

Правительство Республики Бурятия
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

**ЭПОС «ГЭСЭР» –
ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ
НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

III Международная научная конференция
(29 октября – 1 ноября 2025 г., г. Улан-Удэ)

Улан-Удэ
Издательство ИМБТ СО РАН
2025

Рецензенты:

д. ф. н., доц. *Е. В. Сундуева*
к. ф. н. *А. А. Кузьмина*
к. пед. н., доц. *О. Б. Бадмаева*

Редакционная коллегия:

д. ф. н., проф. *Л. С. Дампилова* (отв. ред.),
д. ф. н., доц. *Б.-Х. Б. Цыбикова*, к. ф. н. *Н. Н. Николаева*,
к. ф. н. *Г. П. Дондукова*, к. ф. н. *А. В. Исаков*

Эпос «Гэсэр» – духовное наследие народов Центральной Азии: III Междунар. науч. конф. (29 октября – 1 ноября 2025 г., г. Улан-Удэ): сб. науч. ст. / отв. ред. Л. С. Дампилова. – Улан-Удэ: Изд-во ИМБТ СО РАН, 2025. – 150 с.

ISBN 978-5-7925-0674-9

DOI 10.30792/978-5-7925-0674-9-2025-1-150

Сборник содержит научные статьи участников III Международной научной конференции «Эпос “Гэсэр” – духовное наследие народов Центральной Азии», организованной Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (29 октября – 1 ноября 2025 г., г. Улан-Удэ). Тематика статей охватывает широкий круг вопросов, связанных с изучением эпического наследия народов Евразии с точки зрения фольклористики, литературоведения, этномузыкологии, этнологии, религиоведения. Издание адресовано исследователям героического эпоса и традиционной культуры, а также всем, кто интересуется современным эпосоведением.

The Epic of Geser – the Spiritual Heritage of the Peoples of Central Asia: III International Scientific Conference (October 29 – November 1, 2025, Ulan-Ude): A Collection of Scientific Articles / ed. L. S. Dampilova. – Ulan-Ude: Publishing House of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2025. – 150 p.

The collection gathers articles of the III International Scientific Conference “The Epic of Geser – the Spiritual Heritage of the Peoples of Central Asia” organized by the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences on October 29 – November, 1, 2025, Ulan-Ude. The articles cover a wide range of topics related to the study of the epic heritage of the peoples of Eurasia from the perspectives of folklore and literary studies, ethnomusicology, ethnology and religious studies. The publication is addressed to researchers of the heroic epic and traditional culture, as well as anyone interested in modern epic studies.

УДК 39 (398)
ББК 82 (81)

ISBN 978-5-7925-0674-9

© Правительство Республики Бурятия, 2025
© ИМБТ СО РАН, 2025
© Кол. авт., 2025
© Изд-во ИМБТ СО РАН, 2025

Л. С. Дампилова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

dampilova_luda@rambler.ru

Е. В. Нолев

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

nolev@inbox.ru

Б. С. Дугаров

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

khairkhan@mail.ru

Н. Н. Николаева

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

natanika80@mail.ru

НАСЛЕДИЕ ГЭСЭРИАДЫ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОМ И АКАДЕМИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ В БУРЯТИИ

Судьба эпоса, связующего времена и поколения, неотделима от исторической судьбы народа и во многом определяется историческими, политическими и культурными обстоятельствами его развития. История бурятского героического эпоса «Гэсэр» в XX – первой четверти XXI вв. отмечена крупными научными достижениями, острой борьбой за сохранение и изучение эпического наследия в послевоенный период и возрождением значения Гэсэриады в качестве символа национального самосознания, единства и дружбы народов на пороге третьего тысячелетия.

Обнаружение бурятских версий «Гэсэра» стало крупным открытием российского востоковедения. В 1893 г. знаменитым русским путешественником Г. Н. Потаниным был опубликован русский перевод эпического сказания «Абай-Гэсэр-Богдо-хан», записанного выдающимся бурятским этнографом и фольклористом М. Н. Хангаловым со слов народного рапсода Петкоба Тушемилова и своего отца Николая Хангалова. В 1903 г. М. Н. Хангалов опубликовал в «Трудах ВСОРГО» отдельные главы эпоса «Гэсэр», повествующие о его борьбе с чудовищем Лобсоголдоем. В 1930 г. в Академии наук СССР под редакцией академика Б. Я. Владимирцова был опубликован вариант сказителя М. Имегенова «Абай Гэсэр-хубун» в записи Ц. Жамцарано.

Зерно исключительного интереса к Гэсэриаде в молодой Бурят-Монгольской республике попало на благодатную почву становления академической традиции фольклорных исследований в Бурят-Монгольском государственном институте языка, литературы (ГИЯЛИ) и реализации стратегии нацестроительства на принципах «максимального развития национальной культуры» [Дампилова, Тихонова, Хандарова 2021: 167, 168; Балдано 2014: 31]. В конце 1930-х – начале 1940-х гг. была проделана большая работа по собиранию различных версий и вариантов эпоса, началось составление сводного текста, охватывающее все сюжетное богатство бурятской Гэсэриады. В ноябре 1941 г. в ГИЯЛИ было опубликовано издание «“Гэсэр”. Бурят-Монгольский народный героический эпос» («Гэсэр. Бурят-монгол арадай героическа эпос») на бурятском языке под редакцией Ц. Галсанова [Гэсэр 1941]. 12 марта 1941 г. в ходе заседания Бюро Бурят-монгольского обкома ВКП(б) было принято решение просить ЦК ВКП(б) разрешить провести декаду бурят-монгольской литературы в Москве и юбилей «Гэсэра» в конце 1942 г¹. Согласно постановлению Совета народных комиссаров СССР «О проведении юбилея бурят-монгольского народного эпоса “Гэсэр”» от 6 мая 1941 г., в ноябре 1942 г. предполагалось провести 600-летний юбилей «Гэсэриады». К этому знаменательному юбилею было решено приурочить издание сводного поэтического варианта героического эпоса «Гэсэр». Совершенно обоснованным является мнение М. Н. Балдано о том, что составление сводного варианта эпоса было, по существу, частью проекта

¹ Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (далее ЦВРК ИМБТ СО РАН). ОАФ. Оп. 1. Д. 1911. Л. 1.

нациестроительства, выступавшего фактически инструментом национальной консолидации, создания единой общей традиции: «Решалась задача не только и не столько культурная. Выстраивался фундамент нации, версия общей древней и великой истории и культуры. Без апелляции к этому трудно, а то и невозможно выстроить новую этническую общность из партикуляристской племенной стихии. Переход от традиционных устных сказаний к письменному литературному тексту – это символ современности» [Балдано 2014: 31–32]. Составление сводного текста «Гэсэра» было поручено Н. Г. Балдано, одному из основоположников бурятской советской литературы и национального театрального искусства. Перевод эпоса на русский язык был поручен поэту М. А. Тарловскому.

В июле 1944 г. состоялась конференция писателей и улигершинов Бурят-Монгольской АССР с участием представителей Москвы, Иркутска, Читы, на которой с докладом «Об издании бурят-монгольского эпоса “Гэсэр”» выступил М. Шулушкин [Балдано 2014: 33]. К 1946 г. Н. Г. Балдано представил сводный текст в 25 тыс. стихотворных строк.

Все диаметрально поменялось в конце 1940-х гг. – эпос «Гэсэр», признанный «ханско-феодальным и антинародным», оказался в центре идеологической кампании, ставшей основанием для пятилетней общественно-политической и академической дискуссии. В ходе дискуссии обсуждались острые вопросы о самобытном характере бурятской Гэсэриады, ханско-феодальной природе эпоса, связи с идейной платформой панмонголизма, а также националистическом «антирусском» содержании. В апреле 1951 г. по инициативе обкома партии и по указанию ЦК ВКП(б) было организовано «Совместное заседание филологической секции, сектора Советского Востока и сектора Монголии и Кореи Института востоковедения АН СССР» по вопросу о характере эпоса «Гэсэр». Одним из наиболее значимых оказался вопрос об оригинальности происхождения бурятской Гэсэриады. На эту тему прозвучали доклады Б. И. Панкратова «Сказание о Гэсэре в Монголии, Тибете и Бурят-Монголии», А. П. Окладникова «К вопросу об исторических корнях Гэсэриады в Бурят-Монголии», Д. А. Алексеева «Некоторые варианты бурятского сказания о Гэсэре и его отношение к другим восточным эпосам», Н. О. Шаракшиновой «О самобытности бурятских версий Гэсэриады» и др. Большинство участников совещания сошлись во мнении, что «при наличии ряда общих героев и сюжетов, каждое из этих ответвлений представляет, в сущности, самобытное творчество каждого из народов, самобытное эпическое творение тибетского, монгольского и бурят-монгольского народов»¹. 19 июня 1952 г. президиум Академии наук СССР в целях оказания помощи Бурят-Монгольскому научно-исследовательскому институту культуры (БМНИИК) в деле критического изучения эпоса «Гэсэр» постановил обязать Институт востоковедения АН СССР организовать совместно с БМНИИК обсуждение указанного вопроса в г. Улан-Удэ. Объединенная научная сессия Института востоковедения АН СССР и БМНИИК «О характере бурятского эпоса “Гэсэр”», состоявшаяся 2–5 февраля 1953 г., проходила в атмосфере противостояния двух противоположных точек зрения, характеризующих не только сущности и перспективы изучения бурятской Гэсэриады. Первая отражала позицию, господствующую в Бурят-Монголии, о феодально-ханском характере эпоса и отсутствии самобытного бурятского варианта. Согласно второй, утвердившейся в ходе дискуссии в Институте востоковедения АН СССР, бурятский эпос «Гэсэр» был вполне самобытным и имел народный характер [О характере 1953: 4]. По итогам сессии было принято решение о признании народного характера бурятского эпоса «Гэсэр», открывшее возможность продолжения собирания, изучения и публикации Гэсэриады и других фольклорных произведений бурят-монгольского народа [Там же: 199]. Как отмечает Б. В. Базаров, реабилитация эпоса открыла широкую дорогу научным исследованиям устного фольклора [Базаров 1989: 78].

Закрепление положительных изменений в отношении бурятской Гэсэриады оформилось на рубеже 1950–1960-х гг. В 1959 г. состоялось празднование 300-летия добровольного вхождения Бурятии в состав Российского государства, сопровождавшееся проведением Второй Декады бурятского искусства и литературы в Москве, что способствовало усилению интереса к историко-культурному наследию бурятского народа. На политическом уровне значительным событием стало выездное заседание секретариата Союза писателей РСФСР в июле 1961 г., на котором Н. Г. Балдано в своем докладе подчеркнул: «Отрицание народной сущности бурятского героического эпоса было проявлением пренебрежительного аполитичного отношения к традициям народа... Отрицая «Гэсэр», писатели не могли творчески обращаться ни к фольклору, ни к образам и сюжетам, ни к поэтическим средствам, отшлифованным веками...» [Ба-

¹ ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОАФ. Оп. 1. Д. 1863. Л. 173.

заров 2005: 109]. В сентябре 1961 г. обкомом ВКП(б) была дана высокая оценка выездному заседанию и вместе с тем признавалась недооценка памятников дореволюционной бурятской литературы, в частности, характерные для недалекого прошлого нигилистическое отношение, огульная и несправедливая критика героического улигера бурятского народа «Гэсэр» [Там же: 111].

В конце XX в. «Гэсэр» стал одним из ключевых символов культурного возрождения и национального самосознания бурятского народа. 29 июня 1989 г. состоялось совещание научных, творческих работников, общественности республики, посвященное датировке улигера «Гэсэр» (к вопросу о 1000-летию эпического памятника культуры бурятского народа). Участники совещания на основании передовых достижений в области фольклористики, истории, источниковедения, востоковедения и археологии представили убедительные аргументы в пользу гипотезы о возникновении эпоса «Гэсэр» в глубокой древности и сложении его как эпического сказания к концу X в. н.э. [Гэсэриада 1991: 53, 107]. Были заслушаны доклады А. И. Уланова «К вопросу о возникновении эпоса «Гэсэр»»; Н. О. Шаракшиновой «О героико-эпическом сказании бурят»; С. Ш. Чагдунова «Гэсэриаде – 1000 лет»; Е. О. Хундаевой «К вопросу о возникновении эпической традиции Гэсэриады»; И. А. Манжигеева «Происхождение и бытование Гэсэриады»; П. Б. Коновалова «Эпос «Гэсэр» и археология». В резолюцию совещания вошло предложение о праздновании 1000-летнего юбилея бурятского народного эпоса «Гэсэр», поддержанное Президиумом Верховного Совета Бурятской ССР в ноябре 1990 г. Временем проведения фестиваля «Эпос “Гэсэр” – сокровище народов Центральной Азии» было обозначено лето 1995 г. Свидетельством высокого государственного значения предстоящего юбилея стало поручение Совету Министров Бурятской ССР разработать план мероприятий на 1991–1995 гг. по подготовке и проведению фестиваля¹. Сама постановка вопроса о праздновании 1000-летия Гэсэриады отражала зреющие трансформации в системе общественного и политического устройства, метко охарактеризованные Народным поэтом Калмыкии Давидом Кугультиновым: «Подготовка и проведение этого праздника культуры вошли бы весомо в гуманитарную основу философии перестройки, философии признания вклада каждого народа в общечеловеческую культуру» [Там же: 105].

В течение 1991–1995 гг. на территории этнической Бурятии был организован масштабный фестиваль, посвященный тысячелетию эпоса «Гэсэр». Открытие общенародного фестиваля состоялось 17 августа 1991 г. в с. Хадахан Нукутского района Иркутской области на родине сказителя Пёохона Петрова, где было поднято и освящено знамя Гэсэра, ставшее символом возрождения традиционной культуры и духовного единения бурятского народа². В ознаменование 1000-летия Гэсэриады были созданы особые мемориальные комплексы «Стоянка Гэсэра», «Тридцать три коновязи Гэсэра» в Иволгинском и Селенгинском районах, храм Гэсэра в Окинском районе. 15 марта 1995 г. Правительство Российской Федерации, отмечая культурную и историческую роль эпоса «Абай Гэсэр», одобрило предложение Правительства Республики Бурятия, поддержанное органами исполнительной власти Усть-Ордынского Бурятского и Агинского Бурятского автономных округов, Иркутской и Читинской областей, о проведении в 1995 г. в г. Улан-Удэ международной научной конференции, международной спартакиады и фестиваля искусств, посвященных 1000-летию эпоса «Абай Гэсэр»³.

В июне 1995 г. на базе Бурятского института общественных наук СО РАН состоялась **I Международная научная конференция «Эпос “Гэсэр” – духовное наследие народов Центральной Азии»**, на которой выступили с докладами более 60 участников, в том числе около 20 ученых из Монголии и КНР, включая представителей Внутренней Монголии и Синьцзяна⁴. Пленарное заседание проходило в конференц-зале правительства Республики Бурятия, где выступил с вступительным словом Президент РБ Л. В. Потапов. Работа конференции проходила по трем секциям: 1. Проблемы исторических основ и генезиса Гэсэриады; 2. Типология и поэтика «Гэсэра» в контексте эпического творчества сопредельных народов; 3. Лингвистические проблемы изучения эпоса. Руководителями и участниками секций были известные бурятские фольклористы и литературоведы В. Ц. Найдаков, А. Б. Соктоев, М. И. Тулохонов,

¹ Постановление Президиума Верховного Совета Бурятской ССР от 15 ноября 1990 г. «О праздновании фестиваля «Эпос «Гэсэр»».

² Дугаров Б. С. 25 сентября может стать официальным днем Гэсэра в Бурятии // МК RU Улан-Удэ. 11.09.2021 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ulan.mk.ru/culture/2021/09/11/25-sentyabrya-mozhet-stat-oficialnym-dnem-gesera-v-buryatii.html> (дата обращения 01.05.2024).

³ Постановление Правительства Российской Федерации от 15.03.1995 № 261 «О праздновании 1000-летия эпоса "Абай Гэсэр"».

⁴ ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2312. Л.18.

С. Ш. Чагдуров, Л. Д. Шагдаров, монгольские ученые Д. Цэрэнсодном, Х. Сампилдэндэв, С. Дулам и др. В. Ц. Найдаков и М. И. Тулохонов, характеризуя героический эпос «Гэсэр», как неотъемлемую часть культуры Советской Бурятии, акцентировали внимание на особом месте бурятской версии среди разномонациональных вариантов «Гэсэриады», сохранившей в наибольшей полноте своеобразие и прелесть первозданного духа «младенческого периода» этноса. Среди актуальных проблем изучения бурятской Гэсэриады ученые отметили проблему происхождения героического эпоса, его взаимодействие и связи с монгольскими и тибетскими версиями, а также вопросы поэтики [Найдаков, Тулохонов 1995: 6, 14].

В первой четверти нового тысячелетия историография бурятской Гэсэриады, наряду с развитием исследовательской и публикационной деятельности, характеризуется интенсификацией обсуждения широкого круга вопроса на научных мероприятиях, культурных и общественных площадках. В Институте монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН были организованы всероссийская научная конференция «Бурятская Гэсэриада и этнокультурное наследие тюрко-монгольских народов», посвященная 100-летию со дня рождения М. П. Хомонова (25 апреля 2013 г.) и международный семинар «Культ Гэсэра в буддийской и тэнгрианской духовной традиции народов Внутренней Азии» (24 июня 2016 г.). В 2009 г. был издан сборник научных статей, посвященный 100-летию со дня рождения А. И. Уланова «Актуальные проблемы Гэсэриады: Эпический текст и этнокультурные традиции» [Актуальные проблемы 2009].

В 2020 г. в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН при поддержке Института восточных рукописей РАН, Института филологии СО РАН, Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Международной ассоциации манасологов, Института языка и литературы Монгольской академии наук была организована **II Международная конференция «Эпос “Гэсэр” – духовное наследие народов Центральной Азии»**, приуроченная к 25-й годовщине празднования тысячелетия героического эпоса «Гэсэр». Из-за ограничений, связанных с пандемией COVID–19, конференция проводилась онлайн с синхронным переводом на английский и монгольский языки. В ней приняли участие ученые из Бурятии, Калмыкии, Тувы, Якутии, гг. Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Иркутска, а также зарубежные исследователи из Абхазии, Австрии, Австралии, Великобритании, Германии, Индии, Монголии, Кыргызстана, Китая, Финляндии, Франции, Японии. На конференции были обсуждены проблемы исторических основ и генезиса национальных версий эпосов евразийских народов, география и пути их распространения, рассмотрены актуальные вопросы лингвистического, исторического и методологического плана. Особо актуальным оказалось обсуждение типологии и поэтики центральноазиатских версий Гэсэриады, параллелей с евразийскими эпическими традициями. Важно отметить высокое общественно-политическое значение эпоса «Гэсэр», отраженное в приветственном слове врио министра образования и науки Республики Бурятия Г. Н. Фомицкой: «Героический эпос Гэсэр, шедевр культурного наследия человечества, является живым воплощением философии народов Центральной Азии, его мировоззрение и в наши дни позволяет найти ответ на многие извечные вопросы. Сегодня «Гэсэриада» стала символом центральноазиатской общности различных культур и традиций»¹. Вместе с тем Заместитель руководителя Администрации Главы Республики Бурятия и Правительства Республики Бурятия по развитию гражданских инициатив – Председатель Комитета по международным отношениям и развитию гражданских инициатив М. А. Харитонов призвал к поиску «новых форм жизни» эпических традиций Гэсэриады и созданию условий «для того, чтобы эпос оставался частью нашей жизни, культуры, мировоззрения»². Концептуальное значение эпоса Гэсэр в культуре народов Центральной Азии было обозначено емкой формулой в пленарном докладе Б. С. Дугарова: «Гэсэриада – не просто героическое сказание, это память эпоса о своем безбрежном прошлом, это культурный код, в котором зашифровано будущее народа, создавшего этот эпос» [Дугаров 2020: 6].

24 октября 2023 г. в г. Улан-Удэ прошла межрегиональная стратегическая сессия «Определение стратегии развития проекта «Наследие Гэсэра», организованная Правительством Республики Бурятия. Общественностью республики 25 сентября отмечается День Гэсэра, что предложено закрепить законодательно на уровне региона.

29 октября – 1 ноября 2025 г. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН при поддержке Института языка и литературы Академии наук Монголии, Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Национальной библиотеки Республики Бурятия и Национального

¹ Приветствие Минобрнауки РБ // Страница конференции на сайте ИМБТ СО РАН [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.imbt.ru/about_the_university/news/1719/ (дата обращения 01.09.2025).

² Приветствие Заместителя руководителя ... // Страница конференции на сайте ИМБТ СО РАН [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.imbt.ru/about_the_university/news/1719/ (дата обращения 01.09.2025).

музея Республики Бурятия организована работа **III Международной конференции «Эпос “Гэсэр” – духовное наследие народов Центральной Азии»**. На конференции предполагается обсуждение широкого круга вопросов, в том числе, типологии и поэтики «Гэсэриады» и эпосов тюрко-монгольских народов, исторических генеалогий эпических героев, языка и стиля эпических текстов и т.д. В рамках конференции запланирован международный круглый стол «Эпические герои в исторической памяти народов Внутренней Азии». В программе конференции и круглого стола представлены доклады ученых из разных регионов России и национальных республик – Бурятии, Якутии, Хакасии, Тывы, Дагестана, Калмыкии, Татарстана, Иркутской области, а также из Москвы, Санкт-Петербурга, Томска. Неизменно участие эпосоведов из Индии, Монголии и Внутренней Монголии (КНР).

По итогам работы международных конференций традиционно издается сборник научных статей под одноименным названием «Эпос «Гэсэр» – духовное наследие народов Центральной Азии», ставший своего рода брендом бурятского гэсэроведения и имеющий резонанс в мировом монголоведении. Сквозным рефреном во всех трех международных конференциях звучит актуальность и перспективность аналитических исследований по тюрко-монгольским и тибетским (гималайским) и в целом евразийским эпическим параллелям, что подразумевает расширение международного и межрегионального сотрудничества, чему в немалой степени может способствовать эпическое наследие самих народов Евразии, обладающее огромным духовным потенциалом.

