскания – «К вопросу об отношении блох к Можуйке»» [Там же].

Столь разные и не совсем радужные воспоминания об аспирантуре далеко не случайны.

К. М. Герасимова проходила обучение в аспирантуре ЛГУ им. А. А. Жданова в 1947–1950 г. В это время вся деятельность по подготовке научных и научно-педагогических кадров определя-

лась советским законодательством. Институт аспирантуры был учрежден Положением о порядке подготовки научных работников при высших учебных заведениях и научно-исследовательских учреждениях, утвержденным Народным комиссариатом просвещения РСФСР (Наркомпрос) в июне 1925 г. [Цеховой 2012: 111]. В Положении были прописаны основные принципы аспирантской подготовки такие, как срок обучения в аспирантуре, составлявший три года, в течение которых аспирант должен был изучать иностранные языки, пройти педагогическую практику в вузе, заниматься самостоятельным выполнением научно-исследовательской работы под руководством научного руководителя. Возраст лиц, поступавших в аспирантуру и обладавших необходимыми для аспиранта знаниями, определялся от 20 до 35 лет. Для кандидатов в аспиранты проводились специальные отборочные комиссии, созданные при вузах, в состав которых входили преподаватели и представители общественных организаций. Пакет документов, необходимых для утверждения кандидата в аспиранты, составляли: автобиография, анкета по особой форме, копия воинского документа, копия диплома или свидетельства об окончании вуза (для окончивших таковой), письменная работа, отзывы научных учреждений или научных деятелей о работах соискателя, отзывы общественных организаций [Там же].

Из интервью К. М. Герасимовой известно, что защита ее кандидатской диссертации состоялась только с третьего раза в 1953 г. В первый раз защита была сорвана из-за неявки оппонента А. П. Окладникова, во второй - ввиду отсутствия в диссертации ссылки на работу И. В. Сталина «Экономика социализма и МТС», и только с третьей попытки Ксении Максимовне удалось защитить диссертацию (интересно, что в личном деле какие-либо упоминания о подобных сложностях отсутствуют) [ЦВРК. ЛАФ. 41. Оп. 1. Д. 13].

Содержание стихов отражает серьезные трудности в подготовке работы, связанные не столько с научными проблемами, сколько с взаимоотношениями в научном сообществе. Особое внимание привлекает «Элегия аспиранта, кончающего без защиты», которую

Ксения Максимовна посвятила себе. В стихотворении описываются мечты «юных» аспирантов, готовых «свернуть горы», их ожидания и высокие стремления от учебы в аспирантуре к последующей научной славе, мечты воодушевлять и наставлять людей (здесь Ксенией Максимовной была использована строчка из стихотворения «Пророк» А. С. Пушкина «Глаголом жечь сердца людей»). В «Элегии» аспирант, словно феникс из пепла, может переродиться в архиве, «исторгнув слезы из очей» (то есть, по аналогии автора, написать диссертацию). Здесь же описаны трудности, возникшие на защите - отсутствие оппонента, замечания комиссии к тексту диссертации. И приходит к такому выводу, что аспирант родился рабом и им останется до конца жизни, а «министерству» будет все равно, если в итоге он «писал-страдал, не защитил - исчез».

Другое стихотворение, связанное с аспирантурой в Ленинградском университете, - «Куплеты начинающего аспиранта», посвящено подруге К. М. Герасимовой Зине Акашевой. Оно значительно позитивнее, хотя в начале автор гиперболизированно называет восточный факультет «роковой темницей». Несмотря на такие удары судьбы, как «контузия» научного духа, холод до костей, крысы в здании, отобранная стипендия и пр., все же аспирант найдет свое счастье, и, несмотря ни на что, станет «профессором мудрым».

Будни аспиранта описаны в стихотворении «Гримасы быта» - каждодневная рутина и жизнь в общежитии Ленинградского университета, где много любителей поспать, оставить задания на потом и задаваться вопросом «Что делать», где шумные соседи и другие бытовые проблемы.

