СОХРАННОСТЬ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ БУРЯТ РОССИИ, МОНГОЛИИ, КИТАЯ

Дампилова Л.С.

Л. С. Дампилова

СОХРАННОСТЬ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ БУРЯТ РОССИИ, МОНГОЛИИ, КИТАЯ

Монография

Федеральное государственное учреждение науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук

Л.С. Дампилова

СОХРАННОСТЬ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ БУРЯТ РОССИИ, МОНГОЛИИ, КИТАЯ

Оттиск
Иркутск
2023

УДК 398.4 (=942.3)
ББК 82.3 Бу
Д 166

Печатается по решению Ученого Совета Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Ответственный редактор:
Е.В. Сундуева, д. филол. н., доцент

Рецензенты:
Н. Б. Дашиева, д.и.н., профессор
Е.Э. Хабунова, д. филол. н., профессор
Б.-Х. Б. Цыбикова, к. филол. н., доцент

Дампилова Л. С.

Д 166 Сохранность и трансформация фольклорных традиций бурят России, Монголии, Китая. – Иркутск: Оттиск, 2023. – 216 с.

ISBN 978-5-6049398-7-1

Монография посвящена исследованию современного состояния основных жанров фольклора бурят России, Монголии и Китая по итогам полевых и архивных работ. Методами системного и сравнительного анализа установлено общее и особенное в локальной фольклорной традиции бурят в трех государствах. Особое внимание уделяется материалам «живых» традиций, исследуемых как предмет фольклористики и этнографии. Впервые в отечественной науке рассматриваются в сравнительном плане пограничные районы России и Монголии, что содержит актуальный инновационный элемент, отвечающий общей тенденции интеграционных процессов в российской и мировой науке.

©Дампилова Л.С., 2023

Введение

Изучение фундаментальной проблемы сохранности и трансформации фольклора и культуры бурят в иноэтнической и материнской среде решается на результатах комплексных теоретических, архивных и экспедиционных исследований фольклора, мифа и языка, духовной и материальной культуры бурят в сравнении с другими монгольскими народами. Монгольский компонент является обязательным для выявления особенности бурятских фольклорных и этнокультурных традиций. В настоящее время в России, Монголии и Китае ведется активная работа по сбору и исследованию фольклорных материалов, актуальных ритуальных практик монгольских народов. Однако в этих исследованиях не выделены отдельно традиции бурят, особенности фольклорных традиций, этнографические (шаманские и буддийские) модели, прагматика, структура их функционирования среди носителей родственной традиции (Монголия) и в иноэтнической среде (Россия, Китай). На примере трех ветвей бурятского этноса в разной языковой среде, считая материнской родную бурятскую среду, исследуются эволюция и преемственность духовных приоритетов, востребованных этнокультурной традицией.

В начале XX в. в связи с революционными событиями в России бурятский народ, компактно проживавший на территории России, разъединился, и сегодня буряты проживают в трех государствах: России, Монголии и Китае. Основная часть современных бурят проживает в Российской Федерации. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., численность бурят составляет 461389 чел., из которых 286839 чел. проживают в Республике Бурятия, 77667 чел. – в Иркутской области, 73941 чел. – в Забайкальском крае. Численность бурят в Монголии и Китайской Народной Республике точно не известна. По данным переписи населения 2010 г. в Монголии проживало 48450 бурят. По неофициальным данным, численность бурят может достигать 100 тыс. чел. По официальным сведениям, в Китае буряты учитываются как монголы, поэтому сложно выявить их количество. По данным некоторых исследователей, их

численность равна 6441 чел., тогда как в целом в КНР насчитывается около 10 тыс. чел. бурятской национальности.

По поводу переселения бурят с родовых земель в ближайшие приграничные районы Монголии существуют разные мнения. Японский антрополог Ш. Иппей считает, что буряты «потеряли родину и как диаспора жили обособленно. На новом месте чувствовали дискриминацию, страдали от уничтожения, репрессий» [Ippei, 2014, p. 31]. М. С. Романова считает, что «переселение в силу культурной близости и отсутствия языкового барьера не рассматривалось мигрантами как эмиграция» [Романова, 2009, с. 42]. При общении с информантами чаще всего выясняется, что буряты, считая себя монгольским народом, имея единые культурные и религиозные традиции, особо не выделяют свою этническую принадлежность. Как отмечает чешский ученый З. Шмыдт, «для большинства бурят этническая идентичность является второстепенной по отношению к национальной» [Шмыдт, 2007, с. 84].

По данным переписи 1934 г., численность бурят в Монголии составляла 46185 человек. «По данным переписи 2010 г., в Хэнтэйском, Восточном (Дорнод), Хубсугульском, Булганском, Центральном (Тув), Селенгинском аймаках Монголии проживают 45087 бурят» [Оюунтунгалаг, 2016, с. 42], цифра немного разнится с нашими данными. За годы репрессий многие буряты записались монголами: «По заговору было задержано 10728 чел., из них 1555 чел. – буряты, а по делу бурятской организации арестовано еще 700 чел. В результате в 1934–1938 гг. было арестовано, убито, сослано и заключено под стражу 6000 бурят» [Бямбасүрэн, 2002, с. 48–51].

О событиях начала века в Монголии Ш. Иппей пишет: «В Российской империи буряты считались высокообразованными людьми. После эмиграции в Монголию они много вложили сил в модернизацию Монголии, помогая своими продвинутыми знаниями в техническом совершенствовании промышленного и сельского хозяйства, а также прогрессивными идеями в образовании, экономике, политике. В результате этого началось движение панмонголизм, буряты искали пути объединения с монголами. Так, бурятские революционеры, чувствуя себя

монголами, пытались создать государство, которое не смогли создать у себя в России» [Ippei, 2014, p. 30]. Также небезынтересно его замечание: «Они были образованными, получили хорошее образование в России, за это их в Монголии прозвали “евреи Монголии”» [Ippei, 2014, p. 31].

В архивных материалах помимо известных фактов массового исхода бурят с 1920 по 1925 гг. в связи с неприятием нового политического строя сохранились записи о причинах переселения, среди которых вызывают интерес и общие тенденции массового беспорядка: «После революции русские крестьяне, выдавая себя за красных, захватывали земли бурятского населения и грабили его, и буряты, не понимая политической подоплеки, воспринимали красных как грабителей. По этой причине бурятское население начало переселяться в Монголию» [Национальный центральный архив Монголии (*Монгол улсын үндэсний төв архив*). Ф. 99. Оп. 1. Д. 34. Л. 14–17 (*Дагаар орох бүх буриадын төлөөлөгч нарын хурлын бичиг*)]. Из фрагмента старой газеты, хранящейся в Национальном центральном архиве Монголии, можно уточнить, что «всего с 1925 г. по июнь 1927 г. из Агинского и Кяхтинского аймаков переселилась 1001 семья, 3625 чел. в Селенгинский аймак Монголии, и всем им монгольское правительство предоставило территории для расселения».

Буряты, переехавшие из России в Монголию в конце XIX – начале XX вв. вводили в свой хозяйственный уклад русские традиции, привычные на исторической родине. В архивных данных приводятся сведения о тяжелейших условиях жизни бурят беженцев в 1920-е гг.: «Некоторые создают артель и строят дома, зимники. Хоринские буряты, кочующие в хошуне Жонон-вана, занимаются скотоводством, а также охотой, изготавливают для местного населения телеги, сани, седла и заготавливают сено» [Монгол дахь буриад цагаачдын хэргийг хариуцсан комиссын бүрэн эрхт төлөөлөгч. Өргөө хот, 1922 // Монгол улсын үндэсний төв архив. Ф. 99. Д. 18. Оп. 1. Л. 1]. Для строительных работ в Монголии они были незаменимыми рабочими. По данным И. М. Маслова, «на Орхоне, около монастыря Эрдэни-Дзу видели построенный бурятами первый монгольский мост» [Майский, 1959, с. 95]. В 1940-х гг. бурятами были организованы артели

кузнецов и столяров, которые сыграли определенную роль в развитии этого рода занятий среди населения [Оюунтунгалаг, 2016, с. 64].

Примечательно, что буряты старались селиться отдельной деревней, строили деревянные дома, косили сено и вели полуоседлый образ жизни. Если сегодня в Монголии встречаешь работающую тракторную сенокосилку, это однозначно буряты косят сено. Сами монголы отмечают, что буряты в отличие от халха более энергичные, активные. Буряты-информанты подчеркивают, что их предки приспосабливались к новым условиям, стараясь предельно сохранить свой привычный быт. По записям Б. С. Дугарова в экспедиции по Хубсугульскому аймаку: «Железную печурку, которую в Оке и Тунке называют *яндан пеэшэ* (*яндан* ‘железная складная труба печки’), а халха – *зуух* ‘корпус печки’, Жамсран называет просто на русский лад *пеэшэн ~ пишэн*. Здесь, в Уйлгане находится летник (*зуһалан*), а зимник (*үбэлжөөн*) – в Хээхи, отсюда езды в одну ночевку. В хозяйственном инвентаре и домашнем интерьере много сходства с бытом окинских бурят, а также тункинских, живущих в Мондах и Хойтоголе. В хозяйстве у Жамсрана три вида косилок: ручная (*хажуур*), *мориной* косилка – конная, тракторная» [Дугаров, 2012, с. 198].

Сегодня в Монголии наиболее плотно буряты проживают в сомонах Тэшиг Булганского аймака, Баяндун, Баян-уул, Дашбалбар, Цагаан-Овоо Восточного аймака, Еро Селенгинского аймака, Монгонморьт Центрального аймака, Цагаан-Уур, Ханх Хубсугульского аймака, Батширээт, Баян-Адарга, Биндэр, Дадал, Норовлин Хэнтэйского аймака. В основном в связи с пограничным территориальным расположением забайкальские буряты со времен переселения живут в Хэнтэйском аймаке, селенгинские расселились по Селенгинскому аймаку, в Хубсугульском аймаке закаменские буряты живут в Цагаан-Ууре, окинские и тункинские буряты – в районе поселка Ханха на берегу озера Хубсугул.

Современные тенденции глобализации сказались на языке бурят Монголии, государственный язык более предпочтителен по сравнению с бурятским. Буряты считают, что это один язык, а они владеют бурятским диалектом. Молодые буряты говорят

в основном по-монгольски, бурятский язык чаще не знают, и ощущают себя больше монголами. Информанты в возрасте тоже особо не любят подчеркивать, что они буряты, хотя владеют языком и знают свои родословные, традиции. При личном общении буряты подчеркивают, что они отличаются от монголов, ведут более активный образ жизни.

По сравнению с ними шэнэхэнские буряты КНР общаются больше на родном языке между собой, и по нашим наблюдениям, даже играющие на улице дети говорят по-бурятски. «Несмотря, во-первых, на неизбежный процесс монголизации языка, связанного с обучением детей на родственном монгольском языке, во-вторых, на бурятско-китайское двуязычие как результат межэтнических контактов, все же родной язык для них является одним из приоритетных составляющих как хранилище традиционной культуры народа» [Цыбикова, 2019, с. 207].

Местность Шэнэхэн, где в основном проживают буряты, находится вблизи городов Хайлар и Нантунь в Хулун-Буирском аймаке Эвенкийского хошуна автономного района Внутренняя Монголия Китайской Народной Республики (АРВМ КНР). Буряты в Китае живут в тесном контакте с соседствующими с ними дархатами, монголами, баргутами, дагурами, эвенками. Язык общения между ними чаще монгольский, чем китайский. Буряты, переселившиеся в КНР, хотя и оказались рядом с близкими им монгольскими племенами, были более изолированы и жили отдельной жизнью многие годы. В последнее время наблюдается все больше совместных браков с китайцами, и китайский язык как государственный вытесняет другие языки.

Задачами данной работы являются исследование сохранности и трансформации основных составляющих бурятского фольклора, установление общего и особенного в шаманской и буддийской обрядовой традиции бурят Монголии, Китая и России, выявление сохранившихся русских традиций у бурят Монголии, Китая. Особое внимание уделяется материалам «живых» традиций, обследуемых как предмет фольклористики и этнографии. Впервые в отечественной науке рассматриваются в сравнительном плане пограничные районы России и Монголии, что содержит актуальный инновационный элемент,

отвечающий общей тенденции интеграционных процессов в российской и мировой науке. В данной работе впервые целенаправленно рассматривается сохранность приобретенной русской традиции у бурят, переселившихся из России в новую языковую и культурную среду. Кроме того, изучаются традиции немногочисленных русских, оказавшихся в Китае и Монголии совместно с бурятами.

Методами семантико-герменевтического, семиотического, дескриптивного, историко-типологического, структурно-функционального, сравнительного анализов проводится обобщение итогов теоретических, архивных и полевых материалов. В связи с тесной взаимосвязью фольклорных и этнографических изысканий высока эффективность междисциплинарных исследований. В мировой и российской науке в изучении традиционных ценностей и ментальных особенностей нации на передний план выдвинулись направления компаративистики и типологии, поэтому исследование с фольклорно-этнографическим и культурологическим подходом дополнит проблемы изучения процессов объективизации научной интеграции.

В рамках указанной проблемы проведены системный анализ и сравнительное исследование сохранности и трансформации основных составляющих бурятского фольклора, в этнографическом аспекте – шаманских и буддийских традиций. Историко-генетический, структурно-типологический и герменевтический методы исследования способствовали более глубокому пониманию процессов формирования традиционных фольклорных жанров. Также проведен сравнительный анализ фольклорных жанров и их связи с этнографией, языком и культурой среды обитания, в этом аспекте рассмотрены сохранность и трансформация собственно монгольских традиций бурят в русской среде, а затем в родственной монгольской среде. Систематизационный аспект исследования, основанный на типологической характеристике, в силу устойчивости традиционного порядка связей решает задачи определения этнокультурной, историко-культурной, территориально-диалектной принадлежности наблюдаемых явлений.

Генезис шаманской и буддийской духовной культуры выявляется с позиций развития и взаимодействия традиций и инноваций с задачей выделения исходных типов и объяснением их трансформации. Особое внимание уделено семантико-функциональной характеристике вербальных текстов с невербальным сопутствующим этнографическим компонентом. Каждое из вышеперечисленных направлений методов исследования обладает самостоятельным статусом, но во взаимосвязи они приобретают общее функциональное значение и системность. В конечном счете решается фундаментальная задача: выявление степени сохранности и трансформации фольклорных и этнокультурных традиций бурят России, Монголии и Китая.

Принципиально новым в мировом монголоведении является системность подхода в решении вопросов о сохранности и трансформации традиций бурят России, Монголии и Китая. Сравнительное изучение фольклорных и этнографических традиций бурят в разной культурной и языковой среде по основным источниковедческим параметрам (этнография, культурология, фольклор, мифология, шаманские и буддийские ритуалы, материальная культура) не имеет аналогов ни у нас в стране, ни за рубежом.

I. ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ В АРХИВАХ РОССИИ И МОНГОЛИИ

В ходе исследований использованы труды и архивные материалы монгольских и российских ученых по вопросам фольклора и этнографии монгольских народов Б. Ринчена, Ц. Дамдинсурэна, Д. Төмөртогоо, Д. Цэрэнсоднома, Х. Лувсанбалдана, Д. Цэнда, Л. Галбаабадраа, С. Дулама, М. Нямаа, О. Пурэва, С. Бадамхатана, Ч. Далая, Б. Батмөнха, Д. Бум-Очира, С. Лхагва, Х. Нямбуу, Ч. Арьяасурэна, С. Пурэвжава, Б. Соднома, Ш. Сухбата, Н. Туухбаатара, Л. Тэрбиша, П. Хорлоо, Ж. Цолоо, С. Чулууна, Р. Рэгзэндоржа, Д. Банзарова, Б. Я. Владимирцова, А. М. Позднеева, Н. Н. Поппе, Б. Э. Петри, Ц. Ж. Жамцарано, М. Н. Хангалова, Г. Д. Санжеева, С. Ю. Неклюдова, И. А. Манжигеева, С. П. Балдаева, Г.Р. Галдановой, К. М. Герасимовой, Т. М. Михайлова, Д. С. Дугарова, Т. Д. Скрынниковой, Н. Б. Дашиевой, А. И. Уланова, Н. О. Шаракшиновой, М. И. Тулохонова, С. Ш. Чагдурова, С. С. Бардахановой и др.

Фольклорные материалы монгольских народов в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН в основном находятся в трех коллекциях: Р. I. Оп. 3 «Монголия и Тибет»; Р. II. Оп. 1 «Буряты и Калмыки», Р. III. Оп. 3 «Материалы отдельных лиц». Ценные материалы по фольклору и этнографии содержатся в следующих личных фондах: ф. 87 Барадийн Б. Б., ф. 62 Жамцарано Ц. Ж., ф. 44 Позднеев А. М., ф. 29 Ковалевский О. М., ф. 60 Голстунский К. М., ф. 63 Казакевич В. А., ф. 83 Якимов В. Д., ф. 145 Панкратов Б. И., ф. 159 Бурдуков А. В., ф. 160 Бурдукова Т. А., ф. 28 Клеменц А. Д., ф. 75 Гребенщиков А. В.

Значительную часть этих коллекций составляют фольклорные жанры: улигеры, песни, сказки, несказочная проза, обрядовый фольклор, малые жанры. Ряд записей имеет ценные комментарии собирателей о содержании, значении, характере, бытовании, истории создания тех или иных произведний, а также заметки о местности сбора материала и об информантах

(их родовой принадлежности, месте жительства, социальном статусе). Большинство записей начала XX в. сделано в академической фонетической транскрипции и сгруппировано с учетом диалектной принадлежности. Хранится несколько произведений, имеющих по два, три и даже четыре варианта записей, что представляет собой особую ценность для фольклористов. В фонде Ц. Жамцарано содержатся дневники и записи эпических текстов, загадки, пословицы, благопожелания, легенды о Чингисе и Гэсэре, мифология и сведения о шаманских божествах, образцы шаманской поэзии, описания обрядов. Проведена систематизация текстов в архиве ИВР РАН по обрядовому фольклору западных и восточных бурят в сравнении с архивными материалами Ц. Жамцарано в ЦВРК ИМБТ СО РАН (ф. 6). В поисках материалов, касающихся в той или иной мере темы исследования, рассмотрены рабочие материалы к монографиям, статьям.

Для сравнительного анализа форм традиционной обрядности в диахронном срезе в фонде № 28 ИВР РАН (Клеменц Дмитрий Александрович) изучены записи о быте и обычаях бурят, бурятские легенды и заклинания шаманов на бурятском языке, молитвы семи старцам (Большой Медведице), огню, звездам и богам, описание похорон шамана (без обрядовых песен). Ценными для темы нашего исследования оказались материалы о взаимном влиянии бурятского шаманизма и ламаизма для сравнительного анализа с собранными полевыми материалами. В рамках исследований по обрядовому фольклору бурят в Иркутском государственном архиве изучены материалы М. Н. Хангалова (ф. 293), проведен сравнительный материал с изданными данными, уточнены некоторые паспортные данные.

В Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ СО РАН) хранится богатый фольклорный материал, представленный всеми жанрами и записанный во всех районах этнической Бурятии. Фольклорные записи встречаются не только в материалах ученых-фольклористов, но и в документах специалистов по языку, религии, этнографии, истории. Эпические тексты бурят присутствуют в Общем и личных

фондах Ц. Ж. Жамцарано, С. П. Балдаева, И. Н. Мадасона, А. К. Богданова, Т. А. Бертагаева, А. И. Уланова, Н. Г. Балдано, М. П. Хомонова, Б. Б. Бамбаева и др. Также в отчетах фольклорных, этнографических и диалектологических экспедиций сотрудников института можно обнаружить прозаические пересказы сюжетов, сведения о бытовании и исполнении улигеров. Обширно представлен песенный фонд – записывались свадебные песни, такие как песни кольца (*бэһэлигэй дуун*), песни застольные, военных лет. Особого внимания заслуживают уникальные записи охотничьих поверий, обрядов и легенд о Хозяине тайги (*Хангайн эзэн*), разъезжающем на лосе и дарующем богатую добычу. Записи о свадебных, похоронных, родильных, охотничьих и других обрядах содержат как общебурятские элементы, так и специфические этнодифференцирующие особенности, характерные для каждого региона. Представлены малые жанры фольклора (пословицы и поговорки, благопожелания), приметы и поверья.

Для нашего исследования особое значение имеют шаманские обрядовые тексты. Шаманские материалы содержатся в общих архивных и личных фондах М. Н. Хангалова, Ц. Ж. Жамцарано, Б. Б. Барадина, Г. Ц. Цыбикова, К. Хадахнэ, П. П. Баторова, Н. Н. Поппе, Ф. М. Шулунова, П. П. Хороших, Г. Н. Румянцева, И. Н. Мадасона, А. Шадаева, С. П. Балдаева, Т. К. Алексеевой, Т. М. Болдоновой, М. П. Хомонова, Т. М. Михайлова, К. М. Герасимовой, Г.Р. Галдановой и других этнографов и фольклористов. Благодаря первым бурятским исследователям культуры и традиций своего региона, имеется богатый материал, собранный М. Н. Хангаловым в Иркутской области, В. Юмсуновым – по этнографии и фольклору хори-бурят. Фольклорные и этнографические материалы собраны известным ученым монголоведом Ц. Ж. Жамцарано в 1903–1913 гг. В фонде 6 Ц. Жамцарано хранятся материалы по шаманизму хоринских и иркутских бурят. Ценность представляют не только его фольклорные тексты, но и дневники экспедиций, официальные документы. Владея научными приемами и методами записи произведений устного народного творчества, Ц. Жамцарано в естественных условиях исполнения сумел записать тексты с

высокой филологической точностью. Академическая русская транскрипция, которой пользовался ученый-фольклорист, предельно точно передает диалектные особенности бурятских и монгольских говоров, и сегодня она наиболее доступна для изучения его архивных материалов.

Интересным представляется общий архивный фонд 753, в котором хранятся материалы Т. К. Алексеевой. Думается, шаманские материалы западных бурят из фонда Т. К. Алексеевой в этой же последовательности изданы в 1961 г. академиком Б. Ринченом в Висбадене. Впервые предлагается итог изысканий по сравнительному анализу архивных материалов, вошедших в сборник шаманских текстов бурят России «Les materiaux pour L'etude du shamanisme Mongol / B. Rintchen // Asiatische Forschungen II: Textes shamanistes Bouriates. Wiesbaden, 1961. Bd 8». Книга состоит из 56 поэтических текстов на 143 страницах и указателя имен на 12 страницах. Тексты напечатаны на латинице без паспортных данных и ссылок, разделены на песнопения западных и восточных бурят. Монголеведы считали, что монгольский ученый Б. Ринчен переписал все тексты из фонда № 62 Ц. Ж. Жамцарано в архиве Института восточных рукописей (ИВР) РАН Санкт-Петербурга и без разрешения издал за рубежом, ибо некоторые тексты действительно взяты из этого фонда. Как известно, архив репрессированного «врага народа» Цэвэна Жамцарано был закрытым для широкой публики. Вероятно, академик Бямбын Ринчен намеренно издал сборник запрещенных в советское время религиозных текстов без паспортных данных, имен информантов и собирателей для их безопасности.

В постсоветское время материалы этого уникального экземпляра были изданы в книге «Хүхэ мүнхэ тэнгэри» (Улан-Удэ, 1996). В предисловии отмечено, что «полностью представлено жамцарановское собрание, изданное в Германии, куда вошли 48 наименований в общей сложности 5260 строк», однако указано неверное количество текстов, на самом деле изданы все 56 произведений. Переизданные тексты нельзя считать аутентичным фольклорным материалом, ибо в них не только исправлены диалектные слова по нормам литературного языка,

но и вставлены новые, понятные и подходящие по смыслу слова, нет паспортизации.

В связи с тем, что шаманские тексты изданы без паспортизации, для научных исследований актуальным представляется сравнение текстов из сборника Б. Ринчена с архивными материалами из фондов Ц. Жамцарано в ИВР РАН (Ф. 62) и ЦВРК ИМБТ СО РАН (Ф. 6). Шаманские материалы расшифровываются в контексте этнокультурной истории бурят. Чтобы раскрыть реальные и мифологические составляющие текста, расшифровать семантику и символику шаманских завуалированных формульных клише, необходимы сопровождающие текст комментарии. Целью работы является восстановление архивных данных для выявления территориального и временного контекста. Значимым представляется для отечественной этнографии и фольклористики введение в научный оборот уникального материала.

Фольклорные и этнографические материалы, собранные Ц. Жамцарано, в основном относятся к 1903–1913 гг., хранятся в архивах Санкт-Петербурга, Улан-Удэ и Улан-Батора. В ЦВРК ИМБТ СО РАН издана книга «Описание личного архива Ц. Ж. Жамцарано», в которой полностью представлен аннотированный каталог всей коллекции. И. В. Кульганек описала фонд Ц. Жамцарано в монографии «Каталог монголоязычных фольклорных материалов архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН». В исследованиях ученых-монголоведов активно используются и изучаются архивные и изданные материалы Ц. Жамцарано, тексты из книги Б. Ринчена, но никем не ставился вопрос сравнительного анализа книги Б. Ринчена с фондами Ц. Жамцарано и Татьяны Капитовны Алексеевой.

При работе с фондом Ц. Жамцарано в архиве Института восточных рукописей был проведен сравнительный анализ архивных материалов с текстами из книги Ринчена. Почти все шаманские тексты восточных бурят из книги обнаружены в фонде 62, в разделе «Хори-бурятское шаманство», записанном Ц. Жамцарано в 1908–1909 гг. Восемь песнопений в той же последовательности полностью совпадают с материалами из книги Ринчена: «Бөөгэй гарбал», «Ямаа табиха», «Тэмээн хоолойн эжэн», «Хялин эжэн», «Дэлгэр бөө дурдалга», «Сэндэмэ бурхан» (у Ринчена «Сэндэмэ бурхани дурдалга»), «Танаахай удаган», «Нүрсэгай бурхан» (лл. 114–126). Эти восемь текстов записаны с примечаниями в 1908 г. у Николая Золтоева, род хуасай, с. Хара-Шибирь, недалеко от Зугалайского дацана.

Далее, стихотворные и прозаические тексты «Абагалдай», «Абагалдайн түүхэ», «Арын арбан гурбан ноёд» (лл. 126–135), «Бөөлөөни хэрэг», «Шанар» (лл. 49–64) из архива есть в книге Ринчена. Сообщил Базар Галданов в 1909 г., сам записал от шамана Таглага рода шарайд, агинского хори-бурята, жившего в XIX в. Следующие три текста из архива сообщил безымянный «хори-бурят Верхнеудинской долины, река Бада»: «Манжилай ноён», «Амитани эжэн», «Тэнгэриин хүүхэд» (лл. 64–70), но этих текстов нет в книге Ринчена, зато есть пять текстов, которые не найдены в фонде Ц. Ж. Жамцарано. Итак, кроме пяти последних песнопений из книги Б. Ринчена, 13 текстов восточных бурят совпадают с фондом Ц. Жамцарано.

Из песнопений западных бурят, находящихся в книге Б. Ринчена, найдены два текста в разных делах: «История двух хоринских заянок» (*Хориин хоёр заяануудай түүхэ*) в фонде 62, оп. 1, д. 1, лл. 29–32 (перевод В. А. Михайлова, неполный, там же, лл. 39–41). Исп. Хулдан Далбанов, Ольхон, 7 авг. 1903 г. И в деле № 15 находится второй короткий текст о хоринских заянках с паспортными данными: «Кударинский бурят Мотой Олдоров Бамбаев, род нохой (или галзууд), 36 лет, выходец с Лены (Верхоленья), передача плохая».

Также в книге Б. Ринчена из фонда 62, оп. 1, д. № 15 присутствуют такие материалы по шаманской поэзии 1909 г., как «Заяны» (аларские и кудинские буряты: «Тарсаен зајан», «Гегеен гурбан хуугедили бішаахад», «Гегеени гурбан бишаахад», «Есегеі гурбан зајан». Текст «Гэгээнэй гурбан хүбүүд или бишиихад» записан учителем Аларского училища Д. В. Манзановым из уст «минааши» Хара-хүбүүн Боржонова, среднего улуса, V хонгодорского рода, 71 год. К этому тексту имеются комментарии: «Бурят Аларского ведомтсва Ныгдинской управы, V хонгодорского рода Тумурей Шобхонов болел 2 года и вдруг запел поэму (вероятно, в бреду). Поэма слава трем святым девам?

охватила всю молодежь Алари. Распевание славы сопровождалось особыми обрядами и закончилось возникновением нового шаманского культа *гэгээни гурбан*» (л. 200). Далее в архиве и книге есть текст «Эсэгэйн гурбан заяан» (лл. 204–208) с паспортизацией: импровизация «минааши» бөө Сундуя Соктоева, VII хонгодорский род, Кукунурского улуса Аларского ведомства, 35 лет. Передал Обонов-Бадмаев, 30 лет, 15 августа 1908 г., Аларь. Итого, на данный момент из 56 текстов в книге Ринчена 19 песнопений точно переписаны из фонда Ц. Жамцарано, но еще необходима дополнительная работа в архиве по поиску остальных текстов. Что примечательно, все эти тексты из фонда Жамцарано в этой же последовательности расположены в конце книги Ринчена.

Тексты, представленные в начале книги, совершенно случайно обнаружены в фонде другого архива. 20 шаманских песнопений из книги Б. Ринчена найдены в архивном фонде 753 ЦВРК ИМБТ СО РАН, в котором хранятся шаманские материалы Т. К. Алексеевой. Материалы записаны у шамана в девятом поколении с семью посвящениями (*ёдоото бөө*), Морхоноя Алсагаровича Шобонова, 70 лет, в улусах Онгой и Кутанка Осинского района Иркутской области зимой 1945 г. Вторые варианты записаны у Илаксая Болдырева там же. Всего 20 текстов и составляют 5700 стихотворных строк. Тексты обработаны и перепечатаны на пишущей машинке, рабочих полевых тетрадей нет, сначала 15 полных текстов с комментариями от шамана М. А. Шобонова, а затем 5 текстов от И. Болдырева, из которых три текста являются вариантами песнопений первого информанта.

Фонд заинтересовал нас в первую очередь тем, что собирателю от одного информанта удалось записать 15 шаманских песнопений, что случается крайне редко. Особо примечательным является то, что все тексты от первого информанта изданы в книге Ринчена почти в такой же последовательности, с единичными перестановками. Пять текстов, записанных у второго информанта И. Болдырева, вошли вторыми вариантами в книгу Ринчена. Итого 20 текстов из книги Б. Ринчена обнаружены в фонде 753 архива ЦВРК ИМБТ СО РАН.

№	В фонде Т. К. Алексеевой	№	В книге Б. Ринчена
1.	Дайдын үбгэд	1.	Дайдын үбгэни дурдалга
		2.	Дайдын үбгэдтэ хаяхадаа дурдаха дурдалга
2.	Һабалга	3.	Һабалга
3.	Наада албан	4.	Наада албан
4.	Саада албан	5.	Саада албан
		6.	Сагаан албани һурхани дуудалга
5.	База хоёр	7.	База хоёр
6.	Дахабари төөдэй	8.	Дахабари төөдэй
7.	Абзайн басаган Һүмэ	9.	Абзайн басаган Һүмэ
8.	Голи гурбан горхони дүрбэн һайдууд	10.	Голи гурбан, Горхони дүрбэн һайдууд
		11.	Голи гурбан, Горхони Дүрбэн һайдууд
		12.	Алхансайн Идерхэн
		13.	Идерхэни дурдалга дуун
		14.	Үлейе олон заяад
		15.	Үлейе заяани баһа нэгэ дурдалга
9.	Морни эжэн	16.	Морни эжэни дуудалга
		17.	Морни эжэни баһа нэгэ дурдалга
		18.	Хара морни эжэни дуудалга
		19.	Хара морни эжэни баһа нэгэ дуудалга
10.	Унагайн хоёр басаган	20.	Унагайн хоёр басагани дурдалга
		21.	Буха ноёни басагани дурдага
11.	Гүйдэг ноён баабай	22.	Тарсайн ехэшүүли дуудалга
12.	Буха ноёни басаган	23.	Тарсайн заяани дуудалга дуун
13.	Хара морни эжэн	24.	Гүйдэг ноён баабайн дурдалга

14.	Тарсайн ехэшүүд	25.	Гүйдэг Сом Сагаан ноёни дурдалга
15.	Үлейе олон	26.	Түргэ абага Бахуунай абагын дурдалга
Варианты от И. Болдырева: 1. Морни эжэн, 2. Гүйдэг Сом Сагаан ноён, 3. Хара морни эжэн, 4. Үлейе заяан (олон), 5. Түргэ эсэгэ.			

Итак, все тексты, хранящиеся в фонде Т. К. Алексеевой, полностью представлены в списке Б. Ринчена. У Б. Ринчена текстов больше, поэтому последовательность соблюдается со вставками тех материалов, которых нет у Т. К. Алексеевой. Песнопения, записанные у И. Болдырева, являются вариантами текстов, которые имеются под тем же названием у Ринчена. Так, например, текст «Хара морни эжэни дурдалга» [Ринчен 1961, с. 66] идет под названием «Хара морни эжэн» из списка Шобонова. Призывание «Хара морни баһа нэгэ дурдалга» [Ринчен 1961, с. 67] записан как «Хара морни эжэн» из списка Болдырева.

Для текстологического анализа шаманских призываний из фонда Т. Алексеевой со сборником Б. Ринчена рассмотрены два призывания «Һабалга» и «Абзайн басаган Һүмэ». Существительное *һабалга* образовано от глагола *һабаха* ‘бить, ударять, стегать прутиком; быстро, кого-то коснувшись, пройти’ [БРС, 1973, с. 661]. Как известно, в шаманских обрядах во время очищения часто используемым действием является легкое битье прутиком, смоченным освященной водой.

Прочитав напечатанный стихотворный текст в книге Б. Ринчена без контекста места и времени, без сопровождающих комментариев, сегодня трудно понять семантику формульных призываний, определить, к какому духу и по какому поводу обращаются. Из комментария Т. К. Алексеевой становится понятно, что обряд проводится на утренней заре для трехмесячного ребенка. Причиной проведения подобного обряда становится плач, болезнь ребенка. По описанию обряда можно понять, что проводят очищение, омовение и обряд защиты ребенка. В варианте Алексеевой есть дополнительно семь строчек, которых нет в книге: *Юһэн булаа ехэн угаалга / Ехэ бутайн һэпхуул һабалга, / Урши байһан уһанаһаа / Юһэн тагша утхаад*

асархыма, / Асархадаа 20 мүнгэ уһанда хаяхыма, / Ута наһайн гуйхыма, / Удаан яргал гуйхыма ‘Большое омовение с девяти родников, / Битье прутиком с большой рощи, / С текущей воды / Девять чашек, зачерпнув, принесем, / Взяв, 20 копеек в воду бросим, / Долгую жизнь просить будем, / Долгое счастье испрашивать будем’ [Алексеева, № 753, с. 19]. В книге Б. Ринчена отсутствуют самые важные, раскрывающие акциональный код обряда строчки, именно в этом абзаце объясняется ход обряда и причины его исполнения.

При сравнении текстов обнаружено мало разночтений, так, например, в двустишии *Хаанда алба табихынь, / Хаһагта улаа нэмхынь гуйбаб* ‘К царю на службу поступить, / Количество казацких подвод увеличить попросил я’ [Алексеева, № 753, с. 19]. В варианте Ринчена вместо слова нэмхынь (прибавить) написано *нэхэхынь* (требовать) [Ринчен, 1961, с. 10, Алексеева, № 753, с. 19]. Оба глагола в контексте просьбы семантически близки, но отличаются стилистической окраской.

При прочтении комментариев и дополнительных семи строк Т. К. Алексеевой становится понятным не только процесс обряда, но и заключительная цель проведенного ритуала: *Юһэн шулуун хүрээ барибаб, / Хара шулуун хаалга барибаб* ‘Из девяти камней ограду поставил, / Из черного камня врата установил’ [Алексеева, № 753, с. 19]. После омовения ребенка к его ногам кладут три камешка, а в изголовье – шесть камешков, что и называется «защита, изгородь из камней».

«Поэма» «Абзайн басаган Һүмэ» с авантюрным сюжетом о путешествиях шаманки в этом и ином мире с мифологическими и историческими вставками в разных вариантах и в разное время записана у западных бурят. Машинописный текст «поэмы» «Абзайн басаган Һүмэ» из фонда Алексеевой (с. 53–61) в 11 страниц почти совпадает с вариантом Ринчена (с. 24–30), напечатанном на латинице. Самое главное, совпадают характерные для осинского говора диалектные слова, характерные для осинского говора отрицательные глаголы: *хүрхэбэ* у Алексеевой и Ринчена [Алексеева, № 753, с. 59, Ринчен, 1961, с. 28], в переизданной книге литературный вариант *хүрэхэгүй* [Хүхэ мүнхэ тэнгэри, 1996, с. 75]. В первых двух текстах слово *тура* ‘город’

в родительном падеже пишется одинаково – *турьяа,* а в переизданной книге форма приведена в соответствие с литературной нормой – *турынгаа* [Хүхэ мүнхэ тэнгэри, 1996, с. 74].

В этом объемном тексте есть небольшие разночтения: если у Т. К. Алексеевой *Ёргоон азаргаар адаһаа бэлээ / Газаагаа хөөргэтхэжэ асараа бэлээ* ‘Из шести жеребцов табун свой / Назад ко двору пригнал он’, то в варианте Ринчена глагол *хөөргэтхэжэ* заменен на *хozi* [Алексеева, № 753, с. 57; Ринчен, 1961, с. 27]. Слово *хөөргэтхэхэ* представляет собой диалектный вариант глагола, образованного от наречия *һөөргэ* ‘назад, обратно’. В книге «Хүхэ мүнхэ тэнгэри» подобрано по смыслу понятное для всех литературное слово *намнаха* ‘гнать’ [Хүхэ мүнхэ тэнгэри, 1996, с. 73], ибо диалектное слово *хozi* сегодня расшифровать трудно. В варианте Т. К. Алексеевой глагол можно понять, а вот откуда и что за версия в книге Ринчена? В результате конкретного текстуального анализа напрашивается вывод о том, что исходным текстом является вариант Т. К. Алексеевой.

Шаманские тексты состоят из вариативных формульных выражений, которые, по традиции не меняясь, должны переноситься из призывания в призывание. В сравниваемых нами текстах в одном месте – повтор двух строчек в варианте Ринчена, чего нет у Т. К. Алексеевой, в другом месте у Алексеевой в формульных выражениях лишнее двустишие: *Хүлхэеэ болоо һаа, / Хүдэлгэхэм гэжэ һанаа бэлээш* [Алексеева, № 753, с. 56]. Такой большой поэтичный текст исполняется во время обряда, проводимого при определенной болезни. Т. К. Алексеевой конкретно описаны признаки болезни и два вида обряда (*хаялга, эһүүлгэ*), необходимые для лечения больного. Помимо мелких разночтений главным отличием текстов фонда Т. К. Алексеевой от материалов сборника Б. Ринчена является описание обрядов, сопровождающее большинство текстов, что проясняет семантику песнопений, непонятных исследователям. В рецензии профессора Т. А. Бертагаева отмечается, что ценность текстам придает мифологическая история шаманов в сочетании с историческими фактами: «По существу эти записи – биография или своеобразное житие великих шаманов, поэтому в них (в записях) фантастический вымысел самым неожиданным образом сплетается с явью» [Алексеева, № 753].

В архиве ЦВРК ИМБТ СО РАН хранится еще один фонд 1791 Т. К. Алексеевой под названием «Гаханова-Алексеева Д. Гэсэр (вариант)». Сопроводительная записка ее мужа профессора Д. А. Алексеева дает понять, что Т. К. Алексеева записала этот вариант текста эпоса «Гэсэр» от шамана М. А. Шобонова в августе 1946 г. В этом фонде имеются чисто переписанные рукописные записи собирателя. Для нас важен факт, что шаманские материалы и эпический текст записаны от одного информанта – М. Шобонова. Как нам кажется, это косвенно доказывает, что именно Т. К. Алексеева записывала шаманские тексты от этого же информанта. Тем более, что в бурятской традиции шаман зачастую являлся и рапсодом-улигершином.

В фонде 152 Санкт-Петербургского филиала архива РАН (СПбФ АРАН) обнаружены данные о Татьяне Капитовне Алексеевой, 1913 г.р., являвшейся аспирантом Института востоковедения Академии наук (ИВ АН) в периоды 01.05.1938–21.06.1940 гг. и 01.08.1945–01.07.1947 гг. по специальности «монгольский язык» (руководители Н. Н. Поппе, С. А. Козин). Кандидатская диссертация на тему «Древнемонгольские культовые мифы и песнопения в фольклорной традиции западных бурят-монголов» была завершена, но не защищена. Доказательством того, что Алексеева собирала полевые материалы по фольклору, является ее «Краткий отчет об экспедиции к западным бурят-монголам Иркутской области»: «За время моей экспедиции в Осинский и Боханский аймаки Иркутской области собраны более 60 названий по героическому эпосу и шаманской мифологии. Из собранных материалов наибольший интерес представляют: 1. Гэһэр Богдо хāн, его происхождение, жизнь и деятельность. 2. Легенда о Чингисхане. 3 История шаманизма как религии. 4. Классификация шаманских божеств и заянов. 5. Исторические песни-состязания между народами Внутренней и Внешней Монголии. 6. История онгонов и их классификация. 7. Родословная бурят-монголов Боханского и Осинского аймаков. 8. Запись названий лекарственных трав и способы лечения ими. Весь собранный материал составляет общим объемом

более 20 авторских листов, к обработке которого я уже приступила. 6/X 1943 г. Т. Алексеева». Отчет Алексеевой сопровождается записью: «Нахожу работу т. Алексеевой в высшей степени полезной и [нрзб]. Академик С. А. Козин 14/XI 1944(?)» [СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 3. Ед. хр. 27. Л. 25]. Т. К. Алексеева в 1943 г. начала обрабатывать собранный ею материал, возможно, часть материалов находилась у Н. Н. Поппе, поскольку она была его аспиранткой. Примечательно, что в 1961 г. Б. Ринчен готовил книгу в Германии к изданию вместе с Н. Н. Поппе.

На основании устных рассказов о том, что это материалы из архива Ц. Жамцарано, возникает вопрос: как они попали в фонд Т. К. Алексеевой? Она не могла переписать тексты из книги Ринчена, ибо ее фонд сформирован в 1945 г., сборник же Б. Ринчена вышел только в 1961 г. В рецензии Т. А. Бертагаева о фонде Т. К. Алексеевой указываются данные записи как февраль 1944 года, а собиратель датирует зимой 1945 г. Это может означать, что она собирала материал и в последующие годы после экспедиции 1943 года. Алексеевы жили в Ленинграде, в годы войны уехали на родину. Они с мужем Дмитрием Андриановичем были родом из Осинского района Иркутской области, так что она точно владела диалектом, на котором записаны тексты. Трудно записывать столько шаманских текстов, не зная контекста и особенностей диалекта региона.

Заслуживает внимания тот факт, что за все годы поисков нами не было обнаружено ни одного текста из фонда Т. К. Алексеевой, совпадающего с шаманскими материалами в фонде Жамцарано. И. В. Кульганек в монографии «Каталог монголоязычных фольклорных материалов архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН» отмечает: «Самый богатый материал по шаманской поэзии собрал Ц. Жамцарано, среди его записей 28 текстов с комментариями» (Ф. 62. Оп. 1. № 15, 18, 40 (1–5 тетр.)» [Кульганек, 2000, с. 23]. Значит, из 28 мы нашли 18 совпадающих текстов в архиве, которые вошли в книгу Ринчена. В главе монографии «Конфессиональный фольклор» И. В. Кульганек описывает пять шаманских молитв, которые присутствуют в книге Ринчена: «Есегеі гурбан зајан», «Хориин хојр зајан», «Тарсаен зајан», «Гегеен гурбан хуугедили бішаахад», «Гегеени гурбан бишаахад» [Кульганек, 2000, с. 227–228]. Ею описан и изучен весь монгольский фонд по фольклору, в котором нет материалов из фонда Т. К. Алексеевой. Маловероятно, что такой объемный материал по шаманизму западных бурят в фонде Ц. Жамцарано не попал в поле зрения исследователей.

Из всех предыдущих поисков и сравнений возникает очередной вопрос: в какие годы, во время какой из своих экспедиций Ц. Жамцарано записал столько текстов у боханских, осинских бурят? Их диалеткные особенности языка в песнопениях сохранены и совпадают в варианте Алексеевой и сборнике Ринчена. По дневниковым записям 1903–1907 гг. Ц.Жамцарано был в Бохане с 1 по 5 июля 1906 г. и подробно описал свое путешествие; в эту поездку он точно не мог записать эти тексты [Жамцарано, 2001, с. 215–216]. В путевых дневниках 1908–1909 гг. [Жамцарано, 2006] мало описаний поездок, в основном изданы фольклорные тексты, записанные в Забайкальском крае на бурятском языке, здесь нет ни одного упоминания об экспедиции по Иркутской области.

Д. В. Дашибалова отмечает, что в опубликованные путевые дневники Жамцарано вошли материалы четырех дневников из существующих семи (№ 2, 3, 5, 6). «Не использованы материалы дневников № 1, 4, 7, 8, 9, содержащие библиографические списки, записи долговых расходов и приходов, многочисленные адреса, конспекты статей других авторов, а также дублирующие материалы записных книжек, хранящихся ИВР РАН» [Дашибалова, 2008, с. 36]. По этим сведениям можно предположить, что Ц. Жамцарано не записывал тексты в Боханском, Осинском районах, совпадающие с материалами Т. К. Алексеевой.

Несомненна заслуга академика Б. Ринчена в издании за рубежом ценных памятников бурятской устной и письменной культуры. По сведениям Ш. Б. Чимитдоржиева, он был признанным международными ориенталистами ученым, работы Б. Ринчена издавались в Венгрии, Германии, России, Индии, Китае и других странах. Докторскую диссертацию он защитил в Венгерской академии наук в Будапеште по теме «Монгол бичгийн хэлний зүй» [Чимитдоржиев 2005, с. 23–24]. Он отмечает, что «в 1959 г. в издательстве “Шатапитака” Индийской академии

культуры было опубликовано бурятское летописное сочинение XIX в. “Сэлэнгын буряадуудай зургаан отогууд, найман эцэгэнэр тухай хурянгы түүхэ”. В том же издательстве издана работа “Буряад газар-а бурхан-у шажан-и дэлгэрсэн тобшо түүхэ”» [Чимитджиев, 2005, с. 23].

Таким образом, шаманские материалы, изданные в книге Б. Ринчена, могут быть не только из фонда Ц. Жамцарано, как предполагалось ранее. Вполне возможно, что основную часть книги (90 страниц из 134) составляют стихотворные песнопения из фонда Т. К. Алексеевой. Считаем, что Б. Ринчен по фольклору западных бурят в основном использовал в своей книге архивные материалы Т. К. Алексеевой и дополнил материалами из фонда Ц. Жамцарано, по фольклору восточных бурят все материалы из фонда Ц. Жамцарано. В итоге текстуального сравнительного анализа песнопений необходимо констатировать, что фонд Т. К. Алексеевой вызывает огромный научный интерес с фольклорной, этнографической точки зрения. Считаем, что будущим исследователям необходимо иметь данные сведения для дальнейших изысканий и издания уникальных шаманских материалов с полной паспортизацией и именами собирателей.

В фонде 15 Н. Н. Поппе хранится работа «Шаманская мифология западных бурят» (по материалам В. А. Михайлова). «В. А. Михайлов (1882–1925) – бурятский ученый, исследователь истории, этнографии, традиционного мировоззрения бурят. В научном наследии В. А. Михайлова содержатся материалы и исследования, отражающие вопросы шаманской мифологии, обрядов коллективного и частного жертвоприношений, школы посвящения шаманов и шаманской иерархии, социальной роли шаманизма» [Аннотированное описание, 2011, с. 51]. Материалы В. А. Михайлова, собранные в годы его студенчества в 1910-х гг. у западных бурят, преимущественно кудинских, т.е. эхирит-булагатов, хранятся в архиве РАН в Санкт-Петербурге, в именном фонде академика Л. Я. Штернберга. Н. Н. Поппе во вводной части работы обосновал необходимость изучения шаманских материалов, привел историографическую справку по данной теме. Он выбрал из рукописи самые ценные материалы, сохранив авторскую композицию, и подготовил эту работу к печати

[Поппе, Ф. 15. Оп. 1. Д. 18. Старый инв. № 771. Лл. 1а–57а]. В 1996 г. монография В. А. Михайлова «Религиозная мифология» напечатана с введением, примечаниями Г.Р. Галдановой и А. З. Хамарханова в Улан-Удэ.

В фонде 18 фольклориста и поэта И. Н. Мадасона хранятся улигеры, песни, малые жанры, шаманские материалы, собранные в Иркутской области и Республике Бурятия. Особенно интересны тексты призываний, записанные от сказителя Аполлона Тороева. В общем архивном фонде 776, где хранятся записи А. Шадаева, ценность представляют цельные поэтические тексты, записанные от большого знатока шаманизма сказителя и шамана Пёохона Петрова. Шаманские материалы, записанные К. Хадахнэ в 1920-х гг. у кахинских, бильчирских бурят, хранятся в общем архивном фонде 120–122.

В фонде 14 П. П. Баторова присутствуют материалы по генеалогии, шаманизму северобайкальских бурят: аларских, кудинских, тункинских, куда входят хонгодорские, хангинские, харанутские роды. В отдельной папке содержится описание 16 онгонов: 1. Хан Шаргай нойон онгон: 2. Һолонгото үбэгэн Тунхэй Галзуу; 3. Зураkта онгон, состоящий из 27 шаманов – калек в сане жодоото бөө; 4. онгону Анда-бар сойоты молятся как урянхайскому шаману, а аларцы – уйгурскому; 5. Скотский онгон (Боронхи онгон) существует только у аларских бурят; 6. Две хоринские девицы (дуулаашан – найгуурай заяан); 7. Хүл үзүүри онгон – онгон, находящийся у ног, лежащих на кровати; 8. Кукше-гутэ или букотская бабушка по имени Хан Хото; 9. Булгата онгон привезли в Аларь из Монголии; 10. онгон Үетэ и Хунэртэ, корни тоже из Монголии; 11. Шандагата онгон или Эдирхэн Алхансаев; 12. деревянная голова Буртэ убугуна, привезенная из Монголии хангинским родом; 13. Тулодэн дахабари бохолдон онгон, также называют нохойто онгон; 14. Ехэ онгон состоит из 58 небесных и земных духов; 15. 15 нарисованных горных онгонов кудинских бурят; 16. Телячий или изынуши онгон.

По сведениям П. П. Баторова, онгоны чаще делают для умилостивления духа шаманов, умерших насильственной смертью, их задабривают подношениями и почетом после смерти [Баторов.

Ф. 14. Оп. 1. Д. 9]. Онгоны могут принадлежать только одному роду, племени, населенному пункту или всем желающим. Онгоны бывают нарисованные и сделанные из разных тканей, мехов, предметов. Их передают по наследству или делают по частному случаю и уничтожают после обряда. Бывают дорогостоящие для содержания и дешевые онгоны, также выделяются онгоны только женские и делают их сами женщины. К онгонам чаще относятся уважительно как к божествам-хранителям, но редко есть и такие, как прислуга. Например, телячьи онгоны наказываются, если посчитают, что они не охраняют телят.

ЦВРК ИМБТ СО РАН обладает крупнейшей коллекцией исторических, этнографических, фольклорных материалов, собранных С. П. Балдаевым по всей этнической Бурятии за весь период его творческой деятельности. Фонд 36 С. П. Балдаева ценен тем, что ученый впервые собрал и систематизировал огромный материал, записал разные версии одного и того же вербального текста от разных информантов, выявил их вариативность и повторяемость. Наряду с записями текстов собиратель дает комментарии устаревшим лексемам, шаманским обрядовым предметам и специальным терминам. Во многих текстах содержатся предварительные описания событий, расшифровки топонимов, теонимов, переводы некоторых песнопений. Единственным недостатком можно считать сохранившиеся в архиве обработанные записи некоторых преданий и легенд на русском языке, не хватает оригинального текста для анализа и изучения языка.

В фонде С. П. Балдаева перечисляются имена западных и восточных высших небожителей (*тэнгэри*) с описанием родственных связей, деятельности и особенностей небесных героев, например: Абарга Саган тэнгри является тестем Ата Улан тэнгри; Хухэ Мунгэн тэнгри считается покровителем борцов и силачей. Собиратель записал различные варианты мифов об одном и том же небожителе, настоящие и прошлые их функции, предания и легенды о небожителях, например, о борьбе Хана Хюрмаса и Атай Улана. Им собраны интересные сведения о небожителях первопредках: Хасар тэнгри имеет сына Худар Мэргэн и дочь Хобоши гохан, именно на ней женился Хорёдой

Мэргэн и отсюда их одиннадцать сыновей. Шара Хасар является покровителем града, а сын и дочь – покровителями одиннадцати хоринских родов, а также западно-бурятских родов шарат и хангин. Оёр Саган тэнгри покровительствует онгоевым родам и их шаманам, они приносили ему жертвоприношения при посвящении в шаманы и похоронах. Хухэ нойон тэнгри охраняет белых хурдутов, а Хэлин Хара тэнэри – черных хурдутов и их шаманов. В фонде Балдаева указано 53 имени западных тенгриев и 50 восточных, в общем 103 теонима.