Следует подчеркнуть, что исследования Гэсэриады находят отзыв и поддержку не только в академической научной среде Бурятии, но и в самом бурятском обществе, о чем свидетельствует ряд таких значимых этнокультурных акций, как, например, международная научно-практическая конференция «Изучение, сохранение и популяризация Гэсэриады как шедевра нематериального наследия Центральной Азии в современных условиях», прошедшая в июне 2014 г. в Национальном музее РБ в Улан-Удэ и посвященная юбилейным датам сказителей-улигершинов М. Имегенова, М. Алсыева, Р. Эрдынеева. Или состоявшаяся в забайкальской степной Аге международная научно-практическая конференция «Эпосы, сказания и легенды: опыт прошлого, возможности настоящего и стратегии будущего», организованная театром «Амар сайн» в октябре 2023 г. Вслед этому мероприятию прошла в мае 2024 г. в прибайкальской Усть-Орде межрегиональная научно-практическая конференция «Бурятский героический эпос „Гэсэр“. Из прошлого в будущее», организованная местной администрацией и Национальным центром художественных народных промыслов. Изданы материалы конференции отдельным научным сборником. Также, начиная с 2018 г., в Осинском районе Иркутской области ежегодно проводятся научно-практические конференции и «Круглые столы» по Гэсэриаде с изданием научно-краеведческих сборников.

Все это указывает на растущее понимание и осознание значимости Гэсэриады, что подтверждается неоднократным опытом проведения международной научной конференции под путеводным названием «Эпос «Гэсэр» – духовное наследие народов Центральной Азии». Думается, имя Гэсэра, ставшего символом центральноазиатской общности различных культур еще в древние времена, сегодня, в начале третьего тысячелетия мировой истории имеет право на роль одного из культурных гуманистических факторов единения и взаимопонимания народов. Сегодня героический эпос «Гэсэр» признан важнейшим памятником культурного наследия народов Центральной Азии, одним из выдающихся достояний мировой цивилизации, таящим в себе ответы на актуальные вызовы современности. Задача современного и будущих поколений исследователей заключается в бережном сохранении и постижении многовековой мудрости, заключенной в волшебных строках сказания, связующего времена и поколения.

Литература

Актуальные проблемы Гэсэриады: эпический текст и этнокультурные традиции: сб. науч. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 216 с.

Базаров Б. В. Судьба «Гэсэра» // Байкал. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. – 1989. – № 5. – С. 70–78.

Базаров Б. В. Ждановский дискурс в национальных регионах России послевоенных лет. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 124 с.

Балдано М. Н. Проект нациестроительства: сводный вариант эпоса «Гэсэр» // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – № 7. – С. 31–36.

Гэсэр. Бурят-монгол арадай героическа эпос / под. ред. Ц. Галсанова; зап. Н. Г. Балдано от П. М. Тушемилова. – Улан-Удэ: Бурят-монгольское государственное издательство, 1941. – 185 с.

Гэсэриада: прошлое и настоящее. Сборник статей и материалов о бурятском народном улигере (эпосе). Сост. Ю. И. Будаев, Б. С. Дугаров. – Улан-Удэ: Бурятское отделение ВФК, 1991. – 120 с.

Дампилова Л. С., Тихонова Е. Л., Хандарова О. В. Под знаком устного и письменного слова // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2021. – № 4 (44). – С. 167–173.

Дугаров Б. С. Гэсэриада: Бурятский устнопоэтический памятник и центральноазиатская эпическая традиция // Эпос «Гэсэр» – духовное наследие народов Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. – С. 3–6.

Найдаков В. Ц., Тулохонов М. И. Бурятский героический эпос «Гэсэр» // Гэсэриада – духовное наследие народов Центральной Азии: Материалы междунар. науч. конф. – Улан-Удэ, 1995. – С. 6–14.

О характере бурятского эпоса «Гэсэр» (Доклады и материалы из выступлений на объединенной научной сессии Института востоковедения Академии наук СССР и Бурят-монгольского научно-исследовательского института культуры, проведенной 2–5 февраля 1953 г. в г. Улан-Удэ) / под ред. П. И. Хадалова, А. И. Уланова. – Улан-Удэ: Типография Министерства культуры БМАССР, 1953. – 200 с.

[illegible][illegible][illegible][illegible][illegible]

۱. «
 ۲. «
 ۳. «
 ۴. «
 ۵. «
 ۶. «
 ۷. «
 ۸. «
 ۹. «
 ۱۰. «
 ۱۱. «
 ۱۲. «
 ۱۳. «
 ۱۴. «
 ۱۵. «
 ۱۶. «
 ۱۷. «
 ۱۸. «
 ۱۹. «
 ۲۰. «
 ۲۱. «
 ۲۲. «
 ۲۳. «
 ۲۴. «
 ۲۵. «
 ۲۶. «
 ۲۷. «
 ۲۸. «
 ۲۹. «
 ۳۰. «
 ۳۱. «
 ۳۲. «
 ۳۳. «
 ۳۴. «
 ۳۵. «
 ۳۶. «
 ۳۷. «
 ۳۸. «
 ۳۹. «
 ۴۰. «
 ۴۱. «
 ۴۲. «
 ۴۳. «
 ۴۴. «
 ۴۵. «
 ۴۶. «
 ۴۷. «
 ۴۸. «
 ۴۹. «
 ۵۰. «
 ۵۱. «
 ۵۲. «
 ۵۳. «
 ۵۴. «
 ۵۵. «
 ۵۶. «
 ۵۷. «
 ۵۸. «
 ۵۹. «
 ۶۰. «
 ۶۱. «
 ۶۲. «
 ۶۳. «
 ۶۴. «
 ۶۵. «
 ۶۶. «
 ۶۷. «
 ۶۸. «
 ۶۹. «
 ۷۰. «
 ۷۱. «
 ۷۲. «
 ۷۳. «
 ۷۴. «
 ۷۵. «
 ۷۶. «
 ۷۷. «
 ۷۸. «
 ۷۹. «
 ۸۰. «
 ۸۱. «
 ۸۲. «
 ۸۳. «
 ۸۴. «
 ۸۵. «
 ۸۶. «
 ۸۷. «
 ۸۸. «
 ۸۹. «
 ۹۰. «
 ۹۱. «
 ۹۲. «
 ۹۳. «
 ۹۴. «
 ۹۵. «
 ۹۶. «
 ۹۷. «
 ۹۸. «
 ۹۹. «
 ۱۰۰. «

[illegible][illegible]

سك
لوق حكيم و > لوق روس لوقوس < مصغر دار مصغر دار
دارمير م نيكستيناسيس بمفيم - > لوق تصد م اسار روس
نيسر و مصغور امكاروف < فسر دار نيكستيناسيس > روس ليونيدو ايل

1. **«*התנועה הירוקה*»** – «*התנועה הירוקה*» היא תנועה פוליטית ישראלית, שהוקמה בשנת 1999, והיא אחת מתנועות הרווחה בישראל. התנועה נוסדה על ידי אהוד ברק, ראש ממשלת ישראל הששית, ונחשבת לאחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר. התנועה נחשבת לאחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר, והיא אחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר. התנועה נחשבת לאחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר, והיא אחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר.

2. **«*התנועה הירוקה*»** – «*התנועה הירוקה*» היא תנועה פוליטית ישראלית, שהוקמה בשנת 1999, והיא אחת מתנועות הרווחה בישראל. התנועה נוסדה על ידי אהוד ברק, ראש ממשלת ישראל הששית, ונחשבת לאחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר.

3. **«*התנועה הירוקה*»** – «*התנועה הירוקה*» היא תנועה פוליטית ישראלית, שהוקמה בשנת 1999, והיא אחת מתנועות הרווחה בישראל. התנועה נוסדה על ידי אהוד ברק, ראש ממשלת ישראל הששית, ונחשבת לאחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר.

4. **«*התנועה הירוקה*»** – «*התנועה הירוקה*» היא תנועה פוליטית ישראלית, שהוקמה בשנת 1999, והיא אחת מתנועות הרווחה בישראל. התנועה נוסדה על ידי אהוד ברק, ראש ממשלת ישראל הששית, ונחשבת לאחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר.

5. **«*התנועה הירוקה*»** – «*התנועה הירוקה*» היא תנועה פוליטית ישראלית, שהוקמה בשנת 1999, והיא אחת מתנועות הרווחה בישראל. התנועה נוסדה על ידי אהוד ברק, ראש ממשלת ישראל הששית, ונחשבת לאחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר.

6. **«*התנועה הירוקה*»** – «*התנועה הירוקה*» היא תנועה פוליטית ישראלית, שהוקמה בשנת 1999, והיא אחת מתנועות הרווחה בישראל. התנועה נוסדה על ידי אהוד ברק, ראש ממשלת ישראל הששית, ונחשבת לאחת מתנועות הרווחה הישנות ביותר.

年。

- 《格萨尔学集成》(第四卷)·甘肃人民出版社·1994
- [24] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [23] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [22] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [21] 董晓荣:《传播与融合:布里亚特蒙古》·阿拜格
斯
- [20] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [19] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [18] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [17] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期

- [33] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [32] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [31] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [30] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [29] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [28] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [27] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [26] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期
- [25] 齐木道吉:《布里亚特〈格萨尔〉与蒙古神话》·
《藏学》1993年第1期

[illegible][illegible]

〔50〕 佐々木 康・佐々木 康子：『佐々木 康の政治小説』、2016年。

格尔斯》，陈渊宇译，阿斯尔甫，内蒙古文化出版社

[5]（俄罗斯）霍莫诺夫著：《布里亚特英雄史诗》（

ГЭСЭРИАДА МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Аннотация. В статье рассматривается издание тома «Героический эпос «Гэсэр» / гл. ред. Н. Ц. Биткеев, А. Н. Биткеева; предисл. Б. С. Дугаров; сост. А. Н. Биткеева, С. С. Бардаханова, Т. Баясгалан, Д. Б. Гедеева, Б. Л. Митруев; отв. ред. П. Ц. Биткеев. – М.: ИМЛИ РАН, 2024. – 816 с.

Ключевые слова: эпос «Гэсэр», монголоязычные народы.

B. S. Dugarov
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russian Federation

THE GESERIAD OF THE MONGOL PEOPLES

Abstract. The article discusses the publication of the volume «The Heroic Epic «Geser» / Edited by N. Ts. Bitkeev, A. N. Bitkeeva; Preface by B. S. Dugarov; Compiled by A. N. Bitkeeva, S. S. Bardakhanova, T. Bayasgalan, D. B. Gedeeva, B. L. Mitruiev; Ed. by P. Ts. Bitkeev. – Moscow: Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences, 2024. – 816 p.

Keywords: Geser Epic, Mongol-speaking peoples.

Впервые за многолетнюю историю изучения эпоса «Гэсэр» увидело свет издание, дающее достаточно панорамное представление об этом главном эпическом памятнике монгольских народов. Оно явилось заключительным аккордом в обнародовании десяти томного Свода «Памятники фольклора монгольских народов», представляющего собой уникальную серийную публикацию и не имеющего аналогов в мировой фольклористике по записи, систематизации и изучению произведений устного творчества.

Издание подготовлено и осуществлено в рамках реализации стратегического проекта «Республика Калмыкия – перекресток культур, туристических путей и гуманитарных проектов» Программы развития ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова» на 2021–2030 годы. Автор проекта и составитель свода «Памятники фольклора монгольских народов» – Николай Цеденович Биткеев, доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Республики Калмыкия. Им привлечены к работе по реализации проекта ученые из Института языка и литературы Академии наук Монголии, Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

Издание, которое предваряет обращение к читателям Б. С. Хасикова и А. С. Цыденова, глав двух братских республик – Калмыкии и Бурятии, представляет собой исследования, тексты оригинальных образцов эпоса «Гэсэр», бытующего у бурят, монголов и калмыков. Особый познавательный интерес представляет обширная вступительная статья Б. С. Дугарова «Гэсэр» – национальное достояние духовной культуры монгольских народов», состоящая из трех разделов: 1. Гэсэроведение в России и за рубежом; 2. К вопросу о генезисе Гэсэриады; 3. Устные и письменные версии монголоязычной Гэсэриады.

В первом разделе отмечается, что основы российского гэсэроведения были заложены академиком И. Я. Шмидтом (1779–1847), опубликовавшим в 1836 году текст семи глав монгольской версии эпоса «Гэсэр», изданной в Пекине ксилографическим способом в 1716 году. Им же тремя годами позже этот текст был переведен на немецкий язык и издан в Европе. Таким образом, это эпическое произведение было введено в научный оборот и стало объектом внимания и исследований российских ученых – основателя монголоведения в России О. М. Ковалевского (1801–1878), Доржи Банзарова, А. А. Бобровникова, Г. Н. Потанина, Б. Я. Владимирцова, С. А. Козина, Н. Н. Поппе. Следует отметить значительный вклад в изучение героического эпоса монгольских народов С. Ю. Неклюдова.

Органичной частью российского гэсэроведения являются эпосоведческие исследования в Бурятии и Калмыкии. История изучения бурятской Гэсэриады насчитывает свыше 100 лет и связана прежде всего

с именами М. Н. Хангалова и Ц. Ж. Жамцарано, создавшими источниковую основу благодаря первым записям улигеров об Абай Гэсэре в конце XIX – начале XX вв. Сложилась бурятская школа гэсэроведения, представленная именами А. И. Уланова, Н. О. Шаракшиновой, М. П. Хоимонова, С. Ш. Чагдурова, М. И. Тулохонова, Д. А. Бурчиной, Е. О. Хундаевой, Б. С. Дугарова, Л. Ц. Санжеевой, Н. Н. Николаевой и др.

В Калмыкии бытовала ойратская письменная версии эпоса о Гэсэре, ставшая известной в записи ее двух глав Б. Бергманом в 1802–1803 гг. Также записаны устные версии о Гэсэр-богдо, обнаруженные в элистинских фольклорных сборниках «Хальмг туульс» и «Хуучн үгд», начиная с 1972 по настоящее время. Калмыцкой Гэсэриадой занимаются ученые Б. М. Нармаев, Е. Э. Хабунова, Ц. Б. Селеева, Б. Л. Митруев и др.

Истоки гэсэроведения в Монголии связаны с именами академиков Ц. Дамдинсүрэна, автора известной монографии «Исторические корни Гэсэриады» (1957) и Б. Ринчена, по инициативе которого была создана в 1959 году серия «Corpus Scriptorum Mongolorum» в Институте языкознания (Улан-Батор), где были опубликованы наиболее значимые письменные версии монгольской Гэсэриады. В процесс изучения актуальных проблем национального эпоса включаются ведущие монголоведы и тибетологи, фольклористы и литературоведы: П. Хорлоо, Ж. Лувсандорж, Я. Баатар, С. Лочин, Б. Сумъяабаатар, Л. Хурэлбаатар, Д. Цэрэнсодном, С. Хувсгул, Д. Ганболд, Х. Сампилдэндэв, Р. Чултэмсүрэн, С. Батхишиг, С. Дашдэжид, Т. Баясгалан и др. Так, Л. Хурэлбаатар исследовал эпос о Гэсэре в религиозном аспекте и опубликовал по этой теме множество статей. Я. Баатар рассматривает Гэсэриаду исключительно с точки зрения теории литературы и эстетики. Следует отметить работы С. Дулама «Мифологическое введение в эпос о Гэсэре: Повествовательная структура» (2017), «Сказание о калыпе» (*Галвын үльгэр*) (2018).

Гэсэроведение во Внутренней Монголии (КНР) также начинается с 1950-х годов изданием ряда эпических текстов. Наибольшую активность в собирании, изучении и публикации различных версий Гэсэриады проявили такие ученые, как Чимиддорж, Буянхэшэг, Баянгуа, Нарабту, Масанг, Сайнжиргал Шаралдай, Сэцэнмунх и др.

В 1962 г. отдел языковедения Института Внутренней Монголии филиала Академии наук Китая выпустил коллективное исследование «Краткий обзор об эпосе монголов, эпос о Гэсэр-хане», в котором рассмотрены вопросы происхождения, состояние изученности эпоса и его художественные особенности. В 1985 г. во Внутренней Монголии (Хух-хото) опубликовано полное издание Гэсэриады в двух томах (в 16 главах) под названием «Гэсэр хаган-у тууж» (Повесть о Гэсэр-хане). Редактором и составителем издания является Чимиддорж. Долгое время издание Шмидта (имеется в виду пекинский ксилограф 1716 г.) было единственным вариантом, которым руководствовались исследователи при критическом анализе и научной оценке Гэсэриады. Теперь издание Чимиддоржа, сохранившее древний сюжет без изменений и впитавшее различные варианты памятника, в значительной степени облегчает исследования по монгольской Гэсэриаде.

В 1984 г. Сэцэнмунх опубликовал книгу «Несколько слов об ойратском эпосе», где рассмотрел содержание, распространение, особенности образов и взаимоотношение ойратского Гэсэра с другими вариантами. Выявлено, что сказания о Гэсэре, бытующие у ойратов в устной форме, происходят от письменных версий на «тодо бичиг» (ясном письме). Заметным вкладом в исследовании монгольской Гэсэриады является докторская диссертация Сэцэнмунха «Взаимоотношение эпосов о Гэсэре» (1999). В ней автор подробно рассмотрел множество вопросов, которые до сих пор оставались нерешенными.

Заметный вклад в гэсэроведение на Западе внесли ученые-востоковеды В. Хайссиг, Д. Шредер, К. Сагастер (Германия), Р. Амайон (Франция), Л. Леринц, Д. Кара, А. Биргалан (Венгрия), Л. Харвилаhti (Финляндия), К. Танака (Япония). Их научные труды обладают широким спектром исследовательских интересов, связанных с эпосом «Гэсэр» в центральноазиатском этнокультурном и историческом контексте.

На сегодняшний день гэсэроведение получило развитие во многих странах и стало важной отраслью монголоведения.

Во втором разделе «О генезисе Гэсэриады» исследуется один из самых сложных и дискуссионных вопросов в изучении данного центральноазиатского эпоса. В силу того, что «Гэсэр» проявил себя полиэтническим эпическим феноменом, проблема происхождения данного памятника представляется актуальной в контексте исторических и этнокультурных связей народов Центральной Азии, Южной Сибири и Тибета. Многие эпосоведы определяют вторую половину I-го тысячелетия как период сложения геро-

ического эпоса тюрко-монгольских этносов. Так, по мнению алтайского эпосоведа С. С. Суразакова, у исторических предков современных тюркоязычных народов Сибири, входивших в состав тюркских каганатов (VI–VIII вв.), ко времени написания орхонских памятников уже существовал богатый эпос, о чем свидетельствуют следы влияния эпоса на стиль памятников [Суразаков 1985: 240]. Такого же взгляда придерживается бурятский ученый Г. О. Туденов, посвятивший серию статей исследованию общности формирования эпоса народов Центральной Азии и Южной Сибири. Он полагает, что, по крайней мере, к VII в. н.э. у тюрко-монгольских кочевников существовало развитое эпическое сознание и устоявшаяся традиция архаического эпоса [Туденов 1986: 101]. Эту точку зрения разделяют в своих исследованиях А. И. Уланов, И. В. Пухов, П. А. Трояков, Л. В. Гребнев и др.

В свете вышеизложенных мнений, совпадающих в определении периода сложения тюрко-монгольских эпических произведений, заслуживает особого внимания точка зрения Ц. Жамцарано относительно происхождения монголоязычной эпопеи о Гэсэре. По его мнению, разрешение этого вопроса «связано с изучением бурятского, монгольского эпоса в целом и Гэсэриады в частности». Время зарождения Гэсэриады Ц. Жамцарано датирует VII веком, «когда страна Куку-нора и верховья р. Хуанхэ были заселены монголами «тогонами», подчинившими своей власти тангутские племена»¹. Эта точка зрения согласуется с данными исторических источников о существовании в период с IV–VII вв. на территории Ганьсу и Цинхая (Кукунора) хунну-сяньбийского государства тогонов или хоров, игравшего «очень значительную роль в данном регионе и за его пределами» [Викторова 1972: 64–65].

Ц. Жамцарано рассматривает бурятскую устную версию и кукунорскую версию XVII века, изданную ксилографическим способом в 1716 году в Пекине, как две ветви единой по своим истокам Гэсэриады. Первая из них сохраняет близость к ее первоначальному облику, вторая является «как бы дальнейшим развитием бурятского «Гэсэра» в сторону феодализации и наложения буддийского налета на все произведение вместо шаманского, мистического»².

Возникает вопрос: какую бурятскую версию Гэсэриады, близкую к ее первоначальному облику, имел в виду Ц. Жамцарано – эхирит-булагатскую или унгинскую? Судя по всему, первую из них, которая считается наиболее архаичной. Этот улигер под названием «Абай Гэсэр-хубун» (10590 стихов), был записан Ц. Жамцарано в 1906 году от сказителя Маншуда Имегенова (1849–1909). Он среди всех вариантов бурятской Гэсэриады имеет репутацию «совершенно самостоятельной» версии, почти целиком состоящей из бурят-монгольских фольклорных мотивов и образов. Если бурятская унгинская версия перекликается с монгольской Гэсэриадой, испытавшей влияние тибетского эпоса о Гэсэре, то эхирит-булагатская является полностью самобытной, обращенной к мифологическим корням. К тому же она представляет собой масштабную эпическую трилогию – сказание о Гэсэре и его двух сыновьях Ошор Богдо и Хурин Алтае. Сам эпический текст, будучи сплошь стихотворным, обладает совершенной поэтической структурой. В целом это уникальное генеалогическое сказание насчитывает 22072 стихотворных строк (для сравнения – объем «Илиады» составляет 15689 стихотворных строк). Оно является «образцом наиболее древнего и архаичного героического эпоса», согласно определению Н. Н. Поппе, занимавшегося сравнением устной бурятской и письменной монгольской версий Гэсэриады [Поппе 1941: 7–19]. Данное обстоятельство увязывает родословную бурятской эпопеи о Гэсэре с фактором зарождения Гэсэриады как таковой в устной традиции народов Центральной Азии.

В дополнение к вышеприведенному мнению Ц. Жамцарано уместно привести рассуждения венгерского ученого Л. Леринца, исследователя книжных (монгольских) и устных (бурятских) версий Гэсэриады в сравнительном плане. Он полагает, что монгольский эпос находился на той же стадии развития, что и бурятский, условно вплоть до 1716 г., когда Гэсэриада (имеется в виду кукунорская версия – Б.Д.) была издана в качестве литературного свода бытовавших в то время устных сказаний. Письменная фиксация Гэсэриады, с ее последующими литературными вариантами при все усиливающейся буддийской редакции определяет вторую, позднюю стадию развития Гэсэриады в контексте общемонгольского эпического творчества. Первая же, ранняя стадия, относящаяся к устной традиции, представлена бурятской эпикой, в частности эхирит-булагатской версией Гэсэриады, всецело обращенной к своим искон-

¹ Жамцарано Ц. Ж. Конспект улигеров // Архив востоковедов Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН. Ф. 62. Л. 140.

² Там же.

ным мифологическим истокам, причем стадильно ранним, «принадлежащим фольклорному процессу монгольских племен еще с древних времен» [Lörincz 1975: 84–85; Lörincz 1983: 12–15].