Стихотворение без названия посвящено аспирантам в общем. Автор соотносит аспиранта с монахом, отказавшимся от мирских благ и отдавшего жизнь свою Богу, только в случае с аспирантом, вместо Бога стоит наука. Аспирант – это «раб» и таким на всю жизнь и останется, но только в том случае, если не получит ученую степень. К. М. Герасимова сравнивает любовь со сладкой скукой и погибелью для славы и дел, ведь учеба в аспирантуре требу-

ет все время, то на такие вещи как любовь времени нет, а для научного руководителя это извечная мука, проблема.

«Аспирантская горькая» повествует о «горькой доле» аспиранта. Вероятно, написание этого стихотворения связано с повторной попыткой защиты кандидатской диссертации. Об этом, возможно, свидетельствуют следующие строки: «Аспирантскую гниль еще раз превозмочь». Несмотря на принесенные аспирантом жертвы (молодость и красота были отданы науке), работы не видно и нет «ни кола, ни двора, ни милого дружка», не достигнута желаемая цель. Все это приводит к попытке хоть немного заглушить свою грусть - неудачливый аспирант «пьет в эту ночь».

Итак, изучение творчества Ксении Максимовны Герасимовой позволяет получить более полное представление об условиях, в которых проходило ее становление как ученого, о тяготах, мыслях и чувствах.

Отметим, что в современной исторической науке все больше внимания уделяется проблемам человека в истории, его внутреннему миру, восприятию исторических событий. Такой подход существенно расширяет комплекс исторических источников и определяет новые проблемы научного изучения прошлого. В круг исследования, в том числе, вводятся дневники, воспоминания, письма, отражающие мысли, чувства, настроения, общественное сознание, людей определенной исторической эпохи, причем в данном случае ученые выступают не только как современники, но и как представители профессии, давая научную интерпретацию и оценку событий. В этом аспекте мемуарный текст историка выступает как своеобразный исторический источник, а его изучение - одна из интересных научных задач современного «историописания».

Приложение

«Элегия аспиранта, кончающего без защиты»

«Мы были юны все, знакомые юные мечтанья
Восторгов детских пламень голубой,
Пьянящий бред заоблачных дерзаний
И славы призрак золотой.
И я мечтал птенец наивный,
Глаголом жечь сердца людей,
Истлев дотла в пыли архивной,
Явиться фениксом, исторгнув слезы из очей.
И я спешил щенок несчастный,
Сорвать … тайны покрывало,
Но истина явила лик ужасный,
Души померкло слабое зерцало.
Рабом родится аспирант, рабом в могилу ляжет,
И Министерство вряд ли скажет,
Зачем он шел тропой обманчивых надежд.
Писал-страдал, не защитил – исчез».

«Куплеты начинающего аспиранта»

«Летят перелетные птицы,
А я остаюсь здесь с тобой,
Востфак – роковая темница,
И мой Ленинград дорогой.
Берег турецкий мне нужен,
И Африка очень нужна,
Но дух мой научный контужен,
Науке отдаться должна.
В старинном сарае Трезини,
Пускай промерзал до костей,
И юность погибла в трясине
Восточных заумных страстей.
И крысы меня обгрызали,
Стипешку декан отбирал,
За плитку меня распинали,
Сам ректор приказ подписал.
Пять лет на востфаке торчали,
Испортив мозги до конца,
Окончив, все тяжко вздыхали –

«Ах, если б пошли на врача».
Не верю в судьбу я свою,
Восточное счастье найду.
На помощь мечту призову,
И снова сквозь это пройду.
Пускай разовьются все кудри,
Пусть вылезут все волоса,
Я стану профессором мудрым
И буду творить чудеса».