С. П. Балдаев планомерно собрал материалы о детях небожителей – хатах, легенды и предания о них. Дается перечисление 99 западных хатов, их жен, функций, места обитания на земле. Он записал развернутое песнопение о западных хатах от известного улигершина Папы Тушемилова, многочисленные варианты текстов об особо почитаемых хатах – Буха нойоне, его дочери Эрхэ Суйбэн, Шаргай нойоне, северных 13 нойонах, Шубуун нойоне, хозяине острова Ольхон, писарях хозяина Ольхона и т.д. Отдельно созданы папки по генеалогии шаманов и шаманок. Уникальны материалы о знаменитом улигершине Пёохоне Петрове и его родословная (хангинский род). От П. Петрова записаны призывания хозяев местности, песнопения о заянах, нойнах.

В фонде С. П. Балдаева представлены записи по отдельным местностям, племенам и родам, например, материалы по шаманству унгинских, улейских, баргузинских бурят, история репрессированных баргузинских шаманов, призывание предков алагуева рода. С. П. Балдаев не только записал историю жизни и борьбы между собой таких известных шаманских родов, как тарасинские и обусинские страцы, но и собрал многочисленные варианты песнопений, посвященные всем старцам, отдельным шаманам этого рода и их дочерям. Среди шаманских историй интересна легенда о первом бурятском шамане Мэргэн Хара.

С. П. Балдаевым даны исторические сведения о таких обрядах в шаманизме, как хождение *найгур,* о времени и причине происхождения культа заянов, их достоверные биографические данные. Представлены легенды и предания, развернутые поэтические тексты о таких известных заянках, как хоринские

две девицы. Только им записана история жизни и предание о *забаһарай заяан* ‘двуполом заяне’, дается два варианта рассказа. Не менее ценна большая «поэма» о заяне Алхансае Эдирхэнове, к которой прилагается его биография и генеалогическое древо его рода. Огромный материал собран по реальной и мифологической истории бурятских воинов Ажарай Бухэ и Харамцай Мэргэн, возведенных в сан почитаемых шаманских божеств и именуемых «черными всадниками». Он записал множество вариантов песнопений, посвященных этим божествам.

Ценность для исследователей представляют материалы о культе гор, скал с отверстиями, пещер, рисунках и надписях на горах и камнях, описанные им обряды жертвоприношения спустившимся с неба камням (*буумал дүшэ, буумал шулуун*). Поэтапно им записаны обряды, посвященные писаницам хана Шаргай нойона, Шаргай Боро, рисункам на горах Хашхай, Сахюрта. Также он собрал по районам материалы о семейных, хозяйственных, охотничьих, рыболовецких обрядах, культе животных, историю тайлганов, в том числе женских тайлганов (*түхэреэн*). К семейным обрядам относятся обряды поклонения огню, обряды для деторождения (суд старух, Эрхэ Субэн тайжа, Аляа бэргэн и др.). Им даны описания многочисленных онгонов, записаны обряды и песнопения, посвященные им. Отдельно рассмотрены низшие демонологические существа. Ни один исследователь и собиратель так героически не объездил всю этническую Бурятию по нескольку раз. С. П. Балдаев собрал богатейший материал, который сегодня является бесценным источником для анализа особенностей бурятских фольклорных жанров.

Таким образом, в наиболее ценные шаманские материалы, в основном собранные в конце XIX – начале XX вв., входят описания обрядовых действ, ритуальных предметов, биографические сведения об известных шаманах и шаманах-улигершинах. Особый интерес представляют шаманские поэтические тексты – краткие призывания, объемные песнопения, записанные в разных регионах этнической Бурятии. Отдельно выделяются шаманские мифы, составляющие основу картины мира в эпосе и сказках. Не менее значимы предания и легенды, основанные

как на исторических событиях, так и имеющие мифологические корни.

Для диахронического сравнительного анализа результатов полевых исследований фольклора бурят Присаянского региона со стороны Монголии и России представляют интерес архивные фольклорно-этнографические материалы, собранные как отдельными этнографами и фольклористами, так и экспедиционными отрядами ИМБТ СО РАН в 1970–1980 гг. Обзор материалов показывает, что у закаменских бурят бытовали топонимические, этиологические и генеалогические легенды и предания. При этом часто встречаются легенды об основателях рода, пришедших из Монголии в период феодальной междоусобицы. Архивные изыскания раскрывают богатство и широкое распространение традиционных жанров фольклора почти до 1970-х гг. Современные полевые исследования свидетельствуют о повсеместном их угасании, однако отмечена наибольшая сохранность устных рассказов из несказочной прозы.

В Национальном центральном архиве Монголии (*Монгол улсын үндэсний төв архив,* МУУТА) проанализированы материалы по этнографии и фольклору монгольских народов. Записан значительный материал о переселении бурят в Монголию, об их численности с разных регионов, о причинах массового исхода бурят [МУУТА. Ф. 99. Оп. 1. Д. 34. Л. 14–17]. Представляет историческую ценность протокол заседания представителей бурят, принимавших (монгольское) гражданство (*Дагаар орох бүх буриадын төлөөлөгч нарын хурлын бичиг*) [МУУТА. Ф. 37. Оп. 1. Д. 1. Л. 7]. Изучены газеты и документы, касающиеся переписи бурят, переселившихся с 1920 по 1925 гг. Даны точные сведения с каких районов и куда их расселили. Также рассмотрены записи о переписи русских и казаков, оказавшихся в Монголии. Если русские и казаки однозначно оставались гражданами РСФСР, то буряты могли принимать монгольское гражданство. В архивах сохранились официальные документы – переговоры правительства РСФСР и ДВР с монгольской стороной об урегулировании вопросов их гражданства [МУУТА. Ф. 37. Оп. 1. Д. 5. Л. 1–6].

Также в Национальном центральном архиве Монголии были просмотрены рукописные записи известного ученого и собирателя этнографии, фольклора бурят и монголов Ц. Жамцарано, в том числе и образцы героического эпоса (в основном эхирит-булагатских и хоринских бурят). Особо ценными для нашего исследования являются фольклорные материалы, записанные академиком Б. Ринченом, бурятом по происхождению. Материал «Перечень терминологической комиссии Монучкома» (*Судар бичгийн хүрээлэнгийн нэр томьёоны комиссын данс*) находится в фонде Монучкома 23. Оп. 1. Ед. хр. 59. Материалы Б. Ринчена хранятся в фонде Монучкома 23. Оп. 1, Ед. хр. 60: «Список сотрудников Монучкома. Папка Б. Ринчена» (*Судар бичгийн хүрээлэнгийн гишүүдийн данс. Б. Ринченгийн хавтас*). Особый интерес представляют имена сотрудников Монучкома, среди которых перечислены Ц. Жамцарано, Б. Ринчен, известный писатель Д. Нацагдорж, бурятский лама и др.: «О. Жамьян, Ж. Цэвээн (Ц. Жамсарано), Ч. Бат-Очир, Дашням, Шагж гэвш, Гэлэгжамц доороmбо, Бат-Очир шадар, Сутай уулын Мишиг авгай, Аяа тэргүүн хэмээх Жамьян-Очир, Бишрэлт, Гомбожав аграмба, Зава Дамдин, Дарба бандида Агваанчойнжирдондов, Лог. Дэндэв, Их говийн Дорж мэйрэн, Дэмчигдорж, Буянчуулган, Нацагдорж, Б. Ринчен, буриад лам Чойдагва, Дорж, их шавь Бат» [МУҮТА. Ф. Монучкома 23. Оп. 1. Ед. хр. 61]. Некоторые материалы из фонда Б. Ринчена изданы в его книгах “Folklore mongol” (Wiesbaden, 1972, 218 p.), «Монгол бөөгийн дуудалга» (Улаанбаатар, 2013, 300 х.)

В архиве Института языка и литературы Монгольской академии наук изучены материалы о бурятах и русских, записанные во время экспедиций сотрудниками института в разные годы. Отдельно изучены фольклорные тексты, собранные у бурят, установлены наиболее устойчивые жанры для дальнейшего сравнительного анализа с полевыми материалами. Выявлены труды монгольских исследователей (в основном советского периода – начиная с 1965 г., отдельные статьи 2000-ых гг.) по истории, культуре, этнографии, фольклору, в целом, традиционной культуре бурят, компактно проживающих в Селенгинском,

Булганском, Хубсугульском, Дорнодском, Хэнтэйском аймаках Монголии.

В фольклорно-этнографических и лингвистических материалах по бурятам, собранных монгольскими учеными в Дорнодском, Хэнтэйском, Хубсугульском, Булганском, Селенгинском аймаках в 1960–1980-х гг. XX в., содержатся образцы героического эпоса, сказок, песен, загадок, благопожеланий и восхвалений, легенд и преданий, буддийский и шаманский обрядовый фольклор. Наибольший процент составляет песенный фонд (ёхорные, свадебные обрядовые, исторические песни, песни кольца, песни *тээгэ* и т.д.). Находкой считается запись эпоса «Гэсэрийн үлгэр», произведенная в 1976 г. в Хубсугульском аймаке в с. Хатгал от бурята Н. Онона.

Для сравнительного анализа полевых материалов по фольклору российских и монгольских ученых бесценными являются материалы экспедиция 1967 г. известных монгольских ученых-филологов Д. Цэрэнсоднома, Х. Лувсанбалдана и Д. Цэнда в Булганский и Селенгинский аймаки Монголии (*1967 онд Сэлэнгэ, Булган аймагт явсан шинжэлгээний ангийн цуглуулга*) [Архив Института языка и литературы Монгольской академии наук. Ф. 5. Оп. 16. Ед. хр. 1–19]. Значимым представляется взгляд со стороны на полевые исследования пятидесятилетней давности для выявления методов сбора материала, разнообразия фольклорных жанров и состава информантов. Рассматривая материалы одной экспедиции, задаешься вопросами: каковы были их методы полевой работы? Идет ли сначала беседа на общие темы: «прошлое», «настоящее», «интересное», «сверхъестественное», удается ли зафиксировать максимально неспровоцированные высказывания, а лишь затем ставятся конкретные задачи по жанрам, сюжетам / произведениям, персонажам? Какой метод полевой работы может спровоцировать спонтанное высказывание информанта? Нами была выбрана именно эта экспедиция для отбора текстов и по бурятскому фольклору, но в итоге было выявлено, что от бурят записаны только две песни, точное название первой песни (*Тодхон эхтэй бэлэр минь ээ*) трудно перевести, а вторая более понятна: «Нескольким деревьям в степи» (*Хээрийн хэсэг модонд*).

В отечественной полевой фольклористике с XIX в. в основном производился сплошной сбор, записывали все, что только можно было считать народным творчеством. Возможно, при таком методе актуализируется вопрос о специфически «народных» когнитивных практиках при восприятии и осмыслении действительности во всех ее аспектах: от восприятия текущей повседневности до осмысления исторических судеб этноконфессиональной, локальной группы или всей кочевой цивилизации.

По результатом данной экспедиции видно, что ученые Монголии записывали все, что народ рассказывал. За одну экспедицию посещены город Дархан, сомоны Ероо, Хишиг-Өндөр, Алтанбудаг, Шаамар, Цагааннуур, Цагаантолгой, Орхонтуула в Селенгинском аймаке, Бугата, Хангал, Орхон, Могодо в Булганском аймаке. В первую очередь привлекает внимание состав ученых, имеющих исследования в языкознании, фольклористике, литературоведении и собиравших фольклорный материал. Хотя для специалистов в этой области науки труды этих больших ученых известны, хочу еще раз напомнить и обратить внимание на их исследования.

Труды академика Далантайн Цэрэнсоднома охватывают основные области филологической науки: старомонгольская письменность, древняя литература монголов, буддийская литература, отдельные исследования по «Сокровенному сказанию монголов», также его научные интересы связаны с устным народным творчеством монголов. Ученый с мировым именем академик Д. Цэрэнсодном работал в научно-исследовательском институте в Берлине, преподавал в Пекине. В 1983 г. защитил докторскую диссертацию в Германии по теме «Монгольское поэтическое наследие XIII–XIV вв.» (*XIII–XIV зууны үеийн монгол яруу найрагийн өв*). Его работы 1960–1970-х гг.: *Хүрэлбаатар хүү* (1961), *Их жүнхэн хатан* (1963), *Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг* (1967, 1978), *Өв соёл* (1972), *XIV зууны үеийн яруу найрагч Чойжи-Одсэр (1969),* 2-й и 3-й тома коллективного труда *Монголын уран зохиолын тойм* (1968, 1976).

Профессор Халтарын Лувсанбалдан (1925–1992) – специалист в области монгольского языкознания и фольклора. Он

является автором шести монографий и более 60 научных статей по средневековому языку, лексикологии, лексикографии, диалектологии, этимологии, традиционной монгольской культуре и письменности. Что касается фольклора, он исследовал разные варианты эпоса «Хан Харангуй». В его фундаментальном пятитомном труде «Сборник монгольских письменных памятников» (*Монгол дурсгалт бичгийн чуулган*) представлены редкие материалы по древнемонгольской литературе и фольклору.

Профессор Дамдинсүрэнгийн Цэнд (1930–2013) в 1958–2013 гг. работал преподавателем в Монгольском государственном педагогическом университете (МУБИС, с 2004 г. Монгольский государственный университет образования), литературовед, занимался монгольской поэзией, диссертацию защитил по теме «Современная монгольская лирическая поэзия». Труды заслуженного преподавателя Монголии, профессора Цэнда, написанные в те годы, посвящены проблемам монгольской литературы, в которых особо отмечены фольклорные связи: *Монголын орчин үеийн уран зохиолын судлал шүүмжлэлийн тойм* (1966), *Шинэ үеийн Монголын уянгын яруу найраг* (1972), *Зохиолчийн уран чадварын асуудал* (1972).

Фольклорные материалы экспедиции отличаются сохранившимся разнообразием традиционных монгольских жанров: сказки, песни, загадки, благопожелания, восхваления, намтары, несказочная проза, шаманский и буддийский обрядовый фольклор. Отдельно можно выделить фольклор нового времени, состоящий в основном из рассказов, песен, гимнов, восхвалений и стихов. Сюда отнесены песни революционного периода «Восхваление барона-полководца» (*Барон жанжны өргөмжлөл дуу*), «Песня белой армии» (Цагаан цэргийн дуу), «Песня про Чойбалсана» (*Чойбалсангийн тухай дуу*). Это период сменяется восхвалениями колхозных объединений (*«Ленинэй зам» нэгдэлийн ерөөл, Хөгжил нэгдэлын ерөөл*) и песнями о новой жизни «Пестрый пароход» (*Хүрэн цоохор пароход*).

Из всего собранного материала выделяется богатый песенный жанр (более 70 текстов): протяжные, обрядовые, ёхорные, свадебные, лирические, исторические, шуточные. В репертуаре протяжных песен присутствуют варианты известных песен,

таких как «Вершина высокого Хангая» (*Өндөр Хангайн оргил*), «Богатый Алтай» (*Баян Алтай*), «Верблюжонок-сирота» (*Өнчин цагаан ботго*). Кажется, в целом записывались без выбора все песни. Такие исторические песни, как «Городище ближней долины» (*Энүүхэн хөндийн балгад*) с уточнением от информанта, что эту песню пел бродячий лама (*бадарч*), прибывший из Тибета, являются уникальным материалом для исследователей не только фольклора. Не менее информативен редкий устный рассказ «Воспоминания о бэйсэ Сумья бээрхии» (*Сумьяа бээрхии бээсийн тухай дурдатгал*), т.е. о человеке, имевшем третью степень княжеского достоинства. В паспортных данных уточнено, что рассказчик Моломын Довдон, которому 82 года, не умеет писать и читать.

Помимо песен записано большое количество гимнов, восхвалений и благопожеланий, можно выделить множество вариантов «Благопожеланий дому, семье» (*Гэрийн ерөөл*) [Ед. хр. 10]. В монгольской традиции не положено входить в юрту без благопожеланий, поэтому данный жанр имеет индивидуальный, для каждого региона специфический, этнически обозначенный характер, как, например, «Благопожелание дому молодца Алтай-Сумбэна» (*Алтай Сумбэн хүүгийн гэрэйн магтаал*). Среди признанных сочинителей гимнов, восхвалений, шуточных стишков на злобу дня были истинные поэты, которые не умеют читать, поэтому сохранность и актуальность живого фольклорного слова в то время несомненны. Знаменательно, что в этот период по традиции продолжалось развитие основных жанров устного творчества.

В данной экспедиции собран комплексный материал по фольклору, истории, этнографии края. Не зря в паспортизации представлены записи не только современных административных центров, но и старые названия, например, Тушэту-ханский аймак, хошун Эрдэнэ-вана, сомон Элдэн, ныне Селенгинский аймак, хошун Зуунбурэг. Эти факты оказываются необходимыми, ибо собиратели скрупулезно записали все, что помнят информанты об истории своего края: «Из истории хошуна Эрдэнэ-вана» (*Эрдэнэ вангийн хушууны түүхээс*), «Хийд Номон-хана» (*Номон хааны хийд*), о современном их состоянии «Рассказ о

сомоне Барунбурэг» (*Баруунбүрэг сумын тухай яряа*). Данные сведения дополняются биографиями знаменитых людей края, например, «Биография сказителя Дамдина» (*Үлгэрч Дамдины намтар*). Как отдельный востребованный жанр в монгольском устном творчестве отмечаются *намтары,* биографии известных исторических и религиозных деятелей, поэтов, певцов, борцов. Локальные записи об известных личностях или божествах бесценны для сравнения с многочисленными вариантами преданий и легенд о Цогту-тайжи (*Цогт тайжийн домог*) или шаманском, ныне буддийском божестве Даян-Дээрх (*Даян Дээрхийн тухай*).

Особенность в жанровом плане представляет разнообразие одного жанра, записанного в разной местности. Наиболее распространены гимны борцам, стрелкам и особенно коню: «Гимн коню» (*Морины цол*), «Гимн быстрому коню» (*Хурдан морины цол*), «Восхваление коня» (*Морины магтаал*), «Гимн рыжему коню» (*Зээрд морины цол*), «Гимн последнему из избранных коней» (*Тасалгаа морины цол*) [Ед. хр. 14, 15]. Семантика названия «Гимн последнему из избранных коней» (*Тасалгаа морины цол*) [Ед. хр. 19] требует отдельной расшифровки. Так, из числа участвующих в соревновании лошадей награждают шестьдесят процентов коней, все получают свою долю награды, но особо награждается последний конь из избранных как счастливый, в некоторых аймаках его называют «богатый желудок» (*баян ходоод*). Восхваляют не только коня, но и его хозяина, например, «Восхваление коня человека по имени Алтай-Сумбэн» (*Алтай Сумбэн хүүгийн морины магтаал*).

Складывается впечатление, что в этой экспедиции собрали все, что касается фольклорных жанров о конях: сказки о человеке и его коне (*Эрх зээрд*), легенды о знаменитом коне и борце (*Морь, бөхийн домог*). Многочисленные песни о коне отличаются ласкательными, описательными эпитетами, в названиях фигурируют указания качеств, масти и возраста коня: «Быстрый соловый аргамак» (*Армаг хурдан шарга*), «Гнедой с пятнами» (*Хээрхэн халтар*), «Быстроногий скакун» (*Хурдан морь*), «Милый соловый конь» (*Хөөрхэн шарга морь*), «Прекрасный стригунок» (*Дааган сайхан*), «Темно-рыжий конь» (*Хүрэн хүрэн морин*), «Черный годовалый жеребенок» (*Дааган хар*),

«Избалованный рыжий» (*Эрх зээрд*) и др. Только по эпитетам можно понять, насколько для кочевника конь дорог и близок.

Необходимо отметить как заслугу собирателей фольклорных текстов записи материалов с уникальными на сегодня уточнениями и дополнениями. Любопытно примечание Х. Лувсанбалдана к гимну коню и борцу о том, что он записан от информанта, который много где бывал (*энд, тэнд их явсан* досл. ‘там-сям много ходил’, т.е. посещал многие праздники с играми трех мужей [Ед. хр. 18]. Д. Цэнд записал в колхозе Ленинэй зам сомона Хишигт-Ундэр Булганского аймака от Дамдийн Гомбо гимны коню, борцу и большой текст из обряда призывания благ (*Жасаа даллагын ерөөл*). Есть уточнение, что по должности Дамдийн Гомбо является в дословном переводе «народным благопожелателем» (*улсын ерөөлч*), значит, он был известным народным исполнителем благопожеланий.

Также впечатляет репертуар сказок: зафиксировано более 40 волшебных, бытовых сказок, сказок о животных. Можно выделить как характерный для монголов жанр сказок о богатырях, близкий по названию к эпическим произведениям «Эрхэрэй меткий молодец» (*Эрхээрэй мэргэн хүү*), «Хухэлдэй меткий молодец» (*Хөхөлдэй мэргэн хүү*), «Зэхий стрелок» (*Зээхий мэргэн*). Репертуар бытовых сказок подчеркивает ментальные, этические, эстетические предпочтения народа: «Хороший мужчина» (*Сайн эр*), «Трус» (*Аймхай хүн*), «Красавица Янжин» (*Сайхан Янжин*), «Озорной мальчик» (*Дүрсгүй хүү*), «Черноглазый мальчик» (*Хар нюдэн хүү*), «Старик и старуха» (*Өвгөн эмгэн хоёр*), «Как торговец одолел китайца» (*Худалдаачны хятадыг чадсан тухай үлгэр*), «Умный и глупый чиновник» (*Цэцэн тэнэг хоёр тушмэл*). Среди сказок о животных присутствуют нарративы, характерные для всех монгольских народов: «Кукушка, удод и сова» (*Хөхөө, өвөөлж, ууль гурав*). Из малых жанров собран богатый материал загадок, только в сомоне Орхонтуула Селенгинского аймака записано 83 загадки, а в Хишиг-Ундэр Булганского аймака 21 загадка.

Специфичный и тематически разнообразный материал по буддизму показывает встроенность и укорененность в сознании и жизни монголов буддийских канонов как необходимой

потребности. Отдельным жанром можно отметить восхваления многочисленных дацанов, монастырей и гор с буддийским названием по всей Монголии, легенды, предания о них: «Восхваление монастыря Галдан» (*Галдан хийдийн магтаал*), «Легенда о монастыре Ундургэгэна» (*Өндөр Гэгээнэй хийдтэй холбогдсон домог*), «У ворот сомона Баян» (*Баян сумын үүдэнд*), «Вершина Богдо» (*Богдын үндэр*). Буддизм вошел в монгольский мир настолько широко, что в соревнованиях участвовали буддийские деятели, выставляя от своего имени борца, и этому борцу посвящается отдельное восхваление: «Восхваление борца богдо» (*Богдын бөхийн цол*). Записаны песнопения, посвященные буддийским божествам, деятелям религии, такие как «Зеленая Тара» (*Ногоон Дарь эх*), «Ваджрадхара» (*Очирдарь*), «Про богдо» (*Богдын тухай*), «Про ламу» (*Ламын тухай*), «Спасающий высший лама» (*Авралын дээд лам*), «Удивительный богдо-лама» (*Гайхамшигтай богд лам*) и др.

В экспедиции 1967 г. собрано меньше всего материалов по шаманизму. Думается, дело здесь не в том, что шаманизм был в запрете, к этому времени в Монголии шаманизм в народной памяти мало сохранился в связи с тотальным распространением буддизма с XVI в. В разделе «Шаманский фольклор» (*Бөөгийн аман зохиол*) записаны наиболее распространенные и сохранившиеся в народном практическом применении песнопения, посвященные разным духам гор, онгонам, знаменитым шаманским божествам, переведенным в буддийский пантеон: «Призывание Бурал-толгой» (*Буурал толгойн дуудлага*), «Призывание онгонов, называемых Уушгай» (*Уушгай гэдэг онгодын дуудлага*), *Буурал аав гэдэг онгодын дуудлага* (Призывание онгонов, называемых седыми старцами), «Призывание Даян-Дээрх» (*Даян Дээрхийн дуудлага*) и др. К обрядовым материалам, близким к шаманским, можно отнести и следующее ‘слово’: «Слова при подношении духам кобыльего молока» (*Гүүний үрс гаргах цацлын үг*).

Отдельно традиционным для монгольского фольклора выделен жанр үг ‘слово’, записанный в архиве как раздел под названием «Слова, произносимые по разным случаям» (*Элдэв хэллэгийн зүйл*). Как отмечает Л. К. Герасимович, «по

содержанию үг'и – размышления людей, животных и даже неодушевленных предметов. По жанру – короткие стихи, но встречаются и прозаические үг'и. Они могут выражать жалобу, сожаление, насмешку, шутку, аллегорию. В любом случае они критикуют несправедливость, зло, бесчестье. Действующее лицо үг'а очеловечивается, именно его словами выражена идея автора. Основной признак үг'ов – критика в форме иносказания, благодаря яркости и меткости которого легко запоминается» [Герасимович, 2006, с. 214].

В архиве собраны разнообразные записи как үг'и, среди них «Слова, произносимые при испрашивании ребенка» (*Хүүхэд гуйхад хэлэх үг*), «Слова, произносимые при взбивании шерсти» (*Ноос савахад хэлэх үг*). К этому жанру отнесены многочисленные скороговорки (*Хэл зүгшрүүлэх үг*), записанные в разных местах. Сюда же включены такие малые жанры обрядового характера, как заклинания, заговоры от болезни (*Дом шившлэгийн үг*). Об отношении монголов к своим старикам и детям можно проследить по названиям текстов: «Благопожелания тем, кто достиг высокого возраста» (*Өвгөд настан тухай ерөөл*), «Ласкательные слова, обращенные к детям» (*Хүүхэд эрхлүүлэхэд хэлдэг үг*). Традиция почитания старших у монгольских народов имеет древние общие корни, легенды об этом сохранились у шэнэхэнских бурят: «Легенда о том, почему стали почитать старших» (*Наһатаниие хүндэлдэг болоһон тухай домог*) [Цырендашиин, 2018]. Материалы рассматриваемого фонда также содержат шуточные слова, которые говорят при чихании (*Найтаахад шоолж хэлэх үг*). Эти тексты еще раз доказывают, насколько скрупулезно записано каждое живое слово.

Особенностью данной экспедиции является тотальная запись всего фольклорного и этнографического материала. Ценно то, что фиксировались все данные, излагаемые информантом. Собранный монгольскими учеными бесценный материал является неким маркером духовных предпочтений народа в данный период. Записи филологической экспедиции 1967 г. являются источником для фольклорных, лингвистических, этнографических и исторических междисциплинарных и сравнительных исследований духовной культуры монгольских народов.

Материал не менее значителен как срез определенного исторического периода в ретроспективе.

Итак, в итоге работы в архивах России и Монголии систематизированы, введены в научный оборот материалы разных жанров фольклора как бурят, так и халха-монголов. Особо необходимо отметить высокую результативность совместных исследований с зарубежными коллегами. Неоценимой оказалось их участие при работе в архивах. Без их помощи не только трудно отыскать нужный материал на иностранном языке, но и проблематично работать с документами в условиях ограниченного доступа и нехватки времени для иностранцев.

II. ЭКСПЕДИЦИИ В РОССИИ, МОНГОЛИИ И КИТАЕ

Для сбора фольклорно-этнографических материалов проведены совместные монголо-российские экспедиции в районы проживания бурят в России, Монголии и Китае. Данная работа является обобщающим итогом исследований фольклорных и этнографических традиций бурят России, Монголии и Китая по грантам РГНФ и РФФИ «Протяжные песни монголоязычных народов как культурно-духовный феномен», «Байкал – Хубсугул: этнокультурные связи и параллели» и «Сохранность и трансформация фольклорных и этнокультурных традиций бурят России, Монголии и Китая», а также по экспедициям в рамках государственного задания. Первые два проекта носят локальный характер, в первом случае в жанровом аспекте, во втором – в территориальном отношении.

В грантовом проекте «Протяжные песни монголоязычных народов как культурно-духовный феномен» были исследованы связи песенного жанра с многолетними традициями и духовной культурой монголоязычных народов, протяжных песен с кочевым образом жизни. Совместная монгольско-российская экспедиция в 2009 г. записала и изучила современный репертуар песен бурят Агинского района Забайкальского округа и Тункинского, Окинского районов Республики Бурятия (РФ), халха и бурят Восточной Монголии. Считая актуальным изучение данной темы в синхроническом и диахроническом аспектах на пространстве проживания монголоязычного этноса, в 2010 г. продолжены экспедиции в автономный район Внутренняя Монголия КНР, Боханский, Осинский районы Иркутской области РФ и Эрзинский район Республики Тыва. Впервые выявлены условия бытования протяжных песен монголов, бурят и калмыков, установлены связи монгольского песенного стихосложения с музыкальной традицией.

По проекту «Байкал – Хубсугул: этнокультурные связи и параллели» в 2010–2012 гг. проведены экспедиции в Хубсугульский аймак Монголии и граничащее с ним Присаянье, включающее

Окинский, Тункинский и Закаменский районы Бурятии (РФ). Как известно, интерес к проблемам идентичности определяется и геополитическими процессами. В «этнокультурной панораме» монгольских народов отмечается особая роль географического фактора в развитии локальной фольклорной традиции. Одним из основных факторов построения одинакового мира в двух разных государствах являются исконные традиционные объекты поклонения, шаманские культовые места, которым продолжают поклоняться ушедшие с исторической родины буряты.

Собран значительный фактический материал, свидетельствующий о том, что вышеназванные регионы представляют во многом сходную в географическом и фольклорно-этнографическом плане территорию. Для сравнительного анализа систематизированы этнографические и фольклорные данные, дополняющие друг друга и раскрывающие современную бурятскую духовно-культурную ситуацию в исследованных конкретных регионах.

На основе комплексного сравнительного исследования Саяно-Хубсугульского региона впервые сделано заключение, что данный регион представляет собой целостное явление в контексте историко-культурных связей и параллелей бурят и монголов, и представляет собой один из наиболее самобытных ареалов как сибирского, так и центральноазиатского этнокультурного пространства. Изучение этой проблемы в диахроническом аспекте актуально в силу необходимости расширения исследовательского поля в сфере традиционных, исторических и этнокультурных контактов. В современном Хубсугульском аймаке в основном проживают следующие монгольские племена: собственно халха, хотогойты, цаатаны, сойоты, дархаты, буряты, урянхайцы и др. Количество бурят, проживающих в Хубсугульском аймаке, уступает численности хэнтэйских, дорнодских и шэнэхэнских бурят, живут они разрозненно, в связи с чем традиции сохранили хуже, песни, малые жанры помнят мало.

Предпринятые по государственному заданию экспедиционные исследования по теме «Трансформация традиционных архетипов и современные реалии в монгольском мире (фоль-

клорно-этнографический и лингвистический аспекты)» в автономный район Внутренняя Монголия КНР (2010, 2011, 2012 и 2014 гг.) позволили выявить локальную, законсервировавшуюся фольклорную и этнокультурную традицию бурят Внутренней Монголии на фоне общебурятской и общемонгольской. Основной целью проекта «Сохранность и трансформация фольклорных и этнокультурных традиций бурят России, Монголии и Китая» (2018–2020) было выявление сохранности и трансформации традиционных фольклорных жанров в современных условиях, локальных объектов шаманского и буддийского культов. В задачи полевых исследований входили определение форм традиционной обрядности и степени ее трансформации, раскрытие связей и параллелей с фольклором, верованиями и обрядами монгольских народов.

Для получения новых сведений, обеспечения углубленных записей, расширяющих и дополняющих информацию, полученную в период полевых исследований, необходимыми явились координация и анализ работ с монгольскими учеными. Опыт зарубежных коллег, занимающихся традиционной культурой монгольских народов, оказался бесценным в установлении контактов и обеспечении эффективной работы как в полевых условиях, так в сборе и обработке материалов по намеченной теме.

Монголия – обширная страна с огромными степными просторами, путешествие в основном без дорожных знаков, одинокие юрты могут не встретиться и за весь день. Необходимо проделать сотни и сотни километров пути, чтобы добраться до населенного пункта. Едешь по бесконечной степи, июль, жара, трава неимоверно высокая и густая, цветов на полянах множество разновидностей. Далеко скачут всадники, мы пытаемся их догнать, чтобы узнать, куда же едем. Кони пасутся на склонах гор, орлы парят прямо над головой, тишина, раздолье. Монгольские лошади адаптированы к своей суровой природе. В их неказистом росте и лохматой шерсти чувствуется надежность и сила. Монгол и его конь неотделимы друг от друга.

Надо отметить, что по всей Монголии берега рек всегда чистые, никто и бумажку не бросит, да и бескрайняя степь

тоже вся первозданная. Только видны выгоревшие кругляшки от очага, где когда-то стояла юрта. О бережном отношении к природе можно понять по высказыванию монгольского ученого, когда мы хотели взять камушек из речки на память: *Байрнаасаа хөдөлсөн чулуун гурван жил хэвэлдээ ордоггүй* ‘Тронутый с места камень три года не находит пристанища’.

Путешествуя по Монголии, удивляешься изобилию керексуров, оленных камней (*хөшөө чулуу*). В Хубсугульском аймаке хорошо сохранились *хөшөө чулуу:* оленьи рога, как бы взлетающие к небу, четко виднеются на гладко отесанном камне. Рядом с ними встречаются могильные насыпи, окруженные орбитами из камней. Вдоль дорог на возвышенностях зачастую видны буддийские дуганы, ступы, одинокие и в комплексе. В современной Монголии сакрализируют и восстанавливают памятные исторические имена. По пути следования в Цагаан-Уур на берегу реки Аригийн гол сооружен комплекс, посвященный Алан-гоа, праматери рода Чингис-хана. Река каменистая, совершенно прозрачная, не глубокая, вода холодная, вкусная.

По историческим сведениям, долина реки Аригийн гол считается родиной Алан-гоа: «Алан-гоа и была дочерью, которая родилась у Хорилартай-Мергана от Баргучжин-гоа в Хори-Туматской земле, в местности Арих-усун» [Сокровенное сказание монголов, 1990, с. 13]. На возвышенном берегу Аригийн гол возведена статуя Алан-гоа в полный рост. Знаменательно, что на плече Алан-гоа висит колчан с пятью стрелами. Рядом со статуей стоит столик с пятью стульями, на столике лежат пять маленьких камней, также на земле выложен круг из пяти больших камней. Специально выбранные архитектором комплекса символы, являясь значимыми мифологическими знаками, отсылают к известной притче о пяти сыновьях Алан-гоа: «Вы все пятеро родились из единого чрева моего и подобны вы давешним пяти хворостинкам. Если будете поступать и действовать каждый сам лишь за себя, то легко можете быть сломлены всяким, подобно тем пяти хворостинкам. Если же будете согласны и единодушны, как те связанные в пучок хворостинки, то как можете стать чьей-либо легкой добычей?» [Сокровенное…, 1990, с. 14]. Необходимо отметить, что в современной Монголии

сакральные места, связанные с именем Чингис-хана, становятся обрядовыми почитаемыми комплексами.

По мнению Л. Н. Гумилева, «к Бодончару возводили свою генеалогию многие монгольские родовые подразделения, в том числе Борджигины, что значит “синеокие”. Считалось, что голубизна глаз и рыжеватость волос были следствием происхождения от “желтого пса”» [Гумилев, 2007, с. 344]. Монгольские генеалогические легенды и предания имеют древнейшие мифологические корни. Как писал Б. Ринчен, «культ Алан-гоа еще недавно сохранялся в шаманской мифологии бурят Хубсугульского аймака» [Ринчен, 1975, с. 193]. Ученому удалось во время полевых исследований у хубсугульских шаманов «достать онгон праматери Алан-гоа. Она изображается в виде фигурки женщины с глазами из бусинок, в собольей шапке и с собольими обшлагами рукавов дели из шелка». Помимо того, у урянхайцев, обитающих по р. Аригийн гол, Б. Ринчен записал шаманское призывание духу Оэлун-хатун – матери Чингис-хана, которая, входя в шамана или шаманку, спрашивала, для чего «ее умершую заставили встать, спящую разбудили», и требовала, чтобы ей дали напиться и поесть. После предложенного угощения она, довольная, благославляла присутствующих и желала благополучия [Ринчен, 1975, с. 193].

В Прихубсугулье в более полном объеме сохранились и восстановлены шаманские обрядовые комплексы. Однако необходимо подчеркнуть, что буддийское влияние сказывается на всех шаманских традициях и обрядах, связанных с культом гор и «мифологемой пути». Монголы с почтеньем относятся к древним традициям и в неизменном виде продолжают проводить обряды, связанные с придорожными сакральными знаками. Вновь созданные обрядовые комплексы актуализируют существующие легенды и предания о мифологизируемых объектах.

Путешествуя целый день под палящим солнцем в мелкой пыли проселочной дороги (*шорой зам*) к конечному пункту, вспоминаешь монгольскую поговорку: *Би явж байнаа, Бээжин сууж байнаа* ‘Я все иду, а Пекин стоит на месте’. Так монголы с тонким оттенком юмора констатируют, что идущий дойдет до цели. В другой пословице юмористическое начало доводится до

гротеска: *Сууж байгаа цэцнээс явж байгаа тэнэг дээр* ‘Лучше идущий глупец, чем сидящий умник’. Некоторые пословицы, касающиеся пути, можно расшифровать только в контексте древней мифологии. Например, *Зүгийн муу зүүн хойшоо, зүсний муу зээрд халзан* ‘Худшее направление – северо-восток, худшая масть [лошади] – рыжая с проплешиной’. К северо-востоку лежит путь в иной мир, мир холодных, темных морей, царство сна и смерти, и также считается, что неблагоприятно иметь рыжую лошадь с проплешиной.

Гостеприимные монголы при встрече на дорогах с удовольствием общаются, помогают и никогда в беде не бросят, свято следуя выражению: *Заяаны хань зам дээр* ‘Путник, встретившийся в пути, как подарок судьбы, может встретиться путник всей жизни’. Мудро и иносказательно выражается мысль о том, что нельзя обижать друга, с которым ты в пути, и лошадь, на которой едешь: *Ханилж яваад нөхрөө, унаж яваад морёо* ‘Друга, с которым вместе путь держишь, коня, на котором скачешь’. Расставаясь, принято обозначать будущие встречи фразой: *Эр хүний замын хүзүүн урт* ‘У пути мужчины шея длинная’, т.е. путь мужчины обещает встречи. В работе отдельно не выделены малые жанры фольклора, из богатейшего репертуара затронуты лишь поговорки, касающиеся дороги. В монгольских образных выражениях зачастую начало идеи высказано, а остальное подразумевается. Погружаясь в языковую среду, убеждаешься еще раз, что особенности функционирования фразеологических формульных выражений, ассоциативные и другие текстовые связи составляют основу национальной специфики представления концепта «путь».

Монголы и буряты в Монголии как информанты готовы рассказать все, что знают, соберутся вместе и с удовольствием споют, покажут места поклонений. Многолетние экспедиции в Хэнтэйский, Дорнодский, Булганский, Хубсугульский аймаки Монголии совместно с монгольскими учеными помогли нам систематизировать фольклорные материалы по основным жанрам и провести сравнительный анализ с фольклором российских и китайских бурят.

В автономном районе Внутренняя Монголия КНР сбор фольклорного материала у бурят и баргутов проводился в селениях Амгаланта балгас (Восточный ново-баргутский хошун), Баянхурээ (Старо-баргутский хошун), Шэнэхээн балгас Хулун-Буирского аймака. В городах Хайлар и Нантунь проживает много бурят, во время экспедиций неоценимую помощь в поиске информантов оказывала знаток традиционной культурой бурят, поэт, общественный деятель Намнандоржын Сэмжэд. Общение со знатоками родной культуры и фольклора в несколько раз повышает продуктивность записи.

В экспедициях с 2008 по 2014 гг. записаны фольклорные жанры в основном у шэнэхэнских стариков, которые великолепно помнят устные рассказы своих отцов и дедов, историю их переселения из России, почти все жанры для них доступны. Батсүхын Ханда (1938 г.р., род сагаангууд) при каждой встрече удивляла нас своим огромным репертуаром, точным знанием текстов песен, их истории и великолепным исполнением. Также она рассказала сказки, которые слышала от матери Долгор. Каждый исполнитель был знатоком определенного жанра. В рассказывании сказок непревзойденным мастером была Жалсанай Сэбээн-Долгор (1939 г.р., род босой хуа), от нее записано 6 сказок.

Особый интерес для нас представляли варианты преданий и легенд, бытующих у бурят во всех трех государствах. Известное предание «История Бальжан-хатан» (*Бальжан хатанай түүхэ*), записанное от Жамбалай Даримы (1943 г.р., род доргогшо галзууд), является версией, характерной для шэнэхэнских бурят. Звучащие в песнях ностальгия по исторической родине и боль утраты прослеживаются в предании о Бальжан-хатан. В этом предании эпилогом звучит причина разъединения бурят на три государства: «Бубэй Бэйлэ хан и его подданные забрали недоделанное изображение божества, разбили на части, раздали его людям и стали носить на шее. По мнению информанта, из-за того, что не исполнили в полном объеме веление ламы, буряты обречены на страдания, вызванные разобщенностью единого этноса» [Цыбикова, 2016, с. 8].

Также не менее интересные материалы записаны у Ганжал Даваа (1936 г.р., род харгана, хүхүүр баряахай); Дашадоржын Хандама (1927 г.р., род улаалзай хүгдүүд); Норбын Мэдэг (1941 г.р., род тогтор хуасай); Баа-Базарай Шойжид (1939 г.р., род ухолэй хуасай), Сэсэрэн-Доржын Долгор (1940 г.р., род бодонгуд), Согтын Нурбын Сэдэн (1944 г.р., род ашабагад), Содномой Дэжэд (1941 г.р., род баршуха хуасай), Дашын Һамы (1967 г.р., хамниганка, род залтуд). Каждого из них хочется упомянуть, ибо редко кто сегодня так тепло встречает и с таким удовольствием, преображаясь на глазах, рассказывает, поет, с душевным подъемом делится своими знаниями.

Записывая паспортные данные информантов, для полноты картины о быте и культуре шэнэхэнсих бурят собраны конкретные данные о рассказанных образцах устного творчества и история жизни информантов. Так, например, предки Жамбалай Даримы в 1922 г. перекочевали из местности Улирэнгэ (Забайкальский край) в сомон Сагаан-Обоо Дорнодского аймака Монголии, оттуда 52 семьи, в том числе ее дед с дочерью Долгор переехали в Шэнэхэн. Дашадоржын Хандама рассказывает, что родители переселились сюда из местности Улирэнгэ. Почти все буряты держали домашнее хозяйство, жили бедно, в основном до недавнего времени в войлочных юртах, как и все соседствующие монгольские народы. Жили по нескольку семей на некотором расстоянии друг от друга. Многие точно помнят, кто им рассказал эту сказку или предание, и даже от кого те получили информацию.

В экспедиции 2010 г. мы успели записать от известного общественного деятеля, собирателя истории переселившихся бурят Согтын Жамсо интересные сведения: «Был большой знаток улигеров Ухэр Тарба, называвший себя *52-дохи дивизиин ахалагаша ноён Тарба Ухуров* ‘старший начальник 52-ой дивизии Тарба Ухуров’. Шаманка Ханда-удаган приехала из России с известным богачом Ринчен-Доржо, такая была сильная, что могла «камлать до тех пор, пока корова в загоне не сдохнет» (*Хотон соо үхэрэй үхэтэр бөөлэдэг байгаа*). Также известны шаманки Найжан Бальжид, Алангоа-удаган. Говорили, что Алангоа была шаманкой, спустившейся с неба, лебединого рода хурлад. У

старых баргутов были сильные шаманы, например, старики говорили, что «шаман Баярту в измененном состоянии сознания камлал чисто по-бурятски, призывая 99 тэнгриев» (*Баярту бөө онгоёо ороходоо сэбэр буряадаар бөөлэдэг, буряадаар 99 тэнгэри дуудажа байгаад бөөлэнэ*) (Зап. от Согтын Жамсо, 1926 г. рож., бар жэл, хонгор хуасай, мать – Жамбалай Намсалма, из хамниганов, г. Хайлар, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА]. Также этот информант рассказал нам о богачах Сократе Пирожкове из Иркутской области, Шойдоре Дабаеве из Баргузина, который эмигрировал в Аргентину.

В экспедиции 2018 г. мы познакомились не только со знатоками фольклора, но и собирателями, которые много лет записывали на диктофон свои воспоминания и фольклорные тексты, услышанные с детства. Обширнейший репертуар Сэбээнэй Нордобой Эрдэни, представленный в основном сказками, легендами, преданиями, устными рассказами, накоплен им в течение всей жизни.

Удивляет метафоричный старинный бурятский язык шэнэхэнских стариков, Эрдэни говорит: «Со временем забывается устное творчество народа. Мы, поколение 60-ых годов, когда не было телевизора, других развлечений, редко у кого было радио, с удовольствием слушали по вечерам различные истории, рассказы наших стариков. И я, то ли в силу хорошей памяти, то ли очень они мне нравились, хорошо запоминал, многое записывал. И моя самая главная цель – передать молодежи эти истории, легенды, традиционные знания бурят». Удивительно, что в 1960-ые гг. в этом районе Китая еще не было телевидения, образ жизни оставался почти законсервированным с дореволюционного периода. У российских бурят в это время устная передача в массовом порядке отсутствовала, кроме редких исключений. Для небольшой диаспоры, без связи, отторгнутой от исторической родины, бережное отношение к своим истокам, передача следующим поколениям традиционных знаний оставались главными задачами для сохранения своей этнической идентичности.

Создав из пожилых жителей местности Уедхэн группу для записи устного творчества «Түүхэ домогой холбоон», Эрдэни записал их и свои воспоминания, и этому делу посвятил послед-

ние годы. О своем решении он красочно сказал: *Ханатай гэрнай холодожо, хадатай гэрнай ойртожо байна* ‘Дом со стенами отдаляется, дом в горах приближается’, поэтому необходимо «оставить свой след потомкам» (*үрэ мүрөө хойто үедөө үлээхэ*). Даже подобные вскользь сказанные изречения, богатство образного мышления и чистота языка, редкие теперь у российских бурят, радуют душу новизной.

Не менее колоритной фигурой представляется Жамсаранай Борохубуун (1944 г.р.), родственник известного бурятского общественного деятеля Тугулдэра Тобоева по линии отца, занимавшего с 1858 по 1878 гг. должность руководителя Агинской степной думы. Его устные рассказы о своем отце Сэдэбэй Жамсаране, являвшемся действующим шаманом, о народных методах лечения людей, в наше время утерянных, являются совершенно новым материалом для характеристики шаманских традиций, обрядовых представлений бурят.

За четыре года перерыва в общении с китайскими бурятами в последней экспедиции мы ощутили большую разницу, они вплотную занялись сбором исторических, фольклорных и этнографических материалов, выпустили книги на старомонгольской письменности и впервые на кириллице. Для нашего исследования особый интерес представляет книга Цырендашиин Дугурмы «Бурятские народные сказки», в которую помимо 17 сказок включены 14 устных рассказов (преданий), 13 юмористических рассказов, описание 10 бурятских национальных игр, 104 песни, пословицы, поговорки, загадки, афоризмы. Книга написана на старомонгольской письменности, поэтому по необходимости некоторые тексты переведены на кириллицу и русский язык.

Для сравнительного анализа в основном переведены представляющие наибольший интерес исторические предания: «Об инициативе одиннадцати бурятских родов» (*Буриадай арба нэгэн эсэгын үүдхэлэй тухай*), «Предание о Бальжан хатан» (*Бальжан хатанай тухай домог яряа*). Ментально значимы для монгольских народов устные мифологические рассказы о правилах жизни: «Легенда о том, почему стали почитать старших» (*Нahатаниие хүндэлдэг болоhон тухай домог*), «Легенда о том, почему стали делить мясо лопатки» (*Далын хуулдаһа*

хуубажа эдидэг болоһониинь), «Причина, по которой стали поднимать ночью упавшее мясо» (*Һүни унаһан мяхаа абадаг болоһоной ушар*), «Легенда о почках крупного рогатого скота» (*Үхэрэй бөөриин тухай домог*); также рассказы этиологического характера: «Оса, мотылек» (*Хэдэгэнэ, удган эрбээхэй*), «Топор и три птицы» (*Һүхэ, гурбан шубуу*) [Цырендашиин, 2018]. В фольклорных текстах монгольских народов четко проявляется их ментальная особенность, весь круг интересов скотовода.

Также дополняют национальную картину бурятского мира в китайском пространстве изданные в последние годы книги о судьбе и истории переселившихся бурят: Сэрэнжабайн Абиды «Краткая история бурят-монголов» (*Буряад-монголой тобшо түүхэ*), «Современная история шэнэхэнских бурят» (*Шэнэхээн буряадай ойро үеын түүхэ*), «Номонханская война» (*Номон хаанай дайн*), т.е. история японской оккупации. Книга Согтын Жамсо «Шэнэхэнские бурят-монголы» (*Шэнэхээн буряад-монголшууд*) издана на монгольском и бурятском языках, она ценится за достоверность и большой фактический материал. Также издана книга Ошорой Дулмы «След Шэнэхэна» (*Шэнэхээнэй мүр*). В КНР ценятся и анализируются художественные произведения шэнэхэнских бурят Халзайн Булада «Ближайшие соседи» (*Хаяа хадхама айл*), сборники стихотворений Намнандоржын Сэмжэд «Черноглазая девушка хунну» (*Хүннүүгэй хара нюдэн хүүхэн*), Доржын Галсандулмы «Зимний летник» (*Хүйтэнэй зуһалан*) и др.

Шэнэхэнские буряты, изолированные от материнского этноса в связи с историческими событиями, оказались в замкнутом круге своего традиционного уклада жизни. В отрыве от основной массы бурят они в иноэтничной среде сохранили локальную этнокультурную идентичность: родной язык, традиционные обычаи, устное творчество. Значительную роль в жизни бурят на новом месте сыграла буддийская религия. Переселившиеся с исторической родины образованные ученые ламы, философы и знатоки восточной медицины поддерживали интеллектуальный уровень населения, культурным центром бурятской диаспоры можно считать Шэнэхэнский дацан: «Расцвет культуры Шэнэхэна берет начало от Шэнэхэнского дацана» [Санжаа-Ешын, 2013, с.

8]. Местный краевед связывает благополучие китайских бурят с деятельностью священнослужителей, оказавших неоценимую помощь в их практической жизни, образовании и медицине.

Шэнэхэнские буряты преклонного возраста, проживающие всю свою жизнь на небольшом обособленном пространстве, удивляют радушной открытостью характера, старинной речью. Анализ языковой ситуации в вербальном материале, собранном у бурят Шэнэхэна, раскрывает сохранность русских традиций как в речи, так и в быту. В рассказах шэнэхэнских бурят сохраняются постоянно используемые заимствованные слова в бытовом обиходе бурят России: *хилээмэ* ‘хлеб’, *саахар* ‘сахар’, *сухари* ‘сухари’, *остоол* ‘стол’, *ниисхэ* ‘миска’, *боошхо* ‘бочка’, *сарай* ‘сарай’, *пээшэн* ‘печка’, *базаар* ‘базар’, *мүшөөг* ‘мешок’, *яаблог* ‘яблоко’, *бэржээнт* ‘брезент’, *пунаар* ‘фонарь’, *балгаанхан* ‘балаганчик’, *оглёобол* ‘оглобли’, *пүржынэ* ‘пружина’, *пүүд* ‘пуд’, *шоото* ‘счеты’, *пощёолхо* ‘поселок’, *хэрээһэн* ‘крест’, *боржшиха* ‘ворожить’ и др. Также присутствуют такие слова, как *харбаать* ‘кровать’, *пупайха* ‘фуфайка’, имеющие бурятские варианты в активном употреблении.

Особо можно выделить в словаре шэнэхэнских бурят новые слова из современной лексики: *ословоо хүн* ‘человек слова’, *паартинууд* ‘быть ровней’, т.е., подразумевается, что человек равен другому по происхождению, сословию, или удивляет новое слово *биисэ* от рус. бич ‘опустившийся человек’. Сегодня словарь шэнэхэнских бурят явно пополняется новыми русскими словами в связи с тесным контактом с российскими бурятами. Особенностью словаря старшего поколения является наличие монголизмов, очень мало китаизмов. Но по сведению информанта, молодежь уже не употребляет русские слова, которые были в постоянном обиходе старшего поколения, заменяя их китаизмами. Дети, постепенно переходят на китайский язык, забывая бурятский, а внуки, живущие в других регионах, знают только китайский (Зап. от Абидын Толто, 62 года, г. Хайлар, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА]. Как естественный процесс ассимиляции с преолбдладающим этносом, у молодежи наблюдается активная китаизация речи.

В ходе анализа фольклорных и этнографических материалов выявлены русские слова и выражения, сохранившиеся с начала века и не употребляемые в современной речи, например, такие забытые слова как *маниирха* ‘манерка’, т.е. военно-полевая металлическая продолговатая кастрюлька с плотно закрывающейся крышкой; *мотор* в значении ‘машина’. В сказках и устных рассказах употребляются также вышедшие из обихода слова, которые пришли с их родителями с исторической родины: *шэбээед шааль* ‘шевиотовая шаль’. Не менее удивляет использование слова *монопоолхо* как охотничье ружье, в русском языке в этом значении слово давно не употребляется. Так что русские заимствования в их речи звучат как привычная, необходимая часть бурятского языка. В целом, в языке шэнэхэнских бурят активно сохраняются и вновь появляются русские слова, однако использует их только старшее поколение, очень мало встречается китайских слов у пожилых информантов. Они сохранили богатую буддийскую терминологию.

В экспедициях по Внутренней Монголии и Монголии мы встречали старшее поколение бурят с русскими именами, произносимыми на монгольский лад, например, *Володя* звучит как *Пилооджи*. Там же мы познакомились с архитектором Гэна, оказалось, что это русское имя Гена. Шэнэхэнские буряты рассказывали и о случаях появления русских имен как оберега после их переезда из России: «Если в бездетных семьях появлялся долгожданный ребенок, то давали русское имя, чтобы он вырос крепким, здоровым, как русский человек» [Цыбикова, 2020, с. 269].