Говоря о приоритетной значимости эхирит-булагатской версии Гэсэриады, следует подчеркнуть, что она органично связана с истоками фольклорно-мифологической традиции тюрко-монгольских народов в целом и с временем начального формирования их героических сказаний, которое эпосоведы относят ко второй половине I тысячелетия, как было об этом сказано выше. По всей видимости, принципиально прав Ю. Н. Рерих, утверждавший, что «историческая основа эпоса о Гэсэре уводит нас в далекое прошлое великих кочевых империй Центральной Азии» [Рерих 1999: 78]. Ученый имел в виду прежде всего историю тюрко-монгольских номадов – гегемонов Великой Степи, сыгравших значительную роль в судьбах Евразии.

Действительно, эпическое наследие кочевников Великой Степи и их потомков представляет феномен устной народно-поэтической традиции, тесно связанной со значимостью уранического фактора в религиозно-мифологической традиции народов Центральной Азии. К вершинным произведениям этой традиции можно отнести бурятский «Абай Гэсэр», алтайский «Маадай Кара», якутский «Нюргун Боотур Стремительный», восточномонгольский «Галвын улыгэр» и сохранившие знаковые черты центральноазиатской эпикой вдали от своей исторической прародины балкаро-карачаевские «Нарты». Все они в совокупности образуют обширную, внутренне связанную многогранную эпопею, обозначенную под знаком тэнгрианства. Данное обстоятельство позволяет говорить о тюрко-монгольском факторе в генезисе Гэсэриады, учитывая сведения Ю. Н. Рериха из тибетских источников по этому поводу, которые приводятся ниже.

Ученый пишет, что тибетская традиция сохранила память о «другом Кэсаре» [Рерих 1999: 78–79], легендарном вожде племен Центральной Азии, предводителе врагов Тибета, для которого он был как «бешеный конь». В то же время он причисляется к тетраде великих царей мира, и локализация его владений связана с северной стороной (под созвездием Большой Медведицы). В отличие от трех других царей: китайского – Владыки мудрости (восток), индийского – Владыки религии (юг), иранского – Владыки богатств (запад), Кэсар / Гэсэр именуется Царем воинств и одновременно Владыкой лошадей. По всей видимости, это определение соответствует исторической правде, так как кочевые империи и государства, сменявшие друг друга на просторах Центральной Азии, отличались прежде всего своей воинственностью и великолепно организованной боевой конницей, приносившей им славу и богатство.

Ю. Н. Рерих подчеркивает, что отождествление Кэсара с обобщенным образом вождя северных кочевников имеет долгую и прочную традицию в тибетской историографии [Рерих 1999: 78–79]. Необходимо также указать, что в своих суждениях о «другом Кэсаре» ученый ссылается на письменный источник «Заветы Падмасамбхавы», посвященный апокрифическому житию Падмасамбхавы – основателя старейшей тибетской буддийской школы ньинма (VIII в.), приверженцы которой первыми приняли «Сказание о Кэсаре» и приспособили его к своим потребностям. Они же издали свою печатную и отредактированную ламами в Дэргэ, монастыре Цзогчен камскую версию данного эпоса, в прологе которого роль ведущего божества-небожителя принадлежит Гуру Ринпоче, или Падмасамбхаве. Он, согласно сюжету, принимает решение отправить посланца – будущего царя Кэсара в страну Линг для борьбы со злом. На протяжении всего эпического действия герой постоянно ощущает покровительство небесных богов и подчиняется их повелениям [Рерих 1999: 58–59, 63–64, 67–68, 78–79]. Поэтому не случайно Кэсар, будучи протеже самого Падмасамбхавы, становится защитником буддийской веры и строителем буддийских монастырей.

В контексте нашей темы интересно указание на буддийскую школу ньинма, так как к ней относился тантристский лама, панегирист Чойбэб, живший в XI веке, и которому приписывается авторство первой письменной версии Гэсэриады. Изначально данный тибетский (амдоский) эпос о Гэсэре состоял, скорее всего, только из двух глав (пролога и войны с шарайголами – тогон-монголами или хорами) [Дамдинсүрэн 1957: 149, 164, 165]. По мнению А. И. Уланова, исходившего из посыла, что устная традиция, как правило, предшествует книжной, литературной, Чойбэб обработал ранее устно бытовавшее сказание и создал свое литературное произведение на эпическую тему [Уланов 1997: 13].

Примечательной представляется метаморфоза, происшедшая со статусом Гэсэра / Кэсара: если в книге «Заветы Падмасамбхавы» или «Книге велений Падмасамбхавы» царь Гэсэр неоднократно упоминается как вождь враждебных Тибету центральноазиатских племен (имеются в виду прежде всего тогоны или хор монголы – Б.Д.) [Рерих 2007: 284–285], то в авторском сочинении Чойбэба, созданном

три века позже, описывается война тибетского княжества Лин под водительством Гэсэра / Кэсара с теми же монгольскими племенами, именуемыми в данном произведении как шарайголы. Это обстоятельство красноречиво свидетельствует о том, что Гэсэр стал «своим» для тибетцев в результате его длительной адаптации в тибетской среде, начало которой было положено адептами буддийской школы нинма (VIII в.), как об этом было сказано выше. «Тибетская же эпика о Гесаре, царе Линга (gLing), представляет собой уже чисто тибетское произведение, но несомненно, что в основе его лежат эпические сказания среднеазиатских (центральноазиатских – Б.Д.) кочевых племен» [Рерих 2007: 284–285]. От них же было воспринято тибетской традицией и само имя Гэсэр в форме *Кэсар / Гесар* [Рерих 1999: 83]. Уместно напомнить и о существовании в Тибете «выдающейся школы исполнителей», именуемой Хор [Кычанов 1975: 267].

Судя по высказываниям Ю. Н. Рериха, основной зоной контакта с тюрко-монгольскими этносами являлась территория Северо-Восточного Тибета, которая, по его словам, «с древних времен служила своего рода убежищем для кочевых племен, обретших новую родину в предгорьях Гималаев в стороне от беспокойного степного пояса Центральной Азии. Несомненно, что эти пришельцы приносили с собой свои племенные сказания и песни, постепенно включавшиеся в эпос тибетских племен» [Рерих 1999: 59]. В данном контексте речь идет, безусловно, о «стране Кукунор», населенной тогон-монголами, создавшими свое хунну-сяньбийское государство, подчинившее тибетцев (IV–VII вв.). Судя по всему, государство тогонов и было форпостом Великой Степи в предгорьях Гималаев.

Именно здесь, в стране Кукунор и зародилась бурят-монгольская Гэсэриада, согласно Ц. Жамцарано, на почве сяньбийских «племенных сказаний и песен», прославлявших на облавных охотах охотников и воинов под знаком тэнгри-покровителя Хухэдэй Мэргэна. Народная фольклорная традиция рождала легендарные сюжеты, служившие питательной средой для создания героического эпоса. А особо выдающиеся предводители или вожди – степные пассионарии, сакрализации которых в эпосе способствовал мандат небесного происхождения, становились прототипами эпического героя, обобщенными в образе Гэсэра. К таковым относится образ Таншихая [141–181 гг.], создателя сяньбийской империи, о котором историк-монголовед Л. Л. Викторова в своей монографии пишет, что ему «приданы черты типичного героя богатырского эпоса, его рождению предшествовали необычайные события, свидетельствующие о его «небесном происхождении»; будучи еще ребенком, он совершал необыкновенные подвиги. Его пример показывает, как на основе реальных успехов военного вождя – «знаменитого старейшины» – складывался древнемонгольский героический эпос с типичными для него сюжетом и приемами повествования» [Викторова 1980: 130].

Примечательно, что мифопоэтические акценты в биографии Таншихая с элементами исторических реалий (чудесное зачатие или партеногенез, необыкновенный младенец, детские подвиги, успешный воитель, мудрый правитель) напоминают сюжетную канву бурятской Гэсэриады как бы в ее сжатой схематичной форме. Особенно сближает образы Гэсэра и Таншихая мотив небесного происхождения, свидетельствующий о его народной мифотворческой основе.

Небо, издающее гром (оно фигурирует наиболее часто в тюрко-монгольских мифологических сюжетах) тождественно популярному мифологическому персонажу Хухэдэй Мэргэн тэнгри – бурятскому богу-громовержцу с ярко выраженной эпической ипостасью, проявляющейся в различных улигерных произведениях, особенно в эпосе «Абай Гэсэр-хубун». Хухэдэй Мэргэн в сакральных представлениях бурят принадлежит к рангу обожествленных предков, о чем свидетельствует компонент *баабай* ‘отец, прародитель’ в его имени. Это понятие первопредка и бога-громовержца в одном лице рельефно обозначено на эпическом уровне в эхирит-булагатской эпопее о Гэсэре. Так, в призываниях героя неизменно подчеркивается:

Хухэдэй Мэргэн баабаймни
Хүлтээ хатан иибимнил,
Нүрэ хүлдээрээ хараарайгтуй!
[Абай Гэсэр-хубун 1961: 153]

Хухэдэй Мэргэн – отец мой,
Хүлтэй хатан – мать моя,
Мошью своей оберегайте меня!¹

А память о великом Таншихае, воплощенная в легенде о его небесном происхождении и славном земном пути, долго, надо полагать, жила среди «племен, натягивающих луки». Думается, образ первого неукротимого вождя протомонголов не растаял в пространстве и времени, его короткая яркая жизнь,

¹ Перевод мой. – Б. Д.

сверкнувшая, подобно молнии, на небосклоне тэнгрианской эпохи, откликнулась в устах сказителей, славивших улигеры о герое – сыне неба. Не зря же эпопея о Гэсэре начинается заповедом:

Абдарайе уудалха юүмэ аалами
Арбан зэбээ гарагха юүмэ аалам;
Арбан гурбан хаалуудаа лами
Аха дээжын хэлэхэ юүмэ аалам

Сундуки свои надо открыть
И вытащить стрел своих десять,
Рассказать о самом достойном
Из тринадцати ханов своих!

[Абай Гэсэр-хубун 1961: 11]

В связи с этим небезынтересно привести мнение бурятских сказителей-улигершинов относительно героического эпоса. Так, М. Имегенов, от которого был записан вышеупомянутый эпос «Абай Гэсэр-хубун», считал, что улигер о Гэсэре – начало всем сказаниям. Согласно его убеждению, «...история Гэсэра не такая красивая, как некоторые былины, но она является величайшей из всех и истинной» [Куртин 1909: 122, 147]. Думается, такое отношение к своему героическому эпосу было не только у бурят, но и у многих тюрко-монгольских народов основывалось на его сакральности, поскольку благодаря ей «эпическая традиция была устойчивой и стабильной во времени» [Кузьмина 2019: 18–25]. А «кирпичи, из которых сложена устнопоэтическая песнь, не могут не быть очень древними» [Лорд 1994: 82, 247].

Поэтому неслучайно сказание о Гэсэре, стадийно и семантически связанное с его генезисом, сохранилось в бурятской (эхирит-булагатской) эпической традиции, отличающейся наибольшей архаичностью в монголоязычном фольклорном пространстве. Сохранилось на периферии Великой Степи в условиях горно-таежного Прибайкалья, способствовавших длительной архаизации эпического фольклора. К такому же сказанию «чрезвычайно древней формации, сложившейся в известной изоляции от модернизирующих культурных влияний», относится и якутский «Нюргун Боотур Стремительный». В силу того, что его «архаическая природа оказалась в значительной степени сохраненной», он «по своему облику и сюжетному функционированию поразительно напоминает Гэсэра, особенно бурятских версий» [Неклюдов 1979: 166–167]. Это сходство впервые отметил якутский ученый И. В. Пухов [Пухов 1973: 6], указавший на тождественный с эхирит-булагатским Гэсэром тип якутского небесного героя, которого божества спускают на землю для спасения всего живого на ней от чудовищ.

Таким образом, эпопея о герое – сыне неба, в которой звучит лейтмотив извечной борьбы добра и зла и которая увенчивается победой светлого, жизнеутверждающего начала, воплощенного в образе Гэсэра, является по своей сути сакральным героическим эпосом Великой Степи. Эпосом, в котором отразились в аллегорическо-поэтической форме история кочевых ханств и империй с их уранической идеологией и мечта о справедливом вселенском правителе. Такой эпос мог родиться только в устах сказителей под тэнгрианским знаком как феномен устной традиции, преодолевшей время.

В третьем разделе «Устные и письменные версии монголоязычной Гэсэриады» рассматриваются особенности бытования эпоса «Гэсэр» у бурят, монголов, монголов, ойратов и калмыков, проживающих в трех государственных образованиях – Монголии, России и Китае.

Многочисленные версии Гэсэриады бытуют у монгольских народов как в книжной, прозаической и прозопоэтической форме, так и в устной стихотворной. Последнее относится к бурятской устной традиции, так как «Абай Гэсэр» сумел в силу исторических обстоятельств сохранить изначальную языческую основу эпоса и изустный улигерно-стихотворный слог. Известны имена выдающихся сказителей-улигершинов М. Имегенова, П. Петрова, П. Тушемилова и многих других, носителей двух основных версий устной бурятской Гэсэриады – эхирит-булагатской и унгинской. В настоящее время в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН находится более ста оригинальных улигеров, среди которых с наибольшей полнотой представлены героико-эпические сказания о Гэсэре

Также здесь хранятся свыше двадцати монгольских рукописей Гэсэриады, собранных на территории Бурятии. Они свидетельствуют о бытовании письменной Гэсэриады, часть из них содержит полный текст, восходящий к пекинскому изданию 1716 года, а другая часть – его отдельные главы, либо дополнительные. Безусловно, книжная «Гэсэриада» является общемонгольским литературным памятником. Бытование этого произведения на территории Внутренней Монголии, МНР и Бурятии свидетельствует о глубоких литературно-фольклорных взаимосвязях монгольских народов.

Монгольский эпос о Гэсэре представляют в первую очередь ее письменные версии, зафиксированные рукописным или ксилографическим способом. Самой известной из книжных версий эпоса считается «Сказание о милостивом и мудром Гэсэр-хане, искоренителе десяти зол в десяти сторонах света» («Аг-

ban жүг-үн арбан qoor-a-yin ündüsü-yi tasulaysan açitu boyda geser mergen qayan-u tuyuǵı»). Оно было издано ксилографическим способом в 1716 г. в Пекине, состоит из семи глав. Самой же полной является «Заинская версия эпоса о Гэсэре», изданная в 1960 г. в Улан-Баторе в серии «Corpus Scriptorum Mongolorum» в двух томах, включающих восемнадцать глав.

В той же Улан-Баторской серии «Corpus Scriptorum Mongolorum» опубликованы «Биография Дзамлин Сэнчина», известная как «Лин Гэсэр», «Версия Номчи-хатун», «Версия Жамцарано». Следует сказать, что существует более пятнадцати неопубликованных монгольских рукописей эпоса о Гэсэре, хранящихся в Рукописном отделе Института Восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. По традиции монгольская книжная Гэсэриада условно делится на две части: первая часть включает семь глав ксилографического издания 1716 г. и соответствующие этим главам списки, вторая (или «продолжение ксилографа») – рукописные, так называемые дополнительные главы, их не менее девяти. Все они не имеют соответствий в известных тибетских версиях, что свидетельствует об их монгольском происхождении [Нармаев 1987: 114, 115]. Наиболее популярными являются главы об оживлении богатырей и о войне с Андулма-ханом, которые чаще других встречаются в виде самостоятельных рукописей.

Что касается устных сказаний о Гэсэре в Монголии, халхаская версия Гэсэриады и ее варианты прежде имели хождение почти повсеместно, но полностью их письменно зафиксировать не получалось [Дамдинсурэн 1957: 6]. Особенно была распространена глава об Андулма-хане. Н. Н. Поппе удалось записать и опубликовать халхаское сказание под названием «Уран-гоа дагина», в котором образ Гэсэра отмечен признаками солярного героя. Также прослеживается связь с книжной версией [Поппе 1932: 105–132]. Есть записанное академиком Б. Ринченом от известного хурчина У. Лувсана (1885–1943) сказание «Гэсэр-хан», в котором говорится об эпическом герое как о божестве [Ринчен 1960: 89–91]. Следует отметить, что в начале XX века во всех крупных монастырях Монголии существовали святилища Гэсэра, чей культ имел широкое распространение в стране.

Устная форма бытования эпоса «Гэсэр» имеет достаточное распространение во Внутренней Монголии (КНР), особенно в ее восточной части, в частности в аймаках Дзу Уд (город Улан-хад) и Жирим (город Дунлю), которые в народе называются родиной сказителей-гэсэрчинов. Отсюда, из Жиримского аймака, родом знаменитый рапсод Паджай (1902–1962). Он является автором сказительской версии под названием «Гэсэр багатур» («Богатырь Гэсэр»), созданной на основе услышанных им текстов пекинского ксилографа и устных локальных вариантов эпоса.

Также известны носители баринской традиции Сампилноров (1923–1996), Сулфонг (1923–2002), Джамбаджамц, отличающийся великолепной памятью и исполнительским мастерством. От него записано более ста тридцати глав эпоса о Гэсэре, составляющих около ста тысяч стихотворных строк. В 2000 году во Внутренней Монголии увидела свет его книга под названием «Баринский Гэсэр» (761 стр.) [Сэцэнмунх 2004: 15, 17–18]

К восточномонгольской сказительской традиции следует отнести «Песнь о сражении Гэсэра с Гилбан Шар», записанную в 1970-х годах, а также «Сказание о кальпе» (*Галвын үлгэр*), исполнитель Чунраа. В этих устных произведениях, особенно в последнем, значительную роль играют тэнгрианские боги, чей пантеон, обозначенный в небесном прологе, имеет ряд существенных аналогий с бурятским.

Уместно сказать несколько слов об устной монгорской версии Гэсэриады, в которой специфику текста определяет большое влияние локальных преданий [Heissig 1977: 287–297]. В целом религиозные и мифологические представления монголов слабо сохранили исконный монгольский мифологический материал. Они содержат прежде всего тибетско-ламаистские элементы, а также китайские мотивы вследствие многовекового совместного проживания с тибетцами и китайцами.

Ойратские письменные версии Гэсэриады бытуют на *тодо бичиг* – «ясном письме». Одна из них издана в Улан-Баторе отдельной книгой в серии «Corpus scriptorum mongolorum» в 1960 г. Имеются восемь неопубликованных ойратских рукописей эпоса о Гэсэре, хранящихся в Рукописном отделе Института Восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге, а также три калмыцких рукописи на ойратском «ясном письме» в библиотеке Восточного факультета СПбГУ. Наиболее популярны среди ойратов главы-сказания «Оживление богатырей» и «Сражение Гесера с Андулма-ханом», так как в них разрабатывается исключительно воинская тематика, важное место занимает описание воинского похода и сражения с врагом.

Что касается устной традиции ойратской Гэсэриады, она отмечена в Западной Монголии, а также в северо-западном регионе Китая – Синьцзяне и у кукунорских ойратов – хошуты, торгуты, чоросы,

хойтов. У российских ойрат-монголов – калмыков устный «Гэсэр» бытовал в виде отдельных прозаических сказаний, некоторые из них опубликованы в фольклорных сборниках. Примечательно, что записанная еще в начале XIX века В. Бергманном IX глава – «Сражение Гесера с Андулма-ханом», спустя почти два столетия продолжает активно бытовать в фольклоре современных калмыков как показатель преемственности Гэсэриады своих предков. Об этом свидетельствует и введенное недавно Е. Э. Хабуновой в научный оборот «Сказание о Гесере-богдо», записанное от сказителя Ш. Д. Дорджиева (1893–1984). Представляется оригинальным сам сюжет, не зависящим напрямую от ксилографических изданий, а скорее всего исходящий из устных нарративов о Гэсэре, связанных с тэнгрианством и бытовавших в самой Калмыкии и ойрат-монгольском эпическом пространстве в прежние времена.

Том о Гэсэриаде монгольских народов завершает публикация оригинальных эпических текстов. Это бурятский «Абай Гэсэр» (вариант П. Петрова, составление, предисловие, комментарии С. С. Бардахановой), калмыцкие «Сказания о Гесере-богдо хане» (тексты, введение Б. Л. Митруева), «Устные версии монгольской Гэсэриады» (тексты, введение и комментарии Т. Баясгалана).

Литература

- Curtin J. A Journey in Southern Siberia. The Mongols, Their Religion and Their Myths. – Boston, 1909.
- Lörincz L. Die Burjatischen Geser Varianten // Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae. T. XXIX. Fasc. 1. – Budapest, 1975. – Pp. 55–91.
- Lörincz L. Natur und Gebrauchsgegenstände als übernatürliche Elemente in den Heldenliedern von Mansut Emegenov // Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heisig zum 70. Geburtstag 1983. Otto Harrassowitz – Wiesbaden. – Pp. 12–15.
- Heissig W. Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tu-jen) – Version eines Geser Khan – Epos aus Amdo // Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach-Bonn. Bd. 11. – Wiesbaden. 1977. – P. 287–297.
- Абай Гэсэр. Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А. И. Уланов. – Улан-Удэ: Сиб. отд-ние. БКНИИ, 1960. – 312 с.
- Абай Гэсэр-хубун: Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Ч. 1. Подг. текста, пер. и примеч. М. П. Хомонов. АН СССР, Сиб. отд-ние. БКНИИ. – Улан-Удэ, 1961. – 232 с.
- Викторова Л. Л. Этно-культурные связи монгольских и тибетских племен в древности и раннем средневековье // Центральная Азия и Тибет. Материалы к конференции. – Новосибирск: СО Наука, 1972. – С. 64–68.
- Викторова Л. Л. Монголы: происхождение народа и истоки культуры. – Москва: Наука, 1980. – 226 с.
- Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 239 с.
- Кузьмина Е. Н. Отражение архетипических моделей в «loci communes» героических сказаний народов Сибири // Сибирский филологический журнал. – 2019. – № 2. – С. 18–26.
- Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. – М.: Гл. редакция вост. литер. Изд-во «Наука», 1975. – 317 с.
- Лорд А. Б. Сказитель. Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. Послесл. Б. Н. Путилова. Статьи А. И. Зайцева, Ю. А. Клейнера. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 368 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
- Нармаев Б. М. Формирование монгольских и калмыцких версий Гэсэриады: дисс. на соиск. учен. степ. канд. фил. наук. – Ленинград, 1987. – 151 с.
- Неклюдов С. Ю. Гесэриада в монгольской словесности: некоторые аспекты сопоставительного исследования // Литература стран Дальнего Востока. – М., 1979. – С. 162–168.
- Поппе Н. Н. Произведения народной словесности халха-монголов. Северо-халхаское наречие (Образцы народной словесности монголов. Т. III). – Л.: Изд. АН СССР, Ин-та культ. Бурят-Монг. АССР, 1932. – С. 105–132.
- Поппе Н. Н. Об отношении бурят-монгольского Гэсэра к монгольской книжной версии // Записки Бурят-монгольского ГИЯЛИ. – Вып. 5–6. – Улан-Удэ, 1941. – С. 7–19.
- Пухов И. В. «Гэсэр» и олонхо // Эпическое творчество народов Сибири (Тезисы докладов научн. конф., г. Улан-Удэ, 17–20 июля 1973 г.). – Улан-Удэ, 1973. – С. 6–7.
- Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия. Статьи. Лекции. Переводы. – Самара: Издательский Дом «Агни», 1999. – 368 с.