«Гримасы быта»
«Пришла сегодня я домой
Хочу писать часок другой;
Но манит милая кровать
И почему же не поспать.
У меня язык немецкий,
У меня язык тибетский
И глава идет негладко
И с марксизмом неполадки.
Прощай, работу позабудь,
Все обойдется как-нибудь,
Но срок приходит как всегда
И что же делать нам тогда?
Дымится кухня, как в аду,
«Пожар!» - кричит сосед уже в бреду,
Но дым несется от котлет,
То аспирантский варится обед.
Прощай, котлеты позабудь,
Нажрешься хлеба как-нибудь,
Катар приходит как всегда,
И что же делать нам тогда.
Кусает девочку блоха
И всю ей ночку не до сна.
Единый жребий нам нести,
Нас всех кусают, не грусти.
Что же делать, дорогая,
Мы шкафы передвигаем,
Керогазы зажигаем,
Блох на кухню выгоняем.

Прощай, блоха, и позабудь
Ко мне сюда обратный путь.
Тебя не только осрамлю
И навеки шваброй задавлю.
Поет соседка за стеной,
Ее я двину кочергой,
Чтоб пенье это прекратить,
Убийство нужно совершить.
Я ведь тоже не святая,
Не могу ногой болтая,
Шансонетку напевая,
Диссертацию писать.
Поверьте, боги, чепуха
И церковь тоже ерунда,
Гоните в шею ламаизм
И стройте, братцы, коммунизм!»

«Аспирант – современный монах –
Это часто нам шефы твердят.
Заточившись в унылых стенах,
Аспиранты науку творят.
Вы правы, уважаемый шеф,
Что любовь – это сладкая скука
И погибель для славы и дел
И для шефа извечная мука».

«Аспирантская горькая»
«Эх, открою бутыль, стало сердцу невмочь,
Аспирантскую гниль еще раз превозмочь,
Просидел до костей свой замученный зад,
И в больной голове мысли сонно жужжат.
Был я молод, красив – это было давно
И науке – увы! – это все отдано.
И работы не жди – впереди пустота,
Ни кола, ни двора, ни милого дружка.
Эх, открыл я бутыль, чтобы грусть превозмочь,
За свободу, друзья, я напьюсь в эту ночь».

Литература

1. Альтшулер Н. С., Ларионов А. Л. Биография члена корреспондента АН СССР С. А. Альтшулера, рассказанная им самим: новые материалы об ученом // Вопросы истории естествознания и техники. 2011. Т. 32. № 3. С. 122–144.

2. Наш дом на Менделеевской, 5: воспоминания выпускников-историков. Санкт-Петербург: Издательство «Скифия-принт», 2015. 420 с.

3. Пригарина Н. И. Как я поступила в аспирантуру ИВ АН. Воспоминания филолога-востоковеда // Вестник Института востоковедения РАН. 2018. № 6. С. 157–166.

4. Цеховой Н. П. Организационно-правовое оформление системы советской аспирантуры: основные этапы и особенности // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 362. С. 111–115.

5. Черешня А. Г. «...Сознательно определил свою профессию...». Дневник архивиста В. В. Цаплина. 16 июля 1952 г. – не ранее 8 января 1955 г. (К 95-летию со дня рождения) // Отечественные архивы. 2019. № 6. С. 83–112.

Источники

1. ЦВРК ИМБТ СО РАН. ЛАФ. 41. Оп. 1. Д. 13 Л. 1–16.

2. ЦВРК ИМБТ СО РАН. ЛАФ. 41. Оп. 1. Д. 16.

References

1. Al'tshuler N. S., Larionov A. L. Biografiya chlena korrespondenta AN SSSR S. A. Al'tshulera, rasskazannaya im samim: novye materialy ob uchenom // Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki. 2011. T. 32. № 3. S. 122–144. [In Russ.].

2. Nash dom na Mendeleevskoi, 5: vospominaniya vypusknikov-istorikov. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Skifiya-print», 2015. 420 s. [In Russ.].

3. Prigarina N. I. Kak ya postupila v aspiranturu IV AN. Vospominaniya filologa-vostokoveda // Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN. 2018. № 6. S. 157–166. [In Russ.].

4. Tsekhovoi N. P. Organizatsionno-pravovoe oformlenie sistemy sovetskoi aspirantury: osnovnye etapy i osobennosti // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2012. № 362. S. 111–115. [In Russ.].