Многие выражения шэнэхэнских бурят состоят из ментальных символов, понятных только им. У них во дворе до сих пор стоят четырехколесные телеги с домиком наверху, называемые *жороо тэргэн*. По сведениям информантов, раньше в такую телегу запрягали пару лошадей или быков, ныне же ее привязывают к машине. Эти телеги сохранились как символ кочевой истории монгольских народов. Шэнэхэн не является для монгольских племен чужой землей, буряты с древних времен кочевали по этим землям, и зачастую их летние пастбища простирались до подножия Хан-Улы, находящейся в современном Хулун-Буирском округе.

Когда общаешься с ними, создается впечатление, что время повернулось вспять, что вернулись 50-ые – 60-ые годы. Собранный вербальный текст доказывает, что фольклорные и этнографические материалы у бурят Китая еще не полностью нами изучены. Для сравнительного анализа с записанными материалами и аналогичными вариантами текстов российских и монгольских бурят переведены необходимые фольклорные тексты на кириллицу и русский язык. Также для компаративных исследований систематизированы этнографические и фольклорные материалы, дополняющие друг друга и раскрывающие наиболее полно современную бурятскую духовно-культурную ситуацию в разных регионах.

В итоге нашей плодотворной экспедиционной работы в 2018 г. дана семантико-функциональная характеристика собранным вербальным материалам, предприняты попытки установить наиболее устойчивые компоненты фольклорной традиции в разных социальных и языковых условиях. Изучены и проанализированы немногочисленные изданные сборники материалов по фольклору и этнографии шэнэхэнских бурят. Проведен анализ собранных зарубежных полевых материалов с архивными данными бурят России в сравнительном аспекте. Впервые исследованы материалы о народных методах лечения, имеющих прагматическую функцию, буддийские ритуально-обрядовые практики защиты жизни. Несомненно, актуальным представляется анализ буддийского обрядового материала с этнографической точки зрения. Богатейший материал о буддийских практиках лечения, собранный у шэнэхэнских бурят, дает возможность в сравнительном аспекте рассмотреть известные материалы с новой точки зрения. Результаты полевой работы в среде локальной группы бурятского этноса Китая показали высокую степень сохранности этнокультурной традиции бурят, проживающих в иноязычной среде. По итогам записанных во время экспедиций к шэнэхэнским бурятам материалов Б.-Х. Б. Цыбиковой издано три монографии [Цыбикова, 2016; 2020а; 2020б].

В России проведены экспедиции по основным районам этнической Бурятии. В Иркутской области записаны фольклорные тексты в Боханском, Осинском, Нукутском районах. Также проведены экспедиции в Закаменский район (Санага, Утата, Енгорбой, Михайловка, Улекчин), Баргузинский, Курумканский районы Бурятии. С монгольскими коллегами проведены экспедиции в Агинский национальный округ Забайкальского края, Еравнинский, Тункинский, Окинский районы Бурятии. Материалы экспедиций привлечены для сравнительных исследований во всех последующих главах.

Актуальность проведения исследований в Боханский, Осинский раоны Иркутской области определялась тем, что региональные этнические зоны недостаточно изучены с культурно-этнографических и фольклорных позиций. Особый интерес представляют боханские буряты, сохранившие огромный фонд культовых и фольклорных текстов, которые необходимо идентифицировать с современным состоянием языка и традиций. В этой связи актуально исследование качественных характеристик традиций и инноваций, изменение и сохранение локальных традиций. В шаманской истории каждая местность имеет свою легенду, своего героя, свое событие, продленное во времени, и это тесно связано с истоками. Бесценные фольклорные материалы в Иркутской области собраны Ц. Ж. Жамцарано, М. Н. Хангаловым, В. А. Михайловым, П. П. Баторовым, Г. В. Ксенофонтовым, С. П. Балдаевым, И. Н. Мадасоном у эхиритов и булагатов в конце XIX – начале XX вв. Современные полевые исследования по следам известных этнографов и фольклористов дают возможность проследить сохранность фольклорных жанров, трансформацию ритуально-обрядовых действ, выявить сохранность архетипических символов и образов, модификацию шаманских текстов. Не менее важным представляется уточнение наиболее завуалированных выражений и слов из шаманских призываний.

В Боханском и Осинском районах Иркутской области ритуально-обрядовые действа посвящают духам предков, местным почитаемым старцыам. В призываниях упоминается известный род тарасинских шаманов, которых называют завуалированными эпитетами *үндэрэй үбгэд, тарасайн ехэшүүд, тарасайн бэрхэнүүд* ‘старцы вершин, тарасинские великие, тарасинские сильные’. С. П. Балдаевым записаны родословная и тексты песнопений о силе и волшебных способностях тарасинских шаманов, отдельное песнопение посвящено младшему и последнему представителю их рода Егору. По сведениям информантов, ежегодно вся Идинская долина посвящает обряд тарасинским старцам, упоминая их имена: Егор, Максим, Баашха.

Обусинские шаманы Осинской долины начинают молебствия с призывания *Үндэри үбгэд* ‘старцев вершин’, к ним относятся *Онгойн хүрдүүд, Обусайн ехэшүүд* ‘онгойские хурдуты, обусинские великие’. Под обусинскими великими подразумеваются духи трех шаманов с трех долин (Идинской, Осинской, Унгинской) под кодовым названием *голи гурбан* ‘трое с долины’. Под этими именами подразумеваются великий шаман Бахунай, сын Дайбагара с Унгинской долины, вторым является старец с Идинской долины Балихай, сын Тангарая, третьим считается Харбагар, сын Халтая с Осинской долины (Зап. от Хамгушкеева И. Х., 1936 г.р., род онгой, механизатор, шаман черного кузнечного рода, п. Оса, Осинский район, Иркутская обл., 2010 г.) [ПМА].

Кодировка имен духов больших шаманов в песнопениях содержит ценную информацию. Для чужого восприятия множество кодированных выражений создает элемент символической условности происходящего. Необычность событий в развитии сюжета постоянно поддерживается подобными вставными формулами. Данная формула в призываниях имеет развернутый вид *Голой гурбан, горхоной дүрбэн* ‘трое с долины, четверо с реки’. Под цифрой «четыре» кодируются имена четырех почитаемых шаманских духов Обусинской долины: Эдирхэн Алхансаев, Бахунай Дайбагаров, Балихай Тангаранов, Харбагар Халтаев, которые в призываниях упоминаются с помощью краткой символической формулы [Хүхэ мүнхэ тэнгэри, 1996, с. 269]. По сведениям современного шамана, Балихай был великим шаманом, про него говорили: *Минаагаараа зангажа, мянган хүү бөөлүүлээ* ‘кнутом размахивая, тысячу людей камлать заставил’. После смерти он был сожжен вместе со своим рыжим

конем, красным тулупом, со всеми атрибутами. Похоронен на вершине горы Тулетэ. В призываниях его кодируют как *Хурдан улаан моритой, хурса ехэ хэлитэй* ‘с быстрым красным конем, с острым мудрым языком’ (Зап. от Хамгушкеева И. Х., 1936 г.р., род онгой, механизатор, шаман черного кузнечного рода, п. Оса, Осинский район, Иркутская обл., 2010 г.) [ПМА].

Фольклорная экспедиция, предпринятая нами в Боханско-Осинский регион с самыми богатыми архивными материалами, являлась попыткой выявить бытующие сегодня фольклорные жанры и традиционный шаманский обрядовый материал, культовые тексты, представляющие несомненный интерес для сравнительного диахронического анализа особенностей ареальных традиций.

В ходе полевых исследований в Закаменском районе Республики Бурятия (с. Санага, Далахай, Енгорбой, Михайловка, Улекчин) удалось получить новую для отечественной фольклористики и монголоведения информацию о почитаемых божествах, являющихся едиными в Прихубсугульском ареале. Легенды и предания о локальных божествах дополнили собранные нами материалы об общепочитаемых именах в монгольском мире, таких как Даян-Дээрх, Буха-нойон, Бурин-хан. Материалы экспедиции в Закаменский район в августе 2012 г. показывают, что культ Даян-Дээрх продолжает сохранять свои позиции и на данной территории, достаточно часто используется в местной обрядовой практике и красноречиво свидетельствует об этнокультурных контактах закаменских бурят с Прихубсугульем.

Что касается в целом культа Даян-Дээрх, ареал его распространения, безусловно, охватывает Закамну и выражается в локальных и вместе с тем устойчивых формах, связанных с культом гор и сакрализацией легендарных персонажей. Образ божества, сохранивший в своей основе шаманистские черты, приобретает в настоящее время ламаистскую обрядность, характерную для традиционных верований Монголии и Бурятии. Почти повсеместно на территории Закаменского района распространен культ Буха-нойона. По собранным полевым материалам, единственное место в Закамне, где культ Буха-нойона сохранил добуддийскую ипостась, это селения

Енгорбой и Шара-Азарга – территории компактного расселения хонгодоров. Здесь проводится «Буха ноёной тайлга», где слово *тайлга* в отличие от *тахилга* указывает на проведение обряда по шаманистскому обычаю. Еще один зафиксированный культ Хэстиин тээби, хозяйки священной горы, относится к разряду архаичных культов, содержащих отголосок матриархата. В Закамне он носит локальный характер и также связан с территорией закаменско-хубсугульского пограничья.

Основной целью экспедиции в Курумканский и Баргузинский районы Бурятии являлось выявление сохранности и трансформации обрядовых действ и мест поклонений бурят Баргузинской долины. Баргузинский и Курумканский районы Бурятии составляют единый культурно-этнографический комплекс. В населенных пунктах Баянгол, Суво, Улюн, Улюкчикан, Барагхан Баргузинского района, Элысун, Улюнхан, Аргада, Алла Курумканского роайона изучены сакральные урочища, почитаемые бурятами, эвенками и русскими, населяющими эту местность, и локальные родовые места поклонений с точки зрения преемственности обрядовых традиций.

В Баргузинской долине почитают все основные типы шаманских священных мест: горы и горные вершины; специальные каменные насыпи (*обоо*); пещеры, скалы и камни; лечебные источники (*аршан*); опасные места на горных перевалах, где делают подношения духам-хозяевам (*бариса*), места шаманских захоронений. Культовые места разделяются на объекты общего и локального значения. Сакральная вершина Баргузинских хребтов Бархан, являющаяся объектом почитания общебурятского значения, рассмотрена нами с современных позиций. Буддийские ритуалы на горе проводятся ежегодно в широком масштабе ламами не только района, но и всей республики. При массовом сборе народа проводится обряд *Барха тахилга,* читаются буддийские молитвы о благоденствии и здоровье.

От информанта шамана Б. Б. Хубракова (1953 г.р., род галзууд) записано, что шаманы также проводят большие молебствия, посвященные хозяину вершины Бархан, божеству, который имеет шаманское происхождение. Жертвоприношение приносят самым почитаемым животным – конем, сейчас кровавое жерт-

воприношение заменено обрядом *сэтэр,* т.е. коня отпускают на волю, и никто не имеет права ни садиться на священного коня, ни убивать его.

Кроме общепризнанных с развитой шаманской легендой мест поклонений в Баргузинской долине выделяется множество локальных объектов подношения предкам рода. Почитание предков рода (*угаа хүндэлхэ*) является обязательным обрядом как бурят, так и эвенков. Определенные роды бурят эхиритского племени сегодня почитают вершину Икатских хребтов Шинагалжан (жители местности Улюкчикан молятся своим предкам, в селе Уржил род хонхо проводит обряд своей грозной родовой шаманке). В этой же местности есть свои места поклонения у эвенков.

Каждый год в Улюнхане, в местности Самахай (родовая усадьба эвенков Степановых) проходит наиболее массовый обряд, на котором собирается большое количество эвенков с Улюнхана, Аллы, Курумкана, города Улан-Удэ. В 2020 г. было около 50 участников. Обряд проводился в небольшой роще, в лесу, где, по их преданиям, хоронили эвенкийских шаманов. Священные эвенкийские места обязательно почитаются всеми проезжающими любой национальности, буряты считают эвенкийских духов особо сильными и грозными. Объектами почитания у бурят считаются три небольшие сопки на окраине села Улюкчикан. Духами-хозяевами этих сопок являются шаман и шаманка.

По сведению информанта, лет десять назад было сложнее проводить обряды. Раньше проходили дорогостоящие крупные обряды, использовали ящик водки и т.д. Мясо барана полностью сжигалось на огне. Ныне обряд упростился. Если целый баран, то сжигают только лопатки, голову, остальное раздается присутствующим. По современным полевым материалам, наиболее полно сохранившимся является обряд почитания духа предков. Нами записана композиция современного обряда почитания предков *угаа хүндэлхэ*. Необходимо констатировать, что сегодня частные и общественные обряды баргузинских бурят по акциональным и семантическим кодам в основном совпадают с обрядовыми действами других бурятских регионов. Современные

баргузинские буряты обязательно проводят обряды, связанные с лечением больных, благополучием детей, процветанием рода, которые сводятся к обряду поклонения предкам.

Особый интерес для воссоздания полной картины наших экспедиций представляет поездка к монголоязычным тувинцам Эрзинского района Республики Тыва. Жители села Нарин, находящегося в приграничье с Монголией, владеют монгольским языком как родным, а тувинским – дополнительно. По сведениям ряда информантов, отцы их по национальности были тувинцы, а матери – монголки.

Старшее поколение образные выражения знает только на монгольском языке, их устные рассказы зачастую имеют монгольское происхождение. Например, о названии небольшого озера Дүрөө ‘стремя’ существует топонимическое предание: «Гэсэр спускался с вершины горы Хан Хухы, и на этом месте, где растаял снег с его стремени, образовалось озеро, потому и назвали так». До середины – озеро тувинское, дальше – монгольское (Зап. от Лудуп Романа, 1976 г.р., лама, с. Нарин, Эрзинский район, Республика Тыва, 2012 г.) [ПМА]. Как известно, в тюрко-монгольском фольклоре бытует множество топонимических легенд, связанных с историческими и эпическими богатырями. Часто встречаются мифологические истории, ассоциирующиеся с именем Гэсэра как божественной личности.

По итогам многочисленных экспедиций было выявлено, что в фольклорном фонде этнической группы бурят автономного района Внутренняя Монголия КНР до сих пор широко представлены все традиционные жанры бурятского фольклора: героический эпос, сказки, несказочная проза (легенды, предания, устные рассказы), песни, малые жанры (загадки, поговорки, пословицы, благопожелания). У монгольских бурят компактно проживающих в Хэнтэйском и Дорнодском аймаках установлена высокая сохранность песенных жанров, несказочная проза (легенды, предания, устные рассказы), обрядовый фольклор, малые жанры. Буряты Булганского, Хубсугульского аймаков хуже сохранили бурятский язык, из фольклорных жанров записаны предания о культовых божествах, духах местности.

У российских бурят в разных регионах картина сохранности традиций не идентична. В Качугском районе Иркутской области у небольшого количества бурятского населения записаны разрозненные данные о культовых местах и почитаемых божествах, например, обряд «кормления монгола». В Боханском, Осинском, Аларском, Нукутском районах Иркутской области записан богатый песенный репертуар, несказочная проза, обрядовый фольклор, малые жанры. Особо стоит отметить сохранность и реактуализацию шаманских обрядовых традиций в Иркутской области. В Забайкальском крае у агинских бурят записан песенный репертуар, также отмечается сохранность малых жанров, устных рассказов. В Тункинском, Окинском, Закаменском районах РБ выявлена высокая сохранность песенного репертуара, обрядового фольклора, легенд и преданий о культе гор и почитании местных хозяев, генеалогических преданий.

В Баргузинском, Курумканском районах сохранились жанры несказочной прозы, песни, малые жанры, богатый обрядовый фольклор. В итоге экспедиционного исследования приходим к выводу, что для локальных обрядов почитания предков эвенки и буряты Баргузинской долины имеют свои отдельные родовые места поклонений. Не менее значим вывод, к которому пришли в ходе диахронного анализа, что эвенки и буряты традиционно почитают все сакральные объекты, доставшиеся им в наследство.

Итак, данная работа является обобщающим исследованием результатов научных и экспедиционных изысканий. Конкретные результаты по экспедициям в Дорнодский, Хэнтэйский и Хубсугулский аймаки Монголии, АРВМ КНР и по этнической Бурятии в России рассмотрены в следующих разделах монографии. Собранный в экспедициях фольклорно-этнографический материал является богатым источником для сравнительных исследований, выявления сохранности и трансформаций традиционных жанров бурят.

III. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ БУРЯТ РОССИИ, МОНГОЛИИ И КИТАЯ

3.1. Песенный жанр бурят России, Монголии и Китая

Наиболее распространенным и сохранившим идентичные варианты является песенный фольклор, собранный и изученный нами в экспедициях во всех трех государствах. Комплексное изучение протяжных песен в сравнительно-типологическом аспекте как этнографического и фольклорно-музыкального феномена в этнокультурной традиции бурят России, Монголии, Китая и монгольских народов актуально с точки зрения осмысления и оценки вклада центральноазиатских кочевников в мировую культуру. Впервые на современном этапе развития монголоведения было обращено внимание к корпусу текстов монгольской, бурятской и калмыцкой версий протяжных песен как к национальным песенным источникам для изучения их поэтико-стилевой фактуры и компаративистского анализа современного состояния песенного жанра. Осмысление значимости протяжных песен в горизонте современного филологического опыта вносит определенный вклад в исследование данной области фольклористики, монголоведения и этнокультурологии. С фольклористической точки зрения при изучении протяжных песен дается общая характеристика и классификация текстов, их интерпретация, исследуются особенности поэтической образности, стихосложения и условия бытования песен, а также выявляется среда формирования тех или иных особенностей жанра.

В 2005 г. ЮНЕСКО объявил протяжные песни монголов шедевром мирового фольклорного наследия. Следует отметить, что протяжные песни зафиксированы у бурят, тувинцев, калмыков, монголов и других народов Центральной Азии в разных формах, имеют свои нюансы музыкального звучания, о чем свидетельствуют исследования ученых. Процесс эволюционного развития песенного жанра необходимо изучать комплексно по всей территории Центральной Азии. Это даст возможность выявить уникальные особенности и традиционные черты номадной

цивилизации, сложившейся в условиях кочевого уклада жизни. Данная работа представляет собой новый шаг в исследовании песенного наследия бурят трех стран в контексте монгольских народных песен.

Протяжные песни монгольских народов считаются общепризнанным феноменом в музыкальной культуре народов мира. В итоге экспедиционных изысканий 2009–2010 гг. собран и систематизирован современный репертуар протяжных и лирических песен бурят, проведен сравнительный анализ текстуальных и музыкальных особенностей каждого региона, выявлены особенности исполнения. Протяжные песни как особый жанр непосредственно связаны с этнографией, обычаями и обрядами народа, в частности, со свадьбой, встречей гостей, календарными праздниками. Душевная щедрость длинных, как бесконечные степи, мелодических песен подчеркнута тщательным звуковым интонированием. Вдохновенное звучание старинных монгольских *урт дуу* меняется в зависимости от семантики песен: торжественные *магталы, юролы* или жалобные плачи.

Особо ценным представляется связь данного жанра с многолетними традициями и духовной культурой, особенностями образа жизни кочевников и их хозяйствования, историческая привязанность протяжных песен к кочевой специфике народа-всадника с его естественной приверженностью к пространственным перемещениям. По историческим сведениям, протяжные песни являются наиболее древними, они распространились среди кочевников Центральной Азии еще до образования единого монгольского государства [Хорлоо, 1989, с. 15]. Общепринятой для монгольских народов является формульное выражение: «Что видит арат, о том и поет». Возможно, психологическая потребность в общении и самовыражении арата, целый день идущего по степи за стадами, удовлетворялась за счет песни. Протяжные песни являются ярким идентификатором традиционной культуры, обладающим собственным стилем, подчиненным особенностям понятия времени и пространства.

Во время экспедиций в основные регионы, где проживают буряты, записаны образцы народных песен. Если в России и Монголии буряты поют несколько куплетов, то буряты Китая

поют по 20–30 куплетов с небольшими изменениями в тексте, дополнив привезенный с исторической родины репертуар новыми песнями. Протяжные песни как отдельный жанр не выделяют, хотя информанты говорят, что та или иная песня поется протяжно. В репертуаре шэнэхэнских бурят вызывают особый интерес песни, связанные с родиной предков. По воспоминаниям Батсухын Ханды, ее мать пела песню о местности Улирэнгэ, где жили ее предки:

Бараалаад харагдана Улирэнгэ,	Виднеется вдалеке Улирэнгэ,
Бишэгтэйл, шулуутайл үнэнхэн даа.	Действительно, есть (у нее) и камни, и письма
Бидэнэр булташарааа мордоолдеэ,	Пришлось нам всем уехать,
Эхитэйл, хилгана сахилтайл	У истоков имеет (она) защиту из ковылей.
Алаглаад харагдана Улирэнгэ,	Просматривается, пеереливаясь, Улирэнгэ,
Адрестайл, шулуутайл үнэнхэн даа.Действительно, есть там камни с адресами.	
Аргалгүй булташарааа мордоолдеэ,	Выхода другого не имея, мы уехали,
Адрестай телеграмм сохиитээ.	Отправьте нам хоть телеграмму с адресом.

(Перевод Б.-Х. Б. Цыбиковой)

(Зап. от Батсухын Ханды, 1938 г.р., род сагаангууд; Ганжал Даваа, 1936 г.р., род харгана, хүхүүр баряхай; Дашадоржын Хандама, 1927 г.р., род улаалзай хүгдүүд; Норбын Мэдэг, 1941 г.р., тогтор хуасай, Шэнэхээн Балгаас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА].

Поселившись на чужой стороне, им казалось, что наступят времена, когда они вернутся домой, поэтому буряты ценили каждую скудную весточку с родины и слагали песни надежды. В следующем тексте явно звучит идея, что уехали они только на времена смуты в более спокойное место, как кочевали раньше их прадеды по всей территории этнической родины:

Шэбшэгэр мориё унахадаад,	Статного коня оседлав,
СССР-эйел һалбархыен хүлёонэбди.	Ждем, когда СССР расцветет.
Шэнэхэнээр нютагаа бусахадаа,	Чтобы снова вернуться на родину,
СССР-эйел амаржахыен хүлёонэбди.	Ждем, пока СССР успокоится.
Урагасаал унаагаа унахадаад,	Могучего коня оседлав,
Улаалзайеын һалбархын хүлёонэбди.	Ждем, когда распустится сарана.
Удангүй нютагаа бусахал аад,	Чтобы вскоре вернуться на родину,
Улаанайл амаржахын хүлёонэбди.	Ждем, пока красные успокоятся.

(Здесь и далее перевод наш. – Л. Д.)

(Зап. от Батсухын Ханды, 1938 г.р., род сагаангууд; Ганжал Даваа, 1936 г.р., род харгана, хүхүүр баряахай; Дашадоржын Хандама, 1927 г.р., род улаалзай хүгдүүд; Норбын Мэдэг, 1941 г.р., тогтор хуасай, Шэнэхээн Балгаас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА].

Как рассказывают старики, во время японской оккупации петь вообще не разрешали. После ухода японцев в 1945 г. стали петь песни о новой жизни на далекой родине, хотя в них уже нет мотива возвращения, но Байкал как олицетворение родной стороны остается прекрасной мечтой:

Хабтагай Байгалнай манаржал байна,	Плоская гладь нашего Байкала туманится,
Хададаа тулама долгилжол байна.	Волны до высоких гор вздымая.
Хоммунис манаймнайл нүхэдүүднай	Друзья наши коммунисты
Хамтынгаа байдалы зохёожол байна.	Коллективный быт обустраивают.
Үргэнхэн Байгалнай манаржал байна,	Широкая гладь нашего Байкала туманится,

Эрьедээл тулама долгилжол байна.	Волны до крутых берегов вздымая.
Үеэлэ олон залуушууднай	Ровесники наши молодежь
Үеынгөө байдалы зохёожол байна.	Современную жизнь строят.

(Зап. от Батсухын Ханды, 1938 г.р., род сагаангууд; Ганжал Даваа, 1936 г.р., род харгана, хүхүүр баряахай; Дашадоржын Хандама, 1927 г.р., род улаалзай хүгдүүд; Норбын Мэдэг, 1941 г.р., тогтор хуасай, Шэнэхээн Балгаас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА].

Примечательно, что шэнэхэнцы четко выделяют песни, исполняемые в тех или иных случаях, если песня не привязана к обрядовым событиям, ее называют обычной песней (*юрын дуун*). Нами записаны свадебные обрядовые (*уусын дуун* от бур. *ууса* ‘именное мясо крестец, посвященное почетным гостям-сватам’), игровые песни кольца (*бэһэлигэй дуун*), из старинного репертуара у них сохранились хороводные песни (*нэрьелгын дуун*), которые отличаются от традиционных ёхорных песен. К протяжным песням относят свадебную обрядовую песню-наказ или пожелание невесте – *уусын дуун*. По рассказам информанта Хандамы, «во время проводов невесты дети играют на просторе, разжигается костер. Раньше вокруг костра не плясали, подальше уходили, играли. Затем ели мясо и, сидя вокруг костра, пели песню *уусын дуу*. Во время исполнения песни девушка-невеста сидела с восточной стороны». Пели прощальную песню-наказ родителей (*уусын дуу*):

Арбанхан зүгые гэгээрүүлэгшэ	Десять сторон освещающее
Алтанхан шара нарамнай,	Золотисто-желтое солнце,
Амитан бүхнии жаргуулһан	Каждого живого осчастливившая
Бурхан багшын шажаниин бэ.	Буддийская вера.
Дүрбэнхэн зүгые гэрэлтүүлэгшэ	Четыре стороны озаряющее
Дүхэриг шара наран бэ,	Круглое желтое солнце,

Дүмбүүн амитании	Многих людей
жаргуулагша	осчастливившая
Бурхан багшын шажан бэ.	Буддийская вера.
Оройгоол уулын нюусанаа	Спрятавшись за вершиной горы,
Ундалхын тухайда буугаарай.	Спустись, чтобы напиться.
Ороншин холо зорибоштаа	Направилась ты в дальние края,
Урда нэгэтэ ёһо юумэ.	Таков наш старый обычай.
Үндэр уулын нюусанаа	Спрятавшись за высокой горой,
Үдэлхын тухайда буугаарай.	Спустись, чтобы пообедать.
Гэмгүй холо зорибоштаа	Очень далеко направилась ты,
Эртын урдын ёһо юмээ.	Таков древний старый обычай.
Дүрбэлжэн үндэрөө	Как увидишь горы свои
харахадаа,	высокие,
Нютагаа нэгэ һанахалши.	Вспомнишь края свои родные.
Дүрбэнхэн аба эжын	По четырем благословениям
үрёолөөр	родителей
Хубиты үзэжэ һуугаарай.	Испытай-проживи свою долю.
Холохон үндэрөө харахадаа,	Когда увидишь горы свои дальние,
Нютагаа нэгэ һанахалши.	Вспомнишь свою родину.
Хоёрхон аба эжын үрёолөөр	По благословению отца и матери
Хубиты үзэжэ һуугаарай.	Испытай-проживи свою долю.
Арадайн агта мориншни	Рысак твой с родины,
Адуугаал тэжээжэ һанахал	Вскармливая табун, будет
даа.	скучать.
Арай жаахан бэеышни	Совсем молоденькая ты наша
Абаяал эжыгээ һанахал даа.	По отцу, матери будешь скучать.

Эмнигын агта мориншни	Необъезженный рысак твой
Эжэлээ эжэлэн һанахал даа.	По паре своей будет скучать.
Эдир жаахан бэеышни	Юная, маленькая ты наша
Эжыл абаяа һанахаш даа.	По матери, отцу будешь скучать.
Хүбшын үндэр модондо	На высоких таежных деревьях
Хүхы шубуун донгодоно.	Кукушка будет куковать.
Хүхүүлэн тэнжээһэн	Мать, вскормившая тебя
эжышни	грудью,
Хүүгэеэл гэжэ һанахал даа.	По ребенку будет скучать.
Үндэр уулын модондо	На высоких горных деревьях
Үнгын шубуун донгодохо.	Пестрая птица будет куковать.
Үедөөл тэнжээһэн эжышни	Мать, в свое время тебя вскормившая,
Үриёол гэжэ һанахал даа.	По ребенку будет скучать.
Хазагай хазагай мориёо	На кособоком коне своем
Хазаарлан ябажа унахалши.	Будешь ездить, обуздав его.
Хариин газар харатай шуу,	Чужая сторона коварна,
Ханилан ерэжэ һуухалши.	Будешь жить в союзе.
Эмниг эмниг морёороо	На необъезженном коне своем
Эмээлээ яаран унахалши.	Будешь скакать, оседлав его.
Энгин араар харатай шуу	На чужбине, коварной стороне,
Эзэлэн ябажа һуухабши.	Будешь жить хозяйкой.
Алтан шара зулаяа	Золотисто-желтую лампадку свою
Бурхандаа бадараажа	Зажигая, бурхану молись.
мүргөөрэй.	
Аба эжы хоёроо	Отца и мать своих,
Хүндэлхэджэ һуугаарай.	Почитая, живи.
Элбэг дүүрэн зулаяа	Изобильную лампадку свою
Бурхандаа бадараажа	Зажигая, бурхану молись.
мүргөөрэй,	
Эжы аба хоёроо	Мать и отца своих,

Хүндэлхэджэ һуугаарай.	Почитая, живи.
Абын анханай сургаалы	Древний наказ отца,
Алдуул үгы ябаарай.	Не нарушая, живи.
Ахамадайн олониие атаархуулжа,	На радость старшему поколению
Аятайхан нэрэеэ дуулгаарай.	Благозвучное имя свое прославляй.
Эжын эртэнэй сургаалы	Древний наказ матери,
Эндүүл үгы ябаарай.	Не нарушая, живи.
Энгиин олоной атаархамаар	На зависть многим людям
Эетэхэйн нэрэеэ дуулгаарай.	Славное имя свое прославляй.
Хадал газар бартааш гү	В трудной горной местности
Хазаартынш холбоожо ойлгоорой.	Будь осторожна, соединяя уздечки.
Хариин газар харатай шуу,	Чужая сторона коварна,
Хайратайл эжыгээ эндүүрбэш.	Не нарушай (наказ) любимой матери.
Хүбшэл газар хүсэтэй шуу,	Таежная местность сильна,
Хүлэгшни бүдэрүүжэн, ойлгооройш.	Смотри, чтоб конь твой не споткнулся,
Хүнэй газар хүсэтэй шуу,	Чужая сторона сильна,
Хүндэтэйл эжыгээ эндүүрбэш.	Не нарушай (наказ) уважаемой матери.
Түлгэн, түлгэн хонёороо	С приплодом молодняка овец
Төөлэйл хүсэд мордоош дээ.	Справив обряд с толэй, отправилась ты.
Түрэл түтимэйн олониие	Многих родственников своих
Дахуулхадажа мордоолши.	Ведя за собой, отправилась ты.
Хуримай хорин хонёороо	Свадебными двадцатью баранами
Хуримлажа мордоолши.	Свадьбу сыграв, отправилась ты.
Холо ойро хоёрые	Дальних и ближних
Суглуулхадажа мордоолши.	Собрав, отправилась ты.
Хүгшэнэй наһанай ерэхэдэ,	Когда придет время старости,

Хуушанхан нэрэеэ нэрлүүлхэш.	Старинное имя свое прославишь.
Хүндэтэй таанартаа баряеэ.	Вам, уважаемым, преподносим.
Алагши үнеэнэй һаамхайе	Из пестрых коров дойную
Абгай бэридээ этигэмжэ.	Сестре-невесте доверяем.
Арадайнгаа дээжые	Лучшее из еды
Ахамадхан таанартаа баряеэ.	Вам, старшим, преподносим.

(Перевод Б.-Х. Б. Цыбиковой)

(Зап. от Батсухын Ханды, 1938 г.р., род сагаангууд; Ганжал Даваа, 1936 г.р., род харгана, хүхүүр баряахай; Дашадоржын Хандама, 1927 г.р., род улаалзай хүгдүүд; Норбын Мэдэг, 1941 г.р., тогтор хуасай, Шэнэхээн Балгаас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА].

Необходимо отметить, что буряты в Китае и Монголии создали собственные варианты сопутствующих преданий и легенд о старинных песнях. Протяжная песня «Жаворонок с долины Хинган» (*Хинган голой булжуухай*) у шэнэхэнских бурят имеет несколько интерпретаций. Как все песни монгольских народов, текст построен на сравнительном параллелизме: *Хинган голой булжуухай / Хилгаанандаа эндүүтэй. / Хинажа бодожо һуухада / Оршолондоо эндүүтэй* ‘Маленький жаворонок с Хингана / Может запутаться в тонких нитях, / Долго думая, размышляя, / Можно ошибиться в жизни’.

По некоторым версиям, песня была посвящена событиям, связанным с историей известной героини Бальжан-хатан из бурятских преданий и летописей, когда она со своим народом переехала во владения своего мужа. По версии информанта, когда Бальжан-хатан со своим народом уходили в долину Хинган через одноименный перевал, их догнали и перебили (Зап. от Абидын Толто, 1948 г.р., г. Хайлар, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА]. Возможно, здесь образ попавшей в безысходное положение героини Бальжан-хатан ассоциируется с образом запутавшейся в силках птицы.

Профессор Хулун-Буирского университета Даваадагба считает, что данная песня посвящена жаворонку, который, запутавшись в кончике тонкого, как волосяная нить, растения, освобождается. Так же как птица, ошибившись, запуталась, так и человек в долгих размышлениях, запутавшись, может ошибиться. Данная интерпретация выглядит более обоснованной, если вспомнить известную поговорку: *Хилгаананайш тэды эндүүржэ болохо үгы* ‘даже на волосок нельзя ошибаться’.

Результаты экспедиций в ареалах компактного проживания бурят показывают, что протяжные песни, существующие у восточных (агинских, кижингинских, хоринских) бурят, являются самыми распространенными. Такие известные песни, как «Золотарник» (*Алтаргана*), «Жаворонок с долины Хинган» (*Хинган голой булжуухай*), «Кнут с сандаловым кнутовищем» (*Занданхан бүреэтэй ташуур*) вошли в образцы классической бурятской протяжной песни. Эти песни в разных вариациях текстового исполнения и с идентичным музыкальным звучанием записаны нами в Аге, Монголии и Китае. Например, в песне «Кнут с кнутовищем из сандала» в исполнении шэнэхэнских бурят тема расставания и встречи приобретает обобщенное философское значение, в данном случае разлука с близкими людьми выражена в трагических тонах:

Занданхан бүреэтэй ташууpаа	Кнут с кнутовищем из сандала
Жалгынгаа дабаанда барюужам даа.	Возьму при переходе пади.
Зангаар налархай дүүтэеэ	С братом, характером добрым,
Жаргалын орондо уулзуужам даа.	Встречусь только в стране счастья.
Шэнэһэн бүреэтэй ташууpаа	Кнут с кнутовищем из лиственницы
Шэлиингээ дабаанда барюужам даа.	Возьму при переходе гребня.
Сэдьхэлээ налархай нүхэдүүдтэеэ	С друзьями, душой ласковыми,

Сэнгэлын орондо уулзуужам даа.	Встречусь лишь в стране привольной.

(Зап. от Батсухын Ханды, 1938 г.р., род сагаангууд; Ганжал Даваа, 1936 г.р., род харгана, хүхүүр баряахай; Дашадоржын Хандама, 1927 г.р., род улаалзай хүгдүүд; Норбын Мэдэг, 1941 г.р., тогтор хуасай, Шэнэхээн Балгас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА].

В варианте бурят России песня лирическая, любовная, мажорное восприятие создается уверенностью в скорой встрече возлюбленных. Вариант монгольских бурят совпадает с российской версией:

Занданхан бүреэтэй ташууpаа	Свой кнут с сандаловым кнутовищем
Жалгынгаа дабаанда барюужамди.	На перевале Жалгая возьмем в руки.
Заяанай налархай нүхэртэйгээ	Со своим нежным с детства другом
Жаргаланайл орондо уулзуужамди.	В счастливом месте встретимся.
Нариихан бүреэтэй ташууpаа	Свой кнут с тонким кнутовищем
Нарһатын дабаанда барюужамди.	На сосновом перевале возьмем в руки.
Налархайл илдамхан нүхэртэйгээ	Со своим нежным ласковым другом,
Нааданай газарта уулзуужамди.	На месте вечернего игрища встретимся.

[Дугаров, 1964, с. 150, перевод Д. С. Дугарова]

Возможно, первичный вариант песни был лирическим, на исторической родине пели ее как любовную, а на чужбине семантический акцент песни полностью сместился на тему потери родины и тоски по отчизне.

В экспедиции мы специально обратились к фольклору и этнографии «племенного этноса баргут, который жил в Забайкалье, в долине р. Баргузина, занимая восточное крыло располагавшейся по обе стороны сибирского моря обширной

местности Баргуджин-Токум. Баргуты были единственным и достоверно известным монголоязычным племенем в регионе, которое имело налаженные контакты с Золотым родом Чингисхана, участвовало в монгольских завоеваниях на запад, в связи с чем их имя часто упоминается в письменных памятниках» [Баргуты Китая, 2021, с. 4]. По данным Б. Р. Зориктуева, «баргуты, до прихода русских на их земли, примерно в 1629 г., по неизвестным причинам покинули свою родину около Байкала и ушли на восток» [Баргуты Китая, 2021, с. 4].

В результате международной экспедиции в АРВМ КНР были записаны образцы песенного репертуара баргутов, выявлены условия бытования протяжных песен старых и новых баргутов, установлены связи монгольского песенного стихосложения с общемонгольской музыкальной традицией, проведена систематизация их песенного репертуара. Собранный материал доказывает, что из протяжных песен монгольских народов баргутские песни по мелодике и тональности более приближены к бурятским вариантам.

Баргуты поют песню «Жаворонок с долины Хинган» (*Хинган голой булжуухай*) как свою: *Хинган голой булжуухай / Хилгаасан дээрэ эндүүтэй. / Хинажа бодожо һуухада / Орчлон дээрэ эндүүтэй* ‘Маленькая пташка с Хингана / Может запутаться в конском волосе. / Долго думая, размышляя, / Можно ошибиться в жизни’ (Зап. от Бухын Дугарсурэна, 1941 г.р., морин жэлтэй, новый баргут, род галзут, Амгаланта балгас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА]. Слова в песне те же, только немного фонетически изменены под баргутский диалект. Можно предположить, что они заимствовали ее у своих современных соседей – шэнэхэнских бурят, также вполне реально, что эта песня с их общей исторической родины.

Особо почитаются певцы, которые могут исполнить баргутские песни о трех серых: «Серый, серый жаворонок», Серый иноходец» и «Серый ястреб» (*баргын гурбан боро: Боро боро булжуухай, Соёг бор, Эрэ бор харсага*). Песня «Серый, серый жаворонок» считается старинной халхаской песней (*халха бялзуухай*). По преданию, если эти песни про трех серых спеть в один день, то человек приобретает буддийский символ *хий*

морин ‘конь удачи’. Если будет петь в течение года, то с ним будет конь удачи весь год. Тот, кто знает и может исполнить эти песни, считается лучшим певцом, мастером традиционного пения. По сведениям информанта, баргутский предводитель, известный при Джебдзундамба-хутухте воин Манлай-баатар (Дамдинсурэн) отлично исполнял старинную монгольскую песню «Три коня с темными полосами на спине» (*Гурбан загал*). Он был родом из Хулун-Буира. Манлай-баатар также сочинял песни для своих соратников (Зап. от Хуасайн Намсарайн Гэрэлсайхан, 1977 г.р., могой жэл, исполнительница протяжных песен, работает в ансамбле «Улаан мучир» с 2002 г., Амгаланта балгас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА].

У монгольских народов слово имеет такую же большую силу, как и действие, совокупность песен увеличивает их значимость. Песня для кочевых народов является не только эстетическим наслаждением, отдыхом, зачастую песня имеет сакральное значение как в данном случае: песня выступает гарантом, залогом благополучия. Хороший певец равен улигершину, шаману, он носитель магического слова. С изменением религиозных традиций и при исполнении песен становятся востребованными буддийские символы и коды.

В экспедиции записан родоплеменной состав баргутов, обнаруживающий определенное сходство с генеалогией и генезисом бурят. По нашим записям, родовой состав новых баргутов близок названиям хоринских родов: хурлат, хорчид, шарнууд, уряанхай, батуут, шарайд, галзууд, хуасай, харгана, бодонгууд. Рассказывают, что род хальбин, хун хурлат переводится как лебединый род хурлат, поклоняющийся лебеди (*хун галуу тахилтатай*). Вслед за хурлатами все новые баргуты почитают лебедь как праматерь (Зап. от Сайн-Очирын Дугарсурэна, 1947 г.р., хулгана жэлтэй, хүйслэг, мать – шэнэ барга, харгана, Амгаланта балгас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА].

У всех монгольских народов обязательно сохраняются генеалогические предания с родословной историей, так, например, нами записан родовой состав старых баргутов. Харнууд делятся

на 17–18 подродов, шарнууд – 6 подродов, шэбшэн делятся на три (*голын шэбшэн, гээнин шэбшэн, үндэриин шэбшэн*), хурлат – 5-6 подродов (*баян хурлат, хонистон, хурлат, долоотон хурлат, хэсэг хурлат*), небольшое количество хашнуудов, габшуудов, табшуудов, последних всего одна семья из-за эпидемии во время японской оккупации. Много представителей родов эреэгэн, уряанхай, харнууд, уляат. Также есть роды дуулагшан, жилхэмэг, шэмшгэд, хартагул, эрээ бажиндар, булингуд, гүйлгэшэн. Каждый род со своим подродом проводит обряд поклонения *обоо* 5 мая, молится божествам водных источников. Раньше обряды проводили шаманы, сейчас ламы исполняют эти же обряды уже со своими атрибутами (Зап. от Лутабын Ошира, 1945 г.р., тахяа жэл, род шарнууд, сагаан үхэртэ, мать – эреэгэн. Баянхурээ балгас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА].

Связь баргутов с историей и этнографией бурят прослеживается и в сохранившихся фольклорных жанрах. Баргуты рассказывают предание о Гильды-занги, который в 1732 г. был схвачен маньчжурами и казнен, этот вариант очень похож на известное бурятское предание о Шилдэй-занги. Многие информанты пожилого возраста знают, что был улигер о белом вербюжонке-сироте (*Үншэн сагаан ботогын үльгэр*).

В 2010 г. была проведена экспедиция по сбору песен и других фольклорных жанров в Боханский, Осинский районы Иркутской области РФ. В итоге экспедиции выявлено, что песенный жанр у западных бурят сохранился и бытует в неполном жанровом разнообразии. В подавляющем большинстве исполняются обрядовые песни, тесно связанные со свадебно-обрядовой традицией (*түрын дуун*), и застольные песни (*архиин дуун*). Распространены также хороводно-игровые песни (*ёохорой, нададанай дуун*).

К протяжным песням западных бурят относится общеизвестная для всего монголоязычного ареала историческая песня «Шоно-батор». Нами записаны варианты сопутствующей истории к песне в Тункинском, Окинском районах РБ, Боханском, Эхирит-Булагатском районах Иркутской области. По рассказу информанта, «брат Сэрэн-Галдан был старше Шоно-батора на

шесть лет, младший уже в четырехлетнем возрасте мог переборoть брата, родился явно богатырем. Во время охоты всю его богатую добычу брат приписал себе и наговорил родителям, что он один добыл зверей, а Шоно-батор гулял и пришел пустым. Затем отец их отправил за редкой птицей, которую сумел поймать Шоно-батор, но брат снова смог обмануть отца и все заслуги присвоить себе» (Зап. от Ксении Амшеевой, 1935 г.р., с. Баяндай, Эхирит-Булагатский район, Иркутская область, 2011) [ПМА]. Более полную версию монолога Шоно-батора, обиженного за несправедливое отношение к нему отца, матери и брата приводим от другого информанта:

Шөнөһөн шөнөһөн модоной	У дерева лиственницы
Шэлбэ набашээн гайхайто,	Ветви и хвоя удивительны,
Сэрэн Галдон ахайнайм	Брата моего Сэрэн-Галдана
Гэнэн тэнэгиин гайхайто.	Глупость и простодушие удивительны.
Хуһан хуһан модоной	У дерева березы
Холбоо набашээн гайхайто,	Листья спаренные удивительны,
Хун тайжо эсэгэнээм	Отца моего Хун-тайжи
Хайр үбээниин гайхайто.	Безжалостность удивительна.
Нараһан нараһан модоной	У дерева сосны
Набаша намайшин гайхалтай,	Ветви и хвоя удивительны,
Налхан Һайхон эхээни	Матери моей Налхан-Һайхон
Һанаан амарын гайхолтай.	Спокойствие удивительно.

(Зап. от Хойковой Анастасии Ильиничны, 1934 г.р., род шаралдай, с. Дундай, Боханский район, Иркутская область, соб. Н. Н. Николаева, 2010) [ПМА].

Следующая песня повествует о победе Шоно-батора над врагами. После победы он не вернулся к родителям и жил своей жизнью (Зап. от Ксении Амшеевой, 1935 г.р., с. Баяндай, Эхирит-Булагатский район, Иркутская область, 2011) [ПМА].

Уладаа түрэһэн зумарайе	На горе рожденного суслика
Уһанай шубуун дароолэйл,	Водяная птица задавила,
Ухаа үбээ дайсоони	Врага неразумного

Шоно баатор дароолэйл.	Шоно-батор поразил.
Хададаа түрэһэн зумарайе	На скале рожденного суслика
Харсага шубуун дароолэйл,	Птица ястреб задавила,
Хара һанаато дайсоони	Врага коварного
Шоно баатор дароолэйл.	Шоно-батор укротил.
Боориида түрэһэн зумарайе	На холме рожденного суслика
Бүргэд шубуун дароолэйл,	Птица беркут задавила,
Боро һанаато дайсоони	Врага с недобрыми мыслями
Шоно баатор дароолэйл.	Шоно-батор победил.

(Зап. от Хойковой Анастасии Ильиничны, 1934 г.р., род шаралдай, с. Дундай, Боханский район, Иркутская область, Н. Н. Николаева, 2010) [ПМА].

Исполнительница отмечает, что раньше также пели песню невесты Шоно-батора: «Есть еще песни о том, как она шьет обувь для Шоно-батора. Слова уже не помню» (Зап. от Хойковой Анастасии Ильиничны, 1934 г.р., род шаралдай, с. Дундай, Боханский район, Иркутская область, Н. Н. Николаева, 2010) [ПМА]. Песня разыгрывается как целый спектакль с ролевыми играми самого героя, его жены. Примечательно, что по сведениям других информантов, песня «Шоно-батор» мужская, т.е. ее могут исполнять только мужчины (Зап. от Харлуковой Матрены Матвеевны, Ивановой Марии Самсоновны, с. Красная Буреть, Боханский район, Иркутская область, 2010) [ПМА]. По верному замечанию С. С. Бардахановой, «в специфической структурной организации исторической песни, представляющей собой сочетание прозаического и стихотворного, эпического и лирического, монолог героя в песенной форме составляет особо выразительный колорит цикла песен о Шоно-баторе, прототип которого известен монгольским народам по историческим документам» [Бардаханова, 2007, с. 52]. Примечательно, что носители традиции еще помнят историю о Шоно-баторе и песни о нем.

Темой отдельного изучения является вопрос об отражении кочевнического менталитета в текстах протяжных песен, связанных с путевыми напевами (уртонные песни, санные песни

– песни, исполняемые во время почтовых перегонов, поездок на санях и т.п.). Монгольские протяжные песни (*урт дуу, уртын дуун, ут дуун*) как символ ощущения пространства заложены в основу пути. К протяжным песням близки монгольские так называемые *эмээлийн дуу* ‘песни седла’. В фольклоре монгольских народов сохранилось множество вариантов легенд, мифов и преданий о том, что протяжные песни возникли именно как песни всадника, гонца.

В экспедициях по Бурятии нами записаны неординарные образцы санных песен (*шаргын дуун*), исполняемых на одну мелодию с застольными песнями. По сведениям информантов, санные песни поются чуть быстрее, чем застольные (*архиин дуун*), протяжно могут тянуться хороводные песни (*ёохорой дуун*). Санные песни зачастую имеют 3–5 куплетов, поются только в пути, хороводные могут петься всю ночь, сколько куплетов сложат исполнители. У всех трех вариантов песен слова могут быть одни и те же, лишь меняются мелодия и протяжность (Зап. от Шобосоевой Дудари Будаевны, 1927 г.р., род хонгоодор, с. Далахай, Тункинский район, РБ, 2010) [ПМА].

Санные песни можно условно отнести к протяжным песням среднего размера (по традиционной классификации монгольских протяжных песен). Песни поются при езде по зимним дорогам, при этом особо красочными эпитетами сопровождается описание саней, в некоторых вариантах – бег коня, его снаряжение, например: *Үнгэн һайхан эмээлэёө / Мориндоош тохоод ябаабдаа, / Мориной хурдаар хатаргаһашьёо / Холойн харгыдоол хатаргаяа* ‘Красивое разноцветное седло, / Накинув на коня, я еду, / Хоть и быстро скачет мой конь, / Поспешим в дальнюю дорогу’ (Зап. от Шобосоевой Дудари Будаевны, 1927 г.р., род хонгоодор, с. Далахай, Тункинский район, РБ, 2010) [ПМА].

В песнях зафиксированы моменты исторических реалий, так, например, в следующем небольшом тексте прослеживается оппозиция свой / чужой: *Эржэн эржэн шаргаараа / Эрхүү дээгүүр тэгшүүлэе. / Эрхүүгэй ноён торгообой / Шагнан гайхан байбалдаа* ‘На резных санях / Мерно понесемся по Иркутску. / Иркутский начальник-торговец, / Заслышав нас, подивится’

(Зап. от Найдановой Екатерины Базыровны, 1938 г.р., род hойho, с. Харбята, Тункинский район, РБ, 2010) [ПМА]. Слово *торговец,* которое сегодня имеет немного другое значение, употребляется с бурятским произношением *торгообой,* Певец гордится своим конем, особенным снаряжением, подчркивая, что даже русский торговец, богатый начальник (чужой) любуется его красивыми санями. Наши монгольские коллеги после тункинской экспедиции были в Хубсугульском аймаке Монголии и там записали санные песни с идентичным текстом и мелодией.

Также протяжное пение исследуется как одна из возможных сакральных форм в песенной практике кочевых народов, тесно связанных с окружающей их природой, ландшафтом, формой хозяйствования и древними натурфилософскими представлениями номадов. Некоторые древние песни-заговоры, песни-заклинания, носившие магический характер, могут относиться к разряду протяжных песен. К протяжным песням принадлежит древняя обрядовая песня *тээгэ,* являющаяся символом этнического отличия, открывающим особый универсум социокультурных ценностей.

Тээгэ (монг. *тойг*) – обряд приучения коровы к теленку, верблюдицы к верблюжонку, овцы к ягненку. В архивных записях и экспедициях выявлено множество вариантов приваживания матери к детенышу. В самом простом варианте, по словам информаторов, если овца или коза отказывается от детеныша, то его подносили к вымени матери и начинали протяжно петь однословное заклинание *тээгэ-тээгэ-тээгэ,* держа овцу за задние ноги. По мнению П. Хорлоо, в *тойгийн дуу* рисуется обычная бытовая картина, которая отражает одно из обрядовых действий скотоводов. *Тойгийн дуу* он переводит как «песня уговора» [Хорло, 1989, с. 26]. Как считает Ш. Гаадамба, слово *тээг / тойг* могло означать повелительное наклонение от глагола *тоох* ‘принимать во внимание, считаться, уважать’:

Хундан цагаан хонь минь	Белоголовая белая овца моя,
Хургаа юундаа голоо вэ?	Почему отвергаешь своего ягненка?
Сүүний чинь үнэр	Запах твоего молока

Сүүлэнд нь байна шүү дээ!	Ведь на хвосте у него есть.
Хос! Хос! Хос! Хос!	*Хос! Хос! Хос! Хос!*
Хаврын цаг болно доо,	Весеннее время придет,
Хажуугийн цас шанзрана даа,	Снег на склоне подтает,
Хавсарга салхи гарна даа,	Пронизывающий ветер подует,
Хажууд чинь юу чинь хэвтэх дээ?	Кто около тебя будет лежать?
Тойг! Тойг! Тойг! Тойг!	*Тойг! Тойг! Тойг! Тойг!*
Урин цаг ирнэ дээ,	Теплое время придет,
Уулын ногоо ургана даа,	Трава в горах вырастет,
Уураг сүү чинь чинэнэ дээ,	Молозивом-молоком наполнишься,
Урдаас чинь юу чинь угтах вэ дээ!	Кто тебя будет встречать?
Тойг! Тойг! Тойг! Тойг!	*Тойг! Тойг! Тойг! Тойг!*
Дэлгэр зун болно доо,	Обильное лето придет,
Дэлхийн ногоо ургана даа,	Трава повсюду вырастет,
Дэлэн хөх чинь чинэнэ дээ,	Вымя твое переполнится,
Түүнийг юу чинь хөхөх вэ дээ!	Кто его тебе будет сосать?
Тойг! Тойг! Тойг! Тойг!	Тойг! Тойг! Тойг! Тойг!

[Гаадамба, 1978, с. 41].