Рерих Ю. Н. История Средней Азии. Том 2. Глава «Тибет». – М.: Международный центр Рерихов. Мастер-Банк, 2007. – 446 с.

Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – М., 1985. – 256 с.

Сэцэнмунх У. Исследование письменного монгольского эпоса о Гэсэре. – СПб.: Астерион, 2004. – 254 с.

Туденов Г. О. О зональной общности формирования эпоса народов Центральной Азии и Южной Сибири // Культура Монголии в средние века и новое время. – Улан-Удэ, 1986. – С. 84–104.

Уланов А. И. Гэсэриада. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1997. – 24 с.

Ц. П. Ванчикова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

vanchikova2@yandex.ru

О ХРАМЕ ГУАНЬДИ / ГЭСЭРА В КЯХТИНСКОМ МАЙМАЧЕНЕ

Аннотация. Кратко рассмотрены некоторые вопросы, связанные с историей храмовых построек, называемых и храмами Гэсэра, и храмами Гуаньди, расположенных в китайских торговых поселениях маймаченах, в частности, в кяхтинском Маймачене, а также с культом китайского военачальника III в. н.э. Гуань-Юйем (Гуань-Юньчанем), которому минский император Ваньли присвоил императорский титул *ди* (государь), после чего он был канонизирован как Гуаньди – бог войны, защитник Китая, и его контаминацией с Гэсэром. Кяхтинский Маймачен возник на знаменитом чайном пути почти одновременно с Кяхтинской слободой. В этом китайском торговом городке было несколько храмов, одним из которых был храм Гуаньди / Гэсэра. Дано краткое описание храма Гэсэра по дневникам и путевым заметкам ученых и путешественников.

Ключевые слова: Гуаньди, Гэсэр, Кяхтинский Маймачен, храмы Гуаньди.

Ts. P. Vanchikova

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the

Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Ulan-Ude, Russian Federation

ABOUT GUANDI / GESER TEMPLE IN KYAKHTA MAIMACHEN

Abstract. The report will provide a brief overview of certain issues related to the history of temples known as both Geser temples and Guandi temples, located in the Chinese trading settlements called Maimachen, in particular, in the Kyakhta Maimachen. It will also look upon the cult of the Chinese military commander of the III century A.D. Guan Yu (Guan Yunchan), who was granted the imperial title of Di by the Ming Emperor Wanli and subsequently canonized as Guandi – the god of war and the protector of China, and his contamination with Geser. Kyakhta Maimachen appeared on the famous tea route almost at the same time as Kyakhta settlement. In this Chinese trading town there were several temples, one of which was the temple of Guandi/Gesar. The report will offer a concise description of the temple of Gesar according to the diaries and travel notes of scholars and travelers.

Keywords: Guandi, Gesar, Kyakhta Maimachen, the temple of Guandi.

Введение. Маньчжурские императоры после завоевания Китая вместе с ассимиляцией китайской культуры превратили Гуаньди в объект почитания и стали поклоняться ему. По мнению маньчжуров всеми своими победами они были обязаны военному покровительству Гуаньди, потому после завоевания Тибета и Монголии маньчжуры в каждом населенном пункте, в котором они расквартировывали свои войска, возводили храмы Гуаньди. Так, например, только в провинции Ганьсу на государственные средства было возведено шестьдесят пять храмов, которые назывались и Гуанди-мяо, и У Мяо (Храм воина). Позднее во всех крупных поселениях Монголии, в которых проживали маньчжурские наместники-амбани, строились храмы Гуаньди, которые, по сходству его героических функций с Гэсэром, стали

называться более понятным для местного населения названием – храмами Гэсэра (*Гэсэр сүм*). Располагались они в маймаченах, в китайских торговых поселениях – местах диаспорного расселения китайцев в Монголии – Хух-хото, Калгане, Кобдо, Улястае, при военных крепостях и крупных буддистских монастырях в Урге и Долонноре. Не был исключением и Кяхтинский Маймачен, возникший на знаменитом чайном пути, к югу от Кяхтинской слободы.

О Маймачене. Маймачен (монг. названия: *Шивээ хот*, *Монголын Хиагтын Наймаа хот* ‘Монгольский Кяхтинский торговый город’, ‘Монгольская Кяхта’, *Өвөр Хиагт* ‘Южная Кяхта’) – название торгового поселения, где торговали и проживали китайские купцы, наемные рабочие и ремесленники. Кяхтинский Маймачен был основан почти одновременно с Кяхтой и являлся пограничным форпостом на российско-маньчжурской границе, целью которого было регулировать торговый оборот между двумя странами и пресекать нелегальную торговлю.

Все путешественники и исследователи отмечают типологическое сходство монгольских маймаченов, которые представляли собой четырехугольник, окруженный высоким забором с четырьмя воротами, над воротами были построены небольшие башни для караула, охранявшего город по ночам. Все их улицы были ориентированы по сторонам света, многие из них имели заборы и внутри поселения и образовывали ряд небольших кварталов, в каждом доме были торговые лавки и склады их владельцев. В Кяхтинском Маймачене были четыре параллельные пересекающиеся улицы [Осокин 1906; Певцов 1883; Ровинский 1874: 288–289; Кяхта – Маймачен 2014: 91; Паллас 1773: 479]. Поскольку большинство торговцев было из провинции Шаньси, то все здания строились в стиле, характерном для этой провинции [Кяхта – Маймачен 2014: 91]. Одной из архитектурных особенностей маймаченов, помимо преобладания шаньсийского архитектурного стиля, было то, что входные ворота в подворья китайских купцов были необычайно высоки, так как были рассчитаны на рост взрослого верблюда, до верху груженого объемными тюками. Другой особенностью маймаченов была близость к источнику воды, чтобы обитатели маймачена могли возводить огороды и выращивать овощи, что наблюдалось и в Кяхтинском Маймачене [Кяхта – Маймачен 2014: 95]. Подробное описание Кяхтинского Маймачена приведено В. Обручевым: «В нем проживали китайские купцы, посредники русских по торговле. Вдоль улицы тянулись оригинальные китайские лавки, в которых можно было купить чесучу и другие шелковые ткани, белую и синюю дамбу и дабу (бумажные ткани), разные чаи, китайское печенье, черную сою (приправу в роде кабуля), сахар-леденец и др. товары. ... нас угощали чаем по-китайски: в чашках с крышкой и без сахара. Но покупателей мы нигде не видели. Вероятно, посредничество главное занятие этих купцов, а торговля небольшая и случайная. Интересен красивый храм, оригинальной архитектуры, внутри мрачный, с статуей Конфуция, перед которой в металлических стаканчиках тлели жертвенные свечи; по сторонам виднелись статуи других богов или героев. ... В Маймачене проживал и царгучей, китайский пограничный чиновник»¹.

Население Кяхтинского Маймачена, кроме представителей официальной администрации, состоявшей из царгучи, штата его чиновников, военного гарнизона из монгольских халхасских хошунных войск, охранявших границу и Маймачен, было в основном из купцов и наемных рабочих, обслуживавших торговлю. Согласно архивным данным, в 1770-х гг. в Кяхтинском Маймачене насчитывалось около 200 огороженных зданий и 400 жителей, которые прибывали на разные сроки в зависимости от целей и задач [Өлзий 1992: 93]. Всю караванную доставку товаров обеспечивали монголы, специализировавшиеся на транспортировке грузов от Великой китайской стены на верблюдах, лошадях и волах, что приносило им большую прибыль [Кяхта – Маймачен 2014: 100]. Все караваны шли в обход Маймачена, по юго-восточной стороне, по т.н. «караванской» улице, на конце которой стояла сторожка, в которой местное китайское начальство проверяло билеты приезжающих китайцев, без которых ни один торговый поезд не пропускаялся в Маймачен [Тимковский 1824].

Особенность кяхтинского Маймачена заключалась в том, что, в отличие от остальных маймаченов, деятельность которых была нацелена на торговлю с местным населением, он находился на границе с Россией, и торговля велась не с местным населением, а с купцами или представителями торговых домов или компаний [Кяхта – Маймачен 2014: 98]. Население Кяхтинского Маймачена состояло из разных этнических групп, главным образом, из представителей китайских торговых кругов и монголо-маньчжурских военных.

¹ Обручев В. От Кяхты до Кульджи: путешествие в Центральную Азию и Китай. Мои путешествия по Сибири [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://knijky.ru/books/ot-kyahty-do-kuldzhi-puteshestvie-v-centralnuyu-aziyu-i-kitay?page=4>. (дата обращения 15.09.2025).

С открытием железной дороги через Наушки и морского торгового пути роль и значение этих парных городов – Кяхты и Маймачена – значительно снизились. Как писал И. И. Попов: «Обеднела Кяхта, обеднел и Маймачен, где теперь торгуют, в ущерб троицкосавской торговле, безакцизным сахаром, спиртом, чаем, материями и т.д. Прекратить эту торговлю невозможно, как невозможно и прекратить доступ русским в Маймачен и китайцам в Кяхту... Прежде всего, пострадала русская торговля и пограничное население. Соседские отношения уже нарушены, и чем все это кончится, сказать трудно. До сего времени монголы к нам относились хорошо. ... действительно, на китайской границе и в Маймачене не видно ни часовых, ни солдат» [Попов 1909: 21–22].

О Гуаньди / Гэсэре. Историческое происхождение сказания о Гэсэре теряется в далеком прошлом. До сих пор не известно, кто является реальным прототипом этого эпического героя. Столетняя история изучения эпоса породила немало теорий и гипотез. В целом же, следует отметить связь тибетского эпоса с китайской историей. Так, герой тибетского кочевого эпоса Гэсэр идентифицируется с Гуань-Юйем (160–219), генералом, прославившимся бесстрашием и воинскими подвигами, который был обожествлен китайцами за верность и преданность своему правителю, честность, доблесть и военные успехи, начавшими поклоняться ему вскоре после его смерти, что со временем превратилось в религиозный культ. Его популярность и почитание росли, так, в IV в. он становится главным героем популярного китайского романа «Троецарствие» Ло Гуаньчжуна. Минский император Ваньли присвоил ему титул *ди* (государь) и объявил Гуаньди богом войны – военным защитником страны, превратив его в объект государственного поклонения. В этот же период появляются храмы, посвященные ему [Подробно см.: Логинов 2020: 237–238], большинство из которых было построено за государственный счет. Согласно Рифтину, первые храмы в его честь появились еще ранее в VII–XIX вв. [Рифтин 1994: 337–338].

При маньчжурах популярность Гуаньди стремительно растет, он провозглашается божеством, военным защитником династии Цин, а также защитником торговли и богатства, что способствовало еще большей его популярности и почитанию среди китайцев и маньчжуров. Тибетскими и монгольскими ламами Гуаньди был отождествлен с Жамсараном, защитником буддизма. Во всех городах империи, в Лхасе, в Урге, Кобдо, Кяхте, во многих местах Внутренней Монголии и китайско-тибетского пограничья, в которых располагались китайско-маньчжурско-монгольские военные гарнизоны, были построены храмы Гуаньди или Гуаньди-мяо и места его почитания, особенно в торговых поселениях или торговых кварталах. В них в его честь исполнялись особые службы поднесения жертвоприношений «в 15-й день второй луны и в 13-й день пятой луны»¹. Гуаньди обычно изображают с лицом красного цвета, с длинными усами и бородой, сидящим на кресле на тигровой шкуре в зеленом одеянии с большой алебардой в руке. Почти всегда его сопровождают сын Гуань-пин и оруженосец / телохранитель Чжоу Цан. На некоторых изображениях Гуаньди держит в руках один из классических конфуцианских текстов – «Цзо чжуань» («Комментарий Цзо»), который он, по преданию, выучил наизусть². Перед ним (на танке под ним) – его конюх с конем, над ними Авалокитешвара³. Тибетцами и людьми, знакомыми с тибетским искусством, главная фигура на танке признается Гесаром, тибетским народным героем. О популярности Гэсэра / Гесара среди тибетцев сообщает в своем дневнике Б. Б. Барадин [Барадин 1999: 238–239]. Смещение китайских и тибетских элементов не является чем-то необычным для позднего буддийского искусства. Б. Л. Рифтин отмечал, что «культ Гуань-ди в старом Китае был сложен и чрезвычайно популярен. Было известно 1600 государственных храмов Гуань-ди и более 1000 мелких (XIX в.). Его чтили и буддисты, и даосы, и конфуцианцы, и простые крестьяне, исповедовавшие своеобразную синкретическую религию, соединявшую все эти три учения с архаическими местными верованиями» [Рифтин 1994: 337]. Как отмечает А. Ж. Гомбоева, после контаминации среди тибетцев образа Гуаньди с Гесаром / Гэсэром, ставшим объектом культового поклонения, «вслед за тибетцами данная ассоциация была воспринята монголами, и бурятами в том числе... С конца XVIII в. в Бурятии распространяется иконографический образ Гэсэр-хана, отождествляющийся с Гуаньди» [Гомбоева 2024: 117]. И сегодня культ Гуаньди популярен среди населения Китая, свидетельством чему является новый небольшой храм Гу-

¹ Guandi. Chinese deity [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.britannica.com/topic/Guandi> (дата обращения 15.09.2025).

² Там же.

³ Изображение Гуаньди см. на китайской танке 19 в. «Буддийское божество Гуанди», хранящейся в Музее Восточного искусства в Сан-Франциско: The Buddhist deity Guandi [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://artsandculture.google.com/asset/the-buddhist-deity-guandi/GwFUHfHRHXn1Gw?hl=en> (дата обращения 15.09.2025).

аньди в монастыре Майдари-джу во Внутренней Монголии, построенный на средства спонсора.

У монгольских народов Гэсэр является предметом культового почитания, сохранилось множество обрядовых текстов, связанных с его почитанием, исполнение и чтение которых должно было спасти исполнителей от злых духов и опасностей. Судя по содержанию обрядовых текстов на монгольском языке, ему поклонялись как небожителю, божеству, покровительствующему воинам, победителю злых духов и подателю счастливой судьбы, в том числе охотничьей и торговой удачи, защитнику семьи и домашнего скота¹. По сходству мифологических функций и внешнему облику монголами Гуаньди, бог войны в китайской мифологии, стал ассоциироваться с Гэсэром. Изображения Гэсэра довольно редки для бурятского искусства и часто они смешиваются с изображениями как Гуаньди, так и другими воинственными божествами.

Храм Гэсэра / Гуаньди. О существовании культа и специальных храмов, посвященных Гэсэру, стало известно от Петра Симона Палласа, в 1772 г. посетившего кяхтинский Маймачен, сообщившего о существовании эпоса и приведшего подробное описание храма. Этот храм был одним из китайско-маньчжурских храмов, посвященных богу войны Гуаньди, строившихся на территории китайских маймаченов для китайского населения. Возведенные храмы Гуаньди у монголов ассоциировались с Гэсэром, поэтому назывались часто храмами Гэсэра. Гуаньди изображается сидящим, по левую руку его стоит сын его Гуань-пин, а по правую – его оруженосец. Вот что пишет Паллас: «Одна пагода находится посреди слободы на перекрестке наподобие Китайской башни с двумя верхами или этажами, под которые сквозь большие двери проходить можно. ...В первом этаже находится образ Тиена², или по истолкованию искуснейших китайцев Высшего Бога, которой под тридцатью двумя небесами правительствует. Маньчжуры его называют Абхо, а Мунгалы Тингери, что значит небо или Бог неба. Он сидит с открытой с волосами головой, вокруг которой сияние, ...в правой руке держит прямой меч, а левую подняв, будто благословлять был намерен. Подле его с одной стороны стоят написанные двое юношей... Сверх сего кроме окладов и других приложенных к образам украшений ни в том, ни в другом этаже достопамятного не имеется, ни алтарей, ни других приступов. Оной храм отворяют только по праздникам, и иностранные без позволения в оной войти не могут. Однако китайцы сим образам не более поклоняются... В первой ограде надобно отметить маленькое строение меж воротами, у которого двери на север или к ограде отворяются; в домике стояли в отделенных каморках на полдень лицом оседланные лошади, сделанные из глины в натуральной величине довольно аляповато; с правой стороны представлена красная и скачущая, а по левой густо желтая с черною гривой и хвостом на бегу лошадь. Каждую держат под уздцы две наподобие людей сделанные фигурки, конечно, конюхов изображающие; все сие, как и образа с великим рачением были вырабатываемы... У каждой лошади стоит еще одно шелковое знамя, на котором изображен серебряный дракон, других украшений более нет...» [Паллас 1776: 160–161].

В ограде этого храма находилось еще несколько отдельных строений, как небольших залов с изображениями подвигов Гуаньди / Гэсэра, так и служебных, для кухни и челяди. После довольно подробного описания внутреннего двора и самого храма он сообщает о настенных росписях, раскрывающих военные походы, с изображениями фигур разных божеств. Сообщая о том, что «Знатнейший из трех здесь находящихся божков... называется Гедзыр или Гессыр Хан» [Паллас 1776: 165], он приводит довольно детальное описание его внешности, одеяния, гадательных плоских палочек, алтаря перед изображением божества, находящихся рядом с ним фигур и предметов, похожие на описание Гуаньди. В сносках он сообщает о существовании описания Гэсэра – «Богдо Хан правитель десяти миров и Государь Гессыр Хан» [Паллас 1776: 165–169].

После экспедиции Палласа было собрано множество свидетельств о почитании Гуаньди / Гэсэра и воздвигаемых ему храмах, оставленных Г. Ю. Клапротом (1805)³, Филиппом Вигелем (1805), А. Е. Мартыновым (1805), Г. М. Осокиным (1906), М. В. Певцовым (1883) и др. Храмы Гэсэра строились вплоть до 30-х годов XIX века.

Итак, в Монголии было несколько храмов, которые монголами назывались храмами Гэсэра. Отож-

¹ Подробнее см. [Ванчикова 2017].

² Тиен (от кит. tian) 'небо, небожитель'.

³ Генрих Клапрот. Описание Кяхты [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sibirica.su/sunduk/opisanie-kyachti> (дата обращения 14.09.2025).

дествление Гэсэра с Гуаньди¹ началось при Каньси: маньчжуры создавали единый культ военного покровителя династии и всех подданных империи. Все эти храмы были разрушены, за исключением небольшого храма Гуаньди, построенного в 1919–1920 гг. в Урге (ныне Улан-Батор) на средства китайских торговцев и верующих рядом с монастырем Гандантэгчэнлин, который горожане называли «Geser-ün sūte» – «Храм Гэсэра». К сожалению, все его внутренние убранства, обстановка, ритуальная утварь и одежды были уничтожены. Сохранилось краткое описание его истории, внутреннего устройства и убранства [Өлзий 1992: 159–163]. Это был молебельный храм для китайского торгового люда, в котором совершались гадательные и прочие обряды. Сейчас в нем находится «Бадма Его дацан».

Судя по широкому распространению разных обрядовых текстов, связанных с культом Гэсэра, и их содержанию, можно сказать, что культ Гэсэра был широко распространен среди монгольских народов, что он включил в себя почти все традиционные обряды, бытовавшие среди них. Поскольку образ Гэсэра не имел установившейся иконографии, с приходом буддизма он вобрал черты китайского полководца и богатыря-воина. Полисемантический и синкретичный культ Гэсэра формировался на протяжении длительного времени и отражает в себе разные стадии социально-политической истории кочевых народов, существование тесных культурных, духовных и экономических связей между народами в разные периоды истории.

Литература

Барадин Б. Б. Жизнь в Тангутском монастыре Лавран: Дневник буддийского паломника (1906–1907 гг.) / подг. к изд., предисл., коммент. Ц. П. Ванчиковой. – Улан-Удэ – Улаанбаатар, 1999. – 293 с.

Ванчикова Ц. П. О культе Гэсэра по обрядовым текстам на монгольском языке // Гуманитарный вектор. – 2017. – Том 12, № 2. – С. 145–151.

Гомбоева А. Ж. Иконографический образ Гэсэр-хана в коллекции буддийской живописи Национального музея Республики Бурятия // Бурятский героический эпос «Гэсэр». Из прошлого в будущее. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Усть-Ордынский, 2024. – Иркутск: ООО «Репроцентр», 2024. – С. 115–120.

Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. – Москва: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. – 240 с.

Кяхта – Маймачен. Прообразы свободных экономических зон в Российской империи: история, современность, перспективы [коллективная монография] / отв. ред. Л. Б. Жабеева. – Улан-Удэ: Изд-во ФГБОУ ВПО «БГСХА», 2014. – 201 с.

Логинов В. В. Китайский бог войны. Официальная биография // Общество и государство в Китае: Т. L, ч. 2. – М.: Институт востоковедения РАН, 2020. – С. 236–285.

Өлзий Ж. Монголын дурсгалт уран барилгын түүхээс. – Улаанбаатар: Соембо, 1992. – 207 с.

Осокин Г. М. На границе Монголии. – СПб: тип. А. С. Суворина, 1906. – 304 с.

Паллас Петр Симон. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. III, половина 1-ая, 1772 и 1773 годов. Перевод В. Зуева. – СПб.: Императорская Академия Наук, 1773–1788. – С. 156–169.

Певцов М. В. Очерк путешествия по Монголии и северным провинциям внутреннего Китая. – Омск: Зап.-Сиб. отд. Рус. геогр. о-ва, 1883. – 355 с.

Попов И. И. Минувшее и пережитое. Часть 1. – Л.: Academia, 1924. – 215 с.

Рифтин Б. Л. Гуань-ди // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х тт. – М.: Рос. Энциклопедия, 1994. Т. 1. А–К. – С. 337–338.

Ровинский П. А. Мои странствия по Монголии IV // Вестник Европы. – № 7. – 1874. – Москва: Университетская типография. – С. 212–304.

Тимковский Е. Путешествие в Китай. Часть I–IV. Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг. Часть I. – Санкт-Петербург: Медицинского Департамента Министерства Внутренних Дел, 1824. – 508 с.

¹ Об отождествлении Гэсэра – героя монгольского эпоса, Гуаньди – литературного героя китайского исторического романа, в последствии покровителя и защитника маньчжурской династии, и Чжамсарана, буддийского бога, защитника религии, подробно изложено Ц. Дамдинсурэном [Дамдинсурэн 1957: 5–30].