5. Chereshnya A. G. «...Soznatel'no opredelil svoyu professiyu...». Dnevnik arkhivista V. V. Tsaplina. 16 iyulya 1952 g. – ne ranee 8 yanvarya 1955 g. (K 95-letiyu so dnya rozhdeniya) // Otechestvennye arkhivy. 2019. № 6. S. 83–112. [In Russ.].

Istochniki

1. TsVRK IMBT SO RAN. LAF. 41. Op. 1. D. 13 L. 1–16. [In Russ.].
2. TsVRK IMBT SO RAN. LAF. 41. Op. 1. D. 16. [In Russ.].

Сведения об авторах

АЮШЕЕВА Марина Васильевна – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: ayagma@yandex.ru

БАДЛАЕВА Татьяна Владимировна – кандидат исторических наук, ведущий библиотекарь Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук. E-mail: t_badlaeva@mail.ru

БАТУРИН Сергей Александрович – кандидат исторических наук, главный хранитель музейных предметов Музея БНЦ СО РАН. E-mail: muzeybsc@ya.ru

БИГЭРМАА Рагчаа – кандидат филологических наук (Ph.D), старший преподаватель Школы иностранных языков Университета науки и техники (ШУТИС-ийн Гадаад Хэлний Сургуулийн “Ази Судлалын Тэнхим”). Улан-Батор (Монголия). E-mail: rbigermaa@gmail.com

ДАШИЕВА Лидия Данииловна – доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук. E-mail: dashieva2006@yandex.ru

ДЕБЕНОВА Зинаида Анциферовна – стажер-исследователь Центра перевода с восточных языков Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: debenova@gmail.com

ДИКИЙ Ярослав Витальевич – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук. E-mail: yaroslavdikii@gmail.com

ЖАБОН Юмжана Жалсановна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: yumzhan@mail.ru

ИСАКОВ Александр Викторович – стажер-исследователь Отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: alexandr_isakov98@vk.com

РИНЧИНОВ Олег Сергеевич – доктор исторических наук, кандидат физико-математических наук, координатор Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: orinch2@mail.ru

ТОЛОН – доцент Хулунбуирского института, докторант кафедры антропологии Монгольского государственного университета. E-mail: 2015901828@qq.com

ЦЫБИКОВА Бадма-Ханда Бадмадоржиевна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН). E-mail: bch58@yandex.ru

ЭРДЫНЕЕВА Снежана Эдуардовна – аспирант ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры». E-mail: snezhanaerdyneeva@yandex.ru

Содержание

Аюшеева М. В. Материалы о буддизме в Туве в фонде Г.-Д. Нацова 3
Бадлаева Т. В. Бурятский Ученый комитет: страницы истории (1920-е годы) 18
Батурин С. А. Создание национальной живописи и графики в БМАССР в 1920–30-е гг.: обзор изобразительно-художественных источников 28
Бигэрмаа Р. Особенности символического отражения традиционной культуры в современной монгольской литературе 40
Дашиева Л. Д. Фольклорное наследие бурятского народа: материалы фоноархива ЦВРК ИМБТ СО РАН 57
Дебенова З. А., Исаков А. В. Конспект лекции С. П. Балдаева «Народные драмы бурят-монгольского народа» 65
Дикий Я. В. Архив Е. А. Хамзиной в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН 115
Жабон Ю. Ж. Тибетские легенды об озере Кукунор 126
Ринчинов О. С. Деятельность Buddhist Digital Resource Center по цифровизации письменного наследия тибетского буддизма 137
Толон. К вопросу о ритуалах Нового года у шэнэхэнских бурят 147
Цыбикова Б.-Х. Б. Устная проза бурят как исторический нарратив ..157
Эрдынеева С. Э. В начале пути: аспирантура в творчестве К. М. Герасимовой 168
Сведения об авторах 179

КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ
Выпуск 15

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом
ИМБТ СО РАН

Верстка и макетирование *З. Э. Дырчиков*

Статьи печатаются в авторской редакции

Подписано в печать 12.12.2022. Формат 60x84 1/16.
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. 9,5. Тираж 300. Заказ № 8.
Цена договорная.

Издательство Бурятского научного центра
670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.