Песня-заговор восходит к древней обрядовой поэзии. И, как полагает Ш. Гаадамба, данное призывание является «образцом древней поэзии монголов, когда слово имело магическое значение» [Гаадамба, 1978, с. 42], что убедительно доказывается автором при анализе структуры, композиции, звукового состава текста.

У бурят сохранились региональные варианты песни *тээгэлхэ* с некоторыми вариациями в тексте и разными сопутствующими обрядовыми действами. В основном буряты поют *тээгэ,* есть варианты, сходные с монгольскими – *тойго,* баргузинские буряты говорят *хони гүтэйлгэ* и поют припев *гүтэй*. В данном случае в слове при протяжном пении *тээ-гэ – гэ-тэй – гү-тэй* произошла метатеза слогов с изменением гласного э на *у:*

Хадайн саһан харалба,	Снег на горах почернел,
Хара шэрэм ургахань.	Скоро покажется первая трава.
Хара шэрэмэй ургахада	Когда вырастет первая трава,
Харагша хонин хургаа дахуулыш.	Черная овечка, поведи за собой ягненка!
Дэлхэйн ногоон дэлгэрхэнь,	Скоро расцветут цветы и травы,
Дэлэншни дэлбэрхэнь,	Твое вымя переполнится,
Гүтэй, гүтэй, гүтэй.	*Гутэй, гутэй, гутэй!*
Боориин шорой харалба,	На возвышенностях земля почернела,
Боро шэрэм ургахань.	Скоро вырастет весенняя трава.
Боро шэрэмэй ургахада	Когда вырастет первая трава,
Борогшо хонин хургаа дахуулыш.	Серая овечка, поведи за собой ягненка.
Дэлхэй ногоогоор дэлгэрхэнь,	Земля травой заполнится,
Дэлэншни дэлбэрхэнь,	Твое вымя переполнится!
Гүтэй, гүтэй, гүтэй.	*Гутэй, гутэй, гутэй.*

(Запись Н. Б. Дугарова со слов Галсановой Дулмы, 28 лет, чабанки, колхоз им. Кирова, Гаргинский сельсовет, Курумканский район, 1958 г.) [Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1075].

Семантическое и композиционное построение данного текста почти повторяет монгольский вариант за исключением первого куплета. Трафаретные формы повтора и параллелизма служат для постепенного эмоционально-смыслового нарастания ритма песни и усиления главной идеи. Первый куплет монгольского варианта особенный и в семантическом плане: по сути, данная строфа во всем тексте является основной, определяющей смысл всей проблемы – в чем причина отказа от собственного дитя? А дальше уже уговоры и просьбы. В бурятских вариантах совершенно забылась эта главная строфа.

В экспедиции по Бурятии нам не удалось записать песню *тээгэ,* информанты помнят об обряде приучения, но уже почти не поют. Песня существует в живом бытовании у бурят сартульского рода в Монголии: куплеты поют не очень протяжно,

но протяжно и душевно тянут припев *тээгэ-тээгэ*. Жалобный, успокаивающий, как мантра, завораживающий однотонный припев имеет основное значение. По нашему мнению, повторы слов, строк и строф, техника лейтмотивов, продолжая древнюю художественную традицию, выполняют и медитативную функцию.

Небезынтересным представляется композиция обряда приучения ягненка к матери. Овцу, не подпускающую ягненка, не только уговаривают, упрашивают и песней душу ее размягчают, но и параллельно обвязывают ей рот бечевкой, чтобы не могла пить, как бы на себе испытывая положение ягненка. Текст песни в целом поют как уговаривание, громко и экспрессивно проговаривают один куплет и завершают его в приказном тоне «Хулай!», как бы заставляя взять ягненка:

Ургы ногоон ургахал даа,	Подснежник вырастает,
Ургаһан ногоон халюурхал даа,	Выросшая трава переливается,
Уурагшни дэлбэрхэл даа,	Молозивом вымя переполнится,
Тэрэнч хэн хүхэхэб даа?	Кто его высосет?
Тээгэ – тээгэ – тээгэ – тээгэ.	*Тээгэ – тээгэ – тээгэ.*
Хабарай хара һальтинда	При весенних сильных ветрах
Хажуудаш хэн хэбтэхэб даа?	Кто будет рядом лежать?
… Хулай! Чаа!	*…Хулай! Чаа!*
Ангир шубуун ерэхэл даа,	Птица-турпан прилетит,
Ургы ногоон ургахал даа,	Подснежник вырастет,
Дэлэнч дэлбэрхэл даа,	Вымя твое переполнится,
Хургаяа юунда голонобши?	Почему отказываешься от ягненка?
Тээгэ – тээгэ – тээгэ – тээгэ.	*Тээгэ – тээгэ – тээгэ.*

(Зап. от Улзийн Дулмарагчаа, род сартул хайтал, 1969 г.р., киномеханик, с. Биндэр, Хэнтэйский аймак, Монголия, Соб. Л. С. Дампилова, 2009 г.) [ПМА].

Каждый вариант песни имеет свои особенности, в данном тексте, явственно ощущается монгольское влияние в грамматическом оформлении. В семантическом плане примечательно, что присутствует прямой вопрос: почему отказываешься от ягненка? Песня лирическая, используется поэтичный образный ряд (подснежники, турпан), что приближает текст к колыбельным песням.

Приведем еще один вариант обряда приучения, записанный у хоринских бурят (род хуасай), живущих в Монголии. Во время обряда рядом с овцой, отказавшейся от ягненка, привязывают щенка и поют: *Хун сагаан хурганшни һайхан гү? / Хоройшо нохойн гүлгэн һайхан гү? Хулай!!!* ‘Белоснежный ягненочек мил твоему сердцу? / Или щеночек дворовой собаки милее тебе? Хулай!!!’ (Зап. от Янжимаа, 1961 г.р., культработник, с. Дадал, Хэнтэйский аймак, Монголия, Соб. Л. С. Дампилова, 2009 г.) [ПМА]. В обоих вариантах присутствует возглас «Хулай!», как бы приказывающий принять ягненка. В подобных ситуациях явно прослеживается единое семантическое поле обряда и текста.

Дополнением к теме нашего исследования является запись о приучении чужого теленка к корове из архивных материалов С. П. Балдаева. Если теленок умирал, к корове подпускали чужого теленка, и чтобы корова приняла подкидыша как собственного, проводили обряд приучения. В улусе были специальные женщины (*тээлэшэ һамган*), владеющие данным искусством. Они заговаривали, покрывая спину теленка солью, которую корова вылизывала, и при этом напевали:

Хүхэ ногоон ургаха,	Трава зеленая вырастет,
Хүхэ дэлэншни дэлбэрхэ,	Вымя твое переполнится,
Ута ногоон ургаха,	Большая трава вырастет,
Уураг һүншни дэлбэрхэ,	Молоком и молозивом переполнишься,
Мөөрэһөөр гэртээ ерэхэдэшни,	Когда с мычаньем домой вернешься,
Хэн шамайе угтахаби?	Кто тебя встретит?

Улаан буруу угтаг, угтаг!	Красный бычок пусть встретит!
Мөөрэһөөр бэлшээрэдээ, гарахадашни	Когда с мычаньем на пастбище выйдешь,
Хэн шамайе дахахаби?	Кто за тобой потянется?
Хара буруу дахаг, дахаг!	Пусть черный бычок потянется!
Дэлэнгышни дэлбэрхэдэн,	Когда вымя твое переполнится,
Хэн хүхэжэ буулгахаби?	Кто его высосет?
Улаан буруу буулгаг, буулгаг!	Красный бычок пусть высосет!
Уурагышни гоожоходон,	Когда молозиво твое потечет,
Хэн хүхэхэби?	Кто будет сосать?
Хара буруу хүхэг, хүхэг!	Черный бычок пусть сосет!
Талада бэлшэхэдэшни,	Когда в степи будешь пастись,
Шоно нохойн ерэхэдэн	Собаки и волки придут,
Хэн шамайе аршалхаби?	Кто за тебя заступится?
Улаан буха аршалаг, аршалаг!	Пусть красный бычок защитит!

[Балдаев. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1075].

Тематически текст похож на монгольский вариант. С незначительными вариациями совпадает куплет о весне, траве и переполнившемся вымени. Новым является мотив защитника, и надо отметить, что во всем этом обряде животному миру приписывается психология людей. Отсутствует первый оригинальный куплет монгольского варианта песни.

Не менее интересная запись о приучении верблюжонка к верблюдице сделана С. П. Балдаевым у селенгинских бурят: «Бывали случаи, когда матка, родив детеныша, отказывается его кормить, толкает мордой, бодает, лягает. Малыш, лишенный материнского молока, осиротевший при живой матери, обречен на голодную смерть. А в хозяйстве скотовода каждый козленок или ягненок на счету. Поэтому хозяева всячески старались примирить детеныша с матерью. Если это был верблюжонок,

его подводили к матери и начинали играть на хуре. Если не было хура, били сухой бараньей ножкой по порожней чугунной чаше (котлу) или водили палочкой по кругу колокольчика, и он издавал певучий звук. После подобного “музыкального” воздействия верблюдица начинала издавать протяжные рыдающие звуки, нюхать верблюжонка, роняя крупные капли слез, и затем подпускала его к себе. У селенгинских бурят, в частности у оронгойских, приваживая ягненка к матери, пели *Тойго-тойго-тойго!* (Сообщение Бутид Очировой)» [Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1075].

Можно констатировать, что эту протяжную обрядовую песню пели все монгольские нлемена. В калмыцких записях об обряде приучения детенышей к матери материалы в основном идентичны монгольским и бурятским. Во всех записях о приучении верблюдицы к верблюжонку повторяется мотив душевного умиротворения до слез. В монгольских записях при пении в сопровождении хура верблюдица плачет и принимает верблюжонка. В калмыцких вариантах описывается целый «праздник одной песни: играли на домбре и пели песню «Бобн-бобн-божула». Одна из девушек-домбристок привязывала к правой руке повод и, играя на домбре, водила верблюдицу вокруг лежащего на земле обессилевшего верблюжонка, а остальные в такт ей пели:

Не высохнет вода
В звенящем роднике,
Бобн-бобн-божула!
Не пропадут луга
В зеленом ивняке
Бобн-бобн-божула!

Молодые люди пели песню до самого утра. К рассвету верблюдица, глубоко вздохнув, с крупными слезами на глазах и дрожа всем телом, подходила к верблюжонку» [Эренджeнов, 1990, с. 29]. Жалостливая, лирическая песня, напоминающая нежные колыбельные песни, является шедевром поэтического таланта народа, живущего в гармонии с близко окружающим его животным миром.

У современных бурят и баргутов АРВМ КНР традиция приучении детенышей к матке до сих пор сохранилась, и песня испол-

няется почти повсеместно. По сведениям информанта, когда овцу приучают к ягненку, буряты поют *«тайга-тайга»,* монголы поют *«тойго-тойго»*. Так, у старых баргутов в КНР нами записан текст песни для верблюдицы, песня, сопровождалась игрой на лимбе. В любом случае, когда верблюдицу приучают к верблюжонку, необходимо использовать музыкальное сопровождение: в чугунный котел ритмично бьют или по внутреннему краю котла водят палочкой. Верблюдица под жалобные скрипы заплачет и примет детеныша. Иногда не принимает, отвернется и стоит (Зап. от Сурэнэй Сооми, 1953 г.р., скотовод, старая баргутка, отец из рода хаджиин шарнуут (түрхэмөөрөө), муж – үндэрэй шэбшэн. Баянхурээ балгас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА]. В каждом из приведенных выше примеров есть свои особенности, новации, подчеркивающие вариативность живого слова при сохранившемся едином обрядовом действе.

Значимым представляется сведение, полученное у шэнэхэнских бурят: оказывается, если мать не любит и не хочет видеть собственного ребенка, тогда берут дитя, уносят в степь и оставляют на тропе, по которой гонят табун лошадей. Услышав топот коней, мать инстинктивно бежит и хватает своего ребенка. Эпизод о том, что ребенка оставляют на пути скачущего табуна, соответствует рассказам о том, что ребенка, долго не начинающего ходить, также оставляют перед скачущим табуном. Испугавшись опасности, он вскакивает и убегает. Монголы говорят, что скачущие кони никогда не затопчут ребенка: *Давхиж яваа адуун сүрэг хүүхэд өндөг хоёрыг гишгэдэггүй* ‘Скачущий табун не наступит ни на ребенка, ни на яйцо (птичье гнездо)’. Да, монголы коню верят больше, чем себе, поэтому такой эксперимент для не знающих традиции, кажется жестоким, а на самом деле пример показательный как выработанный веками ментальный код.

Если в приучении животных к детенышам определенное значение имеет состояние души, влияние музыки на психологию, то в отношении человека, скорее всего, интуитивное, стрессовое состояние заставляет совершить то или иное действие. Народ веками вырабатывет свои особые отношения с близкой приро-

дой, животным миром, и подобные поговорки о неприветливых людях понятны только тем, кто знает ментальные особенности этноса: *ботогоо голоһон ингэн шэнги* ‘как верблюдица, отказавшаяся от верблюжонка’ (Зап. от Батсухын Ханды, 72 г., род сагаангууд, Шэнэхээн балгас, Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2010 г.) [ПМА].

Особо стоит упомянуть об исполнении обрядовой песни монголоязычными эрзинскими тувинцами. Старики признаются, что песни поют только по-монгольски, думают по-монгольски. Хотя они идентифицируют себя этнически как тувинцев, но многие подчеркивают, что монголы им ближе по традиции. Только у тувинцев мы записали четыре варианта песни заговора, посвященные овце, корове, козе и лошади. Тексты песен традиционные, с небольшими изменениями, но припевы в них варьируются в зависимости от адресата: для овцы – *тойго-тойго,* для козы – *чуу-чуу,* для коровы – *ооуу-ооуу,* для лошади – *хуры-хуры*.

Впервые в данной работе в сравнительном аспекте устанавливается связь песенного репертуара о Чингис-хане бурят трех стран с легендами и преданиями монгольских народов. Сегодня в этнической Бурятии особо востребованы и обсуждаются известные исторические имена общемонгольского значения. Это связано как с вопросом об этнической идентичности, так и с процессами «демонстрации собственной самобытности и исторической значимости своих народов» [Этнический…, 2012, с. 60]. В экспедициях по Бурятии, Монголии и Китаю нами записано множество легенд, преданий и песен, связанных с именем Чингис-хана. Значимым является установление этнического компонента в фольклорных текстах, выявление отличительной особенности изданных, архивных и полевых материалов о Чингис-хане, записанных у бурят России, Монголии и Китая. Актуальным представляется отражение в фольклорных жанрах вопросов, связанных с генеалогией и биографией Чингис-хана как части этнической истории монгольских народов. В сравнительном анализе фольклорных материалов учитывается этнотерриториальный аспект исследования, ибо распространение вербальной культуры монгольских народов тесно зависит как от территориальных, так и племенных, генеалогических связей. Не

менее востребованным является семантико-герменевтический анализ записанных в разное время и в разной языковой среде фольклорных материалов.

Связь рода Чингис-хана с древней историей земли Баргуджин-Тукум явилась поводом для появления многочисленных легенд, преданий и песен. В Баргузинской долине Бурятии распространены рассказы о том, что именно с этой земли начался род Чингис-хана, отсюда его первопредки Борте-Чино и Гуа-Марал. В связи с тем, что монгольские племена (баргуты, хорчины) откочевали с Баргузинской долины, также существуют разные версии преданий о том, что на земле своих первопредков был похоронен Чингис-хан, поэтому монголам было велено на 300 лет покинуть этот край как запретную зону (Зап. от Бадмаева Шагдура Малановича, 1924 г.р., эхирит, род буга шоно, с. Баянгол, Баргузинский район, Бурятия, 2003 г.) [ПМА]. Зачастую поводом для подобных устных историй является основной письменный источник по истории монгольских народов, свидетельствующий о том, что древние монголы были связаны с территорией Прибайкалья: «Предком Чингис-хана был Борте-Чино родившийся по изволению Вышнего Неба. Супругой его была Гоа-Марал. Явились они, переплыв Тенгис (внутреннее море) [Сокровенное сказание, 1990, с. 12–13]. Озеро Байкал называлось Тенгис-мурен.

Не менее продуктивной для распространения устной прозы и песен оказалась история первопредка борджигинов Добун-Мергена, вступившего в брачную связь с представительницей земли Баргуджин-Тукум: «А по поводу той племенной группы выяснилось так: Баргучжин-гоа, дочь Бархудай-Мергена, владетеля Кол-баргучжин-догунского, была выдана замуж за Хорилартай-Мергена, нойона Хори-Туматского. Названная же Алан-гоа и была дочерью, которая родилась у Хорилартай-Мергана от Баргучжин-гоа в Хори-Туматской земле, в местности Арих-усун» [Сокровенное сказание, 1990, с. 13]. Известно, что Хори-Туматская земля входила в состав страны Баргуджин-Токум, которая территориально совпадала с современной Бурятией. На эту тему монгольские буряты племени хори сохранили и поют старинную песню «Тэмуджин»:

Хубахан шэхэтэй һааралхан	С маленькими ушками буланый,
Хулжажал ябаһаар морин болоо.	Убегая, конем стал,
Хорожол үдэһэн Тэмүүжэмнай	Прячась, выросший Тэмуджин наш,
Хоротоноо даража баатар болоо.	Врагов подавляя, богатырем стал.
Шэхэний нь хубахан һааралхан	С маленькими ушками буланый,
Шэлжэржэл ябаһаар морин болоо.	Увиливая, конем стал,
Шэбээлжэл үдэһэн Тэмүүжэмнай	Укрываясь, выросший Тэмуджин
Шэнгэс солотой баатар болоо.	Стал богатырем с титулом Чингис.
Бугахан түхэлтэй һааралхан	На олененка похожий буланый –
Бууралхан гүүнэй унаган юумэ.	Седой кобылицы жеребенок.
Буряадхан гарбалай Шэнгэс хаамнай	Чингис-хан наш с бурятским происхождением –
Баруунхан хуасайн зээ юумэ.	Внук [рода] *баруун хуасай.*
Хубахан шэхэтэй һааралхан	С маленькими ушками буланый –
Хулахан гүүнэй унаган юумэ.	Саврасой кобылицы жеребенок.
Хорихон гарбалай Шэнгэс хаамнай	Чингис-хан наш с хоринским происхождением –
Холохон Боржогоной хүбүүн юумэ.	Сын дальнему [роду] *борджигин*.

(Зап. от Самбуугийн Алтанцэцэг, хори-бурятка, 1953 г.р., г. Чойбалсан, Дорнодский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА].

Что знаменательно, песня не только рассказывает о нелегком становлении Чингис-хана героем по известным фактам из «Сокровенного сказания», но дает дополнительные локальные сведения, что Алан-гоа из племени хори, рода хуасай. Одно это уточнение доказывает, что песня принадлежит хоринским буря-

там. Здесь как этнический маркер можно выделить характерные для монгольских народов родословные предания и генеалогические карты, которые веками запоминались и устно передавались из поколения в поколение. В «этнокультурной панораме» имеет особое значение локальный характер данной песни, «известно, что локальность традиционной культуры – важнейший фактор ее развития» [Андреева, 2014, с. 7].

Трафаретная для монгольских и бурятских песен параллельная конструкция, сравнивающая хозяина и его коня, раскрывает одинаковый мотив пути сироты до хана и строптивого жеребенка до богатырского коня. Песня восходит к известному формульному выражению монголов *Дархан дор хүлэг, дахан дор эр* ‘Под воином скакун, под шубой мужчина’. Особенность формульных выражений в том, что они маркируют «традиционные смыслы и создают ту действительность, которая воспевается в песнях» [Мальцев, 1989, с. 63].

В сборниках исследователя и собирателя бурятских песен в советское время Д. С. Дугарова нет сведений об этой песне. Современные российские буряты хоринского происхождения помнят песни о своих родовых богатырях, но песни про Чингис-хана не сохранились. Может быть, в экспедициях в советское время боялись записывать песни про Чингис-хана, а со временем они забылись? Что удивительно, в монгольской экспедиции 1967 г. в Булганский, Селенгинский аймаки Монголии (*1967 онд Сэлэнгэ, Булган аймагт явсан шинжэлгээний ангийн цуглуулга*) методом сплошного сбора записано более 70 исторических, религиозных, революционных песен и гимнов, и нет среди них ни одной песни о Чингис-хане [Архив Института языка и литературы Монгольской академии наук. Ф. 5. Оп. 16. Ед. хр. 1–19]. Поэтому большой удачей была найденная в архиве Ц. Жамцарано «Чингисова песня», записанная у хоринских бурят в 1906 г., с традиционным мотивом охоты и упоминанием о родственной связи:

Набшаһан доохонуур гүйгөөшэ,	Под листьями скачущий
Наришхан дуутай инзаган,	Тонкоголосый олененок,

Нахигар газар харбагша	Во впадине стреляющий
Манай Чингис хурайха!	Наш зять Чингис!

[Жамцарано. Ф. 62. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 921].

Песню можно расшифровать только в контексте предыдущей песни и преданий о Чингис-хане. Текст доказывает, что хоринские буряты издавна пели песни о своем именитом зяте. Скорее всего, вариант монгольских бурят привезен с исторической родины. Буряты Хэнтэйского аймака Монголии, сейчас живущие на родине Чингис-хана, особо подчеркивают и поют песни, маркируя свои близкие отношения как с великим ханом, так и со всем монгольским народом. Большое количество халха-монголов причисляет себя к роду борджигин, в связи с чем тенденцию выявления своих корней и особенно родственной связи с великой личностью можно предполагать особенностью менталитета.

Одной из самой обсуждаемых и как будто связанной с именем Чингис-хана считается песня хоринских бурят о земле Наян-Нава, откуда вернулись хоринские буряты после военных походов с чингисидами. Буряты России, Монголии и Китая одинаково поют распространенный вариант песни:

Наян, Наян, Наяалай,	Наян, Наян, Наялай
Наян-Наваа минии гү?	Наян Нава моя ли?
Заян, Заян, Заяалай,	Заян, Заян, Заялай,
Заян-Наваа минии гү?	Заян Нава моя ли?
Байдан, Байдан Байдалай,	Байдан Байдан Байдалай,
Байдан Его минии гү?	Байдан Его моя ли?

(Зап. от С. Алтанцэцэг, 1953 г.р., хори-бурятка, г. Чойбалсан, Дорнодский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА].

Немного измененный вариант этой песни «Наян, Наян, Наян ли, Заян, Заян, Заян ли, Заян Нава моя ли?» *‘Наян, Наян, Наян лэ, Заян, Заян, Заян лэ, Заян Наваа минии гү?’* как припев записан Б. Барадиным в начале XX в. и приводится в его исторической драме «Великая сестрица-шаманка» (*Ехэ удаган абжаа*) [Барадин, 1999, с. 70]. Ядро песни во всех версиях в основном состоит из географических названий оставленной «обетованной

земли». По основному мотиву песни сочинены более эмоциональные, психологически развернутые куплеты. Следующий текст распространен у монгольских бурят:

Заян, Заян, Заяалай	Заян, Заян, Заялай
Заяанаймнай нютаг лэ.	Предопределенная судьбой наша родина.
Заян, Наваа хоёрнай	Заян и Нава
Жааханаймнай аялга.	Детства нашего мелодия.
Байдан, Байдан, Байдалай	Байдан, Байдан, Байдалай
Бааханамнай нютаг лэ.	Младенчества нашего родина.
Байдан Его хоёрнай	Байдан и Его
Бааханамнай аялга.	Младенчества нашего мелодия.

(Зап. от С. Алтанцэцэг, 1953 г.р., хори-бурятка, г. Чойбалсан, Дорнодский аймак, Монголия. Соб. Л.С. Дампилова, 2012 г.) [ПМА].

Этот вариант песни поют и российские буряты, так что смело можно утверждать, что песня привезена в Монголию с исторической родины. В последние годы особый интерес вызвали поиски земли Наян-Нава на Ближнем Востоке в связи с именем внука Чингис-хана Хулуг-ханом. Известным этнографом Б. Р. Зориктуевым тщательно проанализировано данное предположение и достоверно доказано, что «хоринцы в XIII веке в составе монгольских войск на Тигре и Евфрате не были, следовательно, иракский топоним Найнава, которому Ц. Ц. Доржин, приспосабливая к названию песни «Наян-Нава», придал форму Наи-нава, никто к Байкалу не приносил» [Зориктуев, 2020, с. 14].

Песня, возможно, имеет исторический характер, она органически могла сложиться во времена пребывания монгольских племен на их прародине и сохранилась как ностальгия по «утерянному раю». К основному мотиву песни каждым поколением добавлялись разные вариации. Также существуют разные версии расшифровки этимологии слов из песни, мы полагаем, что звучание слов со временем шлифовалось, менялась их исходная

семантика. Мифологическая прекрасная прародина Наян-Наваа тесно связана с мифами о прошлом хори-бурят, к которому также относится имя Чингисхана.

Подобные истории, связанные с легендарным именем, распространенные не только в народных преданиях и легендах, но и в научной литературе, еще раз доказывают актуальность темы о Чингисхане как этническом маркере. Следует подчеркнуть, что в бурятских оригинальных песнях о Чингис-хане отмечены моменты, подразумевающие, «что запоминанию подлежат (фиксируются механизмами коллективной памяти) исключительные события» [Лотман, 2000, с. 364]. Также вероятно, связывая поиски исторической родины с именем Чингис-хана, буряты еще раз подчеркивают свою этническую близость с родственным монгольским народом.

В современном фольклоре бурят в живом бытовании сохранились топонимические предания о Чингис-хане. Существуют варианты преданий реалистического характера о погоне хана за лисицей во время охоты, этимология названий местности в каждом случае соотнесена с действиями героя [Маслова, 2008, с. 157]. Выделяется второй вариант преданий с элементами легенды о прекрасной жене-оборотне Чингис-хана, которая, превратившись в черную лисицу, убегает от ханской погони (Зап. от Санджэ-Сурэн Раднаевой, 1947 г.р., с. Малый Нарын, Джидинский район, Республика Бурятия, 2010 г.) [ПМА]. Оборотни в монгольской традиции обычно превращаются в черных лисиц. Этот же сюжет, но с другими топонимическими названиями, повторяет предание «След погони» о жене-оборотне хана [Небесная…, 1992, с. 297–298]. Думается, что жанр преданий оказался наиболее устойчивым и востребованным в устной традиции бурят, тогда как в современном репертуаре российских бурят не сохранились песни о Чингис-хане.

Следующую «Песню о Чингис-хане» (*Чингис хаан тухай дуу*) дореволюционного периода, сохранившуюся в сборнике А. М. Позднеева, можно расшифровать в сравнении с преданиями о погоне за лисицей на охоте:

Шэлэ шэлээр гүйһэн	По горам, горам бегущая

Шэхэн хара үнэгэн,	Черноухая лисица,
Шэн гоёор бүтээһэн	Прекрасно изготовленные
Чингис хаанай хуяг байна.	Чингис-хана доспехи.
Голоор, голоор гүйһэн	По долинам, долинам скачущая
Гоё шара үнэгэн,	Красивая рыжая лисица,
Гоёл шэмэгээр бүтээһэн	С искусными украшениями изготовленные
Гуулин хаанай хуяг байна.	Доспехи Гулин-хана.

[Позднеев, 1880, с. 184–195].

В тексте нет явного мотива погони за лисицей, но параллельное сравнение бегущей лисицы и доспехов Чингис-хана аппелирует к преданиям, связанным с этой темой. Упоминание имени Гулин-хана, связанного с историей хоринских бурят, дает возможность отнести и эту песню к хоринским текстам. Мотивы облавной охоты, погони за зверем, за врагом являются универсальными в песнях и преданиях монгольских народов о Чингис-хане. Вопрос о специфике реальности в народных песнях, на наш взгляд, связан с принятыми традицией устойчивыми образами. Базовые этнические модели повторяются как в устной прозе, так и песнях.

По мотивам средневековой «Повести о двух скакунах Чингис-хана» («как два скакуна, обиженные невниманием Чингиса, ушли из ханского табуна в дальние края, отдохнули и отъелись на хорошей траве и вкусной воде. Вернувшись, они отличились во время охоты») [Шастина, 1985, с. 685] монгольские народы сочинили песню. На территории проживания монгольских народов поют с небольшими вариациями под разными названиями: шэнэхэнские буряты – «Гребень Зэрэлгэтэ» (*Зэрэлгээтын шэлэ*) и «Два скакуна богдо» (*Богдын хоёр загал*), у алашанских хошутов и олетов называется «Два скакуна» (*Хоёр загал*), у ордосских монголов – «Два скакуна хозяина богдо» (*Эзэн богдын хоёр загал*), у халха – «Гребень Зэрэгэнэтэ» (*Зэрэгэнээтын шил*). Буряты в Монголии поют песню о двух скакунах Чингис-хана «На гребне Зэрилгэтэ» *‘Зэрилгээтын шэлэдэ’:*

Зэрилгээтын шэлэдэ	На гребне Зэрилгэтэ

Зэрлиг буга дуудана,	Дикие изюбри кричат,
Зэргэшүүлэхэдэжэ харахадам	Когда, сравнивая, смотрю,
Богдын хоёр загал лэ.	Два скакуна богдо.
Бага загал байзыш	Маленький скакун, погоди,
Балай юундэ л яарабаш,	К чему тебе торопиться,
Ехэ загал байзыш	Большой скакун, обожди,
Ехээр юундэ л яарабаш.	Зачем тебе сильно спешить.
Алтайрагшын шэлэдэ	На гребне Алтая
Арбаадхан буга дуудана,	Десять изюбров зовут,
Адлидхажа харахадам	Когда, сличая, их смотрю,
Богдын хоёр загал лэ.	Два скакуна богдо.

(Зап. от С. Алтанцэцэг, 1953 г.р., хори-бурятка, г. Чойбалсан, Дорнодский аймак, Монголия. Соб. Л.С. Дампилова, 2012 г.) [ПМА].

Далее приводим для сравнения полный вариант монгольского текста и отдельно рассматриваем первые 12 строк из песни, ибо эта часть семантически почти полностью совпадает с монгольской версией:

Зэргэнэтийн шилд	На гребне Зэргэнэты
Зэрлэг буга урамдлаа,	Дикие изюбры кричат,
Зэрэгшүүлээд өсгөсөн,	Когда, сравнивая, смотрю,
Хоёр загал минь ойллоо.	Два моих скакуна в лес ушли.
Их загал байзаач	Большой скакун, обожди,
Энд жаахан саатаач,	Здесь немного задержись,
Бага загал байзаач	Маленький скакун, погоди,
Балай юунд ойлно вэ.	Зачем так вольно гуляешь.
Алтай гэгчийн шилд	На гребне Алтая
Арван буга дуулана,	Десять изюбров поют,
Адилтгаж ирэхэд минь	Когда, сличая, их смотрю,
Аавын хоёр загал бий.	Два скакуна отца.
Өндөртэйхэн газар	Земли с возвышенностями
Харууслан барин,	Придерживаясь, идут.
Өвстэйхэн газар	Землю с травами
Хазлан барин явъя.	Пощипывая, идут.

(Зап. от С. Алтанцэцэг, 1953 г.р., хори-бурятка, г. Чойбалсан, Дорнодский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА].

Только в бурятском тексте отсутствуют завершающие четыре строчки монгольского варианта: «Земли с возвышенностями / Придерживаясь, идут. / Землю с травами / Пощипывая, идут». Халха-монголы в песне развивают основную тему повести, без эмоциональной нагрузки рисуют повествовательную картину, в котором только уточняется, где и как пасутся скакуны Чингис-хана. Вторая часть бурятского варианта песни еще в четыре куплета, косвенно касаясь имени Чингис-хана, развивает новую тему. И как нам сообщали информанты, у других монгольских племен нет этого продолжения. Буряты эмоционально развернули песню, превратив в лирическую прощальную песню воина:

Ама сагаан хуланийе	Белоротого кулана,
Амыень дахуулан намная,	Удила потягивая, погоним.
Абал хаанай албанда	На службу хана отца,
Агсахадажа мордоё.	Надев колчаны, поедем.
Хушуу сагаан хуланийе	Беломордого кулана,
Хушууруулахадажа намная,	За морду потягивая, погоним.
Хуушан хаанай албанда	На службу старого хана,
Хуяглахадажа мордоё.	Надев доспехи, поедем.
Хажа л мүнгэн һаадагни	Колчан в серебряной оправе
Хажуу газар жэбэрбэл,	Сбоку заржавел,
Хайран бага наһамни	Бедная молодость моя
Харийн газар нүгшэбэл.	На чужбине сгинула.
Хүжэ л мүнгэн һаадагни	Колчан мой в серебряной оправе
Хүдөө газар жэбэрбэл,	В степи заржавел,
Хүбүүн жаахан бэемни	Молодое тело мое
Хүнэй газар нүгшэбэл.	В чужой земле осталось.

(Зап. от Найдангийн Цэвэлмаа, 1019 г.р., хори-бурятка, сомон Биндэр, Хэнтэйский аймак, Монголия. Соб. С. Алтанцэцэг, 2002 г.) [ПМА].

Вполне можно считать вторую часть бурятской песни самостоятельной, ибо нет прямой смысловой связи с распространенным у всех монгольских народов вариантом текста о двух скакунах Чингис-хана. Песня как внутренний монолог героя построена по традиционной параллельной конструкции.

Сначала сравнивается подготовка коня и призыв на службу в войско хана, затем в жанре монгольского плача герой оплакивает свою смерть. Лейтмотивом проходит идея отрицания войны. Можно предположить, что особенность эмоционального мышления бурят оказала довлеющее влияние на тему песни, включив дополнительный мотив. Думается, продолжение монгольского оригинала песни новой идеей в какой-то мере является примером этнического отличия бурят от халхов.

Доказательством того, что текст в подобных вариантах существовал в дореволюционное время на исторической родине бурят, является записанная нами во время экспедиции песня «Два скакуна богдо» (*Богдын хоёр загал*) у шэнэхэнских бурят АРВМ КНР. Песня записана от Батсухын Ханды, 1936 г.р., род сагаангууд, в 2014 г. во Внутренней Монголии. По ее словам, бурятские песни она научилась петь от своей бабушки, приехавшей из России уже взрослой:

Зэрэлгээтын шилэхэндэ	На гребне Зэрэлгэтэ
Зэрлигхэн буга дуудана.	Дикие изюбры кричат.
Зэрэгэлхэдэжэ харахада,	Когда присмотришься, сравнивая,
Богдын хоёр загал байна.	Это два скакуна богдо.
Алтай хүбшын шилэхэндэ	На гребне Алтайского хребта
Арбаадхан буга дуудана.	Десяток изюбров кричит.
Адлихадажа харахада,	Когда присмотришься, сличая,
Богдын хоёр загал байна.	Это два скакуна богдо.
Хушуу сагаан хулангые	Беломордого саврасого
Хушуу дабуулан намная.	Погоним по выступу горы.
Хуушан хаанай албанда	На службу старого хана,
Хуяглажа мордоё.	Надев доспехи, отправимся.
Ама сагаан хулангые	Белогубого саврасого
Арые дабуулан намная.	Погоним по северной стороне.
Абын хаанай албанда	На службу хана-отца
Агсамханаар мордое.	С большим рвением отправимся.

Хажа мүнгэн саадагни	Колчан мой в серебряной оправе
Хада газар жэбэрлээ.	В скалистой земле заржавел.
Хайран баахан бэемни	Бедное маленькое тело мое
Хариин газар нүгшэлэй.	В чужой земле сгинуло.
Хүлэр мүнгэн саадагни	Колчан мой в серебряной оправе
Хүдөө газар жэбэрлээ.	В степной земле заржавел.
Хүүгэд баахан бэемни	Юное маленькое тело мое
Хүнэй газар нүгшэлэй.	В чужой земле осталось.

[Цыбикова, 2016, с.154–156. Перевод Цыбиковой Б.-Х. Б.].

Эти два текста являются примером адаптации, трансформации и сохранности фольклорного материала в разной этнической и языковой среде. Текст шэнэхэнских бурят, в котором отсутствуют вставки монгольского варианта, выглядит более компактным и однотипным. С небольшими лексическими и грамматическими отклонениями основной оригинальный текст соответствует версии бурят Монголии. Буряты, проживающие в Монголии, с одинаковой культурной и этнической традицией и языком принимающей стороны, песню, привезенную с исторической родины, адаптировали под монгольский вариант и трансформировали собственно бурятскую версию на монгольский лад.

Итак, нами рассмотрены песни, имеющие локальный характер, и песни, входящие в общемонгольский репертуар. Так, песни о родственной связи хоринских бурят с Чингис-ханом и их прародине имеют локальное значение, относятся к истории и генеалогии хоринских бурят. Песни с мотивом о погоне и по мотивам «Повести о двух скакунах Чингис-хана» связаны с общемонгольскими распространенными сюжетами.

Проведено контекстное сравнение песен о Чингис-хане российских и монгольских бурят с устной прозой и письменными памятниками. Анализ песен монгольских и российских бурят о Чингис-хане показывает их тесную связь с традиционными сюжетами топонимических преданий. Выявленная семантическая связь дореволюционной песни российских бурят о Чингис-

хане с песней монгольских бурят о Тэмуджине доказывает сохранность единого архетипа предкового начала как этнического маркера.

Вариант песни о Чингисхане (*Зэрилгээтын шэлэдэ*) у монгольских бурят в сравнении с версией шэнэхэнских бурят показывает заимствование и трансформацию известного халха-монгольского текста с сохранением бурятского первоначального оригинала. Песни монгольских бурят раскрывают частичную сохранность собственно бурятского репертуара, заимствование у родственного этноса. Думается, что в данном случае в песне наблюдается процесс трансформации идентичности в зависимости от этнического окружения. Шэнэхэнские буряты, проживая долгое время в изолированной замкнутой среде, смогли дольше всех сохранить устную культуру, аутентичный, наиболее старинный песенный репертуар с исторической родины. В итоге исследования в целом можно констатировать этнокультурную однородность в песенном репертуаре бурят России, Монголии и Китая.

Бесценны материалы, записанные в экспедиции во время народных праздников, обрядовых действ. В контексте праздника раскрывается глубина и скрытый потенциал песни, исполняемой в ходе обряда. В экспедиции записи песен всегда сопровождаются разговорами со знатоками старины о методах исполнения, музыкальных инструментах, местных известных певцах. Дополнительные легенды, предания о происхождении песни, об особенностях исполнения в старину и сегодня помогают раскрыть семантическую глубину текста, генезис песни. В поездках по Бурятии, Монголии и Китаю особое внимание уделено исполнительской манере, характерной для каждого региона. Предпринималась попытка выявить связь данного жанра с многолетними традициями и духовной культурой монгольских народов.

Не менее значимы материалы о музыкальных инструментах монгольских народов (хуур, хучир, сур, шанза, товшуур, ятага, хэнгэргэ, бишгуур, лимба), дополнительные рассказы информантов о разновидностях каждого инструмента, сопровождающие их легенды и предания. Прослеживая своеобразие монгольской

песни, исследователь И. В. Кульганек соединяет все данные: инструмент, контекст песни, исполнительское мастерство, манеру исполнения и такой аспект, как музыкальное время. Паузы и остановки во время пения выявляются как ментальная особенность кочевого народа с особым понятием времени и расстояния. Выводы подобного характера подчеркивают погруженность ученого не только в песенный мир монголов, но и тонкое знание всех нюансов их жизни. Итогом многолетнего изучения монгольских народных песен является книга И. В. Кульганек «Мир монгольской народной песни» (2001).

Также в итоге совместных экспедиций по Монголии и Бурятии И. В. Кульганек отметила утрату ряда песенных жанров и пришла к выводу, что современная трансформация исполнительского мастерства характеризуется все большим проникновением в вокальную технику и пластику движений эстрадных и оперных певцов. В песенном творчестве монгольских народов все настойчивее проявляются элементы евразийской культуры в противоположность центральноазиатской, которая преобладала в традиционном монгольском музыкальном песенном исполнительстве.

Итак, в итоге исследования песенного репертуара бурят России, Монголии и Китая приходим к выводам, что шэнэхэнские буряты сохранили наиболее разнообразный и полный репертуар бурятских песен, в том числе и протяжных. Песни делятся на обычные и обрядовые. Особо интересен забытый российскими бурятами обширный репертуар народных песен, привезенных с исторической родины. К протяжным песням они относят многокуплетные свадебные, буддийские религиозные песни. Буряты в Китае и Монголии сохранили интересные варианты сопутствующих преданий и легенд о старинных песнях.

В результате международной экспедиции были записаны образцы песенного репертуара баргутов АРВМ КНР, выявлены условия бытования протяжных песен новых и старых баргутов, шэнэхэнских бурят, установлены связи монгольского песенного стихосложения с музыкальной традицией. Собранный материал доказывает, что из протяжных песен монгольских народов баргутские по мелодике и тональности исполнения более при-

ближены к бурятским вариантам. У баргутов и бурят репертуар протяжных песен частично совпадает.

Материалы экспедиций в ареалы компактного проживания бурят России показали, что протяжные песни, существующие у восточных (агинских, кижингинских, хоринских) бурят, являются самыми распространенными. Такие известные песни, как «Алтаргана», «Хинган голой булжуухай», «Занданхан бүреэтэй ташуур» вошли в образцы классической бурятской протяжной песни. Эти песни в разных вариациях текстового исполнения и с идентичным музыкальным звучанием записаны нами в Аге, Монголии и Китае.

В итоге экспедиций в Боханский, Осинский районы Иркутской области приходим к выводу, что песенный жанр у западных бурят сохранился и бытует, но в подавляющем большинстве исполняются свадебные песни, тесно связанные со свадебно-обрядовой традицией (*түрын дуун*), и застольные (*архиин дуун*) песни. Распространены также хороводно-игровые песни (*ёохорой, нааданай дуун*). К протяжным песням западных бурят относится общая для всего монголоязычного ареала историческая песня «Шоно-батор». Обзор собранного песенного материала позволил определить, что историческая протяжная песня «Шоно-батор» сохранилась в современном репертуаре у бурят Тункинского, Окинского районов РБ, Осинском, Боханском, Аларском, Нукутском, Усть-Ордынском районах Иркутской области.

Таким образом, мы проследили, что для инструментовки протяжной песни ведущее значение имеет совокупность звукового материала, где особо обращается внимание на благозвучие и интонационное оформление текста. Широко используемые устойчивые поэтические формулы заклинаний, заклятий, призываний в разных вариантах протяжной песни оформлены эмоционально богато и художественно образно. Также мы приходим к выводу, что текст древней магической протяжной песни *тээгэ* как заговор явно обусловлен обрядовым действом.

Проведена систематизация и классификация современного репертуара песен бурят России, Монголии, Китая в сравнении с другими монгольскими народами, протяжные песни исследованы в сравнительном аспекте в синхроническом и диахроническом срезе, изучены и определены их жанровое своеобразие, особенности стихосложения и поэтики песенных текстов. Диахронический срез архивных и современных записей песен показывает, что те районы, где исконно исполнялись протяжные песни, сохранили наиболее устойчивые формы и основной репертуар.

Характерной особенностью современного исполнения народных песен является использование современных музыкальных инструментов – аккордеона, фортепиано, синтезатора. Исполнители являются создателями собственных произведений, написанных ими по случаю каких-либо ярких событий в их личной или общественной жизни. Авторские произведения исполнителей созданы по канонам поэтики народных песен. В песни введены новые сюжеты, персонажи, атрибуты современной жизни.

В итоге анализа песенного репертуара и исполнения песен бурятами России, Монголии и Китая выявлено, что буряты Хэнтэйского и Дорнодского аймаков Монголии сохранили традиционные песни, привезенные с исторической родины, знают современный авторский репертуар бурятских песен. Песенный фольклор прихубсугульских бурят Монголии включает жанры, присущие другим монгольским народам, они помнят бурятские обрядовые и лирические песни, однако их разнообразие выражено слабее.

Особый интерес для полной картины нашего исследования представили монголоязычные тувинцы Эрзинского района Республики Тыва. Также был проанализирован репертуар калмыцких протяжных песен, их современное бытование, особенности исполнения и неизбежной трансформации жанра, тематический состав. Было установлено, что в настоящее время еще можно зафиксировать бытование отдельных песенных образцов, исполняемых в традиционной манере, с учетом жанровой специфики. Однако песенное многообразие, характерное народной традиции, сузилось до единичных песен.

Полевые исследования позволили выявить целостную картину современного бытования песен. Также приходим к выводу,

что буряты Агинского округа Забайкальского края, Тункинского, района Бурятии, где бытовала традиционная протяжная песня, почти не поют, информанты только могут назвать самые известные песни, в основном песни звучат в профессиональном исполнении. Буряты Хэнтэйского и Дорнодского аймаков Монголии сохранили репертуар, привезенный с исторической родины, большинство информантов поют свободно и в народном стиле. Следует особо отметить феномен бытования протяжных и обычных песен у шэнэхэнских бурят, сохранивших богатейший репертуар песенного наследия своих предков – в основном выходцев из забайкальских бурят.

3.2. Несказочная проза Прихубсугулья

Прозаические повествования (мифы, легенды, предания, устные рассказы) составляют одну из наиболее крупных и комплексных жанров фольклора бурят. В новейших исследованиях устного творчества определение жанра легенды весьма разнообразная, в нашей работе придерживаемся точки зрения, что «в легенде соединяются историзм и наивная вера, фактология и утопия, повседневное и сверхъестественное. В отличие от мифа легенда не связана с обрядом и не сосредоточена на выражении архаических пластов сознания, хотя и может их затрагивать. По сравнению с преданием, легенда обладает большей обобщенностью, и в этом смысле она ближе сказке. Но если сказка представляет собой намеренное конструирование воображаемой реальности, то легенда сохраняет статус правдивого повествования» [Поэтика, 2008, с. 358].

Предание, как правило, осознается как реальность, содержит повествование об имевших место событиях, связанных с деятельностью конкретных лиц, отражает хозяйственные и культурные достижения народа. Из всех определений жанра в нашей работе придерживаемся точки зрения Н. А. Криничной, выделившей в жанре преданий установку на локальную историю, т.е. устная хроника одного селения, или в нашем случае одного региона [Криничная, 1987, с. 10]. Определяя жанр преданий, учитываем лаконичность формы, познавательную функцию и правдоподобность информации. Также необходимо иметь в виду, что «довольно часто встречается сосуществование мирской и священной версий одного предания, и то, что каждый частный случай обращения к мифу порождает дополнительные сложности, все же кажется возможным использовать в качестве дополнительного отличия “мифа” от остальных форм фольклора значение сакрального» [Клакхон, 2003, с. 159].

Устный рассказ рассматривается как жанр, сохраняющий модальность речевого жанра – рассказ очевидца. Устный рассказ как наиболее «импровизированный» жанр, по мнению исследователей, базируется на актуальности и оперативности содержания текста. Как известно, устный рассказ, идущий от «я»,

зачастую переходит в повествование, принимая формы жанра предания. Как пишет Е. Л. Тихонова, «если же актуальность и оперативность устного рассказа пошли на убыль (текст утратил эти качества по прошествии времени или по другим причинам), а информация, содержащаяся в тексте, все равно интересна и важна слушателям, то такой текст из рассказа-мемората неизбежно трансформируется в рассказ-фабулат, т.е. в предание» [Тихонова, 2018, с. 20]. Жанр устного рассказа переходит в жанр родословных преданий, записанных рассказчиком в ходе восстановления истории жизни предков. В данном случае надо иметь в виду, что «фольклор типологически относится к стадии дорефлективного мышления, которое конструирует действительность из категории собственного сознания и живет в этой действительности, поэтому вопрос об относительности и специфике реальности должен решаться исторически» [Мальцев, 1989, с. 64].

В несказочной прозе монгольских народов как распространенные жанры можно выделить устные рассказы, исторические, топонимические предания, генеалогические легенды о жизни и деятельности знаменитых исторических личностей. В экспедициях записаны устные рассказы о переселении бурят, родословные предания и рассказы на буддийские темы, топонимические легенды и предания. Собран богатый материал по культовой шаманской несказочной прозе.

Приграничный Саяно-Хубсугульский регион, находящийся на территории Монголии и России, связанный горной системой Восточных Саян и их отрогов, представляет обособленное уникальное этнографическое, религиозно-мифологическое и фольклорное пространство. Наиболее распространенным для всего тюрко-монгольского ареала является традиционное верование, связанное с культом местности. Среди них в регионе Прихубсугулья выделяются топонимические предания, связанные с культом гор. Культ гор в этом регионе отличается особой семиотической насыщенностью. Как в Хубсугульском аймаке Монголии, так и в Окинском, Тункинском и Закаменском районах РФ каждая гора, вершина, перевал имеет своего духа-хозяина.

В изучении фольклорной традиции прихубсугульских этнических групп Монголии и граничащих с ними тункинских, окинских и закаменских бурят с российской стороны особое внимание уделяется ареальным исследованиям, направленным на установление границ распространения культовых обрядов, касающихся гор и сопровождающих их легенд и преданий. При этом зачастую легенды и предания являются описаниями коррелирующих с ними ритуалов. Как известно, изучение культовых традиций предполагает выявление моделей и образов коллективных представлений, способов их сохранения, преобразования и трансляции во времени и пространстве.

В Прихубсугулье почитание природных объектов в шаманской практике имеет древнейшие корни. В традиции монгольских народов наиболее сохранившимися являются культы хозяев местности и духа предка, и в некоторых обрядах наблюдается их контаминация. Могут отдельно проводить обряд почитания духа предка, но часто при разных обрядах призывают духа предка для помощи в обрядовом действе. Монгольские буряты Хубсугульского аймака сомона Цагаан-Уур проводят общественные обряды на горе Дархинта, с местности Хатхал поклоняются хозяину горы Бурин-хан, а буряты Булганского аймака почитают хозяина горы Дулан-хан.

По сведениям местных жителей, на побережье Хубсугула часто встречаются места захоронений шаманов, их мумий и атрибутов. Хозяевам местности, гор (*сабдаг / савдаг*) посвящены специальные обо, на которых проводятся обряды почитания. По представлению шамана-информанта, сабдаки существуют в виде духов, в народе бытуют разные варианты легенд об их поведении: «Вокруг много *савдагов,* у каждого свой родовой, семейный *савдаг,* бывают и для всего селения. Зимой они отдыхают, просыпаются по весне, к ним надо относиться с великим почтением, в положенное время угощать и задабривать. Обижать нельзя, если *савдак* рассердится, может убить» (Зап. от Эрдэнэ Баяр, 1973 г.р., хори-бурятка, врач, шаманка, с. Тосонцэнгэл, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Местные жители приводят множество примеров, кого и за что наказал рассерженный дух.

У бурят Монголии можно выделить генеологические, родословные предания и предания исторического характера о переселении с родины. Например, по сведению информанта из Хубсугульского аймака, буряты проживают на этих территориях с давних времен: «В 1800 гг. предки в поисках лучшей земли переехали сюда, в Хээхэд. Прибыли до смуты Сагаан-хана. В долине Хээхэд было 53 бурятские семьи. В 1937 г. почти всех бурят истребили. Моего отца расстреляли» (Зап. от Хадайн Пүрвын Жамсарана, 1925 г.р., закаменский бурят, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Также в Закаменском районе Бурятии учительница Бадма Гомбоевна Базарова рассказывала о великой трагедии в семьях, разделенных по обе стороны границы. Как всегда, некоторые члены семьи выехали на летние свои пастбища в местность Тэшэг, и в это время была установлена граница между Россией и Монголией (1727 г.), оставшиеся на той стороне буряты так и не смогли встретиться со своими родными по эту сторону границы.

В сомоне Ханх около озера Хубсугул в 2007 г. было всего 693 семьи, 2358 человек, из них около 20 бурятских семей. Здесь проживают халхи, дархаты, цаатаны, урянхайцы, буряты и др. По историческим сведениям и рассказам информантов, в 1690 г. дархаты ушли отсюда и в 1710 г. спешно вернулись на свои земли. Рассказчик описывает данное событие с помощью выразительной образной формулы: *Унагатай гүн унагаа хаяад нутгаа буцаж байсан* ‘Кобылица, имеющая жеребенка, бросив дитя, возвращалась в родные места’. В 1710 г. здесь появились первые русские. Буринский трактат был заключен между Российской империей и империей Цин в 1727 г. в пограничном районе на реке Буре российским послом С. Л. Рагузинским-Владиславичем и уполномоченными правительства Цинской империи. Тогда дархатская котловина с озером Хубсугул отошла монголам. В те времена центром сомона был Турт. Этимологию слова Турт связывают со словом *тура(н),* что означает ‘много изюбров’. Рядом находится засохшая речушка Туртны судаг (Зап. от Б. Доржготова, 1961 г.р., дархат, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА].

До появления границы тут было много бурят, они считают, что значение слова Ханх связано с прилагательным *ханхагар* ‘обширный, привольный, изобильный’, из России разный товар привозили, народ богател (*зон ханхадажа байгаа*). В сомоне Ханх раньше жили пограничники (Зап. от Данзын Бимбажава, 82 г., закаменский бурят, род шошоолог, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА].

Со стороны Тункинской долины Бурятии на озеро Хубсугул и к знаменитой горе Бурин-хан можно выехать за несколько часов. От Ханха до горы Бурин-хан добираются на лошадях. *Үндэр Бүрэн хаан хайрхан* ‘высокий милостивый Бурин-хан’ – самая почитаемая всей прихубсугульской диаспорой гора. По сведению информанта из Хатхала, хозяину горы Бурин-хан молятся все, она плоской седловидной стороной обращена к озеру и, как зеркало, светит на Хубсугул. Старики раньше определяли погоду, глядя на гору (Зап. от Балданы Дашдондог, 1937 г.р., дархатка, шарангууд, с. Хатхал, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА]. Общеизвестно, что эпитет *хайрхан* – табуированное обозначение небожителей и священных гор на всей тюрко-монгольской территории. Эпитет *бүрэн* в монгольском языке имеет значение ‘целый, полный, весь’. «Что касается бурятской стороны, культ Бурэн-хана занимает ведущее место в культовой системе бурят горных районов Бурятии – Окинского и Тункинского, прилегающих непосредственно к этой знаковой горе Восточных Саян» [Дугаров, 2013, с. 51].