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИЗНИ И СМЕРТИ В БУРЯТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация. В статье показана многозначность интерпретации концептов, выражающих бытие человека, что обусловлено полисемантичностью знаков и символов традиционной культуры. Для концептов (*хунэһэн/сунэсун, хулдэ/сулдэ, алтан хунэһэн, амин, ами хунэһэн, амин хулдэн, ами худаһ/судас/утас, амин гол, сур чжавхалан, хий морин, сульдэ хий морин, цог чжавхлан, сульдэ дзая, цог сульдэ/цог зали*), с которыми связаны представления о жизни, деятельности и смерти человека, характерна взаимозаменяемость как в сакральных текстах, так и в ритуальной практике. Нерасчлененность традиционного сознания обуславливает одновременное употребление терминов, обозначавших разные концепты. Это позволяет говорить об отсутствии жесткой схемы и логической структуры в картине мира традиционной культуры.

Ключевые слова: жизнь, смерть, душа, харизма, бурятский фольклор.

T. D. Skrynnikova
Institute of oriental manuscripts of the
Russian Academy of Sciences
Saint-Petersburg, Russian Federation

THE IDEAS ON LIFE AND DEATH IN BURIATIAN FOLKLOR

Abstract. This article shows the significance of the interpretation of concepts that express the existence of human person. It's due to the polysemantic nature of the signs and symbols of traditional culture. The concepts of life, activity and death of a person (*hunehen/sunesun, hulde/sulde, altan hunehen, amin, ami hunehen, amin hulden, ami hudah/sudas/utas, amin gol, sur javhalan, hyi morin, sulde hyi morin, zog javhlan, sulde jaya, zog sulde/zog jali*) are characterized by interchangeability both in sacred texts and in ritual practice. The syncretism of traditional consciousness leads to the simultaneous use of terms to denote different concepts. This allows us to speak about the absence of a rigid scheme and logical structure in the world-view of traditional culture.

Keywords: life, death, soul, charisma, buriatian folklore.

В монгольских языках известны разные термины (*хунэһэн/сунэсун, хулдэ/сулдэ, алтан хунэһэн, амин, ами хунэһэн, амин хулдэн, ами худаһ/судас/утас, амин гол, сур чжавхалан, хий морин, сульдэ хий морин, цог чжавхлан, сульдэ дзая, цог сульдэ/цог зали*), с которыми связаны представления о жизни, деятельности и смерти человека. До сих пор все исследователи, в том числе и монголоеды, переводят на европейские языки практически все эти термины как «душа» (фр. l'ame, нем. die Seele, англ. the soul), при этом выражая неудовлетворение при необходимости использования этого термина. Я приняла деление Ч. Боудэном [Bawden 1985: 10] многочисленных концептов, связанных с жизнью человека, на две группы. К первой группе относятся *сунэсун, амин*, которые можно, на мой взгляд, обозначать как «душа». Концепты второй группы (*сульдэ, су дзали, хий морин* и т.д.) маркируют качество более высокого семиотического статуса, и может быть обозначена как сакральность – «харизма».

Внутренним свойством субстанции, обозначенной мною как «харизма», является свет, сияние, что иногда отражалось уже в термине, где значение одного из слов в словосочетании связано с огнем, например: *ёу* – «огонь», *jali* (от др.-тюркск. Jal-) – «вспыхивать, воспламеняться; гореть» [Древнетюркский словарь 1969: 227]. Хотя термин *сулдэ* являлся одним из наиболее употребительных терминов [Скрынникова 1997: 2006], которым в традиционной культуре бурят, как и монголов, обозначалась сакральная субстанция солнечной / огненной природы, нельзя не отметить, что не только в одной этнической группе, но даже и в одном тексте в ее обозначении используются разные термины. Так, показательным можно назвать сюжет о борьбе Абай Гэсэра с Долговязой рыжей бабой, где не только проявляется безусловная связь *сулдэ* со светом, но и вводятся другие концепты для его обозначения. На вопрос, кото-

рым задается Гэсэр: «Где же может быть / Душа (хунһэ сулдэн) этой бабы?» [Абай Гэсэр 1995: 365], он находит ответ в желтой книге судьбы. В ней сообщается, что на юге (направо) в Эншинском желтом озере есть черная жаба-трехлетка, на дне желудка которой находится золотое *тооно* (аминай алтан тооно) [Абай Гэсэр 1995: 162, 366]. В бурятском тексте *сулдэ*, выраженное через золотое *тооно*, описано так: «*Шагайн шинээн / Шара ехэ шулууе... / Тэрэ ехэ аминийни алтан тоонойе*» [Абай Гэсэр 1995: 167]. В русском переводе мы читаем: «Желтый камень / размером с лодыжку... / – золотое тооно души» [Абай Гэсэр 1995: 370–371]. Именно о харизме идет речь в этом сюжете о Долговязой рыжей бабе: сакральная субстанция рыжей бабы, маркируемая даже в одном тексте разными терминами (*сулдэ*, *чула/шулуу*, *алтан тооно*) имеет характерную черту – связь с огнем или происхождение от света солнца и луны, подчеркиваемые обозначением цвета – желтый, золотой.

Представляется важным обратить внимание на бурятское выражение «*Шара ехэ шулууе*», в котором «*шулууе*» было переведено на русский язык как «камень». По поверьям боханских и аларских бурят «злые духи боялись волоса, камень не могли одолеть, а съесть душу ребенка, не проглотив предварительно послета, было нельзя. ...“*Хур шулуунһаа хундэ, хара шулуунһаа хатуу ябаарай!*” (тяжелее коричневого камня, тверже черного камня будь!)» [Басаева 1991: 68]. Обращает на себя внимание синонимичность ассоциативного ряда обряда и эпоса Гэсэр, в котором *хунһэ сулдэн* = *Шара ехэ шулууе* = *ехэ аминийни алтан тоонойе*.

Если цветовая символика последнего ряда эксплицитно манифестирует сакральную субстанцию солнечной природы, то коричневый цвет «камня» в обряде захоронения послета не обладает семантическим смыслом, что вызывает сомнение в правильности интерпретации значения вербального текста обряда. Что же маркируется словами, воспринимаемыми как цвет «камня»? Представляется, что слово «*хара*» служит не определением цвета, а, как и в выражении «*мунхэ хара усун*» («вечная черная вода», т.е. «живая вода»), указывает на ее качество – жизнь, сила. Предлагаемый перевод для выражения «*хур шулуун, хурэ шулуун*» – «коричневый камень», на мой взгляд, семантически невозможен. С большой долей вероятности можно говорить о том, что в данных текстах исследователями предлагалась народная этимология или вторичная интерпретация, поскольку был забыт основной смысл слов, сохранившихся в бурятской традиционной культуре и до сих пор актуальных у других этносов. Речь идет об обозначении сакральности у разных тюркоязычных этнических групп – *сур* и *чула*, которые видоизменились в соответствии с фонетическими правилами бурятского языка: *хур*, записанное собирателями фольклора как *хур* и *шулуу*.

На мой взгляд, это выражение является примером отражения в традиционной культуре бурят полиэтничности, поскольку в данном случае мы встречаемся не с бурятским словом, а с бурятизированной формой тюркоязычного слова «чула». Известно, что оно связано с упоминаемым Махмудом Кашгарским словом *јула* (= *дыюла*, *чула*), которое имело значение «пламя, факел», а «у телеутов есть рассказ о том, что выходит *јула* или кут из человека в виде маленького огонька» [Потапов 1991: 46–47]. И, как и монголоязычное *сулдэ*, эта сакральная субстанция была связана с головой: *чула* находилось в голове человека [там же: 49]. Мне хотелось бы здесь отметить, что *чула*, как и *сулдэ*, не душа, а концепт, маркирующий сакральность, у избранных – харизму. В соответствии с предложенной мною интерпретацией выражение, записанное К. Д. Басаевой, можно перевести так: «Будь тяжелее сур чула, будь тверже сильной чула!», что подчеркивает ее апотропейную функцию.

Эта же защитная функция подчеркивается словами, произносимыми при захоронении послета: *хара шулуун халга хурэ шулуун хурэ* (черный камень ворота или дверь, рыжий камень каменный двор)» [Хангалов 1960: 369–370]. Учитывая вышесказанное, я предлагаю иной перевод: «Сильная чула – защита, сур чула – круг/пояс». Круг (*хурэ*) – известный символ сакрально защищенной территории, в центре которой в родильной обрядности располагается послед, содержащий сакральную субстанцию, защищающую жизнь новорожденного.

С сакральной субстанцией солнечной природы связана жизнь человека или любого существа. Рыжий мангадхай, стремясь победить Аламжи Мэргэна, заговаривает свою стрелу следующими словами: «*Амин хулдэ хоерын / Таһа харбан унагаагэйиш*» [Аламжи Мэргэн 1991: 132]. Речь идет о том, что ярко-желтая стрела мангатхая способна одновременно уничтожить и витальность (*амин*), и сакральность (харизму – *сулдэ*) героя: «прерви / оборви и амин, и сулдэ», поскольку слова соединяются союзом «и» – «хоер».

Агуй Гохон, готовясь выступить в облике Аламжи Мэргэна, «Золотое зерно души / Спрятала она в своем позвоночнике» (бур. «Аминаа алтан тоонойе / Нугарһандаа уруулба» [Аламжи Мэргэн 1991: 170]). Выражение «аминаа алтан тоонойе» позволяет говорить о зависимости амин («золотой послед жизни», т.к. слово может означать как витальность, так и жизнь) от сакральной субстанции.

Следует сказать еще об одном концепте, связанном с харизмой. Аламжи Мэргэн снес мангадхаю черную голову, содержащую гол (бур. «Голто хара тологойеын / Таһа харбан унагаалайл» [Аламжи Мэргэн 1991: 138]). Предложенный в книге перевод этого отрывка: «Снес стрелой [Аламжи Мэргэн] / Крепкую среднюю голову [мангадхая]» [Аламжи Мэргэн 1991: 139], на мой взгляд, не соответствует смыслу бурятского текста. «Черная голова» мангатхая обозначается как «голто», что указывает не на ее локализацию в середине, а на обладание качеством «гол», что подтверждает ее сакральность, как и определение «хара».

Во всех текстах подчеркивается связь субстанции, обозначенной как гол, с сакральностью. Причем, с одной стороны, маркируется ее связь с головой, с другой стороны она имеет некоторую протяженность, она сравнивается с нитью. Так, Гэсэр говорит своим тридцати трем богатырям, назначая наказание для изменника Агсагалдая / Алсагалдая, «Стреляйте так, чтобы отсечь / [Части тела его] с боков, / Но так, чтобы [сразу] не убить, / Чтобы сделать главную аорту [его] / В нить толщиной!» [Абай Гэсэр 1995: 268] (бур. «Утаһани шэнээн / Улаан голдон орсон / Аллага угэйер / Газаа – ханай бээрэн / Халһашажа харбахат!» [Абай Гэсэр 1995: 60]).

Часто принадлежностью женщин / старух, обладающих необычными способностями, является кожемялка, которая оберегает их жизнь. Гэсэр, борясь с бабкой долговязой рыжей бабой, переломил ее кожемялку, после чего «Та бабка упала, / [В судорогах] корчась, – / Еле билась жизнь у нее / В [тонкой], как нить, аорте» [Абай Гэсэр 1995: 368] (бур. «Эзы лэ / Утаһани шинээн / Улаан голдоо торжо / Мухарижа хэбтэбэ» [Абай Гэсэр 1995: 164]). С угасанием «гол» связывается и убывание сил Гэсэра. Когда Гэсэр боролся с Гал Нурман-ханом и последний побеждал, то состояние Гэсэра описывается так: «Едва теплится жизнь с нем – / В красной, [тонкой] как нить, аорте» [Абай Гэсэр 1995: 283] (бур. «Утаһани шэнээн / Улаан голдоо торсо / Абхан адали тулаба / Аянгая ядаба» [Абай Гэсэр 1995: 226]). В последних случаях отмечается и цвет сакральной субстанции – красный, что, несомненно, маркирует ее связь с солнцем.

Гэсэр заговаривает стрелы, если ему суждено жить, чтобы поразить его врага, перерезав у него «Эту большую пуповину – / Синюю нить пуповины / С красной нитью [материнского] чрева... / Он упал бездыханным» [Абай Гэсэр 1995: 287] (бур. «Энэ ехэ хуйеын / Хүхэ утаһан хуйеын лэ / Улаан утаһан умайеын / Таһа тудан хайяарай! – гэжэ» [Абай Гэсэр 1995: 79]). Выражение, которое А. Б. Соктоевым было переведено как «С красной нитью [материнского] чрева», нужно читать иначе: «с красной солнечной нитью» или «с красной нитью солнца». С этим сопрягается и интерпретация первого устойчивого фольклорного образа – Хүхэ утаһан. На мой взгляд, необходимо опять вспомнить о тюркском субстрате бурятской этнической культуры, и тогда семантически объяснимым становится значение слова «хүхэ» – нити сус. Тюркское слово, согласно законам бурятской фонетики, в бурятском произношении должно было звучать как «хүһ», что потребовало финального «э», а в записях фольклористов приобрело написание «хүхэ». Объяснение обнаруживается у тюркоязычных народов Южной Сибири. Например, у алтайцев: «Сус спеленутого ребенка, сус громко ржащего скота / К священной березе чтоб спустились, / По золотой нитке спустились... / Чистое пламя, чтоб кут охраняло» [Потапов 1991: 62]. При этом Л. П. Потапов в комментарии к этому тексту отмечал, что «в текстах алтайских шаманов, произносимых при камлании, отождествляются по значению взаимозаменяемые слова сус и кут» [там же]. Он характеризовал цитату как «пример шаманского текста с чередованием слов сус и кут (причем кут в паре с чула)» [там же]. И у алтайцев же в обращении к божееству огня говорится: «У утреннего солнца ты взял сус, у вечернего месяца ты взял сус» [там же]. А в телеутском эпосе сус в виде сияющей, как солнце, нити связывает небо с «душой» богатыря [там же: 63].

В результате предложенной интерпретации перевод двух строчек из эпоса «Гэсэр» звучит так: «Нить сус-пуповина, [это есть] красная нить – солнце». Причем безусловна синонимичность этого обозначения уже рассматриваемому выше термину сулдэ. И, что важно подчеркнуть, эта красная нить сус связывает голову человека с верхом.

Эта нить достигает неба, разрыв ее ведет к ослаблению (һуулганийма) героя, как это отмечается в следующем случае: Алтан Гасу Мэргэн, повалив Зудак шара мангатхая, «Достал свой нож стальной /

Отрезал ему жизни нить» [Шаракшинова 2000: 152] (бур. «Шара булад хумашая абажа / Ами хулдэйн таһа дараба» [там же: 148]). Точнее: «Взяв свою булатную стрелу, оборвал ему сульдэ».

Можно напомнить, что Гэсэр родился у Наран Гохон, как и Заса Мэргэн, из макушки («Ороеоронь – Заса Мэргэн ахань дэгдээд гараа») после того, как оттуда вышла “хайн сулдэ” («Оройхоонь нэгэ хайн сулдэ дэгдээд гаршана»). Это позволяет предложить иной, отличный от опубликованного, перевод текста: «Яһатаемэ ярьяжа, үһэтэемэ үрьежэ, һара нарандаа хүрэжэ хөөхэйтэй болоо» – «То, что имеет кость, заныло, то, что имеет волосы – зазудело (т.е. макушка или «отверстие Брахмы». – Т.С.), [хайн сулдэ] вышло и поднялось] до своих солнца и луны, ребенок родился». Гэсэр и называется «солнечным ребенком» (“Наран хоохэй”) [Абай Гэсэр 1995: 23].

Мы видели даже в одном сюжете целый ряд семантически близких синонимов для выражения одного качества. Эти примеры, с одной стороны, демонстрируют терминологическую неопределенность в обозначении сущностных свойств человека. Нерасчлененность традиционного сознания обуславливает одновременное употребление терминов, обозначающих разные концепты. Но, с другой стороны, все-таки просматривается зависимость души, выражаемой чаще концептами «амин» и «сунэсун» и непосредственно связанной с жизнью, от сакральной субстанции солнечной природы.

Литература

Bawden C. R. Vitality and Death in the Mongolian Epic. – Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil III. Vorträge des 4. Epensymposium des Sonderforschungsbereichs 12. Bonn, 1983 (Asiatische Forsch. Bd. 91. Wiesbaden, 1985).

Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. – М.: ИФ «Восточная литература», 1995. – 523 с.

Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон. Бурятский героический эпос. – Новосибирск: СО «Наука», 1991. – 312 с.

Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. – Улан-Удэ, 1991. – 192 с.

Древнетюркский словарь. – Л., 1969. – 676 с.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л., 1991. – 319 с.

Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. – М., 1997. – 380 с.

Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 3. – Улан-Удэ, 1960. – 312 с.

Шаракшинова Н. О. Улигеры бурят. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 153 с.

Д. В. Убушиева

Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова

Элиста, Россия

bib.danara@yandex.ru

«КАЛМЫЦКИЙ ТЕКСТ ОДНОЙ ГЛАВЫ ИЗ ДЖАНГАРА, ГОВОРЕННОГО МНЕ БАДМОЙ ОБУШИНЫМ» В ЗАПИСИ И. И. ПОПОВА

Аннотация. Фольклорная коллекция собирателя калмыцкого устного народного творчества И. И. Попова по времени записи является одной из ранних и содержит девять рукописных книг, в которых зафиксированы песнь эпоса «Джангар», пятьдесят одна сказка, легенды, предания, пословицы, поговорки, загадки, приметы, обрядники, буддийские сочинения, ритуальные тексты праздника Урюс сар, сутра Белого старца, сказывание по кости и многое другое. И. И. Попов в 1901 г. записал одну эпическую песнь в исполнении донского калмыка Бадмы Дорджиновича Обушинова. Эпическая песнь Б. Обушинова основана на архаичном мотивном фонде, о чем свидетельствуют мифологическая логика с ее бинарными оппозициями, характерная древним системам, и четко определенное хтоническое происхождение противников. Архаичность песни объясняется и отсутствием больших описаний, типичских мест и отсутствием напластований из буддийской мифологии, а также весьма скромное использование титулов иерархических величин.

Ключевые слова: эпос «Джангар», сказки, легенды, загадки, пословицы, собиратель И. И. Попов.

**«THE KALMYK TEXT OF A CHAPTER FROM DZHANGAR,
TOLD TO ME BY BADMA OBUSHINOV» RECORDED BY I. I. POPOV**

Abstract. The folklore collection of the collector of Kalmyk oral folk art I. I. Popov is one of the earliest in terms of recording time and contains nine handwritten books in which the song of the epic «Dzhangar», fifty-one fairy tales, legends, legends, proverbs, sayings, riddles, omens, rituals, Buddhist writings, ritual texts of the Uryus Sar holiday, sutra are recorded. The White Elder, the tale of the bone and much more. I. I. Popov in 1901 recorded one epic song performed by the Don Kalmyk Badma Dorjinovich Obushinov. B. Obushinov's epic song is based on an archaic motif fund, as evidenced by the mythological logic with its binary oppositions characteristic of ancient systems and the clearly defined chthonic origin of the adversaries. The archaic nature of the song is also reflected in the lack of extensive descriptions, typical locations, and the absence of layers from Buddhist mythology, as well as the modest use of hierarchical titles.

Keywords: epic «Dzhangar», fairy tales, legends, riddles, proverbs, collector I. I. Popov.

Калмыки – монголоязычный народ. Предки калмыков – ойраты – номады, в средневековый период кочевавшие по просторам Центральной Азии. Появление ойратов на территориях Российской империи относится к началу XVII века. В пределах Российской империи субэтнические группы ойратов образовали калмыцкий этнос. У. Б. Очиров пишет, что первые крупные группы калмыков на Дону появились в последней трети XVII в. Их численность варьировалась, что было связано с перекочевками отдельных групп калмыков за пределы Калмыцкого кочевья. Также отмечается, что, согласно данным Всероссийской переписи 1897 г., на Дону было около тридцати двух тысяч калмыков [Очиров 2010: 54–56]. Проживавшие на Дону калмыки перешли в казачество и стали именоваться бузавами, или донскими калмыками, по сути, состоящими из различных субэтнических групп ойратов (торгуты, дербеты, зюнгары и др.). Помимо ратных подвигов калмыки-казаки имели богатое устное творчество.

Одним из крупных собирателей фольклора донских калмыков является Иван Иванович Попов (1859–1925) – коннозаводчик, этнограф-любитель, собиратель калмыцкого фольклора.

«Иван Иванович Попов большую часть своей жизни провел на Дону. Еще в девяностых годах прошлого столетия он, после окончания Лейпцигского университета, уехал в глушь донских степей. Что заставило Попова поселиться в глуши – неизвестно. Вряд ли можно думать, что конский завод, который достался Попову по наследству, мог послужить причиной отшельнической жизни молодого человека, особенно после Лейпцига. Поселившись в степной балке Аюла, И. И. Попов почти безвыездно прожил там более двадцати лет. Единственными товарищами его разъездов по степи были табунщики-калмыки. Калмыков вокруг Аюлы было много. И вот, живя в глуши, Попов все свое свободное время посвящает изучению этнографии донских калмыков. Интерес к калмыкам превратился у Попова в страсть. Он ездит от зимовника к зимовнику в поисках материалов и непрерывно записывает ... Трудно сказать, что больше всего интересовало Попова. Он записывает исторические сведения о калмыках, делает многочисленные переводы специальных исследований, ведет записки, просит калмыков делать для него различные рисунки, фиксирует обряды, но охотнее всего изучает фольклор. Можно, пожалуй, сказать, что И. И. Попов был фанатиком в собирании калмыцкого фольклора. Он собрал множество сказок, пословиц, загадок» – так пишет о нем В. А. Закруткин [Закруткин 1940: 253–254].

Составитель книги «Очерки географии Всевеликого Войска Донского» В. В. Богачев писал: «Мы даем очерк, написанный по нашей просьбе Иваном Ивановичем Поповым, лучшим в России, и вероятно вообще, ученым знатоком калмыков (также монгольских языков и литературы), который, по окончании университетского курса и завершении образования в Лейпциге, поселился, среди калмыков и жил двадцать лет, полюбив этот народ, переболев его горестями и радуясь малым его радостям. Как часто случается с русскими учеными, он почти ничего не опубликовал, а большевики, во время своего хозяйничанья в задонских степях, уничтожили его громадную библиотеку и многочисленные рукописи его изысканий» [Очерки географии... 1919: 283–284].