По топонимической легенде, рассказанной информантом, гора Бурин-хан состоит из девяти гольцов. Центральная вершина Мунку-Сардык (*Мүнхэ һарьдаг*) является мужем, жена Хатан-уул хайрхан находится на левой стороне. У них семь сыновей – семь гольцов: *Сагаанхүү* ‘белый сын’, *Хадхүү* ‘скала-сын’, *Гал-хүү* ‘огонь-сын’ (остальные имена не помнит) (Зап. от Б. Доржготова, 1961 г.р., дархат, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. В данном случае наблюдается мифологическое осмысление собственно гор как сакральных объектов, но за ними подразумеваются образы невидимых духов, олицетворяющих хозяев вершин.

Бурин-хану ежегодно посвящают обряд поклонения. Молебствие начинается с трафаретного зачина: *Үндэр Бүрэнхаан хайрхан минь, / Үргэн далай ээж минь* ‘Высокий Бурин-хан милостивый мой, / Широкое море мать моя’ (Зап. от Б. Доржготова, 1961 г.р., дархат, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Сравнительный анализ вариантов подобных легенд выясняет основу коллективных представлений об образе духов гор.

В Селенгинской долине одноименная священная гора Бурин-хан также имеет жену (гора Хонгор-уула) и сына (гора Адхата). В селенгинских легендах Бурин-хан как божество дополнительно имеет антропоморфный образ. По сведениям Л. Л. Абаевой, Бурин-хан является одним из трех ханов Ара Халха: «Внешний облик хозяина горы: мужчина верхом на коне светлой масти (может быть, белом, саврасом), одет в коричневые одежды, шапка островерхая, в руках держит лук, стрелы» [Абаева, 1991, с. 79]. В мифологии монгольских народов наиболее значимые и почитаемые вершины имеют хозяев небесного происхождения. Можно предположить, что в легендах, где четко не обозначен дух хозяина как известного исторического лица, чаще всего возникает образ воина, защитника, иногда героя со сверхъестественными данными.

Зачастую сакральные локусы имеют разные варианты устных историй мифологического и исторического характера. Рядом с Бурин-ханом находится гора Баясхалант-уул с плоской вершиной, поэтому по рассказам одних информантов, она считается престолом Бурин-хана. Как известно, многие горы и вершины почитаемы определенными родами и племенами. Так, обо на горах Баясхалант и Баян-уул принадлежат цаатанам, и они ежегодно проводят здесь свои обряды поклонения и обязательно с шаманом (Зап. от Данзын Бимбажава,1929 г.р., закаменский бурят, род шошоолог, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА].

По версии другого рассказчика, гора с ровной вершиной *Баясхалант хайрхан тахил* видна с границы, на ней покоится знаменитый побратим (*анда*) Чингис-хана Джамуха. Во времена Чингис-хана буряты воевали на стороне Джамухи, Хутага-бэхи

и народ Джамуху после казни хоронили с большими почестями как великого богатыря (*багатура*). По монгольской традиции эту гору сделали священной и запретной зоной (*их хорил газар*), превратив ее вершину в ровную плоскость с тем, чтобы спрятать место захоронения (Зап. от Б. Доржготова, 1961 г.р., дархат, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Варианты историй про великих монгольских полководцев с локальными интерпретациями, как в данном случае, распространены по всей Монголии.

Информант полагает, что на северной российской стороне в Окинском районе гора с плоской вершиной также считается местом захоронения Джамухи. «В Оке же, действительно, есть гора Джамухи, у подножия которой раньше совершали обряды» (информация Г. И. Ошорова, с. Сорок, Окинский район, РФ). Также там отмечена почитаемая прежде гора *Чингисэй байра* ‘пристанище Чингис-хана’. Она видна с дороги в верховье реки Иркут, к югу-востоку от речной долины. Имеет форму юрты, высота около 10 м, диаметр 50 м [Сыртыпова, 2001, с. 112]. Возможно, что это гора связана с горой Джамухи [Дугаров, 2013, с. 49].

Существуют легенды и предания о земном существовании и потусторонних подвигах духов гор, при жизни являвшихся сильными шаманами. Так, например, в этой местности находится гора Далбайн обоо, которой поклоняются буряты. Ее хозяйкой считается шаманка Далбай, по легенде имевшая волшебные способности: как-то три бурята были здесь со скотом, замерзли и, проезжая мимо, взяли у нее на время доху. Вернуть забыли, после чего она отправила вслед им черную овчинную шапку с посыльной вороной. Те сразу поняли намек, и вернули доху (Зап. от Данзын Бимбажава, 1929 г.р., закаменский бурят, род шошоолог, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА].

Буряты в Монголии продолжают чтить свои шаманские божества с исторической родины: «Тункинские буряты молятся Хухэ-Буха-нойону. Раньше держали дома его изображение, сделанное из дерева, на рога вешали хадак» (Зап. от Цырендоржийн Даваацэрэна, 1957 г.р., тункинский бурят, род аряастан, живот-

новод, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Небезынтересным представляется замечание дархатской шаманки о том, что растущее в их долине одинокое дерево принадлежит Буха-нойону и является пупом, связующим Землю и Небо. С незапамятных времен закаменские буряты в этих краях имели летние пастбища, поэтому в топонимических преданиях, шаманских историях обозначены и бурятские божества. Буряты проводят обряды поклонения своему божеству Буха-нойону и местному духу Хэстиин тээбии. По сведению информантов, после ее смерти тагнайские урианхайцы повесили на деревья ее вещи и сделали ее своим хозяином местности (*сабдаг*).

Буряты, живущие в Монголии, почитают Буха-нойона не только как первопредка, но и как хозяина горы с древней прародины. Старики называли *Хүхэ Буха-ноён* ‘синий Буха-нойон’, *Буха-ноён таабай* ‘дед Буха-нойон’, обряд ему посвящали ежегодно и дарили солового коня. У нас в Бурятии говорят, что божеству посвящают коня, информант в Монголии сохранил более архаичную форму высказывания: *Сэтэртэй ганса шарга зүһэтэй мори унуулдаг байгаа* ‘Только на солового коня могли посадить Буха-нойона’ (Зап. от Данзын Бимбажава, 1929 г.р., закаменский бурят, род шошоолог, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА]. Необходимо отметить, что закаменские и тункинские буряты, переселившиеся туда, продолжают почитать Буха-нойона на новом месте проживания.

Поскольку российские закаменские буряты исторически тесно связаны с соседним Хубсугульским аймаком Монголии, выявлены общие верования, легенды, предания, образцы афористической поэзии. В Закаменском районе Республики Бурятия (села Санага, Далахай, Енгорбой, Михайловка, Улекчин) в основном проживают буряты родов хонгоодор, шошоолог, тэртэ, хурхууд. Согласно архивным записям, предки закаменских бурят пришли из хотогойтовской Монголии (*хотогойто Монголһоо), хотогойто,* очевидно, этноним. Восточная степная часть Прихубсугулья так и называется хотогойтовская монгольская земля (*хотогойт монгол газар*) по основному составу проживающего здесь рода. По сведениям Б. С. Дугарова, закаменские и тункинские буряты родов тэртэ и хонгоодор «считаются племенем, исторически связанным с Западной Монголией, в частности, согласно генеалогическим и мифопоэтическим легендам, с монгольским племенем хотогойтов (монг. *хотгойд*)» [Дугаров, 2013, с. 5].

Зачастую хозяевами местности являются известные шаманы и шаманки. Так, бывшие закаменские буряты в Монголии почитают Хэстиин тээбии, проводят ей обряды поклонения, считают своей покровительницей. По рассказу информанта, «Хэстиин тээбии была урянхайка, жила где-то в 1800 гг. в местности Тагна, по эту сторону границы. До Санаги ходила пешком, сильная удаганка была, стала сабдаком этой местности» (Зап. от Хадайн Пүрвын Жамсарана, 1925 г.р., закаменский бурят, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Думается, что она является локальной хозяйкой той местности, ибо по сведениям шамана Б. Д. Базарова, современные закаменские буряты почитают Хэртын тээбии и Хэсэрын тээбии, почитаемой шаманки по имени Хэстиин тээбии у них нет. Информацию, полученную в Цагаан-Ууре Монголии, значительно дополнили знатоки традиционных обычаев и обрядов Закаменского района.

По сведениям старожилов, их было три сестры-шаманки рода урянхай, которые пришли с монгольской стороны. Они вышли замуж за мужчин рода шошоолог. Старшей была Хэстиин тээбии, место поклонения ей устроено на границе между Санагой и Монголией, и молятся ей буряты той стороны. Средняя сестра, Тутхалтын тээбии, хозяйка горы и реки Тутхалта, имела сына богатыря по имени Лэвээнтэй-баатар (про него бытуют отдельные легенды). Младшая сестра, Хушатын тээбии, является почитаемой хозяйкой перевала Хушата около села Далахай. Сестры являются суровыми и грозными духами, в шаманской мифологии духи чужого рода и племени всегда считаются более сильными. Жители местностей Утаата, Далахай с особым почтением и систематически проводят им обряды поклонения (Зап. от Будажаповой Клавдии Гомбоевны, 1957 г.р., род һабар хонгоодор, учитель истории, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА].

Показательно, что шаманки реально проживали в данной местности и после смерти были наделены мифологическими

функциями в статусе духов. Так, по рассказу шамана Семена-таабай, они были большие шаманки, если в предыдущей истории они вышли замуж за мужчин рода шошоолог, были чужого урянхайского рода, то в этом случае сами были из рода шошоолог. Три сестры, их реальные имена Боohог, Һоорол и Бодотой, вышли замуж в этих краях. Хэстиин тээбии была старшей сестрой, от нее идет шаманский род информанта. Возможно, эта информация более достоверна, ибо в традиции бурят сохранилось знание своей родословной до седьмого и выше колена.

Там, на монгольской стороне, где сливаются две реки (Уялгын гол и Хээтэй гол), около Цагаан-Уура, расположены Хэстий-уула, перевал Сагаан-Сурагта. Находящийся там лечебный источник и есть место поклонения Хэстиин тээбии (Зап. от Цыренова Семена Доржиевича, 1938 г.р., род шошоолог, пастух, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА]. В ходе полевых исследований в двух приграничных регионах удалось дополнить, сравнить и уточнить разрозненные сведения о почитаемых божествах, являющихся едиными в данном ареале, выявить сохранность и трансформацию обрядовых действ, сопровождающих легенд и преданий.

Мифологические функции духов тесно переплетены с народными поверьями, локальными реальными историями, которые со временем забылись, но устойчиво сохранились формулы. Например, считается, что хозяйка перевала Хушата невзлюбила род долонгууд: *Долоонгуудые доло татахаб, дурбэнгүдые дээшэнь ургэхэб* ‘Долонгутов начисто истреблю, дурбэнгутов вверх подниму’ (Зап. от Цыренова Соднома Дубжировича, 1927 г.р., род шошоолог, пастух, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА]. Семантика подобной формулы в шаманских историях общеизвестна. По мифологической версии, проклятия и заклятия шаманов сказываются на всех поколениях преследуемого рода, и снять их порчу почти невозможно. Возможно, поэтому во всех регионах существует множество устных рассказов о разгневанных духах. В связи с семантической дискретностью сакральных объектов, каждый из них отличается особыми правилами и обрядами жертвоприношений.

Необходимо отметить, что в современном мире шаманские культовые места ламаизированы и продолжают быть сакральными. Божества получили новые буддийские имена, и обряды проводятся по буддийским канонам, хотя истории о них, как мы наблюдаем, сохраняют свои шаманские корни. В Закаменском районе существуют интересные легенды, связанные с противостоянием шаманских и буддийских традиций. Хозяйка лечебного источника Енгорбой и горы Хуухэн-Бумбэй считается непобедимым духом. Сюжет легенды, касающийся ее превращения в духа, традиционный для шаманских историй. Девушка вышла замуж за местного богача, она была шаманских корней и не должна была выходить замуж. Помучившись, ушла от мужа, домой побоялась вернуться и повесилась около источника. Ее дух стал хозяйкой данной местности (Зап. от Цыренова Семена Доржиевича, 1938 г.р., род шошоолог, пастух, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА].

В семантическом аспекте интерес представляет вторая часть рассказа: Хозяйка источника не принимает буддийские правила. Служители дацана всячески пытались провести обряд ламаизации, даже вызвали с Тибета большого ламу. Когда тот подъезжал к источнику, то увидел, что шаманка стоит правой ногой на одной горе, левой – на другой горе через дорогу, лама отказался проезжать под женщиной. Поэтому здесь до сих пор проводят обряды поклонения по шаманским традициям (Зап. от Цыренова Семена Доржиевича, 1938 г.р., род шошоолог, пастух, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА].

Эпизод о ногах на разных горах, распространенный в топонимических легендах, в данном случае приобретает специфический мотив перекрытия дороги. Любопытно, что у бурят на монгольской стороне существует призывание, как бы дополняющее вышеприведенную историю:

Аглаг тэнгэрээс заяатай,	Бескрайними небесами благословленную,
Алтан дэлхийгээс гаралтай,	Золотой землей рожденную,
Алт мүнгэн сэрэгтэй (уяа),	С злато-серебряной коновязью,

Агт морин хүлэгтэй	С резвым скакуном
Даян дархан Дагиймааг урин залъяа.	Даян-дархан Дагийму призываю.
Баруун долоон буриад угтай би	От семи западных бурят происхожу,
Баавай эвий минь	Мать с отцом меня,
Басган гунхиж явахдам	Когда девушкой я была,
Бахаж намаяа хадамд мордуулах гээ.	Насильно решили замуж отдать.
Дөтын харгуйд	По ближней дороге
Дөнөн үхэр унаад	На четырехгодовалом быке
Дэмийрч тэреэлэхдээ (зугтах)	В безрассудстве убегая,
Дэргэдэх булгийн эхинд	На ближнем источнике,
Хаан баавай хатан эвиймнай	Чтобы хан-отец и хатан-мать
Харь хадамд мордуулах гэхэдэ	На чужбину не отдавали замуж,
Халуун рашаанай эзэн боловой,	Хозяйкой горячего источника став,
Хамаг зонд тус хүргэсэн.	Всем людям помощь оказала.

[Галбаабадраа, 2009, с. 113].

Призывание композиционно делится на две части, во вступлении от обращающейся личности к божеству дается характеристика почитаемого объекта. В основной части от первого лица героиня рассказывает свою историю становления духом. В сюжетном развитии подобных устных рассказов постоянным является мотив несовместимости замужества и шаманского дара. Необходимо констатировать, что буряты, проживающие в Монголии, сохранили стихотворные варианты призываний, у закаменских бурят как жанры более устойчивыми и разнообразными оказались прозаические рассказы, легенды и предания.

Сведения о культе гор, записанные у бурят Закаменского района, поражают разнообразием и семантическим богатством сюжетно-ситуативного контекста ритуально-обрядовых событий. Складывается впечатление, что каждая гора, вершина и перевал имеют древние и современные версии легенд и преда-

ний. Все горы вокруг села Санага распределены по родовым и территориальным признакам. Помимо этого отличаются шаманские и буддийские версии почитания гор. Например, с восточной стороны горы Сарлаан, Улаан-чулуун, Хужарай таабай, Зэмхын таабай – родовые места поклонения рода шошоолог и жителей верхней зоны села. Горе Сарлаанай таабай молится юго-западная часть села, а местность за рекой Цакиркой считается родовым местом поклонения подрода мосхоосхо, и они также поклоняются горе Улаан-чулуун. В этих местах обряд проводят по-старому, только в присутствии шамана (Зап. от Будажаповой Клавдии Гомбоевны, 1957 г.р., род hабар хонгодор, учитель истории, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА].

Большинство гор имеет свои шаманские и буддийские легенды. В Санаге шаманские легенды о некоторых горах забылись, и теперь чаще горы почитаются по буддийским канонам. Каждое утро при подношении утренней пищи божествам по ходу солнца призываются пять самых известных гор. Гору Буханойон переименовали в Ринчен-хан по аналогии с тункинской версией, и общеизвестная легенда также автоматически переносится на эту гору. Гора Генин-Ченбо имеет только буддийское название, хозяином считается степенный белый старец, покровитель учения. Затем идет Субарган-уула, похожая по очертанию на буддийскую ступу. Хан Хормуста – самая грозная гора, связанная с небом. Считается, что все громы и молнии идут оттуда (Зап. от Будажаповой Клавдии Гомбоевны, 1957 г.р., род hабар хонгодор, учитель истории, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА]. Горы с буддийскими названиями не имеют особо развитой, семантически насыщенной истории. Название или имя хозяина горы определяют функцию и его значение как почитаемого объекта.

Примечателен тот факт, что от разных информантов нами записаны различные версии преданий о почитаемых объектах, что свидетельствует о многообразии культа гор даже в одном поселении. Думается, не случайно шаман-информант перечисляет пять почитаемых гор со старыми названиями, не связанными с буддийскими именами: Баян-Зүрхэн (Бэhэтэ), Буха-ноён

(Ринчен хаан), Баатар-хаан, Сагаан-таабай, Хан Хормуста (Баруун-Үндэр). Хозяевами гор могут быть братья шаманы, так, Сагаан-таабай является родным братом Хужарай таабай (Зап. от Цыренова Семена Доржиевича, 1938 г.р., род шошоолог, пастух, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА].

На всей территории монгольских народов встречаются горы с названием Уран-Душэ ‘искусная наковальня’, некоторые называются Алтан-Душэ ‘золотая наковальня’. Здесь используются трафаретные для монгольского мира эпитеты, возвеличивающие значение почитаемых гор. Особенностью формы гор с таким названием является плоская вершина, поэтому существуют разные версии преданий о горе как наковальне Чингис-хана. В Закаменском районе проживает много бурят рода шошоолог, которые поклоняются горе Уран-Дүшэ.

В сакральном пространстве особо выделяются мифологические хозяева гор, не имеющие реальных прообразов. Возможно, они относятся к наиболее архаичным обрядам поклонения, только сильный род с древней шаманской историей может иметь покровителями высшие божества. В подобном обряде акциональный, гендерный, временной, пространственный и цветовой коды соблюдаются в строгом соответствии с правилами действа. По легенде считается, что каждое девятое число месяца 99 или 33 небесных богатыря спускаются на эту гору и занимаются кузнечным ремеслом. Шошоологи относятся к кузнечным родам, и их божества спускаются на эту гору. Буряты поклоняются 33 золотым вершинам как 33 богатырям (Зап. от Цыренова Семена Доржиевича, 1938 г.р., род шошоолог, пастух, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА].

Необходимо отметить, что тексты призываний во время данного ритуала отличаются полным перечислением божеств небесного и земного происхождения в строгой иерархической последовательности. Шаман обращается к 55 западным небожителям под предводительством Хан-Хурмаста-тэнгри, 44 восточным небожителям во главе с Атай-Улаан-тэнгри, 13 северным хатам со старшим из них Буха-нойоном, 77 небесным кузнецам под предводительством Дамдин-Дорлиг-

сахюусана. Затем призываются хранитель веры и покровитель воинов и военного дела Хиһан-Улаан-тэнгри, духи и хозяева всех близлежащих местностей. Далее каждый шаман-кузнец, участник обряда, вызывает своих родовых кузнечных духов, называя их Онгон-тэнгри (Зап. от Базаровой Марины Николаевны, 1960 г.р., учительница, с. Утата, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА].

Как видно из приведенного примера, призываются не только небожители высшего звена из шаманского пантеона, и что примечательно, у кузнечных божеств предводителем является ламаизированный персонаж Дамдин-Дорлиг-сахюусан. В современных обрядах в связи с религиозными предпочтениями одновременно могут быть персонажи и собственно шаманские, и с модифицированными именами. Исходя из следующего текста, сохранившегося у бурятских шаманов Монголии, можно сделать вывод, что Дорлиг-тэнгри по шаманской мифологии относился к небесным божествам кузнечного цикла:

Хадиян ширэхэн	С наковальней с гору,
Хадын шинээнхэн	Размером со скалу
Хар хөөргэеэ	Черные меха
Хажигануулахан	Раздувающий
Хан Дорлиг тэнгэр.	Хан-Дорлиг-тэнгри.
Бутын чинээн	Размером с кустарник
Хар хөөргэеэ	Черные меха
Бужигануулханхан	Раздувающий,
Булуд түмэр дүшиеэ	Стальную, железную наковальню
Бужигануулхан	Разогревающий
Бурхан Дорлиг тэнгэр.	Божество Дорлиг-тэнгри.

[Сүхбат, 2012, с. 146].

Обряд поклонения горе Уран-Душэ проводится шаманом кузнечного происхождения. По мнению Н. Б. Дашиевой, «они совершали специальные обряды с жертвоприношениями своим покровителям – небесным кузнецам, спустившимся на землю, чтобы передать это ремесло людям. По мере утраты производственной деятельности происходило расширение их жреческих

функций, а на каком-то этапе кузнецы адаптировались как шаманы, имеющие кузнечную наследственность» [Дашиева, 2019, с. 14].

В ходе полевых исследований выявлены факты сакрализации гор, связанные с изменением исторических реалий. Совместное проживание с русскими, их роль в жизни коренного населения обусловили возникновение культа новых духов-хозяев по требованию времени. В том же Закаменском районе хозяином горы Баатар-хан считается русский казак, которому посвящают обряд поклонения перед службой в армии, во время войны проводили особые ритуалы почитания как хозяина-богатыря, защитника воинов.

По записям, сделанным Г.-Д. Нацовым в начале XX в., «Багатур-хану преподносили голову (*төөлэй*) коровы, а сверху помещали рыбу. В предании говорится, что это божество имело облик человека с черным лицом и в русской одежде» [Нацов, 1995, с. 73]. Под черным лицом подразумевается бородатый казак, который охранял границу в этой местности. Показательно, что русский воин мифологизируется по шаманской традиции. Здесь включается прагматика обряда: именно такой дух-хозяин востребован для исполнения переходного обряда, связанного с проводами в армию. Стоит заметить, что в данном случае отсутствует развернутая мифологическая история покровителя, нет и определенного реального героя, есть лишь обобщенный образ.

Современные записи подчеркивают устойчивость основного кода, определяющего статус духа-хозяина. Стандартный ритуальный набор пищи дополняется рыбой: «Ему наряду с традиционными бурятскими блюдами, такими как саламат, пенка, хурууд, молоко, водка, обязательно преподносят такую местную рыбу, как ленок, полагая, что для русских лучшая пища – жареная рыба» (Зап. от Будажаповой Клавдии Гомбоевны, 1957 г.р., род hабар хонгодор, учитель истории, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА]. Примечательно, что смысл каждого подносимого определенному духу дара, приобретая «этносемиотический статус» [Байбурин, 2005, с. 31], коррелирует с предполагаемым реальным персонажем.

В экспедиции нам удалось записать не только топонимические предания, но и легенды, связанные с горами. Закаменские буряты рассказали о потустороннем мире Ягшад, куда могут проникать шаманы и люди с особым даром. Был большой шаман Ямпил подрода мосхоосхо рода шошоолог. Один раз он пропал на месяц и вернулся, привезя с собой шерсть животных пяти видов. Весь подрод разбогател, говорили, что их шаман посетил страну обетованную и вернулся облагодетельствованным. Существуют легенды, согласно которым именно между пятью великолепными горами, окружающими село, находится благословенная страна Ягшад (Зап. от Будажаповой Клавдии Гомбоевны, 1957 г.р., род hабар хонгодор, учитель истории, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА]. Считается, что из горной местности как страны обетованной и прообраза божественной земли Диваажан можно попасть в потусторонний мир.

В обрядах, посвященных сакральному пространству, наблюдается реконструкция традиционной системы почитаемых персонажей в связи с религиозными и историческими изменениями в картине мира, хотя общая структура обрядового действа остается неизменной. Если в древних ритуалах предстает масштабная картина: 33 богатыря, сделав горн из 33 вершин гор, проводят кузнечные обряды, то в более поздних основным персонажем выступает обыкновенный русский казак с реальными чертами лица, и ему поклоняются как военному человеку. Таким образом, приходим к выводу, что в современных обрядовых действах наблюдается явная демифологизация и дегиперболизация. В сущности, духи-хозяева местных гор Прихубсугулья как религиозно-мифологические персонажи, обладающие защитной силой, тесно связаны с историческими личностями.

Культ гор и других природных объектов в национальном сознании монголов тесно связан с комплексом обрядов перехода, связанных с идеей сакральной дороги, священных горных перевалов. Сменяющиеся кочевые племена оставили на своих дорогах в память о себе керексуры, петроглифы, обо, отмеченные священные камни, деревья. Этнографами и фольклористами собран богатейший материал о культовом почитании сакральных знаков, связующих с теми, кто оберегает и открывает дорогу.

Горы, камни, деревья, встречающиеся по пути, имеющие своих хозяев, обязательно почитаются путниками.

Культ природных объектов восходит к шаманским ритуальным обрядам, возможно, он связан и с более древними обрядами. Сакральное пространство очерчивает владения духа-хозяина, у которого надо получить разрешение и благословение на дальнейший путь. У древних тюрков и монголов деление на «свое» и «чужое», спасительное или враждебное пространства четко определялось по обозначенным сакральным знакам. Защитная функция знаковых площадей предполагает комплекс мероприятий, которые путешественник должен соблюдать на всем протяжении своего пути.

Для каждого монгола обязательным является ритуал открытия удачной дороги, перед поездкой необходимо ложкой с девятью углублениями по ходу солнца окропить свой путь молоком или чаем со словами: *Саслын юсэн нюдээр сагаан сүгээ саснаа, / Аян замдаа сайн явж хүрнээ* ‘Девятью углублениями ложки белое молоко подношу, / Счастливой будет дорога’ (Зап. от Балданы Дашдондога, 1937 г.р., дархад, род шарангууд, с. Хатхал, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА]. По мнению Арнольда Ван Геннепа, «цель всех обрядов по поводу отправления в путешествие – способствовать тому, чтобы отделение было не внезапным, а по возможности последовательным» [Геннеп, 2002, с. 39]. Возможно, здесь помимо основной сакральной функции присутствует прагматический и психологический аспект подготовки к дороге.

В Монголии по пути своего следования постоянно ощущаешь присутствие охраняющих сил, с которыми надо пообщаться, поблагодарить и отметить очередной этап пути. Основными маркерами этнической территории на дорогах всего алтайского мира являются насыпи из камней (*обоо*). В Хубсугульском аймаке обоо сооружены в местах обитания особо могущественных духов. По сведению информантов, *сабдаг / савдаг* – буддийское наименование хозяев местности, легенды о сабдаге более связаны с буддийскими историями, а в Бурятии в основном с шаманскими корнями.

Обоо в Монголии представляют собой пирамиды разной высоты, сложенные из камней, обычно расположенные вдоль дороги и на возвышенных местах. На вершине пирамиды устанавливается шест или несколько шестов, на которых в качестве подношения развешиваются буддийские хадаки преимущественно синего цвета. По записям исследователей Монголии конца XIX – начала XX вв., каждый монгол, проходя мимо, считал долгом положить на обо камешек, а на шест навязать тряпочку или волосок, сейчас на обоо развеваются только хадаки. На значимых обоо, находящихся на высшей точке горных перевалов, из нескольких шестов выстроено полукругом сооружение, похожее на чум, которое обвязывается хадаками. Церемония обряда реального перехода труднодоступного пространства связана с налаживанием контакта с внешними силами, с подношением даров для умилостивления духов, во власти которых находятся горные пути. «Также существует культ хозяев Хангая (гор и тайги) и восьми лусуутов-дэбжит (*Хангайн эзэд дэбжит найман лусууд*). Есть культ 13 обоо Дархинты (по названию реки), на них читается обрядник «13 обооны сан». В каждой местности имеются хозяева-сабдаги со своими именами. При возлиянии используются молитвенные ложки с девятью углублениями – глазами (*есөн нүдтэй цацал*)» [Дугаров, 2013, с. 193].

При въезде в сомон Цагаан-Уур на перевале горы Дархинта выстроен целый комплекс из тринадцати обоо. По сведению информанта Цырендоржийн Даваацэрэна, комплексное сооружение называется Дархинтын 13 обоо. Как известно, число «тринадцать» в монгольском мире имеет сакральное значение. По буддийской космологии, обычно вокруг главного обоо, символизирующего мировую гору Меру, складываются 12 малых обоо, обозначающих 12 земных островов. В данном случае архитектор Гээнээ (имя его происходит от русского имени Гена, он бурят по происхождению) из города Мурэна творчески разработал более понятную для каждого концепцию: посередине находится главное большое обоо, посвященное буддийским божествам. Остальные двенадцать обоо меньше размером и расположены по шесть в обе стороны. Они посвящаются годовому циклу: внутри каждого сооружения висят вырезанные

знаки, соответствующие каждому году, на божнице размещены изображения божеств и молитвы, посвященные родившимся в этот год. Поэтому каждый проезжающий может посетить обоо своего года и помолиться.

Главная достопримечательность Хубсугульского аймака – единственное в стране большое озеро Хубсугул. Во всех проводимых там обрядах обязательно упоминается дух озера Хубсугул как женское божество. Существует легенда с лирической интонацией, по которой сын, уходя на войну, вырыл матери колодец. Мать скучала по сыну, забыла закрыть колодец, вода разлилась в целое море. Когда сын вернулся, матери не было в живых, а перед ним плескалось море, которое он назвал Мать-море (Зап. от Долгоржавын Дашмаа, 42 г., бурятка, род шошоолог, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА].

Духом озера Хубсугул является хозяйка, которой каждое утро подносят сэржэм чаем со словами: *Хатан далай ээж минь, хэшигээ хайрла* ‘Госпожа-море, мать моя, даруй благополучие’. Следует отметить, что в монгольской традиции вода / море чаще ассоциируется с женским началом. По мифам, хозяйка озера обитает на выступающем скалистом мысе у моря (как Байкал буряты называют морем, так и к Хубсугулу монголы обращаются *Хатан-далай* ‘госпожа-море’). Во всех версиях легенд об озере постоянным является мотив разлившейся воды из колодца. В следующем примере представляют интерес мифологические интерпретации появления озера, острова, очертания горы. По легенде, семья пастухов имела колодец, он ушел с отарой овец, она осталась и забыла закрыть колодец. Когда вода начала разливаться, с горы Уран-Душэ срубили вершину, и ею закрыли колодец (Зап. от Долгоржавын Дашмаа, 42 г., бурятка, род шошоолог, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА].

В легендах и преданиях о появлении озера Хубсугул и острова посреди озера существуют схожие мотивы с небольшими изменениями и дополнениями конкретных ситуаций. Согласно дархатской легенде, рассказанной жительнице ее дедом о появлении озера Хубсугул, «у одной шаманки был колодец, она оттуда доставала воду и колодец всегда запирала, один раз

забыла закрыть. Вода перелилась и разлилась в огромное озеро» (Зап. от Балданы Дашдондог, 1937 г.р., дархад, шарангууд, с. Хатхал, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА]. Как бывает зачастую в топонимических легендах и преданиях, эти легенды не являются расшифровкой названия озера. В данном варианте основную роль играет шаманка, эпизод с запиранием колодца подчеркивает особый статус легенды: колодец волшебный, требует особого обращения. Возможно, бытовая реальная трактовка появления озера – колодец как источник водоема – указывает на то, что сюжет легенды не древнего происхождения.

По преданиям считается, что озера Байкал и Хубсугул связаны между собой пуповиной, монгольские народы Байкал называют *Зүүн далай* ‘восточное море’, а Хубсугул – *Баруун далай* ‘западное море’. Примечательно, что в качестве хозяина Байкала преимущественно призывается дух мужского пола. Прибайкальские буряты, не персонифицируя его имя, называют *Далайн эзэн* ‘хозяин моря’. В шаманских текстах иркутских бурят традиционно рядом с хозяином упоминается имя хозяйки: *Уһа Лубса хаан, Уһан хатан дабаан*. Конкретное имя божества сохранилось в записи Б. Ринчена от шаманки Чимиг в сомоне Баян-уул Дорнодского аймака Монголии. При перечислении тринадцати северных божеств (*арын арбан гурбан бурхад*) первым называется имя хозяина Байкала – Байгалай эзэн *Бахар хар ноён* [Ринчен, 2013, с. 184]. *Бахар хар ноён* ‘Бахар черный нойон’ относится к божествам восточного цикла, что, возможно, подчеркивает силу и мощь хозяина Байкала.

Не менее интересными представляются легенды и предания о местах поклонения у озера Хубсугул. Нами записано несколько вариантов предания о возникновении святого места *Арван гурван овоо* ‘тринадцать обо’, находящегося на выступающем скалистом Хангинском мысе на самом берегу озера. По преданию, в древние времена шаманы выбрали это прекрасное место на возвышенности для проведения обрядов. По сведениям археологов, на мысе обнаружены следы древних жертвенных очагов.

По данным информантов, сакральное число «тринадцать» связано с именем 13 северных Атаа тэнгри (*Арван гурван Атаа тэнгэри*), спустившегося с небес для помощи людям. В расшиф-

ровке имени каждое слово имеет определенное значение, эпитет ‘северные’, скорее всего, кодируют имена божеств, относящихся к этнической Бурятии. По данным Б. С. Дугарова, «в целом число 13 в культурной традиции монгольских народов обладает большой семантической нагрузкой и зачастую выступает как эпитет, выражающий понятие могущества и всеобщности, в данном случае по отношению к Ата тэнгрию» [Дугаров, 2005, с. 118].

По другим легендам, на возвышенности обитают духи местных гор и хозяйки озера Хубсугул. С приходом буддизма ламы находящегося рядом дацана ежегодно проводили здесь обряды, изменив его символическое значение. По буддийской космологии обычно вокруг главного обоо, символизирующего мировую гору Сумеру, складываются 12 малых обоо, обозначающих земные острова. По мнению информантов, на вновь восстановленном обоо главный шест с основанием из крупных белых валунов посвящен буддийским божествам, а расположенные по обе стороны по шесть шестов обозначают двенадцатилетний годовой цикл по монгольскому календарю.

Следует особо отметить, что обоо на Хангинском мысе сложено в оригинальной горизонтальной проекции. По этому поводу имеется наиболее значимая для нашей темы третья версия появления данного обоо. По мнению информанта, зачастую обоо складывали как указатели дорог. Тринадцать шестов, расположенные по прямой на возвышенном побережье озера, открывающем вид на всю окрестность, указывают дорогу воинам Джучи-хана. И по этой версии обоо посвящено 13 богатырям Джучи-хана (Зап. от Б. Доржготова, 1961 г.р., дархат, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА].

Анализ обрядовых событий, связанных с культом гор, позволяет предположить, что все ритуалы ранее выполнялись шаманами. В них существенное место отводится шаманским призываниям. Думается, не случайно хозяевами гор становились именно духи шаманов. Структура ритуала обусловлена предшествующей культурной традицией. Возникновение новых форм вызвано внешними факторами, в данном случае воздействием новой буддийской веры, сумевшей трансформировать и адаптировать свои идеи к древней шаманской основе.

Примечательно, что многие прихубсугульские монголы, особенно старшего поколения, имеют дружественные связи с приграничными бурятами, знают особенности бурятского говора и ряд характерных диалектных слов типа *таабай* ‘дедушка’. В дархатском говоре встречаются явные бурятизмы: *бэдэрхэ* ‘искать’, формант повелительно-желательного наклонения *-гты,* например, *суугты* ‘садитесь’ и т.д. В последние годы восстанавливаются прежние этнокультурные связи бурят и монголов, связующим звеном которых зачастую выступают прихубсугульские монголы бурятского происхождения. Историческая память бурятского народа сохраняется в виде знания сюжетов некоторых легенд о событиях, связанных с приходом предка рода / племени в эти места.

В целом, анализ архивных данных в сравнении с материалами, собранными в экспедициях, позволяет сделать достаточно обоснованные выводы о том, что многие родовые группы тункинских, окинских и закаменских бурят связаны с территорией Прихубсугулья, что нашло отражение в фольклоре и культовой обрядности. При этом следует отметить устойчивость традиции, сохранность многих сюжетов генеалогических легенд, преданий и устных рассказов, культов поклонения божествам до нашего времени. Легенды и предания о локальных хозяевах местности с монгольской стороны дополнены собранными нами материалами с российской стороны. В ходе исследования подтверждаются предположения о том, что присаянские буряты и хубсугульские монголы, имея в прошлом этнотерриториальную общность, сохранили до наших дней некоторые единые обряды и традиции.

В топонимических преданиях выявлены основные сюжеты, в ходе анализа определены реалистичные и мифологические мотивы, установлено использование устойчивых мифологических мотивов, сложившихся в культуре монгольских народов. Также необходимо отметить, что этимология топонима, его сакральное или профанное значение зачастую меняется со сменой культурно-исторического фона. После смерти шама-

нов наряду с реальными сведениями об их жизни появляются дополнительные мифологические истории, которые влияют на ход обрядовых действ. В зависимости от конкретных мифологических историй обряды проводят или старики, или шаманы. Ритуальные действа, посвященные духам-хозяевам, выполняют прагматическую функцию.

3.3. Обрядовый фольклор бурят России, Монголии и Китая

В ходе полевых исследований устное творчество бурят России, Монголии и Китая, современные процессы трансформации жанров, материалы по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам рассматривались на фоне ареальных исследований в области традиционной этнической культуры и современного развития монгольских народов. Необходимо подчеркнуть, что данный раздел продолжает тему преданий и легенд, сопрвождающих обрядовые действа. Если в предыдущем разделе выделены отдельно предания и легенды о духах локальной местности, хозяевах гор Прихубсугульского региона, то здесь изучаются почитаемые божества Даян-Дээрх и Буханойон. Обе главы тесно взаимосвязаны, но в данном разделе расширен ареал исследований в соответствии с собранным полевым материалом автора по обрядовому фольклору бурят в этнической Бурятии. Также впервые рассматриваются новые полевые материалы шэнэхэнских бурят в сравнении с ахивными данными бурят России об обряде замещения души, имеющем как мифологическое, так и практическое значение. Актуальным представляется анализ полевых и архивных материалов в сравнении с дархатскими, монгольскими исследованиями.

В обрядовом действе главная роль принадлежит личностям, проводящим шаманские ритуалы. Современные буряты Боханского, Осинского районов Иркутской области проводят общественные и частные обряды при помощи *үзэмэрши* ‘гадателя’, шамана и *дуһаши,* досл. ‘капающего’, т.е. старика, знающего традиции и могущего «капать» духам. Гадатель или гадальщица на игральной карте смотрят, почему произошли те или иные негативные события, и какому духу нужно приносить жертвы. Как мы поняли из неоднократного опроса информантов, *үзэмэрши* у боханских бурят является личностью, необходимой в современной традиции исполнения шаманских ритуалов. Без его помощи шаман не может провести обряд.

Старики, умеющие и могущие призывать своих местных духов, в Кабанском районе называются *сагаши* ‘приносящие

жертвоприношение белой пищей', в Тункинском, Окинском районах – *хадаши* 'приносящие жертвоприношения горам'. А в Боханском районе бытует более обобщенное название – *дуhаши,* старец имеет право «капать» водкой духам местности, включая горы, приносить жертвоприношения белой пищей. Старики и шаманы зачастую выполняют идентичные обязанности. Старик, призывающий местных духов, не обращается к высшим божествам, не проводит большие общественные камлания. По нашему мнению, он более реалистично относится к своим обязанностям, и, даже зная легенды и предания о духах и небожителях, никогда не говорит, что ему шепчут духи или что он входит в измененное состояние сознания. Шаман по традиции – личность сверхъестественная, с мифологической историей, он держит связь между мирами (мертвым и живым, верхним, нижним и средним), может общаться как с земными, так и небесными божествами.

Таким образом, *дуhаши* можно назвать персонажем реального мира, выполняющим свои обязанности как человек, обращающийся к иному миру, а шаман – персонаж мифологического мира, существующий в двух мирах. К. Хэмфри, анализируя образ шамана и *old men* в дагурской традиции, также приходит к выводу, что старый человек, имеющий право молиться духам, является личностью с реальным взглядом на мир [Humphrey, 1996, p. 29–30].

По рассказу шаманки в Монголии к ним, как правило, обращаются с тем, чтобы узнать, в чем причина несчастного случая, расположен ли к данному человеку местный дух (*савдаг*). «Урочища и святилища – не только место совершения ритуалов, хранящих память о законах и обычаях, но и места гаданий и предсказаний. В этом отношении принесение жертвы – футурологический эксперимент, ибо оно всегда связано с обращением к божеству за помощью в осуществлении выбора» [Лотман, 2000. с. 365].

Как рассказывает шаманка, «сидя в юрте, она курит табак, пьет молочную водку, чай, затем, войдя в измененное состояние сознания (*онго*), начинает общаться с *савдаками,* со своими предками. Гадающий шаман (*үзмэрчин*), заглянув в глаза, может

прочитать мысли, узнать прошлое и будущее. Одни шаманы гадают на четках (*эрхи*), перебирая их могут получать ответы на твои вопросы, так же как ламы в дацанах смотрят по четкам. Другие раскладывают камушки, число которых должно быть 41 или 70. Третьи общаются с духами, играя на варгане или подбрасывая его вверх» (Зап. от Эрдэнэ Баяр, 1973 г.р., хори-бурятка, врач, шаманка, с. Тосонцэнгэл, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Используя разные методы гадания, шаман может предсказывать будущее как в нормальном, так и в измененном состоянии сознания. Трансформация методов гадания наблюдается на примере того, как один монгольский шаман находит ответ на интересующий тебя вопрос, глядя в мобильный телефон, говоря, что ответ приходит ему сверху. Время диктует новые правила игры.

Боханские буряты булагатского племени любой обряд проводят с призыванием духов первопредков, местных старцев и бабушек, которых называют *айлай үбгэд, төөдэйнүүд* 'старцы и бабушки селения'. В первую очередь в призываниях упоминаются родовые и племенные первопредки. В с. Красная Буреть в основном живут буряты готольского рода и молятся своей *гоёхон Готол төөдэй* 'прекрасной бабушке Готол', уточняя, что *Гоёхон гоохон Готолнай Эхириднээ ерэһэн* 'Прекрасная молодая Готол пришла с эхиритского племени'. Любопытный факт, что название рода *готол,* по мнению информанта, принадлежит женщине, упоминаемой как прекрасная Готол, взятой замуж из эхиритского племени.

По многочисленным записям С. П. Балдаева, готолы, живущие в Бурети, относятся ко II готольскому роду и являются наследниками второго сына Готола Тутхэна [Балдаев, 1970, с. 66]. «Готол был внебрачным сыном Алагуя от Амархан, происходившей из абзаева рода, жившего тогда на реке Лене (*Зүлхэ*). Она была умна, расторопна и работяща. Готол был ограничен, неповоротлив, слабосилен…» Готольские роды, переехавшие из Кудинской долины, в призываниях упоминали своего первопредка: *Готол баабаймнай тоонто / Урагшаа харасан / Үхэр Манхай хада* 'Место материнского последа / Готола – отца нашего, / Выступающая вперед сопкой / Гора Ухэр

Манхай’ [Балдаев, 1970, с. 58, 63]. Возникает вопрос, почему общеизвестный реальный прадед Готол превратился в мифическую бабушку. С трудом верится, что забылись многочисленные истории, анекдоты, поговорки про незадачливого Готола. Можно предположить, что произошло замещение имен: в локальной традиции мать Готола эхиритского племени призывают как бабушку готольского рода.

В селе Красная Буреть свои почитаемые духи, чьи имена упоминаются во всех обрядах местного и общественного значения. И каждое имя имеет свою реальную и мифологическую историю. Мифы о знаменитых шаманах отличаются перечислением их волшебных способностей. Мы выявили, что характерным для булагатской традиции является мотив перевоплощения, где шаманы могут превратиться в птицу. Если один информант говорит, что шаман превращается в белую птицу (в лебедя, голубя или голубку), то более старый знаток уточняет, что под белой птицей подразумевается гусь: «Шаман Семен превращался в гуся, голыми руками кипящий саламат размешивал, зубами мог стол с едой поднимать» (Зап. от Убугунова Михаила Герасимовича, 1928 г.р., механизатор, с. Красная Буреть, Боханский район, Иркутская обл., 2010 г.) [ПМА]. Данная информация представляется нам более точной, потому что совпадает с текстом, записанным С. П. Балдаевым в Аларском районе от знаменитого улигершина Пёхона Петрова в начале века:

Тарсайн толгойдо	Когда на вершине Тарасы,
Табан галуун боложо hууhаймнай	Превратившись в пять гусей, сидели мы,
Хэнэй хүбүүн үзээ hэм?	Чей сын увидел?
Ардайн толгойдо	Когда на вершине Арды,
Арбан галуун боложо hууhаймнай	Превратившись в десять гусей, сидели,
Хэнэй хүбүүн хараа hэм?	Чей сын увидел?
Заха сагаан тэнгэридэ	Когда на крайнем белом тэнгри,
Залаатай одон боложо	Лучистой звездой став,

Нахилзажа байхымнай	Покачиваясь, висели мы,
Хэнэй үри тагнаа hэм?	Чье дите разведало?

[Балдаев, № 269/352 (321/352)]

По мифологической версии повествования тарасинские заяны, ближайшие соседи буретских шаманов, также перевоплощались в одушевленные и неодушевленные предметы. Перевоплощение в звезду в данном случае, возможно, связано с идеей восхождения на небеса.

Шаманы и *дуhаашu* старики Боханского и Осинского районов упоминают в призываниях тарасинских старцев, но не могут сегодня сказать точно, сколько их было и как призывают, некоторые помнят имя младшего из их рода Егора. Не менее интересны рассказы с реалистическим сюжетом о почитаемых хозяевах местных гор. На горы молиться ходят только мужчины, женщинам подниматься на горы запрещено, могут осквернить святое место. Вблизи села Красная Буреть есть почитаемая гора Ханда, хозяйкой которой считается Хашагай төөдэй. Хашагай төөдэй попала в число почитаемых личностей за оборону их местности при нападении русских. Она заставила земляков выкопать окопы и отстреливаться стрелами. В результате казаки не смогли пробить их оборону, потому местность так и осталась бурятской (Зап. от Убугунова Михаила Герасимовича, 1928 г.р., механизатор, с. Красная Буреть, Боханский район, Иркутская обл., 2010 г.) [ПМА].

В Боханском районе одним из обязательных ежегодных частных обрядов является обряд *хүреэдэ / hүрдэ оруулха* ‘загонять в загон’. В конце осени перед началом зимовки скот загоняют в загоны, перед этим проводят обряд угощения хозяина скотного двора белой пищей, водкой. Обряд проводят семьей или с соседями. В Качугском районе у эхиритов сохранился идентичный обряд монголоо эдеэлхэ ‘кормить монгола’.

Небезынтересной представляется современная трансформация сохранившегося обряда кормления монгола *монголоо эдеэлхэ* как хозяина двора у западных бурят. Обряд проводили и в советское время, традиция почти не прерывалась. Думается, что обряд сохранился потому, что его можно исполнять инди-

видуально, без шамана. Буряты Качугского района проводят ритуальное действо по устоявшейся традиции: собравшись несколько дворов во главе со знающим обряд стариком, произнося текст призывания, преподносят белую пищу монголу как хозяину двора, хотя не могут объяснить ни исторические корни обрядового действа, ни этимологию главного персонажа. На вопрос, кто такой монгол, одна бабушка сказала, что они так говорят: «Кто бы ты ни был, и есть ли ты вообще, если ты есть, то кушай, а если не хочешь, так и иди» [Общий фонд № 2746, Арбугаева Харитинья Васильевна, 1924 г.р., с. Большой Улун, Качугский район, Иркутская обл., 2009 г.]. Здесь наблюдается символический подтекст ритуально-обрядового действа, функции основного героя со временем забываются. Многие молятся, уже не зная кому и зачем, в целом сохраняя традицию предков, модифицируя причины и ход действия обряда почитания монгола (*монголоо тахиха*).

В данном случае универсальная мотивация действий «так делали раньше» является следствием такого совмещения диахронии и синхронии, при котором прошлое (миф или мифологизированное предание) меняет свое символическое значение, в современном прочтении упрощается и утрируется истинный смысл образа. Хотя в целом, по верному замечанию В. Н. Топорова, миф выступает в качестве объяснения настоящего, а иногда и будущего [Топоров. 1982, с. 12–13].

Показательно, что попытки прояснить природу ритуала, как правило, связаны с поисками его места в пространстве, определяемом координатами практическое / символическое, реальное / мифологическое. С практической точки зрения «монгола» представляют сегодня земным духом, обитающим при дворе и оберегающим хозяев. Обряд проводят каждый год ранней весной после отела коров. Если монгола не кормить, то он обижается и ночами стучит, скот губит. По сведению информанта, как ему, так и многим в селе этот текст диктовал покойный Байдай шаман. В тексте призывания «монгола» образ главного персонажа близок к ольхонским духам черных монголов:

Урда биинhэн татирhан	С южной стороны оторвавшийся,
Далайн урайhаан татирhан,	Со стороны моря оторвавшийся,
Монгол гэжэ нэртэйблэйш.	Монголом тебя зовут.
Хаяа булан ханхинуулхой гэжэ,	Чтобы в углы и стены не стучал,
Хорхойн нүхөөр харахой гэжэ,	Чтобы в щели насекомых не смотрел,
Харшын hабаагаар шагаахой гэжэ,	Чтоб в зазоры забора не заглядывал,
Соок!	Соок!

[Общий фонд № 2746, Алексеев Константин Сергеевич, 1946 г.р., с. Кузнецы, Качугский район, Иркутская обл., июль 2009 г.]

По мифологической версии, существуют разные варианты происхождения хара монголов. Общеизвестны факты из исследований Ц. Ж. Жамцарано, Б. Э. Петри, Т. М. Михайлова, Г.Р. Галдановой о хара монголах как автохтонах, населявших Ольхон, Кудинскую долину до прихода бурят. Буряты поклоняются им как территориальным *эжинам* хозяевам, духи которых почитаются в качестве черных / холодных / чужих, требующих жертвоприношений потусторонних сил.

В Боханском районе в с. Дундай существует культ поклонения монголу. По мнению информанта, они более тесно общались с эхиритами и переняли от них обряд поклонения монголу. По преданию, необходимо почитать шесть монголов: *Бөөриин боро монгол, Хадайн хара монгол, Бөө монгол, Ноён монгол, Одигон монгол, Дархан монгол* ‘Серый монгол с холма, Черный монгол с гор, Шаман монгол, Удаган монгол, Кузнец монгол’. Почему именно их шесть и этимология имен им неизвестна. Во всех призываниях повторяется, что божество прибыло из Монголии:

Газарhаа гарахан,	Из-под земли вышедший,
Галабhаа тарахан,	С иного мира пришедший,
Ходороо ходорон,	Отрываясь, выскользнувший,
Монголhоо гарахан	С Монголии пришедший
Монгол бурхан.	Монгол божество.

По записям Ц. Ж. Жамцарано, черные монголы будто остались в этой земле и их духи вредят неугодным, потому, возможно, в призывании упоминается, что они как бы выходят из земли, хотя дух их с небес следит за людьми. Функция божества имеет более широкое значение, чем только охранять двор и скот. Считают, что монголу необходимо делать обряд в первую очередь, может закрыть все дороги, ему молятся: *Хураймнай бурхан, / Адаһаймнай абарха / Монгол бурхан* ‘Бог дождя нашего, / Скот наш спасающий / Монгол небожитель’ (Зап. от Ангажанова Спаса Константиновича, 1928 г.р., булагат, с. Харагун, Боханский район, Иркутская обл., 2010 г.) [ПМА].

Естественно, при обрядовом действе личность исполнителя, аспект исполнения и контекст, объясняющий, почему именно этот текст как «вербальное символическое взаимодействие людей» (Путилов) исполняется в конкретной ситуации, имеют существенное значение. Как показывает вышеприведенный анализ, сопровождающий текст объясняет и дополняет семантическое поле ритуального обрядового действа, при этом сохранившиеся архаичные тексты требуют особой расшифровки. В целом, многократное дублирование событий обряда предполагает вариативность с обязательным использованием основных кодовых знаков, сохранившихся в «коллективной памяти». В современных обрядах реальная действительность зачастую утрирует и заменяет новым смыслом подтекст, содержащий более древнюю мифологическую историю.

В обрядовом фольклоре отдельно можно выделить легенды и предания, посвященные божествам, о которых сложены развернутые шаманские и буддийские мифы. Вся Саяно-Хубсугульская территория молится древнему великому шаманскому божеству Даян-Дээрх, впоследствии трансформировавшемуся в буддийское. По сведениям ведущего исследователя монгольского шаманизма Б. Соднома, культ Даян-Дээрх известен с XIII в. По мнению С. Ю. Неклюдова, «процесс “ламаизации” Даян Дээрха относится к сравнительно недавнему времени, а завершается уже в начале XX века – живые свидетельства еще можно было зафиксировать не только в середине 1920-х годов

(Б. Я. Владимирцов) и в начале 1980-х (Н. Л. Жуковская), но также в 2000-х (наши информанты 2007 г.)» [Неклюдов, 2007].

Даян-Дээрх считается почитаемым божеством всего монгольского мира. В Цагаан-Ууре одни информанты говорят, что Даян-Дээрх особо почитаем бурятами. По утверждению других, его история связана с Чингис-ханом и он божество халха-монголов. С приходом буддизма Даян-Дээрх, как и многие наиболее значимые почитаемые объекты, получил новое имя Гэнэнчимбо и буддийское изображение.

По рассказу ламы Цэрэн-Очира, до 1930 г. севернее пещеры находился большой монастырь Шаравлин-цагаан-чулуу. У реки Уур-гол находилось каменное изваяние Даян-Дээрх, каждый год в июле проводился тайлган в честь божества, во время которого камень обертывался шелковой тканью. Крупнейший в Хубсугульском аймаке монастырь с 3000 лам и хувараков был закрыт в 1929 г., каменное изваяние куда-то вывезли. Сейчас строится новый комплекс, молебствия в честь божества проводятся во вновь выстроенном здании (Зап. от Пилоожийн Цэрэн-Очира, 1976, закаменский бурят, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА].

После экспедиции в Хубсугульский аймак Монголии в 2011–2013 гг. мы сравнили архивные молитвенные тексты с живыми записями от информантов и пришли к выводу, что с каждым годом тексты становятся более ламаизированными и добавляются тибетские термины и буддийские образы. «Каждое утро брызгаем огню и земле, небесам, упоминая их. Молимся трем большим божествам Бурхан-багш, Очирвани и Даян-Дээрх» (Зап. от Цэрэндоржийн Даваацэрэна, 1957 г.р., тункинский бурят, род аряастан, животновод, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Есть специальное подношение (*сэржэм*), посвященное Даян-Дээрх, которое имеет свою особенность: прочитав молитву, необходимо три раза хлопнуть в ладоши. Люди ездят молиться в пещеру, где стоит камень с изображением Даян-Дээрх. Ежегодно проводятся буддийские обряды поклонения в монастыре Галдан.

Даян-Дээрх как буддийское божество особо почитается в местности Цагаан-Уур, его образ находится в божнице главного

обоо, также он изображен в монастыре Даян-Дээрх наряду с Буддой и Ваджрапани. Казалось естественным и уместным именно здесь, на вершине горы, рядом с Ваджрапани, изображение Белого старца как покровителя животных. По записям Г. Н. Потанина, Даян-Дээрх, как и положено духам-хозяевам (*эзэн*), имеет вид седого старца с огромной белой бородой [Потанин, 1883, с. 292]. Действительно, в данном случае воплощаясь в образе белого старца, Даян-Дээрх выполняет функцию горного духа и покровителя местности.

В буддийской ипостаси он описывается как могучий богатырь на коне, и это не противоречит его статусу по шаманским легендам. По существующим легендам в Хубсугульском аймаке, «Даян-Дээрх был шаманом, жившим во времена Чингис-хана. На двух соловых скакунах он сопровождал Чингис-хана и его богатырей на его родину» (Зап. от Хадайн Пүрвын Жамсарана, 1925 г.р., закаменский бурят, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА].

Шаманский культ Даян-Дээрх имеет древние мифологические корни. Как мы знаем, существуют предания о Даян-Дээрх как родоначальнике шаманизма. В «Призывании Даян-Дээрх» каменный идол воспевается как олицетворение первого шамана: «Хранитель всех людей, / Первый из десяти тысяч шаманов, / Учитель тысячи шаманов» [Тудэв, 1982, с. 128]. В современных преданиях в народном сознании времена сливаются, и в легендах о Даян-Дээрх фигурирует время Чингис-хана как время жизни героя устного рассказа.

Из многочисленных вариантов легенд о нем нами записан уникальный текст, в котором зафиксировано перевоплощение шамана сначала в дерево, а затем в камень: ‘В древние времена Даян-Дээрх, украв принцессу из рода Чингис-хана, бежал с реки Онон через Хэнтэйский хребет и Минжийн хангай. Будучи настигнутым воинами Чингис-хана у устья реки Буур-гол близ соснового бора, он превратился в дерево-шаманку. Оттуда он дальше бежал через Тушиг-цагаан-нуур, Товхонхон, Хантийский хребет, однако у устья реки Дээрхи его снова настигли и отсекли ему мечом брови, после чего он превратился в камень. В дальнейшем он со скал перекочевал в пещеру’ (*Даян-Дээрх шүтээн*

нь эрт дээр үед Чингис хааны ургийн гүнжийг хулгайлан аваад Онон мөрнөөс Хэнтий нуруу, Минжийн хангай дамжуулан зугтаж Буурын голын адаг тужийн нарсны хөлд Чингисийн баатруудад гүйцэгдэж удган мод болон хувилжээ. Тэндээс Түшиг цагаан нуур, Товхонхон, Хантийн нуруу дамжин хөвгдэн зугтсаар Дээрхийн голын адагт дахин гүйцэгдэж сэлмээр хөмсгөө тас цавчуулаад чулуу болон хувирсан гэдэг домогтой. Хаднаас агуйд нүүсэн) (Зап. от Хадайн Пүрвын Жамсарана, 1925 г.р., закаменский бурят, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА].

По мнению А. Д. Цендиной, «сюжет легенды, отражающий противостояние в волшебной силе шамана с Чингис-ханом, имеет локальный характер» [Цендина, 2008, с. 223]. Сюжет повествования раскрывает причину появления каменного идола, соединяя мифологическую историю с вымышленным, как бы достоверным событием. Традиционная для фольклорных текстов сюжетообразующая линия погони в кульминационных моментах отмечена мотивом перевоплощений, характерным для шаманских легенд и преданий. В данном случае примечательно использование шаманских символов архетипов – дерева и камня. Мифологическая семантика данного образа полностью соответствует представлению о сильном шамане, обладающем сверхъестественными способностями и имеющем связь с иными мирами.

Легенда о грозном шаманском духе Даян-Дээрх связана и с пещерой, которая также считалась почитаемым природным объектом. «Существует поверье, что каменное божество Даян-Дээрх исцеляет больных, обогащает бедных, одаривает потомством бездетных, а кто проползет через узкий ход пещеры (*эхын умай*), тот станет здоровым, богатым и многодетным. Если при молении ему каменное божество предстанет темным и мрачным – детей не будет, а если оно светится, как бы подернутое позолотой – скоро у просителя появятся дети» [http://ozero-hubsugul.ru]. Итак, в предании семантика образа Даян-Дээрх как божества чадородия соединяется и отождествляется со свойством самой пещеры, традиционно символизирующей в мифологии монгольских народов материнское чрево (*умай*). Вместе с тем

после многократных уточнений с информантами приходим к выводу, что не только сами природные объекты имеют охранную функцию, но, скорее всего, под ними закодированы имена покровительствующих духов. Священные деревья и камни зачастую связаны с определенной шаманской мифологией.

Как известно, «текст обнаруживает свое значение лишь в более широком семантическом контексте, поле которого создается обрядово-ритуальными действиями, мифологическим фоном» [Путилов, 1980, с. 139]. В данном случае особо значима перекодировка традиционной символики в сопровождающих мифах и легендах в целях интерпретации в буддийском аспекте. Интересно сравнить вышеприведенную легенду о погоне Чингис-хана за Даян-Дээрх, укравшим принцессу с буддийским вариантом. В легенде сюжет погони и мотив перевоплощения полностью сохраняется, но меняются персонажи и детали согласно новым правилам. Даян-Дээрх украл у Очирвани его четки, сел на своего серо-сивого коня и сбежал. Очирвани догнал его и бросил в него своим очиром. Даян-Дээрх превратился в каменного человека [Потанин, 1883, с. 292]. В тексте героем мифа является Очирвани, который действует своим знаковым предметом – ваджрой. В буддизме этот атрибут разных божеств символизирует мужское начало, активность, искусные средства [Мяль, 1987, с. 20–208]. Основной мотив превращения божества в каменного идола остается, вся история трансформируется в согласии с трафаретными буддийскими мифами.

В шаманской мифологии монгольских народов существует множество преданий и легенд с единым мотивом противоборства божеств, показывающих свои волшебные способности. Среди них выделяются легенды более позднего происхождения с мотивом противоборства шаманских и буддийских героев. В нашем случае Даян-Дээрх, проиграв в карты Далай-ламе, стал соревноваться с ним в искусстве отнимать у смерти ее жертвы и превзошел его в этом мастерстве [Владимирцов, 2005, с. 381, 389]. Стоит обратить внимание, что в связи с историческими изменениями этот распространенный мифологический сюжет повторяется, но только с новым персонажным рядом. В легендах о Даян-Дээрх волшебные способности его настолько превозносятся, что в некоторых случаях он превосходит самого Будду. Таким образом, с укреплением буддизма распространились предания и легенды о противоборство старой и новой религии, о новых буддийских героях, но в основе их сохранились сюжеты и мотивы из шаманской несказочной прозы.

Помимо преданий и легенд о Даян-Дээрх значительно дополняют образ божества монгольские песнопения, которые можно разделить на шаманские, шаманско-буддийские и буддийские тексты. В текстах, обозначенных буддийскими, обязательно присутствуют шаманские мотивы, символы и образы. Символический подтекст образов, мотивов, формул, имея древние корни, связан с многочисленными сопровождающими легендами и преданиями, расширяющими смысловое поле текста. Здесь срабатывает принцип эстетики обрядового сознания, когда традиция требует актуализировать свои глубинные смыслы.

Визуальное воплощение Даян-Дээрх как хозяина местности и его ипостась в буддийской традиции имеют свои особенности. В обрядовых текстах довольно подробно описывают его облик, статус и основные функции. Портретная характеристика мифологического героя приобретает разные воплощения в зависимости от текста и вида обряда. Напомним, что по шаманской версии как хозяин местности Даян-Дээрх характеризуется в виде седого старца с огромной белой бородой [Потанин, 1883, с. 292]. Как и принято в шаманских призываниях, хозяину локальной местности служат известные в Прихубсугулье географические объекты:

Хүй улаан хундагатай,	Красный остров чаша его,
Хөвсгөл далай ундаатай,	Озеро Хубсугул питье его,
Уран дөш сандалтай,	Гора Уран-Душэ трон его,
Долоон мундарга дамжалгатай.	Семь гольцов ступени его
Монгол бурхан.	Монгол божество.

[Ринчен, 2013, с. 101].

В шаманских текстах традиционно небесные божества спускаются на землю по лестницам-горам, и ближайший водоем

служит им питьем, но скорее всего это эфемерные духи. Как и во всей тюрко-монгольской мифологии Даян-Дээрх как хозяин местности имеет неопределенное воплощение, как бы заполняет собой все подданное ему пространство и сливается с самой природой.

В этом же тексте после шаманской характеристики дается его смещанная шаманско-буддийская ипостась. Здесь он предстает богом, у которого каждая часть тела имеет своих охранников. Только верхняя часть охраняется буддийским божеством Ваджрапани, который ему близок в локальной традиции. Даян-Дээрх как хранитель буддийской религии всегда упоминается рядом с буддийскими божествами Ваджрапани (Очирвани) и Манджушри, занимающими высокое положение в тибетском мифологическом пантеоне [Владимирцов, 2005, с. 380–384]. Среднюю часть охраняют восточные и западные тэнгри. По одной из многочисленных легенд о нем, шаманскую силу он получил сразу от темных и светлых небесных божеств. А нижняя часть, как и принято в шаманской мифологии, принадлежит мифологическим существам лусудам, хозяевам нижней водной стихии:

Орой бэеийг тань	Верхнюю части вашего тела
Очирвань сахисан,	Ваджрапани охраняли,
Дунд биеийг тань	Среднюю часть вашего тела
Хар цагаан зүгийн	Черной и белой стороны
Тэнгэр хүрээлсэн,	Небеса оберегали,
Доорд биеийг тань	Нижнюю часть вашего тела
Хар лусын хадууд сахисан.	Черные лусы-ханы защищали.

[Ринчен, 2013, с. 101].

Его внешний облик, приобретая еще более безразмерные формы, напоминает картину вселенной, состоящую из верхнего, среднего и нижнего миров. Как мы видим, в тексте наиболее четко обозначена шаманская мифологическая картина мира, имеющая глубинную подтекстовую историю. В буддийской характеристике героя остается его основное шаманское имя, чтобы был узнаваемым. К нему он получает дополнительно

несколько имен, и что примечательно, в каждой буддийской стране его разные имена имеют свое значение:

Жагарын оронд	На индийской земле
Дансурунчамба алдартай,	Величают Дансурунчамбой,
Цасан Төвдын оронд нь	В снежной стране Тибета
Сэрчинбо алдартай,	известен как Сэрчинбо,
Халхын оронд	На земле халха
Гэнэн чинбо алдартай	называют Гэнэнчинбо
Хан богд Даян аав.	Хан-богдо Даян-отец.

[Ринчен, 2013, с. 101].

Полное его имя в молитвах обозначается как Хаан богд Даян Дээрх Гэнэнчимбо Жигмудорж. Для унификации образа героя по буддийским канонам ему полагаются покровители, посредники и помощники, которые конкретно указываются в текстах: *Баруутай Ванчин Далай ламаас сунтагтай, / Богд Жавзандамба хаанаас зарлигтай, / Богдын гэгээнээс лүндэгтэй* [Ринчен, 2013, с. 128] ‘От правого Далай-ламы Ванчина благословение сутрой имеющий, / от Богдо Джебдзундамба-хана указ имеющий, / от Богдо-гэгэна веление имеющий’. Но тут же упоминается, что печать (шаманский знак отличия от высших божеств) он получил от Дайван-хана (*Дайван хаанаас тамгатай*). Необходимость ламаизации и включения в буддийский пантеон диктует множество новых имен и буддийских атрибутов с сохранением элементов из шаманского прошлого.

Небезынтересно отметить, что и в буддийских вариантах молитвы уточняется, что коня он получил от покровителей новой веры: *Харийн зүгийг тэтгэж / Шажиныг мандуулагч / Дарната богд Жавзандамбын гэгээнээс / Зосон шаргал халзан морин хүлэгтэй* [Ринчен, 2013, с. 128] ‘Чужую сторону поддерживая, / Религию развивая, / от Дарната-богдо Джебдзундамба-гэгэна / Солового коня со звездочкой во лбу имеющий’. Из шаманских песнопений, посвященных Даян-Дээрх, знаковые трафаретные устно-поэтические формулы, такие как *шаргал халзан морин хүлэгтэй* в неизменном виде перешли в буддийские тексты. Глубинная мифологическая семантика этих формул аллюзивно срабатывает в новом контексте. Как правило, реальные события

и вымышленные сакральные истории, не имеющие отношения к легендарному имени, связаны с его образом.

Почитаемое божество Даян-Дээрх помнят как шаманское божество, но информанты сегодня мало помнят его шаманскую генеалогию, историю, все отлично знают его буддийскую ипостась. Нами записан следующий текст, выстроенный в стиле буддийских молитв:

Ялгуулсан шашны сахиус бүгдийн гол
Иогазарын сүлдэн тэнгэр бүгдийн дээд
Тэнгэрийн их увш нөхөд сэлт дор
Гурван үүдний бишрэлээр мөргөмүй.
Хум. Ялгуулсан бүгдийн зарилгийн их сахиус
Бурханы шашны дэлгэрүүлэхийн үйлс хийгээд
Нас ба цог учралыг дэлгэрүүлхийн аугаа хүчит
Баатар их их увш Даяндээрхийг магтмуй.

(Зап. от Цэрэндоржийн Даваацэрэна, 1957 г.р., тункинский бурят, род аряастан, животновод, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА].

Хранитель победоносной веры – основа всего,
Могущественное небо Иогочары превыше всего.
Великим небесным покровителям
Верой трех ворот поклоняюсь.
Хум. Великого победоносного хранителя,
Буддийское учение распространяющего,
Долголетие и свет дарующего,
Несокрушимой силой обладающего,
Великого богатыря Даян-Дээрх прославляю я!

В этом варианте молитвы «Даян-Дээрхийн мөргөл» подчеркиваются достоинства божества как распространителя буддийской веры, хранителя и покровителя буддизма, но сохраняется его основная шаманская функция дарителя благополучия и долголетия. Даян-Дээрх как божество совмещает в себе шаманские и буддийские традиции не только на уровне внешних данных, но и на уровне функциональных способностей. Необходимо отметить мастерство буддийских лам в сочинении молитв, посвященных Даян-Дээрх, сумевших не только сохранить его

шаманские атрибуты и волшебные способности, но и поэтически переложить имеющиеся шаманские материалы.

Как нам кажется, во всех текстах нового буддийского толка сохраняется способность формулы отсылать к предыдущей традиции. В текстах мы проследили, что «культурная неуничтожимость традиции» (Фрейденберг) срабатывает на любом уровне. Для расшифровки образа героя особое значение имеет подтекст, базирующийся на сопровождающих их историях, отсылающих к широкому кругу традиционных мифологических представлений.

В Хубсугульском аймаке, как и в других аймаках Монголии, встречаются одинокие шаманские деревья с развешанными на них хадаками. Примечательно, что ленточками отмечены только те местности, где проживают буряты. Недалеко от селения Цагаан-Уур по дороге к пещере Даян-Дээрх стоит одинокое низкорослое дерево, которое начинает ветвиться с самой земли. Лиственница почитается местными жителями как дерево-шаманка (*удаган мод*). По преданию, в этом месте шаманка зарыла послед после рождения ребенка, поэтому беременные женщины приходят поклониться этому дереву, получить от дерева благословение на благополучные роды.

Также существует местное поверье, что мужчины могут попросить сына, наследника рода, проведя соответствующий обряд (Зап. от Насанцэцэг, 1978 г.р., дархатка, шаманка, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА]. В данном случае само шаманское дерево выполняет функцию посредника в обрядах, связанных с беременностью, с просьбами наследника, хотя предание о шаманке, родившей около этого дерева, семантически определяет функцию дерева. Как по всей Монголии, так и в Хубсугульском аймаке шаманские места поклонения дополнительно снабжены буддийскими символами. В данном случае у подножия шаманского дерева на каменной плите выбито изображение Зеленой Тары – покровительницы матерей, детей, семьи.

Священные камни и деревья, выполняя функцию «мирового древа», являются средством оказания магического воздействия, охраняя в тяжелых дорожных ситуациях. Недаром осевой столб

на обоо назывался у тибетцев «Дерево жизни» [Герасимова, 1989, с. 209]. Одинокие деревья и камни как хранители жизни и душ людей служат покровителями, дарителями наследников и благополучия.

Таким образом, можно констатировать, что буддийская вера смогла естественно и в полной мере использовать традиционные символы в целях укрепления новой веры. Также необходимо отметить, что шаманские образы, сохранив свои исконные способности и полномочия, получили дополнительные буддийские функции.

Не менее почитаемым божеством в монгольском мире является образ Буха-нойона. Шаманские песнопения бурят, передававшиеся из поколения в поколение как сакральный текст, сохранили символический язык жрецов. Для нашего аспекта исследования актуально мнение Вяч. Иванова, связывавшего происхождение символов с «магическим словом», и в данном случае символ является «первым и смутным воспоминанием о священном языке жрецов и волхвов» [Иванов, 1910, с. 9].

Актуальным представляется анализ языка шаманских песнопений бурят России и Монголии в сравнительном аспекте для выявления трансформации вербального материала одного обряда в разных языковых условиях. В данном случае анализируются шаманские материалы булагатского племени о тотемном первопредке Буха-нойоне, записанные Б. Ринченом у бурят, проживавших в Хубсугульском аймаке Монголии, в сравнении с материалами аларских бурят Иркутской области России.

Исследователи, анализируя шаманские стихотворные тексты монгольских народов, однозначно отмечают невнятную быструю речь, витиеватый символический язык. Формульный, образный язык шаманских песнопений трудно понятен для посторонних без конкретных комментариев. Символ действует как знак в ритуальном событии: «Если символ предполагает обычно внешнее – и относительно произвольное – выражение некоторого содержания, то за ритуалом признается, напротив, способность формировать содержание, оказывать на него влияние» [Лотман, 2000, с. 491]. В языке обрядового действа прослеживается твердая приуроченность к определенному месту конкретных ситуа-

ций и событий. В любом случае текст прочитывается только в контексте локальных обрядовых традиций.

Этикетность поведения при обращении к небожителям предполагает строгое соблюдение определенных правил. В песнопениях постоянно подчеркивается, что язык шамана не совершенен для общения с богами. При неправильном обращении к высшим силам могут быть отрицательные результаты, поэтому шаман стремится установить наиболее доступный язык общения. «Заговор обрядового певца, жреца принуждает богов проявить себя, подействовать, он властен над ними, его мановению повинуется природа, мир создан культом» [Веселовский, 1989. с. 258]. Помимо этого также распространено мнение, что язык шамана, его речь диктуется неким сверху данным духом. Все это вместе создает особенность языка шамана.

Ведущий западный хат Буха-нойон считается тотемным прародителем булагатов и культовым божеством, которому посвящаются частные и общественные обряды для благоденствия и процветания. «Буха-нойону посвящают сивого пороза. Ему ежегодно делают тайлаган 3-мя животными: 1 кобылой, бараном и козлом. Буха-нойон считается западным хатом, головы жертвенных животных, снятых со шкурами, укрепляют так, чтобы они обращались на запад» [Хангалов, 2004, с. 294].

Сведения о древней традиции поклонения быку *Буга-тангара* из тюрко-монгольских народов сохранились у саха якутов: «Весной, когда (невестка) впервые заквашивала суорат (род простокваши), она срезала у пороза клочок шерсти из его сюёка (наружный половой орган) и примешивала к суорату. Из этого суората никому не позволяла даже отведать. На следующий день освященным суоратом она окропляла пороза: сначала вливала ему в рот, затем кропила по загривку, на спину и дальше до производительного органа. Только после завершения этого обряда она разрешала нам кушать из запасов суората» [Ксенофонтов, 1992, с. 79]. Традиция сохранялась и при проведении основного праздника. Перед Ысыахом сюёк, отрезанный у органа на этот раз жеребца, а не быка, бросали в бурдюк для брожения кумыса. Освященный кумыс пили только семь старцев рода по почетному кругу, передавая чашу из рук в руки. Простой народ

после завершения ритуала пил снаружи юрты не освященный, специально накопленный для гостей кумыс.

Необходимо иметь в виду, что в каждой местности у разных племен бурят в разных обрядах существовали свои традиции. Например, при обряде посвящения в шаманы также призывают Буха-нойона, и в этом случае исключается кровавое жертвоприношение, исполняется ритуал *сэтэр:* «В тот же день, или несколько времени спустя, посвящают 2-х или 3-летнего сивого бычка (пороза) западному хату (Буха-нойону), сначала брызгают тарасун западному хату, затем обмывают освященного водой бычка, украшают его лентами, на шею привязывают маленькое ярмо, льют на него немного тарасуна и после краткой молитвы отпускают на волю, а шаманы брызгают тарасун разным богам, упрашивая их покровительствовать избранному ими новому шаману» [Хангалов, 2004, с. 314–315].

Песнопение «Призывание отца Буха-нойона и матери Будан-хатан» (*Буха ноён баабайда Будан хатан иибиидэ дурдалга*) [Мадасон, Ф. 18. Оп. 1. Д. 193. Л. 4–7], записанное в 1925 г. И. Н. Мадасоном у западных бурят, является типичным для традиции, одним из самых полноценных и логически последовательных текстов о Буха-нойоне. Призывание начинается со вступительной формулы: *Сээглэһэн манай сээгээрээн, / Хаяһан манай хамагаарааи* ‘Просящие мы благодать со своей просьбой, / Подносящие мы со своим подношением’. Для чужого восприятия подобные кодированные выражения создают элемент символической условности происходящего. По контексту всего обряда слово *сээг / соог* можно трактовать как просьбу принять речь шамана и дар просящих благодати. Непереводимое кодовое слово *сээг* становится обобщающей формулой, в которой закодированы две основные функции обряда: прошение и подаяние.

В первую очередь наш анализ касается обязательно упоминаемых топонимов и имен, расшифровка которых связана с их локальной мифологической и реальной историей. Главный персонаж как мифологический герой имеет свои определенные коннотации: *Буха-Ноён баабай, / Будан-Хатан иибии* ‘Буха-нойон отец, / Будан-хатан мать’. Термин родства *баабай* ‘отец’ подчеркивает его функцию прародителя. Синий / сизый сакральный цвет символизирует принадлежность мифологического героя-первопредка к небесам: *Умэн дэлхэй, / Һиилэн буулайт* ‘Срединную землю, / Распоров, спустились’.

Осуществляя вертикальную связь между Верхним и Средним мирами, он служит продолжателем рода человеческого, поэтому спускается именно с тех небес, где концентрируется мужское и женское начало: *Хүхэ мүнгэн тэнгэриһээн / Хүй татажа буулайт. / Удай мүнгэн тэнгэриһээн / Умай татажа буулайт* ‘С Хухэ Мунгэн тэнгри / Пуповину протянув, спустились. / С Удай Мунгэн тэнгри / Лоно [материнское] притянув, спустились’. Нисхождение Буха-нойона на землю с целью оплодотворения и размножения выступает знаковым выражением его уранической природы. Текст относится к определенному ритуалу, поэтому иносказательные выражения, встречающиеся в тексте, могут быть связаны и с прагматической функцией обряда.

Помимо расшифровки неизвестных слов, для понимания текста большое значение имеют символические формульные выражения, традиционные в фольклоре монгольских народов: *Юһэн хүрээ / Һара баабай* ‘с девятью кругами / Месяц-отец’. Месяц отождествлялся с мужским началом, по Г.Р. Галдановой, «наиболее часто встречается нечетное число девять, означающее мужское начало» [Галданова, 1987, с. 20]. В другой формуле *Найман хүрээ / Нара иибии* ‘с восемью кругами / Солнце-мать’ число восемь кодирует солнце как женское начало. По мнению многих исследователей, культ небесных светил вытекает именно из культа предков. Необычность и глобальность событий в развитии сюжета постоянно поддерживается подобными трафаретными вставными формулами с мифологическим подтекстом.

Буха-нойон как тотемный первопредок племени булагатов и мифологический культурный герой связан с «творческими деяниями»: *Байһан, байһан / Газарта танай / Бар тайга ургалай* ‘На земле, / По которой вы ходили, / Густая тайга выросла’. Завершающим эпилогом трафаретно используется обобщающая формула о функции воспеваемого героя: *Үрөөлөө ехэдэ / Буряад хүни / Заяабари бололойт, / Булгад хүни / Ёһо бололойт* ‘Благодаря благословению / Бурятского народа / Судьбой стали, / Булагатского племени / Объектом поклонения стали’. Во всех

текстах бурят России повторяется подобная композиция, и подчеркивается основная прагматическая функция первопредка.

Эта же прагматическая функция защитника и хранителя сохраняется в текстах бурят Монголии, но язык, композиция и семантика отличаются. В 1954 г. Б. Ринчен записал в сомоне Бурэн Хубсугульского аймака от удаганки Сандагийн Цэвэндорж песнопения «Призывание бурятского Буха-Жилдэна» (*Буриадын Буха-Жилдэнгийн дуудалга*), «Призывание Буха-Жилдэн-нойона» (*Буха Жилдэн-ноёнхойн дуудалга*), «Слово, посвященное отцу Буха-нойону» (*Буха-ноён баавайда айлтгах үг*). Ринчен в паспортных данных отмечает, что предки Цэвээндорж были сильные шаманы, и она тоже заболела наследственной болезнью, без сознания бредила, сказали, что предки требуют ее посвящения в шаманы, в Тагна-Туве обучалась шаманским навыкам [Ринчен, 2013, с. 114].

С семантической точки зрения эти тексты заново придуманы на новой исторической родине. Отсутствующее в версиях российских бурят имя Жилдэн-баатар устойчиво упоминается как синоним имени Буха-нойона. Возможно, это имя локального эпического или легендарного героя, используемого как прообраз Буха-нойона. В призываниях бурят Монголии наблюдается речь с использованием бурятских слов с явным монгольским акцентом. В начале текста подчеркивается, что божество именно с бурятской стороны: *Буриад хариадын мини* ‘с моей бурятской харятской стороны’. Такие редупликации, как *буриад хариад,* характерные для тюрко-монгольских языков, в шаманской речи создают особую витиеватую плавность.

В данных текстах Буха-нойон наиболее четко идентифицируется как божество с исторической родины, его небесное происхождение только подразумевается: *Буха Жилдэн ноён-хой / Байгал далайг гатланхан ирдэг, / Орос хааны нутгаас оргилонхон задардаг, / Баргууджин төхөм тууланхан ирдэг* [Ринчен 2013. С. 114] ‘Буха-Жилдэн-нойон / Море Байкал вброд переходит, / С земель русского царя фонтаном разливается, / К Баргуджин-тукуму вплотную подходит’. В сюжете текста небесное нисхождение героя заменяется приходом божества с исторической родины. Появляются новые топонимы, которые

отсутствуют в российских бурятских версиях: русская сторона, значимые бурятские названия озера Байкал и прибайкальской земли как Баргуджин-тукум.

По современным полевым материалам Оюунтунгалаг, буряты Монголии призывают духа онгона Буха-нойон-баавай: *Харгаатын эзэн хара Елдэн баатар, / Буряадай эзэн буха Елдэн баатар, / Шэрүүн магнайгаа зангидажа, / Һэлмэ улаан эбэрээ һэжэжэ, / Аа-татхаймни! / Ган түмэр туруугаа холбилзотор алхажа, / Шэрэм хара туруугаа шир-ширхэн гэшхэжэ, / Урамдан айладажа, заларжа ерэгты, / Буха Елдэн баатарни!* [Оюунтунгалаг, 2016, с. 111] ‘Хозяин харгатов черный Елдэн-баатар, / Хозяин бурят бык Елдэн-баатар, / Широкий лоб нахмурив, / Тряся острыми, как сабля, рогами, / Аа-татхай мой! / Стальные железные копыта наискось переставляя, / Черными чугунными копытами ступая, / С ревом отзываясь, по приглашению явитесь, / Бык Елдэн-баатар мой!’ Этот текст имеет прямые коннотации с текстами призываний бурят России. Мифологическая часть спуска богатыря с небес завуалирована, зато более эмоционально и красочно описаны внешние данные настоящего быка. И по сценарию шаман, вселив в себя духа быка, отвечает на насущные вопросы присутствующих на обряде. В данном тексте устойчиво упоминается имя Елдэн, которое является фонетическим вариантом имени Жилдэн в разных диалектах.

Характерное для монгольских шаманских письменных обрядников песнопение «Призывание Буха-нойона по желтой вере» (*Буха-ноёны шарыен дурдалга*) представляет собой интересный для нашего исследования текст: *Сэрээжийн жама дипан на! / Буха ноён Будан хатан ээжи / Жавжиг завжиг ма / Сэрээжийн жама дипан на / Эрху Тунхэн риби дан / Сэрээжийн жама дипан на / Энхэ цагаан ноёнхайе / Сэрээжийн жама дипан на.* Текст написан на тибетском языке, понятны только топонимы Иркут и Тунка, указанные как место дислокации божества, и здравствующий белый нойон. Тибетологи затрудняются перевести, ибо тибетское произношение в тексте искаженное. В подобных песнопениях российских бурят, сохраняя шаманскую историю имя

основного героя, может упоминать второе двойное буддийское имя.

По итогам современных полевых исследований в Хубсугульском аймаке Монголии необходимо отметить, что буряты продолжают чтить своих шаманских божеств с исторической родины. С незапамятных времен тункинские, окинские и закаменские буряты в этих краях имели летние пастбища, и после установления границы некоторые остались на монгольской стороне, многие пришли на эти земли после революции.

Итак, закономерностью композиции подобных текстов является постоянный повтор, обязательная семиотичность, установка на иносказание. Стихотворный ритм (аллитерация) в гимнах способствует возникновению анаграмм, «когда фонемы играют в языке не смыслоразличительную, а смысловыразительную роль» [Баевский, 2001, с. 56]. С большей или меньшей степенью уверенности можно установить происхождение и семантику отдельных элементов шаманской речи, а также метафорику языка. В клишированной форме стиха можно выявить замысловато переплетенные знаковые традиционные и обыденные представления.

В ходе сравнительного анализа приходим к выводу, что шаманские тексты о Буха-нойоне бурят России и Монголии полностью или частично отличаются, новым в монгольской версии является имя воспеваемого героя. Хотя шаманские материалы собраны в разное время, но в бурятских вариантах, включая и современные записи, тексты в основном повторяют одну семантическую линию, характеризующую мифологическую историю героя. У монгольских бурят сочинены тексты с новой сюжетной линией, в которых Буха-нойон идентифицируется как божество с их исторической родины. Сохранены элементы обряда, имя героя и его основная функция как защитника. Новым представляется факт, что при большом влиянии буддизма в Монголии эти же шаманские тексты превращены в буддийские обрядники с упоминанием имени шаманского божества.

В итоге экспедиционных исследований по Хубсугудьскому аймаку Монголии и Закаменскому району Бурятии выявлено, что самым почитаемым и всем известным божеством в первую

очередь является Даян-Дээрх, затем Буха-нойон, Бурин-хану не поклоняются закаменские буряты.

В полевых исследованиях в Хубсугульском аймаке Монголии, обращаясь к культовым традициям, особое внимание уделено исследованию в сравнительном аспекте бурятского и дархатского шаманизма. К сожалению, материал по этому вопросу не столь обширен по сравнению, например, с культом гор, но имеющиеся записи интересно сравнить с этнографическим отчетом Г. Д. Санжеева по дархатам, составленном в 1929 г.

Дархаты, населяющие Дархатскую котловину, являются наиболее многочисленным монгольским племенем, включающим не менее 30 родов. Монгольские ученые предполагают, что название дархаты они получили в 1786 г., когда стали подданными Джебдзундамба-хутухты. По записям Г. Д. Санжеева, «Делик-ноён (Гелек – по моей записи) “выхлопотал” своим дархатам “шабинарство” в целях избавления от государственных повинностей и набегов со стороны ойратов… Тогда же, вероятно, появилось название дархат, которое означает людей свободных от налогов и прочих повинностей. Ныне сами дархаты это наименование объясняют тем, что когда-то в старину жило двое кузнецов (дархан – и значит ‘кузнец’), от которых будто бы присвоилось всему народу означенное имя» [Санжеев, 1930, с. 12].

По сведению современного информанта, существует предание, что у Джамухи был пастух по имени Бадай, который передал Чингис-хану, что Джамуха собирается убить его. Бадай совершил подвиг и получил звание дархан. Он имел право совершить безнаказанно три проступка (*дархан эрхэтэй*). От этого пастуха и пошло племя дархатское. Они упоминаются в «Сокровенном сказании монголов» как отдельный аймак (Зап. от Б. Доржготова, 1961 г.р., дархат, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Как известно, в «Сокровенном сказании монголов» племя дархатов не упоминается, действительно, это более позднее этническое образование.

Дархаты живут компактно в сомонах Улаан-уул, Цагаан-нуур, Ринченлхумбэ, Баян-зурх Хубсугульского аймака. «В Улаан-уул живут в основном дархаты рода илжгэн. У дархатов

было много шаманов, в 1937 г. были убиты тысячи шаманов и лам. Моя родина Ринченлхумбэ. Гора Хорьдол-сарьдаг является почитаемой горой дархатов» (Зап. от Балданы Дашдондог, 1937 г.р., дархатка, род шарангууд, с. Хатхал, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА]. Информант называет место своего рождения, используя поэтичное формульное выражение *унасан газар, угаасан ус* ‘земля, где я упала, вода, которой меня обмыли’. Хорьдол-сарьдаг – величественная гора, высотой 3093 м, покрытая густым лесом, расположена западнее озера, на юге Хубсугула примерно в 40 км от побережья.

В экспедициях по Монголии многие информанты утверждают, что дархаты до сих пор сохранили свои древние шаманские традиции. В 1930 г. Г. Д. Санжеев писал: «буддизм изуродовал до неузнаваемости шаманистские представления дархатов, которые, тем не менее, считаются единственными шаманистами в Монголии» [Санжеев, 1930, с. 41]. Возникает вопрос, какие традиции сохранились до наших дней, что изменилось, реконструировалось?

Дархатские шаманы считаются сильными. Дархаты и шарануты воспевают свое происхождение, начиная с небесных первопредков. Они считают себя связанными с небесами, поэтому небо им покровительствует. По преданию, когда гремит гром, надо громко крикнуть небесам: «Я шаранут». Согласно записям Х. Лувсанбалдана, более полная формула звучит так:

Хан цагаан ястай	Царской белой кости,
Хас номин жинстэй	С шариком на шапке из яшмы и лазурита,
Хан тэнгэр язгуртай	С царственными небесными корнями
Хүн би байна	Человек я есть.

(Зап. П. Чултэмсурэна от Х. Лувсанбалдана (запись сделана в 1961), г.Улан-Батор, Монголия, 2011 г.) [ПМА].

В шаманизме монгольских народов достаточно распространены призывания к божествам, посылающим молнии:

Зүүн зүгийн дөчин дөрвөн тэнгэр минь!
Баруун зүгийн тавин таван тэнгэр минь!

Ар гучин гурван тэнгэр минь!
Эх хадар хар тэнгэр минь!
Буд хийвэл, булгийн эхэнд,
Тад тас хийвэл, талын эхэнд,
Өндөр гэвэл, хушуун (газар) дээр
Өргөн гэвэл, далай дээр
Цөөхөн малд минь гарзгүй,
Сүмбэр толгойд минь аюулгүй буугаарай.

(Зап. П. Чултэмсурэна от Х. Лувсанбалдана (запись сделана в 1960 г. от Чогсот, 48 лет, баргут, род шарнууд), г. Улан-Батор, Монголия, 2011 г.) [ПМА].

Сорок четыре моих восточных небожителя!
Пятьдесят пять моих западных небожителей!
Тридцать три моих северных небожителя!
Материнской стороны черные небожители мои!
Клубясь, спускайтесь к родникам,
С треском спускайтесь на окраину степи,
На вершины высоких утесов,
На просторы широкого моря,
Без убытка для малочисленного скота моего,
Без опасности для головы моей.

По композиции во вводной части текста призываются все верховные божества с целью предотвращения вреда от молнии. Материнской стороной признаются именно божества восточного черного цикла, что свидетельствует о дархатском происхождении шаманки, произносящей призывание. Объект почитания под метафорическим кодом многократно упоминается с разных позиций. Краткий эпилог содержит просьбу в характерном для шаманских текстов стиле.

По рассказам современных информантов, дархаты становятся шаманами по наследству, признаки шаманской болезни особо не отличаются от известных во всем сибирском шаманизме: «С детства я видела будущее человека, могла предсказать события. В 21 год перестала спать, в 25 лет был случай со мной: доила коров, кто-то сверху требовал от меня молоко. Мама нашла меня с кровавой пеной изо рта, без сознания, с красными глазами. Шаман сказал, что буду шаманкой. В 26 лет стала шаманкой,

сделала 108 обрядов, чтобы получить все шаманское снаряжение (Зап. от Тангад Түмэн-Өлзий, 1976 г.р., халха, род хабчуу, шаманка, по матери дархатка, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. По записи Г. Д. Санжеева, к дархатскому шаману не являются его духи-предки, они его не учат, не объявляют ему о необходимости шаманить. Объявление «приходит» лишь косвенно и узнается кандидатом в шаманы при помощи другого шамана [Санжеев, 1930, с. 57]. Возможно, во многих случаях объявлений особых нет, зачастую узнают о своем избранничестве от шаманов, но по нашим записям, есть и знаковые случаи, покзывающие их шаманский дар.

Как известно, в шаманизме главное значение имеет передача информации. Практикующая шаманка, по материнской линии дархатка, утверждает, что в измененном состоянии сознания слышит слова бабушки, большой шаманки. У нее не было учителя, бабушка сверху подсказывала, что говорить и как делать. Когда шаманка призывает духов и входит в измененное состояние сознания (*онго*), она чувствует, что духи входят в нее, когда электрический ток пробегает по ее телу. Шаманка вещает устами духа, и она говорит свободно на казахском, бурятском, монгольском, уйгурском языках. Хотя не знает казахский язык, дух когда-то здесь жившего казаха-шамана входит в нее и дает нужную информацию (Зап. от Тангад Түмэн-Өлзий, 1976 г.р., халха, род хабчуу, шаманка, по матери дархатка, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. По записям Г. Д. Санжеева, «духи входят в шамана и передают его устами нечленораздельные звуки, которые считаются изречениями на урянхайском языке, которого дархаты не понимают» [Санжеев, 1930, с. 44]. Как известно, в шаманизме сибирских народов устойчиво культивируется идея о том, что к шаманам относятся лишь те, кто, получив информацию с небес, излагают свыше продиктованные тексты. В нашем случае подчеркивается мысль о том, что текст может звучать на любом языке в зависимости от вселившегося в шамана духа.

Дархатский шаманизм, имея древнейшие корни, наиболее цельно сохранил свои исконные традиции и обрядовые ритуалы. По рассказу шаманки дархатского происхождения, ее род

относится к черным шаманам. История шаманской болезни идентична бурятским версиям. Девушка в 18 лет заболела, у нее перестали ходить ноги, ей сделали обряд посвящения в шаманы (*онгод абаха*). В монгольском шаманизме ведущую роль играют духи (*онгод*), имеющие разные воплощения и функции. Известны такие виды перевоплощений дархатских онгонов, как белка, волк, змея, медведь, орел. Они могут появиться в их жизни как посланники. Например, «по рассказу матери, когда родилась она, около дома, расположенного в степной местности, появились две белки: черная и белая. Это было знаком свыше, свидетельствующим о том, что ей передается шаманский дар предков». У нее сейчас три хозяина-помощника (*эзэд*): «Три онгона входят в меня и помогают мне видеть. Когда играю на варгане, дух онгон вселяется в меня, и я общаюсь с ними. Бью в бубен и снимаю порчу» (Зап. от Насанцэцэг, 1978 г.р., дархатка, шаманка, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА].

Любопытно, что дархатские шаманы обязательно перечисляют своих мифических зооморфных духов помощников. Так, к шаманке Тангад Түмэн-Өлзий приходят во время камлания сивый волк, ворона, сорока, сова. По рассказам другой шаманки, три основных помощника приходят к ней, когда она в изменном состоянии сознания (Зап. от Насанцэцэг, 1978 г.р., дархатка, шаманка, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА]. В поэтическом тексте, состоящем из формульных выражений, произносимом во время проведения обряда, шаманка упоминает всех своих помощников и их функции:

Баян Агар хайрхан минь,	Баян-Агар – святыня моя,
Бардам Баглаан дурсгал минь,	Бардам-Баглан – объект почитания мой,
Асар тэнгэр найраг минь.	Асар-тэнгри – хранитель мой,
Анларын уул хорог минь,	Анларын уул – убежище мое,
Алтан Хурмаст нутаг минь,	Алтан-Хурмаста – родина моя,
Цасан цагаан Хуймаг нүүлэг минь,	Белоснежный Хуймаг – кочевье мое,

Цагираг цагаан Онч дайраст минь,	Белое кольцо Онч – соседи мои.
Гал цахилгаан буулт минь,	Молния – нисхождение мое,
Гучин нуурын загас чуулга минь,	Рыбы 30 озер – свита моя,
Ерэн юсэн тэнгэр минь,	Девяносто девять небожителей моих,
Хажиг хар баабгай хурхирэг минь,	Суровый черный медведь – голос мой,
Хар эреэн могой онгоролт минь,	Черно-пестрая змея – онгон мой,
Орол хар бүргэд дэвэлт минь,	Серо-черный орел – восхождение мое,
Ончин цагаан чоно дагуул минь,	Серо-белый волк – проводник мой,
Хатар зар унаа минь,	Быстрый олень – извозчик мой,
Халзан зар хатаргаа минь,	Лысый олень – скакун мой,
Эрх дархад минь.	Родные дархаты – основа моя.

(Зап. от Насанцэцэг, 1978 г.р., дархатка, шаманка, с. Цагаан-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, 2011 г.) [ПМА].

Структурное построение текста с обязательным обращением является вступительной частью любого ритуала. Характерной является форма обращения с частицей личного притяжания *минь* ‘мой’, которая не только музыкально ритмизирует текст, но и придает ему доверительный характер. Каждое животное как помощник выполняет определенную функцию. Так, например, орел традиционно в монгольском и бурятском шаманизме является перевозчиком между мирами. Змея для многих монгольских родов является символом волшебной шаманской силы.

Особый интерес вызывают атрибуты, используемые во время обрядовых действ. Необходимые атрибуты для шаманского камлания складываются в отдельный чемоданчик. Платочек, шаманское зеркало (*толи*), разноцветные ленточки, скрученные в жгутик, называющиеся *манжи,* варган, маленькая статуэтка коня, засушенный кусочек шкурки ежа, сухожилия волка рас-

положены в определенном порядке, каждый предмет имеет свое предназначение. Медное зеркало – один из необходимых ритуальных символов у всех шаманов монгольского мира. Как правило, оно является защитой для шамана, у Тангад Түмэн-Өлзий зеркало служит основным инструментом для гадания. Перед обрядом она надевает платок, затем берет зеркало, подвешивает к нему разноцветный жгутик *манжи.* Спросив имя и год рождения человека, она смотрит в зеркало, на оборотной стороне которого выбит двенадцатилетний цикл восточного календаря. Пошептав призывание прямо в зеркало, прикладывает его к сердцу испытуемого человека. Затем пристально смотрит в зеркало и долго рассказывает про характер человека, его прошлое, будущую судьбу, его болезни ((Зап. от Тангад Түмэн-Өлзий, 1976 г.р., халха, род хабчуу, шаманка, по матери дархатка, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Явно вторичным буддийским влиянием является гадание по календарю. Шаманка как бы с зеркала считывает информацию, а говорит общими фразами, так что складывается впечатление, что в целом все может быть и так.

По записи Г. Д. Санжеева, жгуты «змеевики» длиной до 60 см разнообразных цветов называются *мөргөл манжи.* Эти жгуты служат для исполнения обряда *зальбарха* (просить духов о ниспослании счастливой жизни) [Санжеев, 1930, с. 60]. По нашим сведениям, *манжи* очищает от всего дурного, каждый цвет ленточки-жгута имеет свое символическое значение, например, синяя олицетворяет защиту неба, зеленая – земли и т.д. Такие вещи, как головной убор и манжи стирать нельзя, все атрибуты должны быть неприкосновенными.

Варган (*аман хуур*), считающийся инструментом белых духов, находится в отдельном футляре с выбитым на крышке конем. Входя в измененное состояние сознания, шаманка играет на нем. Звуки музыки помогают ей созывать своих светлых духов-покровителей. Примечательно, что обряд сохранился и передавался из поколения в поколение. Согласно полевым материалам Г. Д. Санжеева, относящимся к 1920-м гг., этот инструмент называется хур и также хранится в особом футляре, который по своей форме напоминает коня, футляр состоит из двух частей: крышки и ящика-коня [Санжеев, 1930, с. 63].

Конь в контексте ритуально-мифологической деятельности имеет множество коннотаций. А. К. Байбурин в связи с этим пишет: «в каждый отдельно взятый момент своего существования вещь обладает тем или иным семиотическим статусом» [Байбурин, 2005, с. 15]. В ритуальном действе дархатской шаманки, как она объясняет, конь связан с черными духами, возможно, конь на крышке футляра охраняет варган от черных духов. Также вероятно, что образ коня связан с морин-хуром, всегда имеющим коннотации с конем.

Шкуркой ежа очищают от всякой скверны. В связи с этим предметом возникает единственная аналогия – образ Ежа могучего, мудреца из шаманских легенд. Как мы поняли, мышцы волка как сакрального животного имеют символическое значение. Они используются только в экстремальных случаях для спасения, поскольку воздействие их очень сильное: с их помощью можно стянуть мышцы того, против кого направлено обрядовое действо (Зап. от Тангад Түмэн-Өлзий, 1976 г.р., халха, род хабчуу, шаманка, по матери дархатка, с. Ханх, Хубсугульский аймак, Монголия, 2012 г.) [ПМА]. Интересно сравнить с поверьем: кто сделает плохо шаману, у того стягивает мышцы. В целом, приходится констатировать, что животные-хранители (змея, волк, медведь) есть у многих шаманов, и их шкурки могут использоваться в ритуальном событии с собственной семиотической характеристикой.

По полевым записям в Закаменском районе Бурятии, и у бурятских шаманов обязательными атрибутами в обрядовых действах также были части тел разных животных в зависимости от тотемного происхождения исполняющего обряд: «К поясу шаманы подвешивали клыки кабана, соболя, колонка, куницы и когти орла. В обряде лечения используют как очищающие средства» (Зап. от Цыренова Семена Доржиевича, 1938 г.р., род шошоолог, пастух, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2012 г.) [ПМА].

Согласно выводам, сделанным на основе проанализированного материала, дархатский шаманизм отличается более разнообразным набором используемых во время ритуала атрибутов, составом мифологических духов, сопутствующих шаманам в

обрядовых действах. Сопоставляя наши выводы и наблюдения с материалами экспедиции Г. Д. Санжеева 1929 г., приходится констатировать, что из шаманского арсенала исчезают специфические обрядовые действа, атрибуты и символы. Но интересно, что сохранился такой атрибут, как *манжи,* который не встречается в бурятских обрядовых действах.

В жизнедеятельности любого народа большое значение имеют коллективные представления, дающие возможность выявить специфику функционирования традиционных этнических стереотипов поведения. В шаманской обрядовой практике бурят России и Китая важный вопрос о жизни и смерти тесно связан с вопросом о мифологической функции души человека, считающейся хранителем жизненной силы.

Для достижения цели работы, состоящей в выявлении функции и структуры обряда замещения души в шаманских ритуальных практиках, предполагается последовательное решение конкретных исследовательских задач: выявить роль мифа в шаманских обрядовых действах, проследить семантику обрядового действа и установить трансформацию шаманского обряда замены души и адаптацию данного обряда в буддийской практике. Актуальным и новым представляется компаративистский анализ архивного и изданного обрядового материала о замещении души с вновь собранными данными у шэнэхэнских бурят Китая. Приведенные ниже записи о шаманских обрядах замещения души, произведенные в Эвенкийском хошуне автономного района Внутренняя Монголия КНР, свидетельствуют о высокой степени сохранности этнокультурных традиций китайскими бурятами. Они «в основе своей отражают традиционное мировоззрение, являются хранилищем истории и ментальности народа, представляют основу передачи образов национальной картины мира» [Цыбикова, 2016, с. 10]. В нашем исследовании немаловажное значение имеет контекстное описание обрядово-ритуальных материалов, опирающееся на современные достижения структурно-семиотического метода.

Шаманы, зачастую являясь главами племени и рода, играли ведущую роль в общественной жизни, и одним из аспектов своей деятельности избрали лечение больных. В шаманской обрядо-

вой практике народных методов лечения главная роль принадлежит мифологической концепции миропонимания. Мифология предстает как замкнутая символическая система, объединенная и характером функционирования, и способом моделирования окружающего мира [Мелетинский, 2000, с. 45–48]. В данной работе особо нами учитывается идея о том, что миф создан «главным образом для понимания реального мира» [Лангер, 2000, с. 159–160] как средство контроля над биологическими аспектами жизнедеятельности. В обрядовой практике лечения естественной частью социально-религиозного восприятия мира становится тесная связь мира живых и мертвых, связь одушевленных и неодушевленных предметов.

Шаманские обрядовые действа, посвященные любому событию, имеют как прагматический, так и семиотический статус. Знаковым в обрядовом событии является связь верхнего, среднего и нижнего миров, шаманы непосредственно связывались с духами иных миров или сами могли перевоплотиться и найти потерянные души. Обряд призывания исчезнувшей души тесно связан с обрядом замещения души. По материалам Г. Д. Санжеева, собранным у западных аларских бурят, в обряде возвращения потерянной души интересна интерпретация нити как символа связи с душой человека. В ведро втыкают особую стрелу, в ушке стрелы укрепляют длинную шелковую красную нить с латунной пуговицей, которую тянут на улицу к специальной березе и прикрепляют к ней. Эта нить служит путеводной звездой для возвращения исчезнувшей души [Sandshejew, 1928, p. 580–581]. Символически душа как нить человеческой жизни тянется с небес. «Относясь к числу важнейших образов мифологического мышления, душа прочно связана с другими сопредельными понятиями, составляя с ними сложные ассоциативные ряды: душа – жизнь – судьба – удача – счастье, душа – источник жизни – жизненная сила – сила богатырская – сила духовная» [Неклюдов, 1975, с. 65]. В шаманской практике душа в обряде замены применяется именно как источник жизни.

В мифологическом аспекте считалось, что разные духи болезни посылаются на землю восточными небожителями, их служителями грозными хатами или заянами, земные их

представители черные шаманы также могли наслать болезнь или вылечить. Во всей тюрко-монгольской мифологии распространенным является мотив полета шамана за душой больного, и здесь мотив перевоплощения тесно связан с мотивом переселения души. Якутский шаман, вселив в себя духа, возносится к Улуу-Тойону с тем, чтобы вернуть душу больной: «Сын Улуу-Тойона сидел там, закрыв свои ноздри обоими коленями. Оса вдруг ужалила его, … тот вскрикнул … и выпрямился. Оса тотчас же влетела в его ноздри, … оттуда с сиянием выпала серебряная бляха из женской меховой шапки. Оса быстро схватила бляху и полетела в нижний мир» [Ксенофонтов, 1992, с. 202]. В бурятских мифах полностью повторяется эта же сюжетная канва, и что примечательно, душа человека улетает в верхний мир и может находиться в определенном предмете.

В XVI в. в Монголии распространяется тибетский буддизм в форме секты «желтошапочников» и оказывает значительное влияние практически на все стороны жизни монгольских народов. Как известно, буддизм ощутимо повлиял на трансляцию и реконструкцию тех или иных фрагментов, деталей шаманских действ в ритуальном событии. Если на монгольский шаманизм с XVI в. явно влияет буддизм, то шаманизм у западных бурят вплоть до XIX в. сохранял традиционную форму.