Единственной опубликованной работой И. И. Попова является очерк «Донские калмыки-казаки»

[Попов 1919: 284–329]. Данный очерк начинается с описания празднования и встречи месяца Урюс с его ритуальными и вербальными составляющими. Затем следует краткое описание субэтнического состава калмыков, местом их проживания обозначены Астраханская, Ставропольская губернии и Дон. В очерке идет речь о калмыках, названных «базовыми (*бузава хальмгуд*) или донскими (*теңгин гол-ду нутукласан хальмгуд*)» [Попов 1919: 288]. Далее приводятся исторические сведения о междоусобицах ойратов с монголами, о несении военной службы калмыками в казачьих полках. Указаны границы кочевий донских калмыков. Отмечены климатические особенности территории. Представлено краткое антропологическое описание калмыков. Описаны одежда и прическа как мужчин, так и женщин; сборка кибитки, приготовление молочной водки; употребляемая пища; вероисповедание; духовенство; родильный, свадебный и похоронный обряды; праздники Цаган сар и Зул; создание Зая-Пандитой «ясного письма». Весь этот материал подкрепляется фотографиями из различных источников и фольклорными образцами.

В Государственном архиве Ростовской области хранятся восемь рукописных книг-тетрадей И. И. Попова¹. Еще одна тетрадь находится в коллекции А. М. Позднеева в монгольском фонде Института восточных рукописей РАН². По всей видимости, рукопись И. И. Попова была приобретена А. М. Позднеевым во время командировки «в калмыцкие степи в пределах земли Войска Донского, Астраханской и Ставропольской губерний» [Иориш 2003: 27].

На титуле каждой рукописной книги отмечается место записи – частный зимовник в балке Средняя Аюла. Рукописные книги-тетради И. И. Попова имеют общую структуру: титул, оглавление, предисловие, образцы фольклора на «ясном письме», транскрипция кириллицей (с дополнительными знаками для обозначения звуков калмыцкого языка, долгих и неясных гласных), перевод на русский язык, комментарии. В оформлении рукописей применялись одинарные рамки, рамки с «полисадником», исполненные разноцветными чернилами.

Среди собирателей калмыцкого фольклора И. И. Попов выделяется скрупулезным отношением к паспортизации зафиксированных материалов. Он записывает имена информантов, отмечает место записи, указывает дату (число, месяц, год), а также фиксирует версии и варианты одного и того же произведения. И. И. Попов указывает исполнителя эпической песни – Бадма Обушинов, а также имена других информантов Санджи Дюрдянов Асанов, Дорджи Арсаланов, Кюгюлте Цединов, Унджу Бэтудов Нембирков, Кирсан Атинов, Лиджи Наминов Шарапов, Улан Бальдинова, Нирман Улаев, Лиджи Шаранова.

Собранная им коллекция содержит образцы разных жанров – это песнь эпоса «Джангар», 51 сказка, 18 преданий, 179 пословиц и поговорок, 309 загадок, 63 буддийские поучительные истории, образец «Кемэлһдг ясна бичг» («Сказывание по кости»), сутра о Белом старце, ритуальные тексты праздника летнего солнцестояния «Үрсин бичг» («Сочинение Урюс сара»), «Һадсни йөрэл» («Благопожелание у прикола [для скота]»), обрядник «Хамг му йорин оршв» («Книга плохих предзнаменований») с отвращениями, переводы на русский язык буддийских сутр – «Алмазная сутра», «Сутра Будды Амитабхи», «Сутра трех груд», «Ответы Бхараты», «Наставления Джебдзун-дамба-хутухты», восьмая глава «Моря притч». Важным дополнением к данным образцам фольклора и религиозной литературы являются комментарии И. И. Попова. В них собиратель приводит отдельные образцы калмыцкой устной речи, а также обряды, архаические представления добуддийского периода, приметы, проклятья, благопожелания, дразнилки, ураны, игры, рисунки и множество других важных свидетельств о быте калмыков.

Это собрание и в настоящее время остается малодоступным ввиду фиксации произведений фольклора на ойратском «ясном письме». Обнародованными являются эпическая песнь [Калмыцкий эпос «Джангар» 1940], часть сказок на калмыцком языке [Хальмг туульс 1961], некоторые сказочные образцы на русском языке и в литературной обработке [Калмыцкие сказки 1936; Сказки донских калмыков 1938; Калмыцкие сказки 1962; Калмыцкие народные сказки 1962; Сандаловый ларец 2002; Семь звезд 2004 и др.]. В 2021 г. было опубликовано двуязычное издание «Инедиты калмыцкого фольклора из архива И. И. Попова: несказочная проза и малые жанры» [Инедиты... 2021], содержащее 18 преданий, 179 пословиц и поговорок, 309 загадок, а также комментарии И. И. Попова.

В разное время к рукописным материалам И. И. Попова и информации о собирателе также обращались Ц.-Д. Номинханов [Номинханов 1967], П. Э. Алексеева [Алексеева 2010], Т. Г. Басангова [Басангова 2002; Басангова 2017], Д. Э. Басаев [Басаев 2004], Б. Б. Горяева [Горяева 2012; Горяева,

¹ ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13805; ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13806; ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13807; ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13808; ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13809; ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13810; ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13811; ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 1387.

² ИВР РАН. Монгольский фонд. С 197.

Убушиева 2020; Горяева 2020; Горяева 2021а; Горяева 2021б; Горяева 2023а; Горяева 2023б], С. В. Мирзаева [Мирзаева 2020а; Мирзаева 2020б; Мирзаева 2021; Мирзаева 2023], Д. В. Убушиева [Убушиева 2011; Убушиева 2016; Убушиева 2017; Убушиева 2018; Убушиева 2020а; Убушиева 2020б; Убушиева 2021а; Убушиева 2021б; Убушиева 2021в; Убушиева 2022; Убушиева 2023] и др.

Фольклорные записи проводились в период с 1890 по 1902 гг. в местности балка Средняя Аюла, ареале проживания донских калмыков. Ныне территория Юловского сельского поселения Целинского района Ростовской области. В течение многих лет И. И. Попов жил в собственном зимовнике, находившемся в местности балка Средняя Аюла на 1 участке Донского частного коннозаводства в области войска Донского, где он и его отец Иван Михайлович Попов разводили и выращивали жеребцов и маток улучшенной донской породы [Номикосов 1900: 63]. В «Памятной книжке области войска Донского» частный зимовник Поповых, находившийся в западной части на 1-м участке Сальского округа, значится с 1890 г. до 1915 г. [ПКОВД 1890: 407; ПКОВД 1915: 117–118]. Собирателем подписывал свои рукописные книги так – «кандидата права С.-Петербургского университета, коннозаводчика Донск.[ого] Ч.[астного] Конн.[озаводства] И. И. Попова»¹. Это подтверждается записью в «Памятной книжке области войска Донского», где И. И. Попов числится почетным мировым судьей в степени кандидата права с 1899 г. до 1914 г. включительно [ПКОВД 1899: 184; ПКОВД 1914: 345].

К 500-летию был приурочен ряд изданий эпоса «Джангар» в переводе на русский язык. Ростовский писатель и литературовед В. А. Закруткин обращается к рукописным материалам И. И. Попова, в которых обнаруживает эпическую песнь, записанную от Б. Обушинова. Приведем слова самого В. А. Закруткина: «Рукопись И. И. Попова, недавно обнаруженная, хранится в архивном отделе Управления НКВД Ростовской области и представляет собою большую тетрадь типа конторской книги в 155 листов. Эта тетрадь содержит записи «Джангара» на калмыцком языке в монгольской и русской транскрипции, а также несколько отрывочных переводов «Джангара», сделанных самим собирателем. Полностью И. И. Попов записал от Бадмы Обушинова только одну песню об Улан-Хонгоре, но не перевел ее на русский язык до конца. Перевод второй половины этой песни принадлежит мне» [Калмыцкий эпос «Джангар» 1940: 4]. В 1940 г. В. А. Закруткин издает заверченный им русский перевод, начатый собирателем И. И. Поповым, под названием «Песня об Улан-Хонгоре» сказителя Бадмы Доржиновича Обушинова [Калмыцкий эпос «Джангар» 1940].

В. А. Закруткин с благодарностью отмечает Муковена Манджиковича Хаглышева, который помог ему в работе над переводом (подстрочник) и комментариями [Калмыцкий эпос «Джангар» 1940: 5]. В своей книге В. А. Закруткин также дает обширную вступительную статью, в которой делает экскурс в историю записи и изучения калмыцкого эпоса, пишет о циклизации песен Джангара и о времени его возникновения [Закруткин 1940: 5–89]. Так, впервые был обращен взор к эпическому наследию собирателя И. И. Попова.

И. И. Попов в 1901 г. записал одну эпическую песнь в исполнении донского калмыка Бадмы Доржиновича Обушинова. Она вошла в его рукописную книгу «Переводы разных сочинений с калмыцкого языка на русский И. И. Попова» под заголовком «Калмыцкий текст одной главы из Джангара, говоренного мне Бадмой Обушиновым»². Запись произведена в балке Средняя Аюла. В рукописи отмечено, что запись производилась ночью. Текст записан на кириллице с применением дополнительных знаков для обозначения калмыцких звуков, долгих и неясных гласных, сплошным прозаическим текстом, без разбивки на стихотворные строки. В оригинальном тексте обнаружены лишь единичные зачеркивания и исправления, что говорит о том, что это уже «беловая рукопись». Внутри самого текста встречаются также слова, к которым в круглых скобках были даны иные варианты его написания. Сам И. И. Попов о записи песни из «Джангара» писал следующее: «Недавно слышали мы, что один молодой калмык знает кое-что из „Джангара“. Это побудило нас обратиться к нему с просьбой рассказать нам о „Джангаре“»³. Также в Предисловии к рукописной книге собирателем помещен рассказ о «наяде некогда славного ойратского поколения монгольского народа. Она так велика, говорят калмыки, что если бы записать ее, то она могла бы сделаться выюком двадцати девяти белых верблюдов – дромадеров. И это потому, что простые двугорбые верблюды не подняли бы „Джангара“; только более сильные, чем они – дромадеры могут сделать это. Белыми же они должны быть потому, что эта поэма так чиста, белоснежна, что везти

¹ ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13805. Л. 1г.

² ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13808. Л. 82г–95в.

³ Там же. Л. 119г.

ее могут только белые животные. <...> Подвиги фантастического князя – богатыря Джангара, по имени которого названа и сама поэма, воспеты воскресшим от смерти человеком, своего рода тенью, призраком, „не имеющим рода – корня, а потому и не способным произвести плод – потомство“¹. Поэтому кто увлечется Джангаром – будет без потомства, его род прервется»¹. Собираатель сетует, что кроме этих разрозненных рассказов от Бадмы Обушинова и Лиджи Шарапова, ему больше ничего не удалось узнать о бытовании эпоса среди донских калмыков.

Оригинальный калмыцкий текст, названный составителями «Баатър Улан Хонһър Авльһн хаанла бээр бэрелдегсен бөлөг» был издан в 1978 г. [Джангар 1978, Т. 2: 354–405]. А. Ш. Кичиков отмечает, что «глава отличается, с одной стороны, сказочной архаичностью и бытовыми подробностями местного, донского происхождения, с другой – представляет интерес как версия донских калмыков, живших изолированно от основной массы калмыцкого населения» [Кичиков 1997: 176]. Разбивка на стихотворные строки и транскрипция сплошного прозаического текста песни, записанного И. И. Поповым, осуществлены старшими научными сотрудниками НИИЯЛИ Н. Ц. Биткеевым и Э. Б. Оваловым [Джангар 1978, Т. 1: 42–43].

Эпическая песнь сказителя Б. Д. Обушинова – пример сохранения в фольклорном тексте разностадиальных воззрений создавшего ее народа. Записанная на рубеже XIX и XX веков песнь содержит в своем повествовании мифологические архетипы, средневековые отголоски, подчас сплетенные воедино, и только пристальное рассмотрение открывает всю их глубину. Сюжет песни одноходовый, структура песни соответствует традиционной линии песен калмыцкого эпоса – пролог, пир, ультиматум врагов, сражение и временная смерть богатыря, исцеление, битва двух войск, победа и возвращение домой. Описание страны в прологе краткое, но содержит основные мифологические архетипы – гора, океан, река, дворец. Наиболее ранние пласты, отраженные в эпической песне, восходят к основному мифологическому принципу – «бинарной логике». Как пишет Е. М. Мелетинский, «первоначальными „кирпичиками“ мифологических символических классификаций являются не мотивы, а отношения в виде элементарных семантических оппозиций, в первую очередь соответствующих простейшей пространственной и чувственной ориентации человека (верх/низ, левый/правый<...>), которые затем „объективируются“ и дополняются простейшими соотношениями в космическом пространственно-временном континууме (небо/земля, земля/подземный мир, земля/море ... солнце/луна), в социуме (свой/чужой, мужской/женский ...) или на грани социума и космоса, природы и культуры (вода/огонь ... и т. д.)...» [Мелетинский 2006: 230]:

I, ст. 11–15 – *Киитн Дамб гидг / Голта бээж, гинэ. / Голнь гидм болхлаһа – / Эрү сөрү хойр / Урсдг бээж, гинэ*² ('Холодная, Дамба называемая / Река у них была, говорят. / Если о реке говорить, / То, протекая, и против течения / Воды свои несла она, говорят').

Река, имеющая двустороннее течение, в мифологиях многих народов является первой рекой. В фольклоре можно встретить сюжеты о том, как братья-демиурги создавали землю и море, при этом один из братьев (позитивный полюс) делает течение реки в обе стороны, а другой брат (негативный полюс) делает его в одну сторону. Также бытуют варианты, когда река изначально течет в обе стороны, но Создатель, решив, что это слишком легко для людей, делает течение реки в одну сторону. В более поздних вариантах сюжетов к течению реки в одну сторону приводит ее осквернение³. К этому же семантическому ряду относится и описание красоты суженой Джангара по имени Шавдал:

I, ст. 425–431 – *Хатнь гидм болхлаһа – / Гунн шин / Сар мет көмсгтэ, / Гудһр мөөлүр хамрта, / Арвн тавна сар мет, / Нарн мет мандлсн / Шавдл герл хатн...*⁴ ('У хатун его – / Слово трехдневный / Серп растущей луны, брови, / Правильный с горбинкой нос, / Слово луна в пятнадцатый день, / Слово солнце сияющая, / Свет излучающая Шавдал хатун').

Полная эпическая формула красоты, восходящая к культу солнца и луны также отражает «бинарную логику» архаического мышления. Сравнение с солнцем и луной свидетельствует о небесном происхождении Шавдал. Как отмечает Э. П. Бакаева, «Солнце и Луна в культуре калмыков, как и у многих других

¹ ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13808. Л. 3r – 3v.

² Там же. Л. 82r.

³ Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 09.08.2020).

⁴ ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13808. Л. 82v – 83r.

народов – астральная пара, предстающая в качестве покровителей всего живого» [Бакаева 2003: 175]. Данное описание женской красоты переплетает в себе разнотипные слои эпоса. С одной стороны, формула красоты отражает мифологическую «бинарную логику», а с другой – поздний скотоводческий уклад калмыков, проявляющийся в сравнении с животным – правильный с горбинкой нос. Понять то, что речь идет о сравнении носа Шавдал с носом барана, можно при рассмотрении полной этой формулы, которая зафиксирована в калмыцкой песне: «Вы спрашиваете о румянце на щеках моей девушки? Он цветист, как кровь зайца, попавшая на снег. Вы спрашиваете про нос моей девушки? Он с горбинкой, как нос ходящего среди овец барана. Вы спрашиваете о косе моей девушки? Она еще гуще и рассыпчатей, чем хвост ходящего среди табуна ремонтного коня. Вы спрашиваете о стане моей девушки? Она стройна, как выросшая в тесноте деревьев сосна. Вы спрашиваете о глазах моей девушки? Они подобны цветом, выросшим на терновом кусту ягодам-тернинам. Вы спрашиваете о бровях моей девушки? Они приглажены и блестящи, как крылышки летающей по поднебесью ласточки» [Попов 1919: 307–308].

Возвращаясь к солярному культу, следует отметить, что песнь сказителя Б. Обушинова отличается подробным описанием стрельбы из лука, а персонаж-стрелок, возможно, восходит к мифу о богатыре как о метком стрелке:

I, ст. 410 – *Эркэтэ күмнд авгдад угав*¹ ('Человеку, у которого есть большой палец, не уступал еще я').

Как пишет С. Ю. Неклюдов, образ восходит к мифу об Эрхий-мэргене ('стрелке-большом-пальце'), «иногда также именуемом Тарбаган-мэргэн (~ Тарва-мэргэн 'стрелок-сурок') – может быть, самом „мифологическом“ из всех персонажей монгольской мифологии. <...> Миф содержит эсхатологический мотив, точнее, мотив несостоявшегося или отложенного конца света» [Неклюдов 2019а: 69–70]. В нем повествуется о стрелке, который выстрелом сбивает лишние солнечные светила, так как их жар губителен для людей. Когда он пытается сбить последнее солнце, вмешивается бог, который отрубает ему палец и превращает его в тарбагана. Следует отметить, что этим метким стрелком в песне предстает старший богатырь ханов *шулмусов*:

I, ст. 1417–1421 – *Авлһин хаана нег / Ах-зах баатр – / Ора деерэн / Ор һанцхн нүдтэ / Оңкр Шар баатр*² ('Хана Аванган / Один из старших богатырей – / На макушке / С одним лишь глазом / Онкор Шара богатырь').

Данная эпическая песнь строго выдерживает линию представления противников. Ими являются хтонические существа – *шулмусы* и *мусы*. С. Ю. Неклюдов отмечает, что «в качестве синонима или парного термина к мангасу выступает название демона *шулмаса*» [Неклюдов 2019б: 110]. Также ученый отмечает, что «в качестве персонажа, заменяющего мангаса или сосуществующего с ним, в калмыцком сказочно-эпическом фольклоре встречается многоголовый, одноглазый демон *мус*» [Неклюдов 2019б: 110]. Хтоническое происхождение противников подтверждается не только их номинацией, но и их способностями, например, умением множиться:

I, ст. 1322–1324 – *Чабчад унһасн эмтнь / Хойр, һорвн болад, / Босад йовна ардаснь*³ ('Порубленные им существа, / Множась, / Следом за ним поднимались').

Противники, в лице хана *шулмусов*, его старшего богатыря одноглазого *муса* Онкор Шара, выступают как персонификация темного начала, противостоящего светлому, в нашем случае светлые – это богатыри во главе с Джангаром, что в целом соответствует главному мифологическому замыслу – борьбы светлого с темным, переходе от хаоса к космосу [Мелетинский 2006: 206].

Главные герои данной песни имеют существенный отличительный признак от героев других песен калмыцкого эпоса. Здесь они обладают каменными телами. В сюжетной линии данный мотив представлен весьма органично и проходит через всю песнь. Так, богатыри Джангара и их противники обладают каменными телами, от которых отскакивают стрелы:

I, ст. 579–585 – *Эвиэлһэд о[r]кхла, / Саадгин сумн / Хад чолу[нд] туссн мет / Хэңкс гиһэд, / Хэрү бий деернь / Хур, мөндр мет / Асхрдг болна*⁴. ('Когда выстрелил, / Стрела, / Словно в скальный камень попав, / Зазвенела, / И на него самого / Словно град с дождем, / Посыпались [стрелы]').

Мотив каменного тела героя стоит в одном семантическом поле с мотивом рождения из скалы – петрогенезом. В. Хайссиг, подробно исследовавший данный мотив в монгольском эпосе, отмечает, что

¹ ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13808. Л. 84v.

² Там же. Л. 92r.

³ Там же. Л. 91v.

⁴ Там же. Л. 86r.

«этот весьма древний мотив широко распространен в Тибете и Монголии, проявляясь в представлениях о горном ущелье как о материнской утробе.<...> Часто ребенок рождается после жертвы, принесенной на горе, или жертвы горным духам, или после молитвы на горе; иногда горный дух прямо наделяет супругов сыном» [Цит. по Неклюдов 1984: 91]. Данный мотив в калмыцком «Джангаре» сохранился лишь в песне сказителя Б. Обушинова.

В этой песне верный спутник богатыря, конь, также имеет свою особенность. Богатырский конь наделен сверхспособностями: он превращается в плохонького жеребенка, владеет человеческой речью, преодолевает эпическое пространство в кратчайшие сроки, сверхвынослив. Также богатырский конь – верный друг богатыря, который не оставляет раненого хозяина на поле битвы, если не может сам ему помочь, то призывает на помощь дружину. Но отличительным его признаком становятся крылья. Крылатым является Оцл Кеке Галзан, конь богатыря Хонгора:

I, ст. 1383–1385 – *Мөрнь сүл, делэри живир келэд, / Герэн темцэд / Халяд оддг болна*¹ ('Конь, свои хвост и гриву в крылья превратив, / К дому своему / Полетел').

Образ крылатого коня не характерен для калмыцкого эпоса в целом, но довольно распространен в тюркских эпосах. Например, в узбекском эпосе крылатыми являются Байчибар и Гират, кони Алпамыша и Кероглы. В. М. Жирмунский отмечает, что «в древней сказке, вобравшей в себя элементы мифа, богатырские кони часто бывают крылатыми» [Жирмунский 1958: 30]. По мнению В. Я. Проппа, «крылатый конь, собственно, есть птица-конь <...> а полет героя на коне равнозначен езде на птице. <...> Крылатый конь является переходным образом, от птицы в крылатого коня и обычного коня» [Пропп 2004: 142].

Мотивный фонд песни свидетельствует и о поздних пластах эпического фона, с привязкой к историческому времени. Например, снаряжение богатыря Хонгора в данной песне аналогично снаряжению героев из ойратских былин. Так, он открывает сундук, из которого поочередно извлекает и надевает верхнее платье, шапку с кисточкой, сапоги, вынимает короткий черный меч, копье, плетъ, завершается процесс тем, что он прикусывает курительную трубку. В данном описании весьма историчным атрибутом является его головной убор с кистью:

I, ст. 774–776 – *Элвң гидг нертэ махлад, / Далвң гидг нертэ / Зала хадгсн бээнэ*² ('На шапку, называемую элвенг, / Называемая далванг / Кисть пришита').

Это реально существующий отличительный знак калмыков, а изначально ойратов – предков калмыков. Как пишет Э. П. Бакаева, «в 1437 г. ойратский правитель Тогон-тайша ввел специальным указом ношение красной кисти (*улан зала*) ойратами как основного отличия от других народов. Этот символ стал главным маркером этнической специфики: самоназвание калмыков – *улан залата хальмг* – означает „калмыки с красной кистью“, которую пришивали к макушке головного убора; символика данного элемента костюма – огонь как часть солнца на земле» [Бакаева 2010: 149].

Песнь «Баатр Улан Хонгор Авлңһ хаанла бээр бэрлдгсн бөлг» ('Песнь о сражении богатыря Улан Хонгора с ханом Аваланги') сказителя Б. Обушинова отличается от основного корпуса эпоса «Джангар» не только мотивным фондом, но и поэтикой сюжета. Примечательно, что язык песни изобилует русизмами, например, слова корона, ключ, сундук, бочка, крыльцо, сутки и др. Отдельные слова, как шенкель и в целом вооружение богатыря характеризуют воинский казачий быт. Песнь также имеет поэтические особенности, воспроизводящиеся через такие изобразительные средства, как гиперболы и сравнения. Гипербола преобладает среди других изобразительных средств песни, например, богатырь Хонгор вполне может заменить собой крепостную стену или он же вставляет в глаза распорки в виде двух отесанных сандаловых деревьев, вершины которых достигают неба. Наряду с общепринятыми сравнениями с птицами или дикими зверями в данном образце сравнения часто проводятся с рыбами.

Эпическая песнь Б. Обушинова основана на архаичном мотивном фонде, о чем свидетельствуют мифологическая логика с ее бинарными оппозициями характерная древним системам и четко определенное хтоническое происхождение противников. Архаичность песни объясняется и отсутствием больших описаний, типических мест и отсутствием напластований из буддийской мифологии, а также весьма скромное использование титулов иерархических величин, что может говорить об отсутствии какой-либо обработки со стороны записывающих или об отсутствии зависимости самого сказителя от какого-либо

¹ ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13808. Л. 92г.

² Там же. Л. 87v.

феодалного господства, что также свидетельствует об аутентичности образца. Благодаря стараниям собирателя калмыцкого фольклора И. И. Попова до наших дней дошел столь уникальный образец калмыцкого эпоса «Джангар».

Источники

ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13805. – Народные сказки донских калмыков // Государственный архив Ростовской области. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13805. Л. 1r – 160r. (Рукопись на ойратской письменности).

ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13806. – Народные сказки донских калмыков в русском переводе. Перевел с примечаниями И. И. Попов // Государственный архив Ростовской области. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13806. Л. 1r – 164r.

ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13807. – Загадки донских калмыков в подлинном тексте и переводе. Собрал и записал И. И. Попов // Государственный архив Ростовской области. Ф. 55. № 13807. Л. 1r – 69v. (Рукопись на ойратской письменности).

ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13808. – Переводы разных сочинений с калмыцкого языка на русский И. И. Попова. Т. 1 // Государственный архив Ростовской области. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13808. Л. 1r – 147v. (Рукопись на ойратской письменности).

ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13809. – Былевые сказания донских калмыков // Государственный архив Ростовской области. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13809. Л. 1r – 87v. (Рукопись на ойратской письменности).

ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13810. – Народные сказки донских калмыков. В оригинальном калмыцком тексте и русском переводе с примечаниями. Собрал и со слов калмыков записал И. И. Попов // Государственный архив Ростовской области. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13810. Л. 1r – 174v. (Рукопись на ойратской письменности).

ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13811. – Переводы разных сочинений с калмыцкого языка на русский И. И. Попова. Т. 2. // Государственный архив Ростовской области. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13811. Л. 1r – 128v. (Рукопись на ойратской письменности).

ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 1387. – Пословицы и поговорки донских калмыков в оригинальном тексте и русском переводе. Собрал и записал И. И. Попов // Государственный архив Ростовской области. Ф. 55. Оп. 1. Д. 1387. Л. 1r – 54v. (Рукопись на ойратской письменности).

ИБР РАН. Монгольский фонд. С 197. – *Aršanī nomīin tuuḡi* // Институт восточных рукописей РАН. Монгольский фонд. С 197. Л. 1r – 64v. (Рукопись на ойратской письменности).

Джангар 1978 – Джангар. Калмыцкий героический эпос. Т. 1–2. – М.: Наука, 1978. – 42 с. (На калмыцком языке).

Инедиты... 2021 – Инедиты калмыцкого фольклора из архива И. И. Попова: несказочная проза и малые жанры / сост., перевод Б. Б. Горяевой, С. В. Мирзаевой, Д. В. Убушиевой. – Элиста: КалмНЦ РАН, 2021. – 424 с.

Калмыцкие сказки 1936 – Калмыцкие сказки / ред. вступ. статья и прим. И. Кравченко. – Сталинград: Краев. кн-во, 1936. – 232 с.

Калмыцкие сказки 1962 – Калмыцкие сказки / сост. Б. Джимбинов. – М.: Гос. Изд-во худ. лит., 1962. – 183 с.

Калмыцкие народные сказки 1962 – Калмыцкие народные сказки / под ред. И. К. Илишкина, У. У. Очинова. – Элиста: Калмыцкое гос. изд-во, 1962. – 331 с.

Калмыцкий эпос «Джангар» 1940 – Калмыцкий эпос «Джангар» / ред., вступ. ст. и примечания В. А. Закруткина. – Ростов-на-Дону: Ростовское областное книгоиздательство, 1940. – 272 с.

Сандаловый ларец 2002 – Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки / сост., перевод, вступ. ст., Т. Г. Басанговой. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. – 238 с.

Сказки донских калмыков 1938 – Сказки донских калмыков / литер. переработка Б. Лунина. – Ростов-на-Дону: Ростиздат, 1938. – 83 с.

Семь звезд 2004 – Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания / сост., пер., вступ. ст., коммент. Д. Э. Басаева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. – 414 с.

Хальмг туульс 1961 – Хальмг туульс. 1-гч боть / сост. Б. Сангаджиева, Л. Сангаев, ред. У. Очинов. – Элиста: Калмкнигоиздат, 1961. – 220 х. (на калмыцком языке).

Литература

- Алексеева 2010 – Алексеева П. Э. Иван Попов – собиратель калмыцкого фольклора // О людях и времени: сборник статей. – Элиста: КИГИ РАН, 2010. – С. 77–79.
- Бакаева 2003 – Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. – Элиста: АПП «Джангар», 2003. – 358 с.
- Бакаева 2010 – Бакаева Э. П. Одежда и украшения // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. – М.: Наука, 2010. – С. 149–186.
- Басаев 2004 – Басаев Д. Э. Устная несказочная проза калмыков // Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания / сост., пер., вступ. ст., коммент. Д. Э. Басаева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. – С. 5–28.
- Басангова 2002 – Басангова Т. Г. Сказочная традиция калмыков // Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки / сост., пер., вступ. ст., Т. Г. Басанговой. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. – С. 3–38.
- Басангова 2017 – Басангова Т. Г. Мифы, легенды и предания калмыков // Мифы, легенды и предания калмыков / подг. текстов, пер., вступит. ст., примеч., комментарии, указатели, словарь, сверка калмыцких текстов Т. Г. Басанговой, Т. А. Михалевой. – М.: Наука – Вост. Лит., 2017. – С. 7–29.
- Горяева 2012 – Горяева Б. Б. Калмыцкие пословицы и поговорки в записи И. И. Попова // Давид Кугультинов – поэт, философ, гражданин: мат-лы Всерос. науч. конф., посвящ. 90-летию со дня рождения выдающегося русского поэта. – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2012. – С. 89–92.
- Горяева, Убушиева 2020 – Горяева Б. Б., Убушиева Д. В. Калмыцкие пословицы и поговорки в записи И. И. Попова // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2020. – № 1. – С. 141–152.
- Горяева 2020 – Горяева Б. Б. Археографическое описание сборника калмыцких пословиц в записи И. И. Попова // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. – 2020. – № 6(80). – С. 57–70.
- Горяева 2021a – Горяева Б. Б. Малые жанры фольклора калмыков: проблемы перевода (на материалах И. И. Попова) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2021. – № 4. – С. 214–228.
- Горяева 2021б – Горяева Б. Б. Через границы языков и культур: сказки донских калмыков в записи И. И. Попова // Новый филологический вестник. – 2021. – № 1(56). – С. 362–379.
- Горяева 2023a – Горяева Б. Б. «Яс кемэлһн» («Сказывание по кости») из архива И. И. Попова в сравнительном аспекте // Nomadic Civilization: Historical Research. – 2023. – Т. 3. № 1. – С. 48–58.
- Горяева 2023б – Горяева Б. Б. Жанр калмыцкого фольклора яс кемэлһн (по материалам архива И. И. Попова) // Mongolica. – 2023. – Т. 26. № 2. – С. 29–36.
- Жирмунский 1958 – Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958. – 145 с.
- Закруткин 1940 – Закруткин В. А. К истории изучения «Джангара» // Калмыцкий эпос «Джангар» / ред., вступ. ст. и примечания В. А. Закруткина. – Ростов-на-Дону: Ростовское областное книгоиздательство, 1940. – С. 5–88.
- Иориш 2003 – Иориш И. И. Важнейшие события жизни и деятельности А. М. Позднеева // Mongolica–VI. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. – С. 26–27.
- Кичиков 1997 – Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. – М.: Восточная литература, 1997. – 320 с.
- Мелетинский 2006 – Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 4-е изд. репр. – М.: Вост. лит., 2006. – 407 с.
- Мирзаева 2020a – Мирзаева С. В. Рукопись И. И. Попова «Загадки донских калмыков»: предварительные замечания // Новый филологический вестник. – 2020. – № 4 (55). – С. 399–411.
- Мирзаева 2020б – Мирзаева С. В. О народно-бытовой традиции загадывания загадок у донских калмыков (по материалам И. И. Попова) // Oriental Studies. – 2020. – Т. 13. № 3. – С. 790–803.
- Мирзаева 2021 – Мирзаева С. В. К сыну Есугея, избранному владыке Чингисхану, взывал я девять раз: текст Урюс сара в записи И. И. Попова // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2021. – № 3. – С. 297–318.
- Мирзаева 2023 – Мирзаева С. В. Некоторые образцы буддийской литературы калмыков в рукописных материалах И. И. Попова // Nomadic Civilization: Historical Research. – 2023. – Т. 3. № 1. – С. 74–93.
- Неклюдов 1984 – Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. – М.: Наука, 1984. – 312 с.

- Неклюдов 2019а – Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. – М.: Индрик, 2019. – 520 с.
- Неклюдов 2019б – Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – М.: Индрик, 2019. – 592 с.
- Номикосов 1900 – Номикосов С. Ф. Очерк коневодства в Области войска Донского: по данным, добытым военно-конской переписью 1898 года. – Новочеркасск: Обл. Войска Донск. тип., 1900. – 119 с.
- Номинханов 1967 – Номинханов Ц.-Д. Наследие калмыковеда И. И. Попова // Ученые записки. Серия «Филология». – Элиста, 1967. – Вып. 5. – С. 151–154.
- Очерки географии... 1919 – Очерки географии Всевеликого Войска Донского / сост. В. В. Богачев. – Новочеркасск: Издание отдела народного просвещения Всевеликого Войска Донского, 1919. – 526 с.
- Очиров 2010 – Очиров У. Б. Расселение и этнический состав в XVIII–XX веках // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. – М.: Наука, 2010. – С. 47–61.
- ПКОВД 1890 – Памятная книжка области Войска Донского на 1890 год. – Новочеркасск: Типография А. А. Карасева, 1890. – 450 с.
- ПКОВД 1899 – Памятная книжка области Войска Донского на 1899 год / под редакцией Ф. С. Савченкова. – Новочеркасск: Областная В. Д. Типография, 1899. – 547 с.
- ПКОВД 1914 – Памятная книжка области Войска Донского на 1914 год. – Новочеркасск: Эл. типография Ф. Туникова, 1914. – 815 с.
- ПКОВД 1915 – Памятная книжка области Войска Донского на 1915 год. – Новочеркасск: Областная В. Д. Типография, 1915. – 785 с.
- Попов 1919 – Попов И. И. Донские калмыки-казаки // Очерки «Географии Всевеликого Войска Донского». – Новочеркасск: Издание отдела народного просвещения Всевеликого Войска Донского, 1919. – С. 284–329.
- Пропп 2004 – Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2004. – 332 с.
- Убушиева 2011 – Убушиева Д. В. Песня «О битве богатыря Алого Хонгора с Авланги ханом» в записи от Бадмы Обушинова (к вопросам текстологии) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2011. – № 1. – С. 168–173.
- Убушиева 2016 – Убушиева Д. В. Археографическое описание сказок донских калмыков, записанных собирателем И. И. Поповым // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. – 2016. – Т. 10. № 4. – С. 130–134.
- Убушиева 2017 – Убушиева Д. В. Кумулятивные образцы в коллекции сказок И. И. Попова // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2017. – № 3. – С. 139–151.
- Убушиева 2018 – Убушиева Д. В. Кумулятивные сказки донских калмыков из фонда И. И. Попова // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2018. – Вып. № 3. – С. 64–90.
- Убушиева 2020а – Убушиева Д. В. Песнь «Об Улан Хонгоре» донского калмыка Б. Обушинова в записи И. И. Попова (1901 г.) // Новый филологический вестник. – 2020. – № 4 (55). – С. 388–398.
- Убушиева 2020б – Убушиева Д. В. Инеднты калмыцкого фольклора из фонда И. И. Попова: тематическая классификация образцов устной несказочной прозы // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2020. – № 3. – С. 233–250.
- Убушиева 2021а – Убушиева Д. В. Инеднты калмыцкого фольклора: коллекция И. И. Попова // Традиционная культура. – 2021. – Т. 22. № 4. – С. 153–160.
- Убушиева 2021б – Убушиева Д. В. Мифология ежа в калмыцком фольклоре // Новый филологический вестник. – 2021. – № 2 (57). – С. 392–403.
- Убушиева 2021в – Убушиева Д. В. О рукописи И. И. Попова № 13805 из Государственного архива Ростовской области // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2021. – № 2. – С. 65–81.
- Убушиева 2022 – Убушиева Д. В. Калмыцкий рукописный обрядник «дурных предзнаменований» в записи И. И. Попова // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2022. – № 1. – С. 119–133.
- Убушиева 2023 – Убушиева Д. В. Иван Иванович Попов и его коллекция калмыцкого фольклора // Mongolica. – 2023. – Т. 26. № 1. – С. 80–92.

A COMPARATIVE ANALYZING OF «EPIC OF GESAR» WITH ORAL AND WRITTEN SOURCES

Abstract. Epic of Gesar is a unique intellectual work that expresses the characteristics of the region, life, culture, and aspirations. Rich in content, it is an important source of literature related to oral and written literature with interesting narratives and artistic illustrations, preserving the rhythm of Mongolian poetry. Therefore, it is interesting to study it in comparison with oral literature such as fairy tales and heroic epics, and the «Secret History of Mongols» and historical sources of the 17th–18th centuries. There are many examples of Epic of Gesar being recorded in writing at a certain time, preserving the characteristics of the society and time, the prevailing local conditions, and the oral cultural traditions of the people, expanding them in some versions, and summarizing them in some versions. In expanding the events and content, the motifs of fairy tales and heroic epics that were widespread among the people were imitated or the teachings and wise sayings of previous times were added. For example, the poem in which Gesar the hero laments after his heroes (Chapter VIII) is similar in content and structure to the poem in «The Legend of Chinggis Khan suppressing three hundred thais» that describes the merits, efforts, fame, and character of the six heroes. It also has the same structure as the poems in Luvsandanzan's «Altan Tovchi», Sayan sečen's «Erdeni-yin tobci», «Chinggis's Tsadig», and «Khökh Sudar».

Also, the poems with a doxological character in Lun Fu Se's Epic of Gesar are slightly adapted from historical sources of the 17th–18th centuries, and the famous chronicle of Oyuntulhuur composed by Chinggis Bogd.

Keywords: Gesar, epic, motifs, folklore, poem, wisdoms.

Үндсэн хэсэг

Гэсэр хааны баатарлаг үйл явдлыг өгүүлэх энэхүү тууль нь төвөд, монгол, буриад зэрэг ард түмний дунд түгэн дэлгэрэхдээ үлгэрч, туульч нарын амаас ам дамжин, бичгийн их мэргэдийн гараас гар дамжин тухайн ард түмний ахуй амьдрал, ертөнцийг үзэх үзэл, сэтгэлгээг шингээсэн олон хувилбартай болсон. Монголд дэлгэрсэн «Бээжин барын Гэсэр», «Заяын Гэсэр», «Номч хатны Гэсэр», «Цэвээний Гэсэр» гэсэн хувилбаруудын өгүүлэмжийн бүтэц ижил төдийгүй «Лүн Фү Сэ-ийн Гэсэр» нь 1716 онд Бээжин барын Гэсэр хэвлэгдсэнээс хойш үргэлжлүүлэн зохиосон бөгөөд агуулгын хувьд нэн баялаг, монгол шүлгийн уламжлал, айзам хэмнэл, уран яруу хэрэглүүрийн хувьд сонирхолтой нэгэн хувилбар гэж үздэг.

Бүтэц онолын үзэл баримтлалаар, туульчаас адил бус туулийн зохиолыг хайлахдаа нэг зүйлийн үндсэн бүтэц бүрэлдэхүүн-мотив элемент буюу үндсэн үйл явдлыг дахин дахин хэрэглэж, маш олон туулийн зохиолуудыг зохион бүтээдэг гэж үздэг. Туульчаас тууль хайлах болгонд зохиомол дүрийг хувиргах буюу зохиомол дүрийн ажиллагааны хувиралтын дэс дарааг дахин цогцлоох аргаар адил бус туулийн зохиолуудыг зохион тоглож, үй олон аман туулийн ертөнцийг бий болгожээ гэж тайлбарладаг. Энэ дахин хувиргах зохиомж нь дүр, өгүүлэмж, хэл найруулга зэрэгт давтагдсан зүйл байдаг. Монголын эртний уран зохиолын сурвалжуудад тэмдэглэгдсэн шүлгүүдийн бүтэц, айзам хэмнэл, утга агуулга нь дараа дараагийн эх бичвэрүүдэд адил төстэй байх нь нийтлэг ажиглагддаг.

Тиймээс илтгэлдээ, Гэсэрийн туужийн олон хувилбарууд тэр дундаа «Лүн Фү Сэ-ийн Гэсэр»-ийн туужид бусад хувилбаруудаас хувирган ашигласан ямар, ямар өгүүлэмж байгааг тодруулахыг зорьлоо. Бээжин хотын Лүн Фү Сэ хийдийн монгол лам нарын хулсан үзгийн гар бичмэл судрыг болох «Лүн Фү Сэ Гэсэр» нь 1716 оноос хожуу зохиогдохдоо өмнөх үеийн уран зохиолын сурвалж бичгүүдээс хэсэглэн, хувилган ашигласан болохыг XII, XIII бүлгийн оруулбар бүхий сургаалын зохиолуудаас тодорхой харж болно. Жишээ дурдвал:

а. Гучин баатар, гурван зуун хошуучийнхаа араас хайлан хэлсэн (VIII бүлэг) шүлэг нь Чингис хаан гурван зуун тайчуудыг даран зургаан баатраа магтахдаа хэлсэн:

... Насан бүр хүчээ өгсөн

... Идэвхийлэх дайсанд

Идлэг шувуу мэт туулин довтлон ирэгч

... Наад цаад лугаа хатгалдахуйд

Начин шонхор мэт туулин довтлон орогч

... Хамгийн урьд харуул болсон

гэхчлэн байгуулсан гавьяа, зүтгэл, алдар нэр, ааш аягийг дурдсан [«Лу. Алтан товч», «Чингисийн цадиг», «Хөх судар» – С. Д] болон Батмөнх даян хааны зургаан түмэн Монголын магтсан шүлэгтэй [«Шар тууж» – С. Д] ижил тогтолцоотой байна.

б. Сайнсээлтэй Цотон ноены муу явдлыг тоочин сургаж хэлсэн:

... Далд юмаа ил гаргаж бүү хэл

Ил сайн үгийг бүү дар.

Худал хэлэх үгээ орхи. Сайн явдлыг сур.

Муу явдлыг хол орхи... (XII бүлэг)

гэсэн сургаал нь «Эзэн богд Чингис хааны зохиосон Оюунтүлхүүр нэрт шастир»-ийн

...Олны дотор үгээ бэхэл

Ганцаараа суухад сэтгэлээ шинжил

...Ер хүн сайн сайхан үнэн үг

Шударга явдлыг хичээн сурагтун...

гэсэн сургаалын бүтэц, агуулгатай адил байна.

в. Мангасыг дарж, олз хийж ирээд эдээс эс өгсний тул Цотон

...Эр хүн муу ч болов сайн сэцэн хатнаас дээр гэлээ.

Эр хүнд муу үгүй, эм хүнд муу олон гэлээ... (XII бүлэг)

хэмээн өөрийгөө хатдаас илүү гэж цэцэрхсэн шүлэг нь «Оюунтүлхүүр» сургаалын зохиолын

...Төр есөн үл мэдэх хаадаас

Төвшин сайн түшмэл дээр гэлээ

Ичгүүр үл мэдэх хатнаас

Ичгүүр мэдэх шивэгчин дээр гэлээ

Хадгалж үл чадах хөвгүүнээс

Халамжит сайн боол дээр гэлээ...

гэсэн шадуудын хувилбар шүлэг гэж хэлж болохоор байна. Лүн Фү Сэ-ийн Гэсэрийн тууж дахь сургаалын шинж бүхий шүлгүүд нь XVII–XVIII зууны түүхэн сурвалж бичгүүд, Чингис богдын зохиосон Оюунтүлхүүр нэрт шастираас ялимгүй өөрчлөн ашигласан нь тодорхой байна.

Дүгнэлт

Монголын эртний түүхэн сурвалж бичгүүд болон Гэсэрийн туужийн харьцуулалтаас үзвэл МНТ болон XVII зууны үеийн түүхэн сурвалжаар уламжлагдсан уран домог, сургаалын зохиолоор баяжуулан, дахин хувиргах, хуулбарлах аргыг ашигласан нь тодорхой байна.

Нэмзүй

Эх хэрэглэгдэхүүн

Гэрэлт, (эмх.) (2016). Монгол Гэсэрийн цуврал бичиг *«Арван зүгийн эзэн Гэсэр хааны тууж оршой»* Лүн Фү Ши хийдийн Гэсэрийн тууж, Өвөр монголын хэвлэлийн бүлэглэл, Өвөр монголын соёлын хэвлэлийн хороо.

Дамдинсүрэн, Ц. (эмх.) (1986). *Гэсэр*. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар.

Чингис хааны Алтан товч нэртнийн цэдиг, Монголын түүхэн сурвалжийн цуврал, № 3, хөрвүүлэг тайлбар хийсэн С. Дашдэжид, Улаанбаатар, 2006, 2015.

Erdeni-yin erike, Galdan jokiyaba, Ardajab tayilburilaba, Kökeqota, 1999.

Lubsangdanjin, *Erten-ü qad-un ündüsülegsen törü yosun-u jokiyal-i tobčilan quriyaγsan altan tobči kemekü orusibai*. Orusil bičigsen Ša.Bira, Ulus-un töb nom-un sang-dur qadaγalaydaju bui Lubsangdanjin-u γar bičimel eke-eče gerel jiruy beledkegsen So.Törübatu, Ulus-un keblel-ün γajar, Ulaγanbayatur, 1990

Sayan seçen, *Erdeni-yin tobci*, Öbür mongγol-un ard-un keblel-ün qoriy-a, 1984

Sečenmönγke, (2002). *Geser-ün būrin bičig, terügün boti*, Begejing, Ündüsüten-ü keblel-ün quriy-a.