У восточных бурят «какое-то время существовало “двоеверие”: в храмах совершались буддийские молебствия, а рядовое население соблюдало прежние шаманистские обычаи, почитало шаманов. Утвердить свой статус и культовый приоритет в обществе шаманистов буддийское духовенство могло, только внедрившись в повседневный быт и сознание народных масс посредством формирования буддийской бытовой обрядности. Становление буддийской церковной организации в Бурятии относится к первой половине XVIII в., а бытовая буддийская обрядность сложилась в XIX в.» [Герасимова, 1999, с. 6]. К буддийской бытовой обрядности относятся и некоторые методы лечения, воспринятые из шаманских традиций.

Итак, в Бурятии существовали шаманские обряды вплоть до XIX в. В шаманских обрядовых действах по защите жизни человека основную роль играет мифологический аспект. Вера

в магические способности перевоплощения души человека, в сверхъестественные силы духов стала причиной появления многочисленных обрядов, связанных с замещением души больного здоровым человеком, животным или предметами. Можно предположить, что самым древним обрядом замещения души в шаманской практике является человеческое жертвоприношение. Обряд замещения души назывался *долиг* (*хүн долиг, хүн долёо*), глагол *долихо* в бурятском языке имеет значение ‘заместить, заменить’.

По материалам М. Н. Хангалова, обряд проводили черные шаманы по ночам, когда души спят и не могут сопротивляться: «Когда Степан сильно заболел, то его отец Хангал, богатый человек, пригласил одного большого черного шамана, который приехал, пошаманил, а потом сказал Хангалу, что душу Степана трудно выручить из темницы Эрлэн тама, только можно заменить другою душою его брата. Тогда Хангал захотел вместо души Степана отдать душу Луки. Получив согласие, черный шаман сделал шаманскую трость, одну сторону которой намазал сажей, а другую оставил белой и свою левую щеку намазал сажей. Ночью он шаманил, во время мистерии душа его обратилась в медведя, и он пошел ловить душу Луки, который в это время находился на сенокосе... Когда душа черного шамана, обратившись в медведя, подходила… за его душою, то в это время прискакала душа умершего Айшахана с натянутым луком и стрелою. Душа черного шамана испугалась и убежала. Таким образом, душу Луки не смогли поймать, а умный сын Степан умер» [Хангалов, 2004, с. 127].

Текст записан у западных бурят, когда шаманские традиции были в полном расцвете. Рассказ М. Н. Хангалова о собственных предках, относящийся приблизительно к середине XVII в., показывает, что обряд обмена человека человеком имеет развернутый сценарий, в котором душа самостоятельно может перемещаться и перевоплощаться. Устойчивый мотив метаморфозы шамана в данном случае конкретно уточняется, что его душа переходит в медведя и является уязвимой. Душа мертвого ведет себя как живое существо и физически, как материальное тело, с луком и стрелой защищает беззащитную душу спящего.

Следует обратить внимание на факт, что в подобных обрядах особое значение имеют бинарные оппозиции: «белое – черное», близкие к оппозиции «жизнь – смерть».

Все элементы действия шамана, его перевоплощение, задача мифологически забрать душу, появление спасающей души, имея семиотический статус, скрывают древний подтекстовый потенциал. Вышеприведенный текст можно рассматривать как мифологический рассказ, в котором в знаковом, символическом аспекте сохранены в свернутом виде исключительно обширные и значительные тексты с архаической дописьменной эпохи, обладающие смысловой и структурной самостоятельностью [Лотман, 1999, с. 148].

Для сравнения рассмотрим сведения о подобном обряде у восточных, агинских бурят. Как отмечает И. В. Кульганек: «Самый богатый материал по шаманской поэзии собрал Ц. Жамцарано, среди его записей 28 текстов с комментариями, касающимися как самих текстов, так и описаний обрядов, таких как “обряд призывания души”, “вымаливание детей”» [Кульганек, 2000, с. 23]. В архивных материалах Ц. Жамцарано сохранилась редкая песня с комментариями ученого об обряде *долиг:* «Начало песни молодого бурята Агинского ведомства, у коего любимая девушка была отдана хозяину смерти в обмен больной дочери одного бурята по имени Наманжул Сэнгэ. Замена больного здоровым есть особый обряд ламского и шаманского лечения больных, и называется *долиг* ‘мена’. Эта песня считалась запрещенной общественным мнением, оттого очень трудно восстановить (весь текст):

Ай, бурхан!	О, боже!
Нахигар баруун ташаанда	На правом изогнутом боку [коня]
Найман баглаа хударга,	С восьмью связками шлея,
Найдалтайл нүхэрэйм салгалсан	Любимая моя стала обменом
Наманжул Сэнгын Сэндэмэ.	Для Сэндэмы Наманжул Сэнги.

[Жамцарано, Ф. 62. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 919].

Песня записана Ц. Жамцарано в 1903 г., в это время забайкальские буряты в полной мере проповедовали буддийские заповеди. Особо следует обратить внимание на комментарии ученого, где он подчеркивает, что этот обряд был в запрете, и ему удалось записать только сохранившийся один куплет, ибо по буддийской философии убийство любого живого существа абсолютно не приемлемо. Особо примечательна фраза, что обряд проводили не только шаманы, но и ламы. Возможно, ламы также умели проводить обряды замещения души человека человеком.

В итоге необходимо отметить, что сохранилось множество рассказов не только эфемерного обмена души человека другим человеком в шаманской традиции, но также предания о настоящем жертвоприношении человеком, сжигании отдельно вынутых из тела *жүлдэ* (голова, трахея, легкие и сердце) как жизненно важных органов. Можно констатировать, что в обряде обмена человеческими душами наиболее востребованы мистические мифологические составляющие шаманского обряда.

С запретом обрядов с человеческим жертвоприношением распространенным методом лечения в шаманской практике до недавних пор считался обряд замещения души больного на животных. При обряде *долиг,* как и во всех проводимых шаманских обрядах у западных бурят, призывалось на помощь покровительствующее божество заян Долбон-Саган-нойон [Хангалов, 2004, с. 417]. «Когда животное выбрано, его приводят в дом, где лежит больной; перед тем, как колоть его, животное три раза подводят к больному, этот на животное плюет три раза; после этого животное обратно приводят к двери, это означает, что животное пошло к хозяину *долё* за больного. После этого животное колют, потом мясо варят в котле; … *Һурай* кладут в посуду, вливают туда немного щей и подносят к больному, больной сидит над ними и вдыхает в себя пар» [Хангалов, 2004, с. 418]. В данном случае также особое значение приобретает *һурай*, представляющий собой тот же *жүлдэ* (голова, трахея, легкие и сердце), в котором хранится жизненная сила животного. Таким образом получается, что жизненная сила здорового животного, т.е. его душа, замещает больную душу.

Следующий пример является оригинальной разновидностью шаманского обряда обмена больного на животное у восточных бурят. В записанном нами устном рассказе у шэнэхэнского бурята описан метод народного лечения от инсульта его отцом (Сэдэбэй Жамсаран), который был действующим шаманом: «От болезни, когда [половину] тела скособочило, лечит коза. Ко рту [козы] прикрепляют “дверь” из трех осиновых прутьев. Другим концом эти прутья вставляли в рот лежащему человеку, чтобы коза могла дышать ему в рот. После чего козу отпускали, и она становилась как в дурмане, забрав болезнь человека. Больной выздоравливает. Ту козу не должны убивать, она гуляет сама по себе» (*Иимэ һарюу болоһон үбшэниишни ямаа табина. Амандань гурба уляаһаар хаалга хэхэ, үүдэ. Тэрэ гурбан уляаһаар иижэ шургуулаад тэрэ хэбтэһэн хүнэй аманда тэрэ ямаанай ама амалуулна, ама амандань дүтэлүүлээд. Иигээд лэ эрьелдүүлээд лэ ямаагаа табихадань, ямаан эрьюу болоод ябана, дүндюу болоно, үбшыень абажархина. Тэрэ үбшэн хүн элүүр болоно. Наһыень табина, тэрэ ямаа алахагүй, дураараа ябана*) (Зап. от Жамсаранай Борохубуна, 1944 г.р., Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2018 г.) [Общий архивный фонд ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 2910].

В экспедициях по всей этнической Бурятии нами записаны многочисленные рассказы мифологического характера о проводимых обрядах по убиранию порчи, об устранении причин возникших проблем, но конкретные методы проведения обряда замены души нами не зафиксированы. Поэтому архаичные варианты обрядов по защите жизни, сохранившиеся у небольшой диаспоры, проживающей более 100 лет в иноэтнической среде, являются новым материалом по традиционной обрядовой практике.

Итак, следует обратить внимание, что у западных бурят обряд замещения больного животным проводится путем убийства животного по шаманским традициям, а у восточных бурят болезнь передается животному, после чего животное считается священным. И этот факт скорее свидетельствует об одном из переходных этапов трансформации данного шаманского обряда к буддийской обрядности.

Возможно, еще практикуется обмен души человека животным, но наиболее распространенным в современной шаманской и буддийской практике является обмен души человека подставленным предметом. Следующий пример шаманского обряда замещения души человека предметом, записанный нами у шэнэхэнских бурят, является уникальным материалом: «Однажды утром наша мама не могла встать, голова стала большой, словно наполненный водой желудок. Нас заставили найти осину. [Отец] расколол осину в виде широкой доски, посередине проделал отверстие, туда воткнул перекати-поле. Потом обернул перекати-поле овечьей шерстью, сделал из трех щепоток муки лампадку. Лампадку вымазал сажей до черного цвета и начал камлать, ударяя в бубен. “Злые духи наслали вред”, – сказал. Затем перекати-поле и все остальное выкинул далеко от дома. На следующее утро [мать] была нормальной» (*Манай эжы нэгэ үглөөгүүр боджо шадхаа болёод байгаа, тархин гүзөөтэй үһан шэнги бүдүүн болоод байгаа. Мааншы уляаһа бэдэрүүлээ. Тэрнээ хазаххёод, хабтагай шэнги болгоод, иимэ уужам болгоо, дундань нэгэ нүхэ хээ, зосоонь нүхэлөөд, хамхуул зооно. Зай иигээд хамхуулаа хониной ноohоор бүреэд, тиигээд урдань гурбалжан талхаар зула хээ, иигээд тэрнээ хөөгөөр хөөдөө зулаяа хаб-хара болотор. Хэсээ сохижайжа бөөлөө: “Одоо альбадай хорлол болоо”, – гэж хэлээ. Тиигээд тэрэ хамхуул юумэеэ хүдөө гаргажа хаяа. Тиигээд үглөөдэрынь тархинь ямаршгүй болоо*) (Зап. от Жамсаранай Борохубуна, 1944 г.р., Хулун-Буирский городской район, АРВМ КНР, 2018 г.) [Общий архивный фонд ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 2910].

Примечательно, что в этом примере, как и в предыдущем, предметы для обряда изготавливаются именно из осины. В бурятской традиции осина считается шаманским деревом, и, возможно, в данном случае осина, выступая в качестве природной модели вселенной, приобретает мистическую силу соединения иного мира с этим [Бурыкин, 2007, с. 169–170]. В мифологическом обряде при проведении магических действий по устранению злого духа в данном случае знаковой является трава перекати-поле, в которой как бы концентрируется болезнь. Здесь мотив обмена трансформированный, возможно,

в этом обряде уже присутствуют элементы буддийского обряда сжигания, выбрасывания нечистых предметов, использованных для устранения причин болезни.

С распространением буддизма обряд обмена души претерпел изменения в соответствии с буддийскими ритуалами и сегодня широко применяется в бытовой практике бурят. В некоторых буддийских обрядниках данный ритуал называется «обман смерти». По буддийским канонам в дацанах проводится подобный обряд с тем же названием *долиг / золиг.* Он описан К. М. Герасимовой со слов ламы Лодой-Жамсо Ямпилова, записанный в 60-ые гг. XX столетия. Для проведения обряда «ставят *луд* (бур. *золиг*), сделанный из теста, который катали по телу больного, собирая пот и грязь. Фигура *золика* (высотой 20 см) одета в “красивую одежду” с головным убором. С правой стороны *золика* ставится березовая палка – “дерево отца” с зарубками по числу лет больного, с левой – “дерево матери”» [Герсимова, 1999, с. 106].

В буддийском обряде используется именно шаманский метод замещения души, и обозначение тем же словом *долиг* подчеркивает восхождение ритуала к локальным древним традиционным практикам. В обряде востребована основная мифологическая функция души как переходящей субстанции, в данном случае вместилищем души выбирается кукла, символизирующая человека. Подтверждением нашей версии об умении лам проводить обряд обмена человека человеком можно считать следующий вывод К. М. Герасимовой: «Первоначально заложниками были живые люди, животные, затем они стали замещаться условными формами» [Герсимова, 1999, с. 15].

Систематически проводимый в дацанах буддийский обряд спасения живых существ является продолжением подобного обряда. Если в доме больной, то ламы советуют срочно выпустить рыбку в реку, чтобы продлить жизнь человеку. В буддийской практике широко бытует традиция спасения живых существ, чем больше жизней спасешь, тем дольше продлевается твоя собственная жизнь.

Итак, проследив процесс трансформации обряда обмена души в шаманской практике, приходим к выводу, что все три вида обмена, практикующиеся в шаманской традиции, семан-

тически и структурно имеют схожие элементы. В буддийской практике используется основная идея и структура шаманского обряда, меняется объект замещения, используется только кукла или предмет.

В ходе исследования нами выявлены шаманские обряды обмена души человека человеком в архаической традиции, установлены последующие трансформации обрядовых действ по замене человека на животных и предметы. Материалы исследований позволили выделить мифологические и прагматические аспекты шаманских обрядовых действ. Также установлены сохранившиеся мифологические составляющие обряда в буддийской практике, воспринятые из многовековой традиции шаманских обрядовых действ. В целом приходим к выводу, что обряды по защите жизни человека, имея древние корни, до сих пор остаются востребованными в народной среде.

В итоге исследования следует констатировать, что в шаманской практике западных бурят России наряду с эффективными лечебными действиями были актуальны и востребованы такие символические обряды (сожжение трута для определения перспективы выздоровления), в то время как буддийский метод лечения показывает только практический эффект лечения с использованием более усовершенствованных методов диагностики. У бурят владение шаманскими практиками сочеталось с применением основ тибетской медицины и народных знаний. На основе впервые рассмотренных полевых и архивных материалов о народных методах лечения, имеющих прагматическую функцию, определены наиболее распространенные народные методы лечения больных. Нами установлено, что в буддийских обрядах лечения больных применяются наиболее эффективные прагматические методы, воспринятые из многовековой практики народных методов лечения и шаманских обрядовых действ по защите жизни.

При изучении этнокультурных традиций пограничных народов России и Монголии в контексте их историко-культурных связей и параллелей важными представляются выводы, касающиеся проблемы функционирования традиции в конкретных региональных и локальных социально-экономических

и демографических условиях. Итак, приходим к выводу, что в Прихубсугулье в более полном объеме сохранились и восстановлены шаманские обрядовые комплексы. Однако необходимо подчеркнуть, что буддийское влияние сказывается на всех шаманских традициях и обрядах. Вновь созданные обрядовые комплексы актуализируют существующие легенды и предания о мифологизируемых объектах.

В итоге исследования обрядовых традиций бурят Росии, Монголии и Китая отмечается одинаково почтительное отношение к обрядам как со стороны шаманистов, так и буддистов. Необходимо отметить, что в обрядах поклонения духам местности как бурят Монголии и России, так и собственно монгольских народов наблюдается реактуализация именно шаманских обрядов. Буряты Монголии, связанные с монгольскими племенами не только теснейшей преемственностью культурной традиции, но и многочисленными родовыми узами, естественно воспринимают себя среди монголов как единая нация. Буряты Китая обособленно сохранили до сего дня собственно бурятские шаманские и буддийские традиции в архаической форме.

IV. РУССКИЕ В МОНГОЛИИ И КИТАЕ

Для выявления особенностей миграционных процессов в приграничных районах России с Монголией и Китаем предпринято изучение проблемы сохранности и трансформации материальной и духовной культуры и фольклора бурят в сравнении с русскими, ушедшими с Байкальского региона в Монголию и Китай. В ходе исследований бурят Китая и Монголии впервые в отечественной науке целенаправленно рассматривался вопрос о сохранности приобретенных русских традиций у бурят, переселившихся из России в новую языковую и культурную среду, а также вопрос о быте и культуре русских, оказавшихся за рубежом совместно с бурятами. Актуальным представляется выявление в ходе полевых исследований русско-бурятских связей и сохранности «русских традиций» у бурят и русских Прибайкалья в иноэтнической среде.

Цель заключается в рассмотрении русско-бурятских связей в местах их общего проживания, сборе сведений о русских, выехавших с этнической Бурятии. Новым является исследование на конкретных примерах жизни, быта и культурных связей русских, оказавшихся в Монголии совместно с бурятами. Также впервые анализируются введенные в научный оборот материалы полевых исследований с архивными данными и предыдущими экспедициями российских ученых.

У шэнэхэнских бурят КНР записаны имеющиеся сведения о проживании русских совместно с ними. По сведению информантов, у бурят с русскими были особо теплые отношения, дружили и считали, что они выходцы из одной колыбели – России. По сведениям бурятских информантов, некоторые русские прибыли в Хулун-Буирский городской район вместе с бурятами с Иркутской области, Забайкальского края и из Бурятии. Отдельно пришли буряты и русские, служившие у атамана Семенова. В 20-ые – 50-ые гг. прошлого века на заимке Уедхэн (буряты называют заимкой свои обособленные хозяйственные фермы) проживало 10 русских семей, в Улаан-Харгане 3 семьи, в Хануule было несколько семей. Всего их было около 20 семей.

Некоторые потомки этих семей, в смешанных браках позабыв свои русские корни, и сейчас живут в Хайларе, Нантуне. Русские имели свои заимки, нанимали бурят на работу. Когда обедневшие буряты вернулись нищими из очередного исхода в центральную часть Внутренней Монголии (*Шилиин гол*) после 1945 года, русские помогли им одеждой, обувью, предоставили работу. Те, кто работали на русских заимках, выучили русский язык, помнят, как отмечали Пасху, красили яйца. У русских была своя школа, некоторые буряты учились в этой школе.

По воспоминаниям бурят, рядом с ними жили богатые евреи (*жиидууд байгаа*), когда они говорят «жиды были», сначала понять не могли, кто же это такие, у нас это слово редко употребляют для них оно нейтрального значения. Евреи держали скот, буряты нанимались к ним на работу. Помнят их имена: Моня, Исай, Макар. Но никто сегодня уже не знает, откуда точно прибыли русские и евреи, с какой местности, в какое время. Все вспоминают богача И. Я. Чурина, русского торговца, который имел трехэтажный торговый дом в Харбине. Буряты работали у Чурина, ездили с ним в Харбин. У него была огромная компания по продаже тракторов, машин. Шэнэхэнские буряты до сих алюминиевую посуду называют *шуурин аяга,* также используют алюминиевые бидоны, называя их *шуурин бидон.*

Некоторые говорят, что в 1958 г. многие русские с этой местности уехали в Австралию, другие говорят, что выехали в Россию. Оставшиеся несколько семей ассимилировались, забыли язык и слились с бурятами и даурами. Огромной удачей оказалась встреча с русской Тамарой Александровной Рогалевой. Сегодня одна единственная русская семья в третьем поколении проживает в этой местности. В живых остались чисто русские только старшего поколения, знающие родной язык, у них дети и внуки уже не говорят по-русски. Русская речь ее, хотя и чистая, но с непонятным акцентом. По рассказу Тамары, ее мать и отец родились в Шэнэхэне и женились тут. Их родители выехали из России с берегов Байкала где-то в 1920-е гг. Ее отец Александр Рогалев, 1930 г.р., а мать – Анна Георгиевна Раменская была 1935 г.р., она была из богатой семьи. Когда все русские в 1958 г. уезжали обратно в Россию, они не смогли выехать,

бабушка была больна. Их было две сестры и три брата. Сестра Мария вышла замуж за даура, детей нет, старший брат умер, был женат на даурке, у них дочь замужем за дауром. Младший брат не женился, живет с ней. Тамара тоже была замужем за дауром, родила пятерых детей, разошлась с мужем и сама воспитала детей. Дети по-русски не говорят, традиции русские не сохранились.

Родители были верующие, в доме были иконы, все христианские праздники соблюдались, детей всех крестили. Когда было много русских, около Маньчжурии была русская церковь, они ездили туда молиться по праздникам, и там их крестили. Что касается соблюдения своих исконных русских традиций, то она отмечает Пасху, красит яйца и печет куличи. По ее сведениям, русские в Шэнэхэне до 1958 г. имели свою церковь и русскую школу. Связь русских с бурятами отразились в сказках дореволюционного периода и устных рассказах бурят, записанных нами в этой экспедиции.

В исследовании русско-бурятских контактов в Монголии проведен анализ письменных источников, архивных материалов и сравнение с собственными полевыми материалами. О русских в Монголии изданы как монографии И. М. Майского, Ю. Кушелева, А. Бурдукова, Е. М. Даревской, Ю. В. Кузьмина, Н. Е. Единарховой, Е. И. Лиштованного, так и отдельные статьи.

Культура и быт русских в Монголии с приграничных районов в советское время особо не отражены в научной литературе, только в 2000-е гг. филологи Бурятии и Забайкалья в рамках международных проектов провели экспедиции и исследования с целью изучения ментальности и культурных особенностей русской диаспоры. Проведенные по итогам исследований международные конференции «Россия в Монголия: история и современность», «Россия – Монголия: история, современность, перспективы сотрудничества» поставили и выявили основные проблемы по данной теме. В сборнике воспоминаний «Русские в Монголии» (2009), написанном местными русскими, и статьях этих лет освещены вопросы об Ассоциации российских соотечественников, участии русских в Великой Отечественной

войне и на Халхин-Голе, дана демографическая характеристика русских в Улан-Баторе, истории семей и др.

Русские проживают в Монголии с середины XIX в. В конце 1950-х гг. численность доходила до 12000, в настоящее время – около 2000 человек. Проживают в городах Улан-Батор, Дархан, Эрдэнэт, Сухэ-Батор, в бывшем русском поселке Зуунхараа на сегодня остался 1 человек из русских. Особый интерес представляет этническая группа русско-китайских метисов (около 800 человек), которые говорят по-русски и считают себя русскими.

Во время интервью в Свято-Троицком приходе Улан-Батора с посетителями храма и в ходе общения с батюшкой нам удалось составить общую картину о современном состоянии русских в Монголии, их численности, возрастном и гендерном различии. В Монголии в настоящее время проживают три категории русского этноса: так называемые «местные русские» (*местно орос, нутгийн орос*) – потомки русских старожилов Забайкалья; русские жены монголов, оставшиеся там с детьми, и специалисты, приезжающие в Монголию на работу в разные годы из России. В основном доживают свой век русские жены, имеющие детей, по паспорту монголов. Также из местных русских старики, оставшиеся одни, дети все уже выехали кто в Россию, Китай, кто в Америку. Новых специалистов и молодых с детьми очень мало, но все же есть несколько семей в Улан-Баторе. В поселке Зуунхараа, по данным информанта, остался одинокий дед Михаил Карпов, 86 лет, ему некуда ехать (Зап. от Аюурын Бумбар, 1956 г.р., монголка, г. Улан-Батор, 2019 г.) [ПМА].

Первые точные сведения о времени, цели, количестве и расселении русских в Монголии даны исследователем И. М. Майским: «В 1860 г. в Урге открылась первая русская торговая фирма. В течение последующих лет торговая колонизация сначала на востоке, а потом в центре и на западе Монголии стала пускать более глубокие корни. После Урги русские купцы появились в Улясутае, затем в Кобдо и, утвердившись в этих торговых пунктах, стали постепенно распространять сферу своего влияния на степь, на хошуны. Особенно усилился поток русских в страну Богдо-гэгэна после переворота 1911–1912 гг. Так, с 1912 по

1919 г. численность их увеличилась с 1,5 тыс. до 5 тыс. человек. По собранным мной данным, зимой 1919/20 г. русские поселенцы распределялись между отдельными пунктами приблизительно следующим образом: Урга – 3000 человек, Кобдо – 300, Хатхыл – 150, Улясутай – 100, Дзаин-шаби – 100, Ван-хурэ – 60, Мурэн-хурэ – 50, Хангельцык – 40 человек. Остальная тысяча с небольшим приходилась на долю более мелких поселений, разбросанных по стране» [Майский, 1959, с. 90].

Существуют устные и письменные сведения о том, что часть упомянутых русских проживала в отдельном поселении сомона Еро Селенгинского аймака. По этому поводу С. Энхжин пишет: «Сибирские русские стали приезжать к берегу реки Еро и селиться в отдельном селе» [Энхжин, 2011, с. 11]. По словам старожила Селенгинского аймака Д. Лхагвасурэна, иммигрировавшие русские жили в трех селах, расположенных вдоль берега реки Еро. Они сажали овощи в районе современного поселка Зуунхараа и мололи муку на водяной мельнице. Впоследствии после строительства российско-монгольской железной дороги они были призваны туда на работу, остальные покинули эти места, и судьба их потомков неизвестна.

В результате высылки на родину иностранных граждан, проживавших на территории Монголии до революции, их численность в различных регионах страны резко сократилась. Так, С. Энхжин отмечает: «В 1921 г. во время изгнания иностранных захватчиков более половины проживавших в то время в Монголии китайцев вернулись домой, некоторая часть русских выехала в Маньчжурию, и количество находившихся в Монголии иностранцев уменьшилось почти вдвое» [Энхжин, 2011, с. 11]. Большая часть русских была возвращена на родину, и небольшое число их практически омонголилось.

Найденные в архивах данные переписи 1925, 1926 гг. дают нам возможность выявить количество русских в интересующие нас годы.

Таблица 1

Количество иностранцев в Монголии в 1925 г.

аймак	Архангайский		Дорноговийский		Завханский		Центральный		Увурхангайский		Селенгинский	
год	1925	1926	1925	1926	1925	1926	1925	1926	1925	1926	1925	1926
китайцы	361	373	15	15	256	221	1188	1307	143	143	1004	1427
русские	68	20	6	6	33	29	371	386	15	22	2200	2415
тибетцы	27	29	–	–	8	4	25	13	5	6	6	7
другие	6	2	9	7	14	12	2	2	–	–	19	32
итого	462	416	30	28	311	258	1586	1678	163	171	3229	3881

Таблица 2

Количество иностранцев в Монголии в 1926 г.

аймак	Хэнтий-ский		Убсунур-ский		Умнуго-бийский		Дорнод-ский		Кобдо-ский		Хубсу-гульский		Улан-Батор		Итого	
год	25	26	25	26	25	26	25	26	25	26	25	26	25	26	25	26
китайцы	256	277	122	111	42	57	348	376	314	190	52	30	4447	4810	8548	9337
русские	77	101	75	–	–	4	288	258	138	111	432	293	1879	1930	5582	5531
тибетцы	45	41	–	–	–	10	36	36	2	–	4	3	103	86	261	227
другие	–	1	21	–	2	14	2	8	1	–	10	7	69	51	155	136
итого	378	420	218	111	44	85	674	678	455	301	498	333	6498	6877	14546	15237

[1925, 1926 оны гадаад иргэний тоо // Монгол улсын үндэсний төв архив. Ф. 3. Д. 1. Ед. хр. 110].

Судя по данным таблицы, в 1926 г. в Монголии проживал 5531 русский. Их количество сократилось по сравнению с предыдущим годом на 51 человек. Самое большое число русских наблюдалось в Селенгинском аймаке (2415 чел.), рядом с границей, где проходил чайный путь. А вглубь страны в Умнугобийский аймак дошли всего 4 человека. В Хубсугульском аймаке проживало 293 человека, по сведениям информантов, в основном сюда ушли русские и китайцы с Закаменских приисков. В Дорнодском аймаке 258 человек и рядом в Хэнтэйском аймаке 101 человек. По нашим экспедиционным данным, здесь также забайкальские русские и китайцы работали на приисках до революции, и после революции как жили семьями, так и остались тут. В Центральном – 386 человек, в городе Улан-Батор – 1930 человек. Большое количество русских в приграничных аймаках было обусловлено также и тем, что эти земли отличались плодородностью, наличием лесных массивов, богатством полезных ископаемых. В сомонах Худэр и Еро работала русская золотодобывающая компания «Монголор».

Русские, селясь в Монголии, создавали необходимые для своего быта условия, строили мельницы, пахали землю, разводили огороды. По воспоминаниям жителей сомона Мандал Селенгинского аймака, в 1930-х гг. русские строили водяную мельницу. Так, дочь Захарын Бошгото Дэнсмаа помнит, что мельницы на реке Хараа в сомонах Зуунхараа и Мандал возводил Ельцов с двумя-тремя русскими рабочими иммигрантами (Зап. от Мягмарсурэн Одмандаха, 1974 г.р., бурят, преподаватель, г. Улан-Батор, 2019 г.) [ПМА]. Позднее в связи с обострением политической ситуации многие семьи были высланы назад, другие стали работать на российско-монгольской железной дороге. Их поселения дали начало городу Дархан и другим железнодорожным станциям. В 1930-х гг. часть русских, на протяжении нескольких поколений проживавших на территории Монголии, была выселена, другая бежала. Их история весьма туманна, лишь небольшое их количество, работавших на железной дороге, составили прослойку русских эмигрантов.

В ходе экспедиционных исследований большое значение имела встреча с местным русским, который много лет собирал материалы о судьбах русских в Монголии Аркадием Ивановичем Масловым, 1953 г.р. Он живет в Америке у дочери и прилетал к родственникам на короткий срок. И для нас была единственная возможность в эти дни получить от него информацию. От А. И. Маслова записаны устные рассказы о судьбах русских, оказавшихся в Монголии с 1910-ых гг., общие сведения о русско-китайских семьях в Монголии, записано генеалогическое предание о предках рода Масловых.

Также проведено интервью с Аюурын Бумбар, 1964 г.р., преподавателем русского языка, по отцу русской. Она проводит лето в бывшей русской деревне Зуунхараа, от нее мы получили новые сведения о русских в данном населенном пункте. А. Бумбар предоставила ценный материал с фотографиями о единственной русской семье, оставшейся в деревне, о русских поселенцах Зуунхараа, их современное местожительство в России (в основном Иркутск, Ангарск, Шелехово, Братск). Ею же представлен материал о русско-бурятских связях в Монголии, ее русский отец вырос в бурятской семье.

По сведениям информантов, русские и буряты в Монголии общались и помогали друг другу, но русских было мало. Для нашего исследования выделены как жанр фольклора устные рассказы о русских детях, оказавшихся в бурятских семьях. В сомоне Баяндун Дорнодского аймака бурятской семьей Гомбожава был усыновлен русский мальчик Саша, которого назвали Аюром. На примере одной семьи выявляется, как русские попадали в Монголию в те годы, их связь с бурятами и их дальнейшая судьба.

До революции в Забайкалье с села Михайлово-Павловск молодая девушка Екатерина Васильевна Маслова устроилась работать на золотые прииски в Баяндуне, там вышла замуж за китайца Ли Минтуна. Он приехал на заработки с двумя братьями из провинции Шаньдун. Революцию так и пережили в Монголии. Они особо не чувствовали, что живут не в России, ибо граница была открыта, и все свободно передвигались туда и обратно. По официальным сведениям, в местности Наранбулаг Дорнодского аймака в 1930-х гг. было довольно большое селение, в котором жили русские, китайцы, поляки, татары. Оно опустело после высылки одних иностранцев на родину и переселения других в райцентр.

У Ли Минтуна было пять детей, младшим двойняшкам исполнилось 3 месяца, когда мать, заразившись тифом, умерла, за ней ушел и муж, один из близнецов умер. Осталось четверо детей-сирот. С русской стороны дед отправил за детьми дочку, она забрала двух девочек. Маленького Сашу побоялась везти, его усыновила бурятская семья Гомбожава. В то время Гомбожав работал в русской торговой фирме. А второго мальчика Ивана забрал брат мужа китаец Ли Минтан, женатый на русской. Хотя по официальным данным, граница была проницаемой вплоть до 1929 г., в 1932 г. еще могли заехать и забрать детей, но после этого границу полностью закрыли, и всякая связь с российскими родственниками в этой местности прекратилась.

Когда Аюру было лет пять, отца Гомбожава арестовали и расстреляли как врага народа. Они с матерью пешком ушли в райцентр, потом перебрались в Улан-Батор. По воспоминаниям дочери Аюра Бумбар, ее бурятская бабушка Цэбэгмэд была

непререкаемым авторитетом в их семье, сын обожал свою мать. Все свои заслуги в жизни он считал заслугой своей матери, которая вырастила и выучила сына одна в тяжелых условиях. По воспоминаниям Аюра, когда мать его отправила в школу, он оттуда убежал, но она до школы, подгоняя его прутиком, провожала и говорила, что ее сын должен быть ученым человеком. Цэбэгмэд была образованной, умной, мужественной женщиной, писала по-старомонгольски, владела русским языком. Она сыграла решающую роль в судьбе семьи Масловых. Забирая маленького Сашу, она записала все сведения о его родных родителях, после долгих поисков нашла оставленного в Монголии Ивана. Она объяснила ему, что он не Денисов (по фамилии жены дяди жил и ничего не знал о себе), а Маслов (Зап. от Аюурын Бумбар, 1956 г.р., г. Улан-Батор, 2019 г.) [ПМА]. Мудрая женщина соединила братьев на всю жизнь, восстановила их родословную, память о предках, помогла в России найти родственников.

Детей, рожденных от русских и китайцев, называли в Монголии хуасами. Необходимо особо подчеркнуть, что на вопрос, почему у них только русские фамилии, а не по отцу, объяснили, что в то время в Монголии было только русское представительство. Метрики на детей, родившихся в Монголии, выписывали только в русском посольстве, поэтому все метисы записаны русскими и имели русское гражданство (Зап. от Маслова Аркадия Ивановича, 1953 г.р., г. Улан-Батор, 2019 г.) [ПМА].

Д. Дамдинжав пишет о заслугах Аюра в книге «История сомона Баяндун» (*Баяндун сумын түүхийн сэдэв*), не отмечая, что он усыновленный бурятами русский. В биографии заместителя председателя следственного комитета ЦК МНРП Гомбожавын Аюра говорится: «Аюр родился в 1932 г. в центре сомона Наранбулаг. В то время в Наранбулаге жили русские и китайцы. Это было маленькое селение с бревенчатыми зданиями ветеринарной больницы, школы, клуба, правления и магазина. Его отец Гомбожав заведовал кооперативом и отвечал за торговлю в предприятии по первичной обработке шерсти “Мойка”, расположенном на берегу реки Улз. По этой причине их семью не обошли стороной репрессии. Его отца забрали

военные с оружием и увезли на зеленом автомобиле “ЗИЛ” с русским водителем. Имущество было арестовано. Аюр видел, как они спросили: “Где серебряный нож, изготовленный Цогтын Дамба?”, затем нашли нож и изъяли. Вскоре семья переехала в райцентр, Аюр поступил в начальную школу, где проучившись два года, продолжил обучение в школе № 5 на китайском проспекте г. Улан-Батор. В 1946 г. он учился в офицерской школе им. Сухэ-Батора. Окончив ее в 1951 г., он начал свой трудовой путь техническим контролером на Улан-Баторской железной дороге. Аюр учился в Монгольском государственном университете, педагогическом институте и высшей партийной школе. Поступил на медицинский факультет, оттуда перевелся на историческое отделение педагогического института, которое окончил с отличием в 1954 г. Когда он пришел по распределению в министерство просвещения, министром работал бывший ректор Ширендыб, взявший его на должность начальника канцелярии. В 1956–1958 гг. работал в редакции газеты “Унэн”. В 1958–1965 гг. занимал должность редактора отдела монгольского радио в ТАСС МОНЦАМЭ. В то же время, подав заявление в отдел кадров ЦК МНРП, он ездил на учебу на отделение журналистики МГУ им. Ломоносова. Окончив журналистское отделение Высшей партийной школы в 1967 г., Аюр поступил на работу в партийный следственный комитет ЦК МНРП. В 1990 г. он вышел на пенсию» [Дамдинжав, 2015, с. 173–175]. Такова судьба одного русского, оказавшегося в бурятской семье и сумевшего добиться больших успехов на новой родине.

Его племянник Аркадий Маслов, вспоминая дядю Аюра, считает, что он решал все их семейные вопросы. В 1960-е гг. многие русские уехали в Россию на строительство Братской ГЭС, Иван тоже с семьей хотел переехать, но Аюр уговорил остаться в Монголии. Он считал, что жить в Монголии спокойнее и надежнее. Мы специально подробно остановились на его биографии, чтобы проследить судьбу одного русского, признававшего себя бурятом. Женился он на монголке, дети и внуки живут в Улан-Баторе, прекрасно владеют русским языком, общаются с бурятскими родственниками в России с материнской стороны, с

русскими родственниками по крови, которые теперь живут кто в России, кто в Америке, некоторые остались в Монголии.

Безусловно, это не единичный случай. По сведениям Д. Дамдинжава, в сомоне Цагаан-Овоо Дорнодского аймака проживал русский старик Чултэмийн Болд, который вырос в бурятской семье, говорил по-бурятски, по-монгольски и ни слова не знал по-русски. В 1940-х гг. русские муж и жена, возвращавшиеся на родину после демобилизации, оставили новорожденного мальчика в семье Чултэма, у которых не было детей. Чултэм был родом из сомона Дашбалбар Дорнодского аймака, его жену звали Юндэний Долгор. Они всю жизнь проработали в Дархане и были счастливы воспитать ребенка, поскольку не могли иметь своих детей. Чултэмийн Болда называли *Шонх Болд* ‘остроносый Болд’ или *Орос Болд* ‘русский Болд’. Это был старик со смуглой кожей, сине-зелеными глазами, острым носом и лысой головой. Будучи русским, он был как настоящий монгол. Говорят, в молодости он работал в райцентре музыкантом, затем переехав в село, разводил лошадей и овец. Его супруга Цэвэлмаа до сих пор проживает в районе Бунхан центра Дорнодского аймака Чойбалсана. Когда русские, увидев его, пытались заговорить с ним по-русски, он убегал от них, говоря: «Я – монгол». Также в сомоне Матад Дорнодского аймака жил усыновленный в младенчестве монголами русский, который говорил только по-монгольски, на протяжении многих лет работал водителем. Его потомки живут там же.

Как пример уникального интервью автора работы с А. И. Масловым приводим расшифрованные материалы без уточняющих вопросов для цельного восприятия. Примечательно, что на первый вопрос о национальности он ответил, что он монгол. Удивившись, я повторила вопрос и он подтвердил: «Раз я родился в Монголии, я монгол». Запись, воспроизведенная без изменений, не менее ценна как материал для изучения особенностей разговорной речи монгольских русских: «Почему именно я начал писать родословную? Я понимаю, что мои внуки спросят, а почему я уехал в Америку? Им будет очень интересно, как я в Америке живу, откуда у меня корни в Монголии? Будут задаваться, как Вы сейчас: как оказался русский здесь, в Монголии?

Поэтому, чтобы для последующего потомства более-менее картина была ясна, я начал… Как начал? Сначала почти 20 лет я собирал документы, много перечитал, читал историю России, Монголии... Скорее всего, фамилия наша русская, бабушка – русская. Фотографии не сохранились. Сестры бабушки – светлые, рыжие. Дедушку не знаем. Прадедушку не знаем. У них в этой семье у прабабушки-прадедушки родилось 9 детей. У семейских семьи большие. Моя бабушка Екатерина Маслова, Екатерина Алексеевна Маслова. Она была четвертым ребенком в семье. Светловолосая. Там, значит, брат, все есть. Ефросинья, … Я потом начал изучать, нашел их всех фактически, детей, потомство, бабушкины две сестры, я встречался с ними лично в 1963 г.

Там очень интересная жизнь сложилась у моей бабушки. Она четвертый ребенок в большой семье. Она, как немножко подросла, ушла работать. Там не знаю кем, на прииск, на золотой. Такой золотой прииск Баянзурх. Она ушла туда девчонкой работать. Там еще есть Гаунди – деревня. Сейчас есть, на карте я покажу. Прабабушки жили в Красном Чикое. Потом ее дети, прабабушки, мама моей бабушки, переехали в Кыринский район, с. Михаил-Павловское, рядом есть. Все дети жили в Михаил-Павловском селе (Михайло-Павловское, Кыринский район, Забайкальский край сейчас). Эти все девять детей там. Сейчас там в Михаил-Павловском кладбище есть. Я всю жизнь хотел там побывать. Хочу побывать там, все похоронены. Там тетя живет, старший брат, семья, надо добраться туда, все похоронены.

История моей бабушки. Родилась где-то в конце 1890-х (в 1897-м где-то), она девушкой пошла работать на прииск. В прииске границы нет, приходят на заработки. Там же Аргунь течет, через Аргунь зимой в Китай переезжают. Не было границы с Китаем. В Китае следующая ситуация. … в северной части жили маньчжурцы, в южной – китайцы. На этот прииск приходят на заработки китайцы. Начало 1900-х, где-то 1910–1911 год, до революции, приходят на прииск работать, где работает бабушка, три китайца-братья, из Шандуня родом: Ли Минчун – стар-

ший брат, Ли Минтун – средний, Ли Минтан – младший брат. Работают. Ли Минтун увидел бабушку, влюбился, женились.

Она из большой семьи, он там из Китая пришел, подработал здесь, женился на бабушке. Что-то мы имеем, давай где-то жить, по Онону. Он решил заняться бизнесом, как сейчас говорят. Ходить в Китай, товар оттуда привозить сюда. Старший брат заработал, ушел сразу в Китай. Правда, чижало было им. Я историю Забайкалья читал. На горных (дорогах), они пешком с золотом уходили, их грабили, убивали разбойники. Но он как-то ушел. История гласит, что он потом купил землю, аптеку, зажил. Мой дедушка и его младший брат взяли бабушку, пошли по Онону, границы с Монголией не было, перешли Онон (от границы 40 км), на территории Монголии была русская деревня Баяндун.

Там русские жили, монголы, китайцы жили. Он пришел в эту деревню, купил дом, свое хозяйство. Там даже русская церковь была. Он там обосновался с бабушкой. Раз родилась в 1927 г. дочь, первая (Софья), в 1928 г. – мой отец (Иван). Все китайцы, которые жили в России, чисто по-русски говорили, как бы обрусевшие. Дедушку не Ли Минтун звали, звали все Василий Кудрявый, поэтому у моего отца отчество Васильевич. Бабушка Маслова Екатерина Алексеевна.

Для них революция (1917 г.) значения не имела. Живут, в России революция, в Монголии нет революции. Он – китаец, по-русски говорит. Почему русские женщины выходили замуж за китайцев? Они готовят хорошо, они не пьют, вкалывают, как говорится, они очень хорошо живут. Первая дочь родилась, назвали Софья. В 1928 г. родился мой отец, назвали Иван, Ваня. Потом в 1929 г. родилась еще дочь, назвали потом Лариса, в 1932 г. родилась двойня – назвали Александр и Марина. И живут. Как раз в России голод.

В 1910 г. бабушка и дедушка живут до революции в Баяндуне. На счет бурят. После революции более-менее зажиточные буряты, которые жили в Забайкалье, стали уходить в Дорнод, Хэнтэйский аймак (хэнтэйские буряты), их сейчас много. Со мной работал Дарма, рассказывал. Другие буряты, которые бежали от революции (иркутские, улан-удэнские)

ушли в Селенгинск. Это селенгинские буряты, обосновались в Селенгинске, сейчас в Кяхте живут.

Бабушка с дедушкой живут, дети родились. Бабушка. У нее через границу живут все родственники (40 км), все сестры, тетушки, дядюшки. Связь поддерживают, раньше на лошадях ездили. Вот подружка ее приезжает из Михаил-Павловска в гости в Баяндун, гостит у нее. Эта подружка, оказывается, привезла оттуда тиф, заболела. Бабушка за ней ухаживала, она более-менее стала, собралась, уехала. Неделя прошла, бабушка тифом заболела. Бабушке 35 лет, в то время пятерых родила. Через неделю умерла. Отец мне рассказывал: старшей дочери 5 лет, отцу – 4 года, после отца сестре – 3 года, двойняшкам – по 3 месяца. Она умирает. Отец потом в пожилом возрасте рассказывал: “Я хорошо помню, она с кровати на пол села, голову запрокинула и все”. Этот Василий-китаец остается один с 5 детьми. Трехмесячных кормить как? Надо кормить грудью. Он туда-сюда. Одна умирает из близнецов. Он прожил где-то дней 15, оказывается, от жены тоже тифом заразился и умирает. Всё. Сироты остались. Дети не заразились. Я не знал, оказывается, дети не заражаются. Осталось четверо детей. Одни в доме. Связь туда через неделю дошла до Михаил-Павловского: бабушкина сестра Екатерина умерла, муж умер, четверо детей голодны.

Бабушкина сестра тетя Женя. Ее сажают на подводу, езжай туда, забери и привези их всех сюда. Мы – родственники, будем мы, родственники, воспитывать, кто куда разберет – решим, разберем детей. Она приезжает сюда, в Баяндун, смотрит: четверо (отец и две сестры, брат) 5, 4, 3 года, дяде 3 месяца, как она повезет его. Дядя Гомбожаб, бурят, там жил, у них детей не было, он забрал сразу, увез. Там целая война шла, сколько забрать, многие хотели. Гомбожаб забрал, увез. Эта тетя, которая приехала, двух девчонок забрала. Отца взял дедушкин брат Ли Минтан, он отца не отдал. Тетя увезла Софью и Ларису, Гомбожаб – Александра. Ивана забрал брат отца, китаец. Он жил здесь в Баяндуне, молодой был, лет 20 ему было. Всё. На этом история семьи заканчивается.

Потом мне рассказывали. Те ждут, племянников должны привезти. Приезжает тетя Женя, привозит двух девчонок. Самый

старший в семье был дед Филимон, он говорит, а где ребята, мужики? Тетя Женя, значит, говорит: вот младшего трехмесячного буряты взяли на воспитание, парня Ивана брат Василия забрал. Он расстроился, говорит: «Так не должно быть. Мы всех должны забрать». Через месяц садится на лошадь опять и поехал. «Я ребят найду, привезу их сюда». Приезжает на границу, уже образовалась граница, его не пускают в Монголию. Граница уже есть. 1932/33 год где-то. И все. Он возвращается, и следы теряются. Где Иван? Где Александр? Все потерялись...

Мой отец… китаец берет его, едет в Чойбалсан, в Дорнод. В Дорноде в это время стояли российские войска. Дядя Ли Минтан. Он берет отца, женится там на русской женщине, появилась у отца мачеха. Отца нет, мачеха. Там русские в то время были. Ее зовут Зоя Денисова. У отца фамилия была Денисов. Он не знает, подрос. У него наколка была, до конца жизни была «Денисов Ваня». И так, значит, живет до 9 лет, до 1937 г. В 1937 г. репрессии и в России, и в Монголии. Этого Ли Минтана арестовывают, здесь в Чойбалсане арестовали. Эта Зоя Денисова познакомилась с русским военным, бросила отца и уехала в Россию.

Отец в 9 лет – отца нет, матери нет. Он опять один, сирота. Что делать? Земляки отца с Китая, с Шандуня, огородники, знают, что он сын земляка. Китайцы земляков считают как родня, особенно за границей. Они берут его на огород, туда к себе. На огороде строят сторожку. Днем помогает полоть, всю работу (на огороде). Живет на огороде. Ночью спит в сторожке. Русский язык знает, монгольский изучает, изучает китайский. Три языка, прекрасно три языка знает. До 15 лет проработал у китайцев. Потом они ему говорят: «Ты, парень, хорошо работал. Надо начинать свою жизнь». Он учился 4 класса в Чойбалсане. Ему покупают эти китайцы в Чойбалсане маленький домик. Он начинает в 15 лет самостоятельно жить. В Чойбалсане в то время была папиросно-табачная фабрика. Он все перепробовал. Электриком работал, на табачной фабрике работал, огородником работал, где работа есть. Он давай выживать. Живет, понимает, что он один. Историю свою не знает. Когда 18 лет ему исполнилось, говорит, сижу, раз, повозка останавливается возле ворот.

И, значит, заходит бурятка, с ней в офицерской форме курсант офицерского училища, парнишка. Она спрашивает: «Ты Иван? Как фамилия? Денисов?» Ага, ну ладно. Она грамотная была, дядю Аюра (Александра) когда брала, она все записала: как фамилия, кто, как зовут, все она записала.

Эта бурятка нашла меня, когда мне было 18 лет и говорит: «Вот вы – родные братья». Дядя по-русски не говорит, только по-монгольски. Отец, ладно, по-монгольски. Вот первый раз они встретились. Говорит ему: «Ты не Денисов. Ваша фамилия Маслов (он тогда только узнал). Ты Иван Маслов. Твоего отца Василием по-русски звали». Он стал Иваном Васильевичем Масловым. Она еще сказала: «У вас еще две сестры есть, историю не знаю, их маленькими увезли в Россию родственники, увезли их в Михаил-Павловск», так я узнал, откуда я. У нас получилось китайцы, буряты, все родственники.

Значит, ладно, отец думает, что родная душа – только один братишка Аюр (Александр). Дядя тоже так думает. Дядя в Улан-Баторе учится. Отец там в Чойбалсане вкалывает. В 1948 г. переезжает отец в Улан-Батор. Вот там они вместе, два брата, не-разлей-вода. Два брата встречаются, живут вместе, в кино, туда-сюда ходят. В 1948 г. отец женится на моей маме. Благодаря матери Аюра, умной бурятке, обрели мы свою историю, семью.

Отец всю жизнь проработал в министерстве геологии, начальник партии. Он работает, 1963 год, мне десять лет. Мы три брата: я, старший и младший. В 1963 г. отец работает в геологии, приходит, говорит маме: вот меня вызывают в консульство. Он – гражданин России, мать – гражданка России. В Баяндуне церковь, метрики получил. У нас у всех гражданство России, паспорта, метрики российские у всех. В 16 лет метрику взял, получил в консульстве российский паспорт (мы – русские граждане, постоянно проживающие в Монголии). Дядя Аюр – гражданин Монголии, потому что воспитала бурятка.

В 63-м отца вызывают в консульство. Он удивляется, зачем его вызывают. Отец идет в консульство. Дядя работает в Москве, с семьей уехал. Мы все здесь вместе. Они перезваниваются. Приходит в консульство, ему говорят (отцу в 1963 г. 35 лет):

вас разыскивают сестры, Масловых ищут. Он говорит, еще раз спасибо бурятке. Бурятка говорила, что есть сестры. Масловых в Монголии нет больше. Наверное, они. Они в какое-то время переехали в Новосибирск, потом – на Сахалин. Заработки хорошие были, толпой всей. Две сестры бабушкины с семьями, которые взяли двух девчонок на воспитание. Одна бабушка Фрося взяла Софью. У них свои большие семьи. Баба Женя – тетю Ларису, где-то в 50-х гг. уехали на Сахалин, город Поронайск. Переписывались. Баба Фрося: ты – Екатеринин сын, мы взяли на воспитание. Фотографии какие-то. Отец, дядя, сестры похожи, копии.

Отец: все бросим, поедем встречаться. У нас свой дом был. Продал дом, как раз квартиру получил. Много лет проработал в геологии, министр трехкомнатную квартиру дал. Продает дом, на эти деньги покупает подарки, шубы, туда-сюда, всё, мы, 3 пацанов, мать. Звонит дяде в Москву: сестры нашлись. Москвич, дядя: ты с семьей езжай, а я потом, я семью не повезу. Ты езжай, я на самолете прилечу, там состыкуемся. И мы в 63-м поехали. Едем. Раньше как: в Улан-Удэ, с Улан-Удэ в Хабаровск поездом, с Хабаровска до Южно-Сахалинска на самолете, с Южно-Сахалинска 300 км до Поронайска. И отец, мы едем. С Южно-Сахалинска поезд ночью идет, утром в Поронайске должны нас встречать. Отец не спит всю ночь, стоит, курит все, курит. Часов в 7-8, до сих пор в глазах стоит, мы тоже пацаны, заглядываем, раз, толпа там, не представляете. Поронайск – город маленький, поезд приходят встречать 2-3 человека, толпа стоит, и сестры. Выходим. Вот две мои сестры.

Дальше материна история. Бабушка матери Ермолаева Мария Алексеевна. Они, я так сильно не изучал, но они русские (ее прадедушка) каким-то образом также с запада пришли в Бурятию. Бабушка Ермолаева Мария Алексеевна, 1899 г.р. Они жили в Закаменском районе Бурятии. Бабушка родилась в селе Нарын перед Закаменском. В свое время в Бурятии, в Закаменском районе, там были рудники, золота очень много. И был такой золотопромышленник русский, Якобсон. Я даже в истории нашел. Думал, что она что-то путает. Бабушка работала у него служанкой в доме. А ее отец и мать тоже на приисках там

работали. Я потом ездил в 85-м году, могилы нашел, на могиле был.

Бабушка работает у купца, у купца золотой прииск. На нем тоже работают русские, буряты, китайцы, все. Мой дедушка, оказывается, китаец тоже, пришел с Маньчжурии, провинция Хубэй. Она (бабушка) познакомилась с ним, вышла замуж. Дедушка пришел, когда ему было 15 лет. По-русски звали Александр, чистейше говорил по-русски. Он такой был. Он был, наверное, смешан с маньчжуром, был высокий, симпатичный, обычно китайцы низенькие, зубы у них такие типичные. А здесь он такой высокий, симпатичный был мужчина. Ну, хорошо, живут, рождается у них дядя, сын Георгий Александрович, который всю войну прошел, потом я писал же эссе на международный конкурс литературы. Я победил, у меня грамота есть, потом я еще посылал на конкурсы в TV-центр, тоже победил, писал про дядю, написал стих про ветеранов войны из Монголии. У нас из Монголии тоже 5 тысяч ушло, вернулось 2 тысячи.

Итак, в семье моей матери родился сын, потом родилась дочь, и самая младшая дочь – моя мать. Мать родилась в 28-м году, в Закаменском районе, трое они родились. Живут там в Закаменске, 32-й год, матери 4 года, брату 6 лет, сестре 5 лет. Что такое 32-й год? Проливные дожди в Бурятии, Селенга поднялась, все затопило, хлеба нету, сена нету. 32-й год – голод. Результат – голод. Мать говорит: есть нечего, голодные. Очень тяжело в 32-м году жилось. Дед, значит, китаец, ночью, от Закаменска в сомон Тэшиг через горы, он через сомон Тэшиг идет, узнал, что там его земляк на монгольской стороне и туда, значит. В общем, решил спасать семью. Ночью берет всю семью: мать, бабушку, ночью нелегально переходит границу. Ну, сильно какая граница в 32-м? И в сомоне Тэшиг останавливается у своего земляка. Остановились, паспортов, ничего нет, документов, как днем – прячутся, так месяц-два. Потом дед пошел в Усть-Кяхту, это Алтанбулак. Там как получилось. Кяхта, границу сделали, раньше был Маймачен, китайцы торговлю вели.

Я вам бы мог большую историю про Кяхту рассказать, у меня очень много материала есть. Здесь живут китайцы в Маймачене. Здесь Кяхта, русские. Что такое Кяхта? Это торговля. Кяхта. По

Буринскому договору, был подписан царским представителем Саввой Радзинским (Рагузинским). Вот живут здесь китайцы. Произошел 21-й год. Как говорится, все здесь захирело, вся торговля, всё это. Раньше единственный город, который подчинялся только царю напрямую. Это была Кяхта. Ни Свердловск, ни Иркутск, только Кяхта.

В 32-м дед пошел в Усть-Кяхту. Оказывается, близлежащие там Бичура, Новоселенгинск, чуть ближе, русские, которые там жили, некоторая часть от голода перешли границу, 100 метров. Здесь образовалась русская деревня Алтанбулак. Почему пришли в Монголию? Кушать есть, мясо есть, туда-сюда, в России – голод. Многие женщины туда-сюда с детьми ходили, выжить, муж умер. Идут сюда, через границу. В Алтанбулаке образовалась такая община, в основном метисы. Почему русские женщины приходят? Раньше в Маймачене торговцы, которые торговали, по китайским законам на границу без жен приезжали. Они все торговали, они все прекрасно по-русски разговаривали, жен не было. Русская пришла там, с ребенком, многие замуж за китайцев выходили. Он же обеспечен, не пьет, ничего. И такие метисы. И наш дед, значит, узнал и давай тоже туда. Там был самокатный завод, там еще было, где работать. И там живут.

Если говорить про нашу семью. Они там остались. Потом что делать? 41-й год. Началась война. Старший сын, дядя Гоша, материн брат, добровольцем уходит на войну. 4 года, до Берлина дошел. Орден Красной Звезды, два ордена Отечественной войны, два – «За отвагу», до 45 года. В 45-м ворачивается. Мать, отец здесь. Вернулся в Монголию, и они здесь живут. Материн брат уходит на войну. Отец – китаец, мать, 2 сестры остаются. С Алтанбулака мужики все добровольцы. У меня российский паспорт, патриоты были. Хотя их не призывали, ну тоже агитировали. Но бóльшая часть добровольцами ушли. Даже у дяди Гоши начальник один был, сержант. Всю войну был. Дяде Гоше было 27 лет.

Все фамилию Ермолаевы взяли. Все метисы брали русские фамилии. Почему? Ребенок родился, документ надо, метрики. Китайского консульства, посольства нет, только русское. Чтобы документ был, идут в русское посольство и материну фамилию,

поэтому все метисы – все русские фамилии, русское имя, потому что у китайцев тоже русские. Раньше жили, как было.

Потом все началось, в 42-м году монгольское правительство помогает России, самим есть нечего. Наши женщины, которые здесь жили, вязали, деньги сдали, два танка построили на эти деньги. «Русский колхозник». Эти два танка воевали у Котукова, в танковой бригаде. Их берет правительство монгольское. Мужики, хлеб надо ростить, война идет, монголы земледелием не занимались. Давайте. Берут их всех, сажают на повозки, везут в степь, Жаргаланта, 120 км, всех привозят, в степи оставляют, надо хлеб ростить. Большая часть – метисы-китайцы, они же выживать умеют, давай копать землянки, ничего нет, рядом, правда, лес был. Землянки накопали, живут в землянке. Огороды там, куры там, китайцы – выживаемый народ, лошадь, плуг, вручную пашут. Вручную серп, молот, хлеб убирают. Так всю войну жили, помогали, сами выживали.

В 48-м году после войны дети подрастают, учить надо. А русская школа только в Улан-Баторе, 1-я школа. Мать, бабушка с дедушкой переезжают в Улан-Батор. Тетя, мать идут учиться в первую советскую школу. И мать заканчивает и поступает в наш Монгольский университет, в 42-м году открылся, там только 2 отделения: педагогическое и медицинское. Мать идет туда, заканчивает медицинский. В 48-м году с отцом женится.

Мать хотела, чтобы я в медицинский пошел. Я тоже был настроен. Зоология – 5, биология – 5. Ситуация была. На конкурс начал поступать, а у нас для русских лимит действует. Я заканчиваю в 70-м, прихожу, а у нас 5 мест, а мы приходим 6 человек, кто-то лишний. Они: ты – парень, туда-сюда. Я – добрая душа, ладно, раз я – парень, я должен уступить, и здесь же перехожу в авто-инженерный. У меня же отец технический. Меня не принимает комиссия. Ты вообще учиться не будешь, через минуту меняешь. Как так можно учиться? С 10 класса должен целенаправленно, меня там жучили-жучили, но записали. Я сдал на инженера на отлично. Мать потом братишку, все-таки, на один год младше, врачом стал. Молодец тоже.

Забайкальских очень мало. В основном оттуда – с Алтанбулака, с Бурятии, как говорится, с железной дороги. Надо русских раз-

личать. Сейчас нет. В принципе, что такое русский в Монголии? Это деревенский, семейский русский, которые жили… До революции русские в Монголии появились где-то в XIX в. Почему? Пришли купцы. Здесь дешевое мясо, шерсть. Скупали, увозили. Вместе с купцами, как говорится, пришел служивый народ, как всегда. До революции они все здесь находятся в Улан-Баторе, Кобде, Улясутае, консульство. При царе 3 консула было. Русские здесь подчиняются консульству, консульство следит. Церковь здесь небольшая. Представительства консульства.

Живут здесь, торгуют русские. Кто рыбу ловит, кто перевозками занимается, там было такое разрешение. Раз, революция в России. Эти купцы. Заходит Унгерн сюда. Сейчас говорят, вот, местные русские, которые там жили, семеновцы, белогвардейцы. Нам было очень обидно, понимаете. Наших 5 тысяч ушло на фронт, 3 тысячи погибли. Почему я начал писать родословную? Меня это тоже побудило. Я тоже был советским специалистом. Когда сидишь за столом, опьянеют немного, начинают оскорблять. Я должен был знать свою историю. Я должен был четко сказать. А когда его спрашиваешь, а ты знаешь свою историю, он ни черта не знает. Ну зачем ты тогда говоришь?! Человека оскорбляешь!

Во-первых, здесь семеновцев никогда не было. Надо просто подумать. Революция в России. Все заходят. Красная Армия сюда. Если ты – белогвардеец, тебя в живых, наверное, не оставят. Не репрессии. Просто революция. Улан-Батор, Монголия – маленькая. Говорят, вон Аркадий, скажут, белогвардеец, меня же моментом через час поймают. Унгерн здесь был. У него есть книга. Я читал, нашел. «Начальник Генштаба Унгерна». Я все изучил: какие бои здесь были в Монголии, как они ушли на Гусиноозерск, как с Гусиноозерска опять сюда побежали, как это Неман, русский командир, разбил его. Я – белогвардеец, допустим, как меня преследуют, они еле-еле убежать успели. Потом наступило время 37-го года. В Монголии полно российских МВД-шников. Если он узнает, что ты – потомок белогвардейца, за 5 минут…

Первая чистка – это красные, когда зашли. Всех поголовно истребляли. Вторая чистка – 37-й год, если ты где спрятался.

Есть же МВД. Русские консультанты были, опять тебя могли расстрелять. Поэтому говорить, что ты – потомок белогвардейца, это невозможно. Можешь говорить это только в Харбине. В 49-м году революция произошла в Китае. Опять русские инструктора могли тебя найти и вывезти в Россию, и расстрелять. Этот, кто написал книгу, барон Унгерн. Я дойду с монголами до…. Он убежал в Харбин, его потом депортировали в Новосибирск, был суд, и там расстреляли.

Вторая волна – 1932 год. От голода (мои бабушка и дедушка).

– Вместе с бурятами уходили?

– Нет. В 1917 году очень мало. В основном жили на границе крестьяне. Уклад другой. Здесь животноводческий, там – земледельческий. Если ты сюда придешь, в Монголии нельзя было землю трогать. Во-вторых, здесь скотоводы. Поэтому редкие случаи. В Чойбалсане, в Дорноде, есть русские земляки. Семей 20-30 из Забайкалья. Кто как перешел. Моя теща, 85 лет, живая. Я историю начал изучать. Ее отец родился в Гудара. Вот Михаил-Павловск, Онон течет, вот здесь Гудара, от границы 20 км, в Забайкалье. Он тоже в свое время в 32-м году перешел от голода в Мандал, там русская деревня была. Они в основном из Забайкалья: Лукьяновы, Лоскутниковы.

С историей тещи нашел записки Козлова. Он пишет: я раскопал, копал в Мандале, была русская деревня, останавливался в Бийске. Моей тещи родственники в Бийске. Я свой труд должен подтверждать, основываясь на фактах. Не было русско-бурятских деревень, не было. 1-2 бурята. В Дорноде бурятские деревни. Русских деревень в Дорноде не было. Я не слышал. Зуунхараа – семейские. Дархан, Гудара – сейчас нет. Мандал – по железной дороге. В 49-м году закончили строительство железной дороги от Наушек до Улан-Батора. Были паровозы. Вот эти паровозы обслуживали местные семейские. Поселения для железной дороги. Была работа на железной дороге.

Семейские разные, пришли с Сибири каким-то образом. Раньше же границы не было. Они жили на Еро. 420 человек перешли из Бичуры. Они должны были остаться в Монголии, когда сделали границу. Часть осталась. Семейские все здесь приходили как крестьяне, останавливались вдоль реки, русский

уклад. Земля есть, река есть, скот свой, пашня. Если смотреть с той стороны, из России до Улан-Батора вдоль железной дороги русские деревни, а от Улан-Батора дальше железной дороги нет, рек нет, русских деревень нет. Граница с Монголией, на участке в 30 км до Улан-Батора, здесь реки, условия, что в Сибири, вдоль железной дороги оказались деревни. Здесь организовали мастерские, машинисты – все русские были, обслуживали все местные.

Потом же, как случилось. Жили-жили эти в Монголии метисы русско-китайские (одно общество), они друг друга все знают, деревенские семейские – чисто русские, две социальные группы. Или буряты, которые пришли с России.

– Они как связаны?

– Они были больше связаны с монголами по укладу (животноводство). Нашел интересную статью. Буряты после революции, кто крепко жил, ушли в Монголию, им разрешалось принять гражданство Монголии, и они начали принимать гражданство Монголии. А в России там считали, что он – изменник, убежал, надо его наказать. А как его накажешь, он ведь гражданин Монголии. Тогда русские в Монголии (МВД): запретить выдавать монгольские паспорта бурятам. Бурятам не стали выдавать паспорта. В 1937 году репрессии. Бурят всех перестреляли. Причем Монголия? Ты – гражданин России, я тебя наказываю. Схватил – обратно. Кто успел монгольское гражданство получить, может, как-то спасались. Я так думаю, читал статью.

При социализме, после войны, русские, кто воевал, не вернулся в Монголию. Часть пришли, у кого родители, семьи здесь, пришли обратно в Монголию с российскими паспортами. Конец 50-х годов. В России строительство идет, жизнь поднимается после войны, там лучше жить, чем в Монголии. Русские думают здесь: надо уезжать на новостройки. Молодежь. Я здесь иностранец, надо прибиться к одной стороне, здесь ты – такой-сякой, всякое бывало. Несмотря на то, что Монголия здесь все для нас сделала: бесплатное образование, медицина, ну всё, нас никто здесь никогда не обижал, мы везде работали: преподаватели, нужные люди были. Пример. Зуунхараа. В 56-м году там много машинистов. В 56-м году тепловозы перевели на двигатели

внутреннего сгорания. Я – специалист-тепловозник. Как уголь кидать, я знаю. Здесь новые технологии.

34 молодых парня решили уехать в Братск (ГЭС), в газете вычитали. В 1956 году уже свои монгольские кадры пошли. Много безработных стало. Работы там полно. Семьи перевезли. Пол-Зуунхары в Братске. Их до сих пор называют монголеры. Главный – Федоров, наш, Емельянов Саша, механик – наш… Я сижу в «Одноклассниках». Все общаемся, историю знаю. Многие уехали в Россию, кто за границей, в Польшу… По фамилии всех знаю, даже если не знаком. Спрашиваю, кто бабка-дед. Сейчас в Монголии русских мало.

Третья волна. Конец 50-х – начало 60-х. Было модно у монгольских товарищей, кто учился в России, привозить русских жен. У нас еще группа есть: метисы, семейские и жены – смешанные браки с монголами. У них очень разношерстные: якуты, буряты, казахи, русские, украинцы, со всюду привозили. Цыденбал-Филатова. Моя жена училась в классе с сыном Цыденбала. Дети с монгольскими паспортами, кто в Монголии родились. Кто как, учились в России. В основном учились в России, имеющие российский паспорт не могли уехать за границу. Мои двоюродные Диана, Аюр (монголы) уехали учиться за границей» (Зап. от Маслова Аркадия Ивановича, 1953 г.р., русский, инженер, ныне пенсионер, г. Улан-Батор, Монголия, 2019 г.) [ПМА].

Итак, анализ конкретной биографии усыновленного бурятами русского мальчика позволяет прийти к выводу о том, что именно образованные буряты, обязательно знающие свои родословные корни, вырастили умного образованного мальчика, сохранив для всей его семьи их корни, по которым семья Масловых смогла восстановить родословные предания, генеалогическое древо. Рассказчик несколько раз по ходу повествования подчеркивает, что он только благодаря бурятке узнал, кто он, откуда, встретился со своими родственниками в России. Следуя нашей задаче поисков связи бурят и русских за границей, мы нашли этот знаменательный пример.

Большой удачей нашей экспедиции считаем то, что нашли потомков семейских, ушедших от репрессий в 1920-х гг. По рассказу Анны Кадибековны Разуваевой, ее дед и бабушка ушли

со всем скотом и имуществом в 1920-х гг. с Окино-Ключей Бичурского района в местность Мандал, где вырыли землянки и выживали первое время. Их соседями были тоже семейские Афанасьевы с их деревни. И сейчас в Окино-Ключах полдеревни Разуваевы и Афанасьевы, она была на родине своих предков. Так и прожили в этой местности дед и бабушка до 50-х гг., там родилась ее мать, оттуда переехали в Улан-Батор. Бабушка была верующая, божница с иконами стояла дома до самой ее смерти. После ее смерти все иконы похоронили вместе с ней, как она велела, ибо дети и внуки были не крещеными (Зап. от Разуваевой Анны Кадибековны, 1943 г.р., русская, преподаватель русского языка, ныне пенсионерка, г. Улан-Батор, Монголия, 2019 г.) [ПМА].

По сведениям информантов, проживающих сегодня в Улан-Баторе, в основном русские переехали из Бурятии и Забайкальского края. Русские и буряты с приграничных районов уходили в Монголию с 1900-х гг. вплоть до 1930 гг., границу можно было пересекать более или менее свободно. Некоторые русские, проживавшие рядом с границей, оказались в Монголии в поисках работы на золотых приисках. Есть и такие крестьяне, которые вместе с бурятами откочевали в поисках лучших земель еще до революции, с закрытием границы там и остались. Чаще эти семьи смешанные: китайцы с русскими женами или русские с бурятками женами. Итак, один схожий исход бурят и русских из России в Монголию: когда не было границы, буряты и русские заселяли приграничные районы Монголии, свободно передвигаясь в ту и эту сторону. По рассказам местных русских иформантов, некоторые из них являются потомками крестьян, сеявших хлеб на монгольской стороне, и прихубсугульские буряты также кочевали на летники в Монголию.

Выявлены русские семейские, ушедшие в Монголию в 1920-е гг. от репрессий. Есть еще такой контингент, который в голодные 1930-е годы с семьями уходил в Монголию, как они говорили, от смерти. Итак, собраны устные рассказы о переселении русских в Монголию из Забайкальского края и Бурятии в 1920–1930-е гг. Уточнены точки исхода русских в Монголию: с. Окино-Ключи Бичурского района, Селенгинский район,

с. Нарын Закаменского района, с. Михайло-Павловск современного Забайкальского края. Выявлено большое число русских – потомков русско-китайских браков, составивших ядро русской общины в Монголии.

По итогам полевых исследований приходим к выводу, что русские и буряты с приграничных районов уходили в Монголию в разное время и врозь. Единичные русские, проживавшие рядом с бурятами, оказались в Монголии в поисках работы. Русские и буряты в Монголии были востребованы как строители, кузнецы, столяры, земледельцы. Рассмотрены с этнографической точки зрения элементы утраты и сохранности приобретенной русской традиции у бурят, переселившихся из России в Монголию. По ходу сбора полевых материалов о связи бурят и русских в Монголии нами выявлены устные рассказы о переселении русских с Прибайкальских земель в Монголию и их родословные предания. В данном случае жанр устного рассказа совмещается с жанром родословных преданий, записанных информантом в ходе восстановления истории жизни предков.

Получены новые материалы полевых исследований, уточняющие и систематизирующие имеющиеся сведения о причинах переселения русских в Монголию в начале XX в. Выявлено, что буряты в Монголии сохранили хозяйственные навыки, приобретенные при совместной жизни с русскими. С фольклорной и обрядовой стороны буряты более связаны с монгольской диаспорой, с которой прослеживаются единые традиционные истоки в духовно-культурных кодах.

Заключение

В итоге международных экспедиций и выполненных сравнительных исследований с архивными и источниковыми данными проведена систематизация устного наследия бурят России, Монголии и Китая, их жанровая классификация, выявлена сохранность традиционной системы и их связи с материнской традицией в разной культурной среде. В этнографическом аспекте выявлены природно-ландшафтные достопримечательности объектов шаманского и буддийского культов, определены формы традиционной обрядности и степени ее трансформации в современных условиях.

В итоге системного исследования фольклора бурят трех стран дана семантико-функциональная характеристика фольклорным жанрам, предприняты попытки установить наиболее устойчивые компоненты фольклорной традиции в разных социальных условиях. Исследование позволило конкретизировать пути и формы сохранности и трансформации как фольклорных жанров, так и обрядовых действ в изучаемых регионах, выявлены модели и образы коллективных традиционных обрядовых представлений, способы их сохранения, преобразования и трансляции во времени и пространстве. Значительно пополнен источниковедческий фонд фактическим материалом по духовной и материальной культуре монгольского и бурятского народов.

В живом исполнении у бурят России, Монголии и Китая выявлены песни, сказочная и несказочная проза (мифы, легенды, предания, устные рассказы), обрядовый фольклор, малые жанры. Установлено, что традиционные прозаические повествования (мифы, легенды, предания), встречающиеся в устном бытовании, составляют одну из наиболее крупных сохранившихся жанров в фольклоре бурят России, Китая, Монголии. Сравнение архивных фольклорных материалов конца XIX в. с современными полевыми исследованиями показывает, что утеряна традиция исполнения эпоса, частично сохранились шаманские и буддийские стихотворные тексты, некоторые обрядовые материалы.

Полевой материал, собранный в международных экспедиционных поездках в Иркутскую область, Забайкальский край, Тункинский район Республики Бурятия, Республику Тыва, Республику Калмыкия РФ, автономный район Внутренняя Монголия КНР, Хэнтэйский, Дорнодский, Булганский, Центральный аймаки Монголии, а также архивные материалы о протяжных песнях монгольских народов исследованы в этнографическом, фольклорном, музыковедческом, культурологическом аспектах. Выявлена общая картина бытования жанра протяжных песен у бурят России, Монголии и Китая, проведена характеристика и классификация монголоязычных текстов, их интерпретация, исследованы особенности поэтической образности, стихосложения и условия бытования песен, а также среда формирования тех или иных особенностей жанра. Установлена сохранность и транформация как протяжных песен, так и всего репертуара народных песен бурят трех стран.

Жанровое и композиционное разнообразие песенного репертуара бурят трех стран можно отнести к общебурятскому песенному наследию. Специфика песенного жанра бурят АРВМ КНР заключается в сохранении исконной народной традиции исполнения, бытовании церемониальных песен, забытых российскими бурятами. Приходим к выводу, что буряты Хэнтэйского и Дорнодского аймаков Монголии сохранили традиционные песни, привезенные с исторической родины, владеют современным авторским репертуаром бурятских песен, дополнили репертуар новыми песнями и переводом на бурятский язык халха-монгольских песен.

Саяно-Хубсугульский регион, являющийся контактной зоной проживания присаянских бурят и прихубсугульских монголов, представляет собой богатую область для изучения вариативности элементов фольклорной культуры, разветвленности традиций и этнических особенностей. На основе анализа несказочной прозы и обрядового фольклора можно прийти к заключению о том, что фольклорная культура, отражая исторически сложившиеся особенности этноса, при региональном /локальном диахроническом исследовании выявляет наиболее характерные для менталитета воплощения и вариации традиций. В ходе

анализа текстов выделены мифологические, исторические и прагматические аспекты шаманских обрядовых действ.

Не менее важным представляется выявление связи фольклорных традиций с жизнедеятельностью, мировосприятием этноса, что доказывает включенность фольклора в генеральную систему этноса. При явно выраженном сохранении собственных (бурятских) способов хозяйствования, нельзя не признать языковую ассимиляцию бурят с преобладающим халхаским населением. В целом фольклор бурят Монголии отличается от китайских и российских бурят большим влиянием монгольской традиции. Монгольские буряты в силу культурной близости и отсутствия языкового барьера считают себя одной из этнических групп Монголии, поэтому наблюдается неизбежный процесс их монголизации. Исследование этнокультурной лексики в сравнительном плане дает возможность выявить общее и специфическое не только в лексикологии, но и в этнографии народов, материальной и духовной культуре, проследить историю контактов с другими этносами.

Выявлено, что современная вербальная традиция бурят Монголии является функционирующим элементом в системе общей монгольской традиционной культуры. Вместе с тем, заметны закономерности, характерные для фольклора монгольских и российских бурят, связанные с исчезновением условий бытования крупных жанров. Установлены устойчивость традиции, сохранность многих сюжетов генеалогических и топонимических легенд, преданий и устных рассказов бурят России и Монголии до нашего времени.

Собранный фольклорно-этнографический материал доказывает тенденцию бережного сохранения и популяризации богатейшего наследия устного творчества бурятами Китая. Выявлены традиционные религиозные шаманские и буддийские практики у бурят Китая, их сохранность в сравнении с современными традициями бурят России. Появившиеся в эмиграции песни и предания рассказывают о чаяниях народа и их понимание судьбы народа, «унесенного ветром» исторических событий. Важным фактором является и то, что шэнэхэнские буряты, владея старомонгольской письменностью, не прервали

свои древние культурные связи с общемонгольской литературой и историей.

Впервые исследованы материалы о народных методах лечения, имеющих прагматическую функцию, проведен анализ буддийских ритуально-обрядовых практик защиты жизни и народных методов лечения. Актуальным и новым представляется сравнительный анализ архивного и изданного обрядового материала о замещении души с данными, вновь собранными у шэнэхэнских бурят Китая. В целом мы приходим к выводу, что обряды по защите и лечению больных, доказавшие свои практические результаты, имея древние корни, до сих пор остаются востребованными в народной среде.

В итоге исследований выявлены жанровые, композиционные, семантические особенности сохранившихся в локальной «шэнэхэнской» традиции образцов устной прозы бурят, что позволило установить архаичные мотивы, трансформировавшиеся или исчезнувшие в традиции российских бурят. Богатейший фольклорный материал, собранный у шэнэхэнских бурят, дает возможность в сравнительном аспекте рассмотреть известные материалы с новой точки зрения. Результаты полевой работы в среде локальной группы бурятского этноса Китая показали высокую степень сохранности этнокультурной традиции бурят, проживающих в иноязычной среде.

Во время экспедиций во всех трех исследуемых ареалах героический эпос в прозаической форме записан только у шэнэхэнских бурят в двух текстах: пролог к «Гэсэру» и «Повествование о Гэсэр-мэргэн-хане» от Жалсанай Сэбээн-Долгор, 1939 г.р. По сведению исполнительницы, она слушала улигер «Повествование о Гэсэр-мэргэн-хане» (*Гэсэр мэргэн хаанай туужа*) от своей 80-тилетней бабушки по отцу Юмэйн Бадмын Долгор, родом из местности Гунэй Забайкальского края. Бабушке, возможно, улигер рассказывал или читал ее отец Юмэйн Бадма. В Шэнэнхэн после революции ушли в основном более обеспеченные и образованные буряты, владеющие старомонгольской письменностью, знатоки монгольской, буддийской культуры, тибетского языка. Записанная версия эпоса «Гэсэр» в прозаической форме близка по основной сюжетной канве

унгинской версии. В дореволюционной Бурятии, особенно у хоринских бурят, откуда информант, бытовали ксилографические издания монгольского «Гэсэра», поэтому вполне вероятно, что она могла запомнить и письменную версию.

Также у баргутов получены скудные сведения об их эпических произведениях. По воспоминаниям новой баргутки Бухын Дугарсурэн (69 лет, род галзууд, по матери харгана) в ее памяти сохранился отрывок улигера *Арбан табан толгойтой / Арзагар шара мангас* ‘Пятнадцатиголовый / Оскаленный желтый мангас’, который по пересказу сюжета близок бурятскому улигеру «Шилэн-галзуу-баатар». Интересно, что в детстве она слышала также улигер «Алтай», из его содержания помнит только, что к старикам приходит бадарчин, хвалит, хвалит их и все забирает. Общность культурного наследия монгольских народов (мифология, фольклор, религия, древняя литература) способствует выявлению традиционных концептов и семантики единых архетипических образов и сюжетов.

В ракурсе национально-культурной идентичности фольклорный текст является одним из основных маркеров этноса. Так, ярким примером этнокультурной самоидентификации у монгольских народов является такое поверье: лопаточное мясо нельзя есть одному человеку, российские буряты помнят только эту часть в виде краткого изречения: *Далын мяха далан хүндэ хубааха* ‘Мясо лопатки на 70 человек делят’. И что удивительно, у монголов сохранилась развернутая вербальная часть: «Пожелание при раздаче кусков мяса с лопатки» (*Далны хуудас өгөхөд хэлэх үг*). У шэнэхэнских бурят бытует «Легенда о том, почему стали делить мясо лопатки» (*Далын хуулдаһа хубаажа эдидэг болоһониинь*) [Цырендашиин, 2018]. Кажется, что деление лопаточного мяса на 70 человек имеет условное значение, по правилам монгольского стихосложения паремии подчиняются закону аллитерации, и слова *далын / далан* имеют почти одинаковое произношение. Но стоит учитывать, что в монгольском мире числа 7, 70 считаются сакральными числами. Мясо надо делить обязательно для того, чтобы увеличить удачу (*хэшэг*), делиться добром значит получить бесконечную удачу и счастье.

Этот один пример является наглядным доказательством как сохранности, устойчивости и утери фольклорного богатства одним этносом в разных регионах, так и необходимости международных экспедиционных и архивных изысканий. Также можно констатировать, что наиболее устойчивыми являются афоризмы малого жанра, а устная проза и более длинные тексты благопожеланий забываются быстрее.

По ходу сбора полевых материалов о связи бурят и русских в Монголии выявлены устные рассказы о переселении русских с прибайкальских земель в Монголию и их родословные предания. В данном случае жанр устного рассказа совмещается с жанром родословных преданий. Приходим к выводу, что русские и буряты с приграничных районов зачастую уходили в Монголию, пересекая границу в поисках новых земель и работы. Итак, в ходе полевых исследований установлено, что в Монголию с приграничных территорий Бурятии и Забайкалья переселились русские крестьяне и семейские, которых зовут «местными русскими», также к ним примыкают потомки русско-китайских браков, отдельно выделяются русские специалисты и потомки русско-монгольских браков с советских времен.

Особо необходимо отметить продуктивность и высокую результативность совместных исследований с зарубежными коллегами. Также не менее ценны для дальнейших исследований совместные международные экспедиции и аналитические изыскания, предоставленные нам полевые материалы монгольских бурятоведов.

БИБЛИОГРАФИЯ

Неопубликованные источники

Алексеева, № 753 – Алексеева Т. К. Материалы по шаманизму: записаны у шамана Шобонова Морхоноя Алсагаровича, 70 лет, улус Онгой-Кутанка, 1945 г. Вторые варианты записаны у Болдырева Илаксая там же. Всего 5700 стих. строк // ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд Адексеевой Т.К., № 753.

Алексеева, № 1791 – Гаханова-Алексеева Д. Гэсэр (вариант): записано у шамана Шобонова Морхоноя Алсагаровича, 71 г., улус Онгой-Кутанка, 1946 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. Алексеевой Т. К., № 1791.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 337 – Мифы, легенды и предания бурятского народа // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 337. 116 л.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1012 – Шаманство бурят 1913–1940 гг. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1012.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1013 – Шаманские ритуалы и обряды // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1013.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1075 – Обряд приучения животных. Гаргинский сельсовет, Курумканский район, 1958 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева №36. Оп. 1. Д. 1075.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1165 – Уһан хаадууд = [Водяные хаты]: записано от П. Петрова, 1940 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1165. 16 л.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1225 – Шара тэхэ Манжилай тэлээшэ бурхан = [Желтый козел Манжилай, срединное божество]: записано в 1940 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1225. 7 л.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1189 – Хориин хоёр басагад = [Культ заянов и заянок в шаманстве бурят: Хоринские две заянки] / Пер. С. П. Балдаева. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1189. Л. 64–103.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1275 – Писаница на горе Хашхай. Улус Хашхай, сортолов род, Унгинское ведомство, Балаганский уезд, Иркутская обл., 1910 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1275. 11 л.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1154 – Алхансайн мараа хара Эдирхэн: [Заян Эдирхэн Алханцаев]: записано от Тунтигара Дабаева, 3 готолов род, Хохорский улус Боханское ведомство Балаганский уезд, декабрь 1909 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1154. Л. 1–32.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1161 – Западные хаты: записано от П. Петрова, с. Хадахан, Аларский р-он, 1940 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1161.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1196 – Культ спустившихся камней у бурят. Буумал шулуунай эзэнэй дурдалга = [Призывание хозяина спустившегося камня]: записано от Прокопия Буреева, 52 г., готолова I рода, улус Шаралта Боханского аймака // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1196.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1268 – Тарсын бөөнуудэй удха = [Родословная тарасинских шаманов]: записано от Тосона Петухова, Боханский район, 1912 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1268. 21 л.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1228 – Охотничьи обряды аларских бурят, 1940 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1228. 9 л.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1272 – Писаница хана Шаргай-нойона: записано от Бата Зурбанова, 72 г., улус Б/Аларь Аларского аймака, 1942 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1272. 12 л.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1190 – Культ животных // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1190.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1079 – Шаманство баргузинских бурят, 1955 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева №36. Оп. 1. Д. 1079.

Балдаев, Ф. 36. Оп. 1. Д. 1075 – Подпускание теленка к корове // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева № 36. Оп. 1. Д. 1075.

Балдаев, ф. 36. Оп. 1. Д. 1161 – Заяны: записано от П. Петрова, с. Хадахан, Аларский р-он, 1940 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С.П. Балдаева №36, Оп. 1, Д. 1161.

Баторов, Ф. 14. Оп. 1. Д. 6 – Баторов П. П. Описание онгонов // ЦВРК ИМБТ СО РАН, Общий архивный фонд, Ф. 14. Оп. 1. Д. 6.

Мадасон, Ф. 18. Оп. 1. Д. 187 – Сэргэйн эжэн = [Хозяин коновязи]: записано от Александра Балдаханова в Улее, 1940 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. И. Н. Мадасона. Оп. 1. Д. 187. Л. 2.
Мадасон, Ф. 18. Оп. 1. Д. 188 – Яасанхайн бурхан = [Богиня Ясанхай]: записано от А. Тороева в улусе Шунта в 1932 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. И. Н. Мадасона, Ф. 18. Оп. 1. Д. 188. Л. 4, 13.
Мадасон, Ф. 18. Оп. 1. Д. 188 – Найгуур (Пидооһы Егоры тухай) Найгур = [Про Егора, сына Федота]: записано от А. Тороева в улусе Бохан в 1932 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. И. Н. Мадасона, Ф. 18. Оп. 1. Д. 188. Л. 14–18.
Мадасон, Ф. 18. Оп. 1. Д. 189 – Хурдууд хүнэй удха = [Родословная хурдутского рода] // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. И. Н. Мадасона, Ф. 18. Оп. 1. Д. 189. Л. 6–9.
Мадасон, Ф. 18. Оп. 1. Д. 193 – Буха ноён баабайда, Будан хатан иибиидэ дурдалга = [Призывание отца Буха-нойона и матери Будан хатан]: записано от Александра Дармаева, с. Барабанск Аларского района, 1925 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. И. Н. Мадасона № 18. Оп. 1. Д. 193. Л. 4–7.
Жамцарано, Ф. 62. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 919 – Материалы по шаманству Хоринского ведомства 1906 г. // Архив востоковедов ИВР РАН, ф. Ц. Ж. Жамцарано № 62. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 919.
Жамцарано, Ф. 62. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 921 – Материалы по шаманству Хоринского ведомства 1906 г. // Архив востоковедов ИВР РАН, ф. Ц. Ж. Жамцарано № 62. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 921.
Жамцарано, Ф. 62. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 136–141 – Конспект улигеров // Архив востоковедов ИВР РАН, ф. Ц. Ж. Жамцарано № 62. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 136–141.
Жамцарано, Ф. 62. Оп. 1. Ед. хр. 1 – Материалы по шаманству // Архив востоковедов ИВР РАН, ф. Ц. Ж. Жамцарано № 62. Оп. 1. Общий фонд, № 2635 – Посвящение в шаманы. Агинский национальный округ Читинская обл. Июнь 2002 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, о. а. ф. № 2635.
Общий фонд, № 2746 – Культура и фольклор верхоленских бурят. Август 2008 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, о. а. ф., шаманство, № 2746.

Поппе, Ф. 15. Оп. 1. Д. 18 – Поппе Н. Н. Шаманская мифология западных бурят: по материалам В. А. Михайлова // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. Н. Н. Поппе № 15. Оп. 1. Д. 18. Л. 1–57.
Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФ АРАН), ф. №152, оп. №3, ед.хр. №27, л. 25. – Алексеева, Татьяна Капитоновна.
Хангалов М. Н. Бүдэг = [Бегающий]: запись М. Н. Хангалова со слов Гавриила Пянкинова, бурята I-го хонгодорского рода, Аларского аймака // Рукописный фонд Российского этнографического музея, Ф. 1. Д. 674. Л. 996–1004.
Хадахнэ, № 120, тетр. №2 – Хадахнэ К. Призывание кудинских шаманов // ЦВРК ИМБТ СО РАН, о. а. ф. №120. Тетр. 2. Л. 5.
Шадаев, № 777(1120) – Шадаев А. Хаадууд = [Хаты]: записано от П. Петрова в 1946 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, о. а. ф. № 777(1120).
1925, 1926 оны гадаад иргэний ТОО // МУУТА. Ф. 3. Оп. 3.
Монгол дахь буриад цагаачдын хэргийг хариуцсан комиссын бүрэн эрхт төлөөлөгч. Өргөө хот, 1922. // МУУТА. Ф. 99. Оп. 1.
Перечень терминологической комиссии Монучкома (Судар бичгийн хүрээлэнгийн нэр томьёоны комиссын данс) // МУҮТА. Ф. Монучкома, 23. Оп. 1. Ед. хр. 59–61.
Материалы фольклорной экспедиции 1967 г. в Селенгинском и Булганском аймаках Монголии (1967 онд Сэлэнгэ, Булган аймагт явсан шинжэлгээний ангийн цуглуулга) //Архив Института языка и литературы Монгольской академии наук, Ф. 5. Оп. 16. Ед. хр. 1–9.

Опубликованные источники

Алтайские народные сказки / Сост. М. А. Демчикова. Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2016. 352 с.
Аннотированное описание архива Н. Н. Поппе / Авт.-сост. Д. В. Дашибалова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 114 с.
Аннотированный каталог архивных материалов по бурятскому шаманизму ЦВРК ИМБТ СО РАН / Авт.-сост. О. А. Шагланова. Осака: Национальный музей этнологии, 2009. 332 с. с илл.

Буряад-монгол арадай дуунууд. Сборник бурятских народных песен Анандын Айлтагуйн Нумаа. Улан-Удэ: Нова-Принт, 2018. 424 с.
Бурятские волшебные сказки / Сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров. Новосибирск, Наука, 1993. 341 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
Дугаров Д. С. Бурятские народные песни. Т. I. Песни хори-бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1964. 443 с.
Небесная дева лебедь: Бурятские сказки, предания и легенды / Сост., запись И. Е. Тугутова, А. И. Тугутова; пер. и предисл. А. И. Тугутова; коммент. И. Е. Тугутова, А. И. Тугутова, Л. Н. Нуркаевой (Б-ка «Сибирская живая старина»). Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1992. 368 с.
Позднеев А. М. Народные песни монголов (образцы народной литературы монгольских племен). Вып. I. Петербург, 1880. С. 184–195.
Ринчен Б. Монгол бөөгийн дуудалга. Улаанбаатар: «Удам соёл» ХХК, 2013. 300 х.
Хүхэ мүнхэ тэнгэри: сб. шаманских призываний. Улан-Удэ: АО «Республиканская тип.», 1996. 270 с.
Цыбикова Б.-Х. Б. Фольклор шэнэхэнских бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. 312 с.
Цыбикова Б.-Х. Б. Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы. Иркутск: Оттиск, 2020а. 336 с.
Цыбикова Б.-Х. Б. Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Сказки. Иркутск: Оттиск, 2020б. 336 с.
Цырендашиин Д. Буряад ардын аман үльгэр (Бурятские народные сказки). Хайлар: [б. и.], 2018. 258 с.

Список использованной литературы

Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М.: Наука, 1991. 142 с.
Андреева Е. Д. Фольклор. Культурный ландшафт. Этнокультурная идентичность // Фольклор и этнокультурная идентичность: материалы IV междунар. Школы молодых фольклористов. СПб.: Ред.-изд. комплекс Российского института истории искусств, 2014. С. 7–23.
Баевский В. С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. М.: Языки славянской культуры, 2001. 336 с.
Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. 2-е изд., испр. М.: Языки славянской культуры, 2005. 224 с.
Балдаев С. П. Буряад арадай аман зохёолой түүбэри. Улан-Удэ: Буряадай номой хэблэл, 1960. 410 н.
Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят. Ч. I. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1970. 364 с.
Барадин Б. Шэлэгдэмэл зохёолнууд. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 242 с.
Баргуты Китая: монография / Б. Р. Зориктуев, Е. В. Сундуева, Д. М. Маншеев, С. Б. Болхосоев, Н. Н. Николаева. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2021. 282 с.
Бардаханова С. С. Современное бытование бурятского фольклора. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. 91 с.
Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 114–163.
Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2008. 384 с.
Бартольд В. В. Сочинения. Т. 2, ч. 1. М.: Наука, 1963. 831 с.
Башкеева В. В. Образ жизни русских в сельской Монголии (по рассказам жителей Зунхары) // Россия в Монголии: история и современность: сб. материалов междунар. науч.-практ. конф., 8–9 апр. 2008 г. Улан-Батор, 2008. С. 132–139.
Бурдуков А. В. В старой и новой Монголии. Воспоминания. Письма / Подгот. к изд. Т. А. Бурдукова. М.: Наука, 1969. 416 с.
Бурятско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М.: Советская энциклопедия, 1973. 804 с.
Бурыкин А. А. Вера в духов: Сколько душ у человека. СПб.: Азбука-классика: Петербургское востоковедение, 2007. 318 с.
Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М.: Высш. шк, 1989. 406 с.
Владимирцов Б. Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Работы по монгольскому языкознанию. М., 2005. С. 358–397.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 116 с.
Галданова Г.Р., Жуковская Н. Л., Очирова Г. Н. Культ Даян Дерхе в Монголии и Бурятии // Традиционные верования и быт народов Сибири XIX – начала XX в. Новосибирск, 1987. С. 52–84.
Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.
Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 138 с.
Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, Наука, 1989. 317 с.
Герасимович Л. К. Монгольская литература XIII – начала XX вв. (материалы к лекциям). Элиста: АОр «НПП «Джангар», 2006. 362 с.
Герасимович Л. К. Монгольское стихосложение. Опыт экспериментально-фонетического исследования. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1975. 127 с.
Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М.: АСТ Хранитель, 2007. 764 с.
Даревская Е. М. Сибирь и Монголия: очерки русско-монгольских связей в конце XIX – начале XX вв. Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1994. 400 с.
Дашибалова, Д. В. Фольклорные материалы Ц. Ж. Жамцарано в рукописных собраниях Санкт-Птеербурга и Улан-Удэ // История и культура народов Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 32–38.
Дашиева Н. Б. Кузнечный культ бурят: историко-культурное исследование (конец XIX – начало XX вв.). М.; Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2019. 264 с. (Сибирь: этносы и культуры; вып. 13).
Дугаров Б. С. Мифология бурятской Гэсэриады: восточные тэнгри. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2005. 268 с.
Дугаров Б. С. Присаянье – Хубсугул: историко-культурные связи и параллели. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 258 с.
Дугаров Д. С. Бурятские народные песни. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1964. 443 с.

Единархова Н. Е. Русские в Монголии: основные этапы и формы экономической деятельности (1861–1921 гг.). Иркутск: Оттиск, 2003. 250 с.
Жамбалова С. Г. Воспоминания об эдеме: история о жизни русских в Монголии // Россия – Монголия: история, современность, перспективы сотрудничества: материалы междунар. науч.-практ. конф. Улан-Батор, 2009. С. 34–38.
Жамцарано, Ц. Ж. Путевые дневники 1903 – 1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 380 с.
Жамцарано, Ц. Ж. Путевые дневники 1908 – 1909 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. 119 с.
Жуковская Н. Л. Встреча с Даин Дерхе // Наука и религия. 1984. № 11.
Зориктуев Б. Р. Наян Наваа и проблемы этногенеза бурятской племенной общности хори. Улан-Удэ: ПАО «Республиканская типография», 2020. 76 с.
Иванов В. В. Заветы символизма // Аполлон. 1910. № 8. С. 9.
Клакхон К. Мифы и обряды: Общая теория // Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2003. С. 157–176.
Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1987. 325 с.
Ксенофонтов Г. В. Шаманизм: Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.). Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. 318 с.
Кузьмин Ю. В. Монголия и «монгольский вопрос» в общественно-политической мысли России (конец XIX – 30-е гг. XX вв.). Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1997. 232 с.
Кульганек И. В. Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 320 с.
Кульганек И. В. Мир монгольской народной песни. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 224 с.
Лангер С. Философия в новом ключе. М.: Республика, 2000. 286 с.
Лорд А. Б. Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона; послесл. Б. Н. Путилова. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. 368 с.

Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1999. 464 с.
Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: «Искусство-СПб», 2000. 704 с.
Майский И. М. Монголия накануне революции. М.: Изд-во вост. лит., 1959. 310 с.
Мальцев Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л.: Наука, 1989. 168 с.
Маслова С. В. Названия окрестности поселка Онохой Республики Бурятия // Имя. Социум. Культура: материалы II Байкальской междунар. ономастической конф., 4–6 сент. 2008 г. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госун-та, 2008. С. 157–159.
Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Вост. лит., 2000. 407 с.
Михалёв А. В. «Местнорусские» Монголии: этноконфессиональная группа в условиях инокультурной среды // Русский мир. СПб., 2011. Вып. 5. С. 27–32.
Монгуш М. В., Монгуш Е. Д. Культовые места в культурных ландшафтах Бурятии и Тувы // Электронный информационный журнал «Новые исследования Тувы». 2015. № 2. С. 48–60.
Мяль Л. Ваджра // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М.,1987. С. 207–208.
Нацов Г-Д. Материалы по истории и культуре бурят / Пер. со ст.-монг. и прим. Г.Р. Галдановой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. Ч. I. 156 с.
Неклюдов С. Ю. Душа убиенная и мстящая // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та.1975. № 394. С. 65–75. (Труды по знаковым системам, VII).
Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 221–229.
Неклюдов С. Ю. Каменный человек в пещере // URL: http://www.levonabrahamian.am/engine/documents/document123.doc (дата обращения 19.02.2007).
Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 592 с.
Оюунтунгалаг А. Буряты Монголии / Пер. с монг. Ж. Ш. Санжанова. Улан-Удэ: НовоПринт, 2016. 207 с.

Позднеев А. М. Образцы народной литературы монгольских племен: народные песни монголов. СПб.: Тип. Император. акад. наук, 1880. 346 с.
Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: Тип. Киршбаума, 1883. 1026 с.
Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий. М.: Изд-во Кулагиной. Intrada, 2008. 358 с.
Путилов Б. Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. М.: Наука, 1980. 384 с.
Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура: in memoriam / РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. 464 с.
Пушкарева Е. Т., Бурыкин А. А. Фольклор народов Сибири (культурно-антропологические аспекты). СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. 390 с.
Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Т. 3. История и культура востока Азии. Новосибирск: Наука, 1975. С.188–195.
Романова М. С. Буряты России, Китая и Монголии: проблема идентичности и ее интерпретации // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Международные отношения». 2009. № 4. С. 41–49.
Санжаа-Ешын С. Шэнэхээн соёлой ундарал. Улан-Удэ: НоваПринт, 2013. 192 с.
Санжеев Г. Д. Дархаты. Этнографический отчет по поездке в Монголию в 1927 г. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1930. 66 с.
Санжеев Г. Д. Дархатский говор и фольклор. Л.: Изд-во АН СССР, 1931. 112 с.
Силантьев И. В. Мотив как проблема нарратологии // Критика и семиотика. 2002. Вып. 5. С. 32–60.
Силантьев И. В. Поэтика мотива. М.: Языки славянской культуры, 2004. 296 с.
Силантьев И. В. Сюжетологические исследования. М.: Языки славянской культуры, 2009. 224 с.

Современное зарубежное литературоведение: страны Западной Европы и США: концепции, школы, термины: энциклопедический справочник. М.: Интрада-ИНИОН, 1999. 315 с.
Согтын Ж. Буряад-монголшуудай Шэнэхээн нютагай түүхэ. Улаан-Үдэ: Бальжинимаев А.Б., 2017. 144 с.
Сокровенное сказание монголов / Пер. С. А. Козина. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1990. 137 с.
Сундуева Е. В. Топонимия Ольхона и Приольхонья. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. 128 с.
Сундуева Д. Б. Русские старожилы Забайкалья в культурном пространстве Монголии: историографический аспект // Вестник Забайкальского гос. ун-та. 2012. № 10(89). С. 98–103.
Тихонова Е. Л. Семантика и прагматика фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона: автореф. дис. … д. филол. н. Улан-Удэ, 2018. 61 с.
Топоров В. Н. Первобытные представления о мире: (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. М.: (Б. и.], 1982. – С. 8–40.
Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227–284.
Тудэв Л. Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М.: Наука, 1982. 252 с.
Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. 572 с.
Тюпа В. И. Аналитика художественного (введение в литературоведческий анализ). М.: Лабиринт, РГГУ, 2001. 192 с.
Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра / Подготовка текста и общ. ред. Н. В. Брагинской. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.
Хангалов М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская тип.», 2004. 508 с.
Хорло П. Народная песенная поэзия монголов. Новосибирск: Наука, 1980. 148 с.
Цендина А. Д. Чингис хааны тухай аман зохиолын эртний шинж чанар // Mongolica. An InternationalAnnual of Mongol Studies. Vol. 21(42). 2008. С. 219–227.
Цэцэгмаа Т. История образования русской общины в Монголии // Россия – Монголия: история, современность, перспективы

сотрудничества: материалы междунар. науч.-практ. конф. Улан-Батор, 2009. С. 92–99.
Цыбикова Б.-Х. Б., Баттуяа О. Сохранение родного языка в полиэтнических общностях (анализ опыта бурят Внутренней Монголии Китая) // Языки в полиэтническом государстве: развитие, планирование, прогнозирование: доклады и сообщения междунар. конф. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2019. С. 205–207.
Чимитдоржиев Ш. Б. Бямбын Ринчен – выдающийся ученый и писатель (1905–1977). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. С. 23.
Шастина Н. П. Монгольская литература [до конца XVI в.] // История всемирной литературы: в 9 т. Т. 3 / Редкол. тома: Н. И. Балашов (отв. ред.), И. С. Брагинский, П. А. Гринцер, Х. Г. Короглы, Д. С. Лихачев, Е. М. Мелетинский, А. Д. Михайлов, В. Б. Никитина, Б. Л. Рифти. М.: Наука, 1985. С. 682–688.
Шмыдт З. Бурятская диаспора в Монголии. Вопрос идентичности // Диаспоры в современном мире: материалы междунар. круглого стола, г. Улан-Удэ, 15 октября 2007 г., г. Хулун-Буир, 17 декабря 2007 г. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. С. 81–89.
Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX вв.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.
Эрендженов К. Э. Золотой родник. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. 126 с.
Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства / Отв. ред. Т. Ю. Красовицкая, В. А. Тишков. М.: Новый хронограф, 2012. 448, ил. [64] с.

Литература на иностранных языках

Бямбасүрэн Д. Буриад түмний гарал үүсэл, түүхэн замналын зарим асуудал. Улаанбаатар: Соёмбо, 2002. 256 х.
Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д. Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1978. 304 х.

Галбаабадраа Л. Хөвсгөлийн буриад ард түмний соёлын өв, суух, хуур, ёохор хатирах дуут бүжгийн түүвэр. Мөрөн, [б. и.], 2009. 96 х.
Дамдинжав Д. Баяндун сумын түүхийн сэдэв. Гуравдахь хэвлэл. Улаанбаатар: «Тэнгэрлэг үсэг» ХХК, 2015. 275 х.
Ринчен Б. Монгол бөөгийн дуудалга. Улаанбаатар: «Удам соёл» ХХК, 2013. 300 х.
Содном Б. Монголын харын бөөгийн дуудлагын тухай // URL: mongolstudy.blogspot.com.
Сүхбат Ш. Монгол бөөгийн дэлгэрэнгүй толь–III. Улаанбаатар: Хэвлэлийн газар «СодНом», 2012. 407 х.
Сүхбат Ш. Буриад бөө мөнх тэнгэрийн элч. Улаанбаатар: «Мөнх дардас» ХХК-д хэвлэл, 2011. 288 х.
Энхжин С. XX зууны эхэн үеийн монголын хүн амын түүхийн зарим асуудал. Улаанбаатар: «Битпресс» ХХК, 2011. 92 х.
Sandschejew G. Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-burjaten // Aynthropos. Wien, 1928. Bd. 23.
Lörincz L. Die Burjatischen Geser Varianten // Acta orientalia Academae scientiarum hungaricae. Budapest, 1975. T. XXIX. Fasc. 1. Pp. 55–91.
Heissig W. Felsgeburt (Petrogenese) und // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). Pp. 31–36.
Ippei Shimamura. The roots Seekers. Shamanism and ethnicity among the Mongol Buryats. Yokohama: Shumpusha Publishing, 2014. 576 p.
Rintchen B. Les materiaux pour L’etude du shamanisme Mongol // Asiatische Forschungen II: Textes shamanistes Bouriates. Wiesbaden, 1961. Bd 8. 157 p.
Humphrey Caroline. Shamans and Elders / Clarendon press: Oxford, 1996. 396 p.

Оглавление

Введение....3
I. Фольклорные материалы в архивах России и Монголии 10
II. Экспедиции в России, Монголии и Китае....40
III. Фольклорные жанры бурят России, Монголии и Китая 61
3.1. Песенный жанр бурят России, Монголии и Китая....61
3.2. Несказочная проза Прихубсугулья 103
3.3. Обрядовый фольклор бурят России, Монголии и Китая....127
IV. Русские в Монголии и Китае....170
Заключение....196
Библиография....202

Научное издание

Дампилова
Людмила Санжибоевна

Сохранность и трансформация фольклорных традиций бурят России, Монголии, Китая

Монография

Утверждено к печати Ученым Советом
Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Работа выполнена в рамках государственного задания
(проект № 121031000259-6)
«Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона»

«Издательство Оттиск»
Лицензия ЛР № 066064 от 10.08.1998.
Подписано в печать 16.10.2023 г.
Формат 60x84 1/16.
Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 12,42. Уч.-изд. л. 10,20.

Отпечатано в типографии «Оттиск»
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Тираж 500 экз. Заказ № 187.
664025, г. Иркутск, ул. 5-й Армии, 26.
Тел.: (3952) 34-32-34, 241-242.
www.ottisk-irk.ru