Rachewiltz Igor de, *The Secret History of the Mongols*, Translated with a historical and philological commentary, Brill Leiden-Boston, 2004.

Судалгааны бүтээл

Дамдинсүрэн Ц. (1998). *Гэсэрийн туужийн түүхэн үндэс*, Улаанбаатар.

Дашдэжид С., Батхишиг С. (2023). *Гэсэрийн туужийн хэл, уран зохиолын судалгаа*, Улаанбаатар.

Монгол уран зохиолын өгүүлэмжийн судалгаа, (2016), ШУА Хэл зохиолын хүрээлэн, Улаанбаатар.

Нарантуяа, Р. (1999) *Монгол туулийн аман ба бичмэл хувилбарын шүтэлцээ*, (Эрийн сайн Ханхарангуй туулийн жишээн дээр), Улаанбаатар.

Џойралжаб, Mongyol geser-ün suduluyan, Öbür Mongyol-un soᠶol-un keblel-ün Kökeqota, 2018.

Наранзандан

Научная библиотека Университета Внутренней Монголии

Хүх-Хото, Кумай

naranzandan@hotmail.com

АНАЛИЗ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЭПОСА «ГЭСЭР» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МУЛЬТИВИДОВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Аннотация. Традиционные исследования эпоса «Гэсэр» долгое время ограничивались рамками бинарной оппозиции «справедливость – зло», разрывая связь между Гэсэром и его врагами, что мешало глубокому раскрытию эпоса. В статье внимание уделяется эпизодам детских подвигов Гэсэра, представленным в «Абай Гэсэре» П. Петрова, в которых Гэсэр устанавливает ловушки и регулирует размеры видов. Сопоставляются образы из пекинской версии «Повести о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света» с образами черного ворона, демона с собачьей пастью и гигантской мыши, а также эпизоды из «Абай Гэсэр-хубуна» М. Имегенова, где фигурируют вороны и желтые комары. Мультивидовая перспектива позволяет преодолеть традиционное понимание врагов Гэсэра, раскрывая логику взаимодействия Гэсэра с природой и другими видами, подчеркивая важность его миссии по созданию порядка и установлению отношений между человеком и другими видами.

Ключевые слова: «Гэсэр», мультивидовые исследования, создание порядка, детские подвиги.

Narenzandan

Inner Mongolia University library

Hohhot, China

ANALYSIS AND INTERPRETATION OF THE EPIC «GESAR» FROM THE POINT OF VIEW OF A MULTISPECIES STUDIES

Abstract. For a long time traditional studies of the epic «Gesar» were limited to the framework of the binary opposition «justice – evil» breaking the link between Gesar and his enemies which prevented a deep disclosure of the epic. The article focuses on episodes of Gesar's childhood exploits presented in P. Petrov's «Abai Gesar», where Gesar sets traps and regulates the size of species. The images from the Beijing version of «The Tale of Gesar Khan, Lord of the Ten Countries of the World» are compared with the images of a black raven, a demon with a dog's mouth and a giant mouse as well as episodes from «Abai Gesar-khubun» by M. Imegenov, which features crows and yellow mosquitoes. The multispecies perspective allows us to overcome the traditional understanding of Gesar's enemies revealing the logic of Gesar's interaction with nature and other species emphasizing the importance of his mission to create order and establish relationships between humans and other species.

Keywords: «Gesar», multispecies research, creating order, children's deeds.

Введение

Эпос «Гэсэр», как культурное наследие нескольких народов и регионов, отражает древние представления о мировом порядке и мудрости выживания, являясь важным объектом исследований в национальной литературе и культуре. Разные версии эпоса используют сюжет «нисхождения небесного божества в образе человеческого сына», где первое действие Гэсэра после рождения – это столкновение с нечеловеческими угрозами, такими как черные мыши, осы и демоны. Это событие символизирует его первое взаимодействие с обществом и начало его миссии по «помощи человечеству и восстановлению порядка».

Толчком для данного исследования послужил эпизод о детском подвиге Гэсэра из «Абай Гэсэра» П. П. Петрова, который подчеркивает цель его появления – «создание порядка». В этом эпизоде младенец Гэсэр устанавливает семьдесят ловушек, привлекая огромную черную мышь размером с быка, которая пытается высосать его кровь. После того, как она попадает в ловушку, Гэсэр использует плетень с кольцами, чтобы раздробить ее на маленьких мышей, и накладывает заклятие, чтобы те не могли расти. Тем же способом он расправляется с осой величиной с лошадиную голову и комаром размером с лошадь [Абай Гэсэр 1960: 37–39]. Эти гигантские мыши, осы и комары – не враги Гэсэра, а угрозы человечеству. Его действия направлены на регулирование отношений между людьми и другими видами, создавая основу для порядка в мире.

Тексты пекинской версии «Повести о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света» [Повесть о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света 2024: 14–16] и текст М. Имегенова в «Абай Гэсэр-хубуне» [Абай Гэсэр-хубун 1961: 30–32] также повествуют об этой миссии. В пекинской версии черный ворон, превращенный в демона, выпарывает глаза младенцам, гигантский крот разрушает пастбища, и Гэсэр, устанавливая ловушки или превращаясь в старика, уничтожает эти угрозы. Эти действия направлены на устранение препятствий для выживания человечества, поддержание баланса между видами и людьми. В «Абай Гэсэр-хубуне», когда два ворона и гигантский комар размером с быка атакуют его, Гэсэр вырывает их острые клювы и когти, ограничивая их способность наносить ущерб, а не уничтожая их. Это яркое проявление решения вопросов отношений между видами и создания порядка.

Исследования эпоса «Гэсэр» долгое время опирались на бинарную оппозицию «герой – враг», где существа, такие, как мыши и вороны, воспринимались как «враги Гэсэра», акцентируя внимание на «победе», но игнорировалась их сущность как угрозы человечеству и, как следствие, важность миссии Гэсэра по «созданию порядка в мире». С развитием экологической философии и мультивидовой этнографии, а также с отказом от антропоцентризма, значение мультивидового подхода становится очевидным. Этот подход раскрывает логику установления отношений между Гэсэром, природой и другими видами, предлагая новый путь интерпретации эпоса.

Мультивидовые исследования (Multispecies Studies), как важный результат «поворота к видам» в западной антропологии начала XXI века, направлены на преодоление «антропоцентризма» и бинарной оппозиции «природа – культура», рассматривая животных, растения, микроорганизмы и другие нечеловеческие виды как «Других», обладающих агентностью и социальным бытием, и подчеркивая сложные отношения взаимозависимости и сосуществования человека и других видов. Этот подход поддерживает использование «полифоничного повествования» и «мультисенсорной этнографии» для изучения взаимодействий между видами. Введение этой концепции в Китае через работы Фэн Линя и Сюй Ицяна дало ей широкое признание в академической среде. Фэн Линь в своем исследовании «Мультивидовая этнография: поворот к видам в западной антропологии» четко изложил теоретические основы [Фэн Линь 2024], а Сюй Ицян в статье «Ключевые термины и исследовательские концепции мультивидовой этнографии» развил ключевые методологические идеи, которые стали основой для дальнейшего применения этого подхода в китайских гуманитарных и социальных науках [Сюй Ицян 2022].

I. *Ограничения традиционных исследований эпоса «Гэсэр»: бинарная оппозиция и изоляция образов*

В традиционных исследованиях эпоса «Гэсэр» бинарная оппозиция «герой – враг» разрывает истинные отношения Гэсэра с его врагами и скрывает основную тему эпоса – «создание порядка». Это проявляется в двух аспектах:

а) Абсолютизация и обобщение ролей персонажей.

Традиционные исследования изображают Гэсэра как «абсолютно справедливого героя», упрощая его миссию до «истребления демонов». Все его враги – будь то мыши, вороны или комары – без разбора считаются «врагами Гэсэра», с навешенным ярлыком «зла», при этом игнорируется настоящая угроза с их стороны: они направлены не против Гэсэра как личности, а против человечества и порядка. Например, черный ворон в пекинской версии угрожает не Гэсэру, а младенцам, а гигантский крот разрушает пастбища монгольских племен, нанося ущерб обществу.

б) Изоляция образов и разрыв с миссией.

Традиционные исследования фокусируются на «героических качествах» Гэсэра, но редко связывают победу над врагами с его миссией по «созданию порядка». Также не учитывается важность «регулирования отношений между видами». Например, в «Абай Гэсэре» Гэсэр не просто убивает черную мышь,

а превращает ее в маленькую и ограничивает рост, что может быть попыткой установить границы существования между людьми и мышами. Это упрощает «детские подвиги» до «героических подвигов», скрывая их связь с миссией по оказанию «помощи человечеству и восстановлению порядка» и отношениями между людьми и другими видами.

II. *Анализ с точки зрения мультимедийных исследований:
от «противостояния» к «созданию порядка»*

Основная цель мультимедийных исследований – отказ от «антропоцентризма» и «бинарной оппозиции», рассмотрение нечеловеческих видов как равноправных «участников порядка». Мультимедийная перспектива исследует, как Гэсэр через взаимодействие с этими видами создает гармоничные отношения между человеком, природой и другими видами, выполняя миссию «создания порядка в мире». Рассматривая эпизоды детских подвигов из «Абай Гэсэра», пекинской версии «Повести о Гэсэре-хане, владыке десяти стран света» и «Абай Гэсэр-хубуна», мультимедийная перспектива преодолевает традиционные рамки, выделяя три основных прорыва, особенно подчеркивая ценность «создания отношений между видами»:

А) Деконструкция ярлыка «врага» – уточнение сущности «врага человечества» и восстановление характеристик персонажей.

С мультимедийной точки зрения, «противники» Гэсэра – это не просто «враги Гэсэра», а те, кто угрожает человеческому существованию и нарушает порядок. Эти персонажи делятся на два типа, оба из которых являются «нарушителями порядка»:

– природные угрозы, нарушающие баланс видов, такие как гигантские черные мыши, осы, комары, кроты из текстов «Абай Гэсэра» и пекинской версии. Угрозы, исходящие от этих видов, не связаны с их «злом», а с «аномалиями в форме и поведении» – их размеры значительно превышают нормальные (черные мыши как быки, комары как лошади), а их действия непосредственно угрожают человечеству (кровососание, разрушение пастбищ). Это нарушение баланса между человеком и природой становится основной угрозой для существования человечества и превращает эти виды во «врагов человечества». Например, в «Абай Гэсэр-хубуне» «желтый комар размером с быка» угрожает здоровью человека, его гигантские размеры увеличивают его способность к укусу и передаче болезней, что непосредственно разрушает «порядок сосуществования» между человеком и насекомыми.

– Искусственные угрозы, разрушающие социальное доверие, как, например, демон, принявший облик старика Гэлун в пекинской версии. Эти «враги» маскируются под человека и используют обман, чтобы навредить младенцам под предлогом «благословления», разрушая доверие в человеческом обществе и этические нормы. Это нападение на основы социальной структуры делает их угрозой для «внутреннего порядка» общества, и такие враги также относятся к категории «врагов человечества».

Прорыв мультимедийной перспективы заключается в отказе от традиционной категоризации врагов и уточнении их сущности как «угрозы для человека и разрушителей порядка», что открывает путь для анализа «создания отношений между видами» и «восстановления порядка».

Б) Перестроение логики взаимодействия: от «победы над врагами» к «созданию отношений между видами», с утверждением миссии создания порядка.

Традиционные исследования упрощают действия Гэсэра до «уничтожения врагов», в то время как с точки зрения мультимедийного подхода эти действия представляют собой начальную практику Гэсэра по «созданию отношений между людьми и другими видами», являясь частью его миссии по «восстановлению порядка». В зависимости от типа угрозы, эти действия имеют разные стратегии создания отношений:

– Ограничение возможностей и установление границ сосуществования: Гэсэр действует таким образом, чтобы сдерживать виды, которые могут сосуществовать с людьми, но угрожают из-за «аномальных размеров». В «Абай Гэсэре» он уменьшает размеры гигантских черных мышей, ос и комаров, возвращая их к нормальным размерам и устраняя угрозу для человека. Это не уничтожение вида, а восстановление гармонии и установление границ сосуществования.

– Целенаправленное уничтожение для восстановления порядка: Гэсэр убивает тех врагов, которые невозможно «помирить» с людьми, таких как черный ворон, нападающий на младенцев, и гигантский крот, разрушающий пастбища. Эти существа представляют собой угрозу для выживания человеческой цивилизации и требуют полного устранения для сохранения порядка.

Эти две стратегии подчеркивают, что «детские подвиги» Гэсэра не сводятся к «героическим подвигам», а являются частью системной практики «создания отношений между видами», направленной на «благо человечества и восстановление порядка».

В) Активизация связи с миссией: использование образа «человеческого младенца / ребенка» как отправной точки для создания порядка.

Сюжет «нисхождения божества в образе человеческого сына» в разных версиях эпоса приобретает более глубокое значение с мультимедийной точки зрения: выбор образа «человеческого младенца / ребенка» для борьбы с нечеловеческими угрозами не случаен и точно указывает на миссию Гэсэра по «созданию порядка в мире».

Как «божество», Гэсэр мог бы использовать свою божественную силу для уничтожения всех угроз, но он предпочитает действовать как «человеческий младенец / ребенок». Это означает, что он не пытается господствовать над миром как «высшее существо», а стремится понять отношения между человеком и другими видами, исследуя путь для создания порядка. Например, в «Абай Гэсэре» младенец Гэсэр использует ловушки, а не божественную силу, чтобы победить черную мышь, что отражает его согласие с «человеческими возможностями» и помогает искать «способы сосуществования» между людьми и видами.

«Детство» как начальная стадия жизни также символизирует «начальную точку создания порядка»: после рождения Гэсэр сначала решает проблемы отношений между человеком и нечеловеческими видами, что подчеркивает важность «отношений между видами» как основы мирового порядка. В пекинской версии Гэсэр сначала устраняет угрозы от воронов и мышей, а потом борется с «демоном, превращенным в ламу», что является логическим примером «установления сначала отношений между видами, а затем создания социального порядка». Мультимедийная перспектива помогает раскрыть эту «первоначальную практику миссии», придавая повествованию целостность.

Заключение

Основная ценность эпоса «Гэсэр» не в простом рассказе о «герое, побеждающем врагов», а в том, как Гэсэр, как «потомок небесных богов, рожденный человеком», выполняет свою миссию по «созданию порядка на Земле, включая отношения между людьми и другими видами». Детские подвиги Гэсэра – важная часть этой миссии, являющаяся ее начальной стадией. В «Абай Гэсэре» это «регулировка размеров видов», в пекинской версии – «устранение угроз для выживания», в «Абай Гэсэр-хубуне» – «ограничение способности видов наносить вред». Все эти действия направлены на создание отношений между видами и восстановление порядка.

Традиционная парадигма, основанная на «бинарной оппозиции», сводит эпизоды к «конфликту героя с врагами», игнорируя их сущность как угрозы человечеству и разрушителей порядка. Исследования с позиций мультимедийной перспективы заключаются в отказе от этого подхода: они деконструируют ярлыки «врагов как чистое зло», определяя их как «угрозы для человечества, нарушающие порядок». Этот метод подчеркивает миссию Гэсэра для создания порядка и восстанавливает логику эпоса.

Этот подход предлагает более глубокую интерпретацию эпоса «Гэсэр», демонстрируя, что мудрость в «управлении отношениями между видами» отражает осмысление «порядка на Земле». Порядок существует не только в человеческом обществе, но и между человеком, природой и другими видами. Будущие исследования могут продолжить фокусирование на «создании порядка» в разных культурах.

Литература

Абай Гэсэр. Зап. И. Н. Мадасона от П. Петрова. Вступит. статья, подгот. текста, перевод и коммент. А. И. Уланова. Акад. наук СССР. Сиб. отд-ние. Бурят. комплексный науч.-исслед. ин-т. – Улан-Удэ, 1960. – 314 с.

Абай Гэсэр-хубун. Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант). Ч. I. Зап. Ц. Жамцарано у сказателя Маншута Имегенова. Подгот. текста. пер. и примеч. М. П. Хоконова. – Улан-Удэ, 1961. – 230 с.

Суй Ицян. Ключевые термины и исследовательские концепции мультимедийной этнографии [J]. Культурное наследие, 2022, (04): 102–109.

Фэн Линь. Мультимедийная этнография: Поворот к видам в западной антропологии [J]. Этнологические исследования, 2024, (01): 58–79+137.

Чэнь Ганлун, Юй Лань, Хадачи Ган. Перевод. Повесть о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света. – Хух-Хото: Издательство Народов Внутренней Монголии, 2024. – С. 232+283.

KESAR: AS FOUND REFLECTED IN TIBETAN / LADAKHI LITERATURE¹

Abstract. Regional literature is undergoing a revival, fueled in large part by local scholars who are dedicated to preserving and reimagining indigenous narratives. When examined through the lens of native scholars, these works often reveal meanings and nuances that are overlooked or misunderstood in Western or Eastern academic interpretations. The Kesar saga, a seminal epic from the Ladakh region, has attracted the attention of foreign researchers; however, interpretations rooted in native perspectives offer a deeper sense of authenticity and cultural resonance. The Kesar epic remains a vibrant part of Ladakh's living oral tradition, with multiple episodes still recited across the region, underscoring its deep cultural resonance. The harsh Ladakhi winter, marked by limited outdoor activity, brings families indoors, where evenings are often spent gathered around the kitchen hearth. In this intimate setting, storytelling becomes a cherished communal activity, with folktales and folk ballads helping to pass the long, frigid nights. Among these narratives, the Kesar saga holds a special place, often recited late into the night. Both listeners and storytellers find comfort and joy in engaging with this enduring epic.

Keywords: Ladakh, Kesar, Saga, Folktales, Epic.

Ladakh, as is well known, occupies a strategic position in terms of its geographical location lies in the north of India. It stands on the old central Asian trade route and has served since ancient days as a halting place for trading caravans and mighty armies. This geographical position of Ladakh has naturally been responsible for molding its historical and cultural aspects. Lakes, springs, glacial streams and rivers have sustained numerous picturesque localities nestled in the pastoral highlands, rugged terrains and high peaks of Ladakh for centuries. Every town, village, community or hamlet in these localities has its own stories and myths woven into a pattern of greater social networks and interactions to form a perceptual as well as a formal entity called Ladakh. It extends from Changthang in the east to Drass in the west and Nubra in the north to Zaskar in the south. The central zones of this macro region are categorised as Sham-sTod-Zhung Sum (the three upper, lower and central parts), gRong Churgyut further up towards the east before Changthang and Purig (Kargil) in the further lower part of the west before Drass. The Dha-Hanu area (Drognas or Dards) has their location on the riverbank of the Indus in the Sham area till the beginning of the Shia populated villages of the Kargil district. These virgin valleys and pastures always lured and attracted the nomadic tribes of the surrounding countries, especially from the south of the Ladakh region in the first phase. Kacho Asfandar Khan writes, "Almost all the historians have arrived at this conclusion that the early immigrants of Ladakh were a nomadic tribe called Mons, belonging to one of the early Arians tribes who were pushed to the Shivalik hills by more powerful Aryan tribes struggling to settle themselves in the Indo-Gangatic plains of India, followed by Aryans and Tibeto Mongols" [Norboo 2022: 12].

Historically, the Namgyal dynasty rulers established Leh town as their power centre by its central location and trade significance, thus forming the core of Ladakhi cultural and political activities. The Ladakhi kingdom completely lost its sovereignty to the Maharaja Gulab Singh of Jammu & Kashmir in 1842, ensuing fierce battle with the Dogra army led by General Zorwar Singh, who invaded Ladakh in 1834. In 1947, after India's Independence from British rule, Ladakh formally became part of the J&K State. However, after the bifurcation of the Jammu and Kashmir state into two Union territories by the government. In India, Ladakh became a separate and new Union territory on October 31, 2019.

Ladakh is known for its rich and unique culture. Our culture manifests in our ideals and ideas, beliefs and values; folklore, folk songs and environment. It also manifests in the aesthetic quality and humanistic dimension of our literature, music, drama, architecture, carvings, paintings and other artistic forms. The culture of Ladakh is the distinctive way our people respond to, reflect upon and express their experiences of life. It emanates from our history and is reflected in our social values, family structure, belief systems, sense of social ob-

¹ With prior permission, the real names of the peoples interviewed are used in the paper.

ligation, attitudes to work, the forms and manner of our artistic expressions, the food we eat, the clothes we wear; in short, our behavioural patterns that historically mirror our responses to life. As mentioned above, Ladakh is home to diverse ethnic groups: Ladakhis, Brokpas (Dards), Baltis, and Changpas. Each group contributes its own stories, rituals, and mythic figures. Similarly, Ladakhi folklore has been shaped by a mix of cultural, religious, and geographical influences over the centuries. Due to its location at the crossroads of Central Asia, Tibet, and India, Ladakh absorbed elements from many traditions while preserving its distinct identity. Geographical settings and their harsh climate and rugged terrain have historically limited outside influence, allowing local traditions, beliefs, and stories to develop in relative isolation to some extent. The absence of writing systems until the 7th century has led to the prevailing folklore and folk tales through oral tradition. Elders and storytellers have played a crucial role in passing down stories, songs, and cultural knowledge, often during community gatherings or traditional celebrations. Particularly, stories were passed down during long winter nights, ensuring continuity across generations.

Before the advent of Buddhism into the region in the early 8th century, cultural elements from Bon¹ were absorbed into local traditions and rituals. Worshipping of nature, sun, moon, water and the environment is often found personified in many of the Ladakhi folklore, folk tales and songs. Famous epic, Kesar Saga, also known as Lingchos,² was the story of the principal Deities of the Bonism or Bonchos. This epic was the best example of the cultural and ethical values of the followers of Bonism. The influence of this cultural ethos is still perceptible in the Ladakhi society. According to Kacho Asfandar Khan, the story of Kesar was not an ordinary story or pieces of oral literature based in a particular time frame or a specific country. It appears to have been based upon the faith of the masses, which centered around deity worship with Kesar being the son of the god king, Lha Wangpo rGyachin. As the son of the god king, Kesar earned respect and reverence among the followers of Lhachos or Bon-Chos [Ahmed, Bray 2009].

Ladakh was once an independent kingdom, governed by two chieftains Gyapa Cho in Upper Ladakh and Gyapa Chop in Wanla Village of Lower Ladakh. Central to its cultural heritage is the Kesar epic, a timeless narrative that recounts the hero's miraculous birth, his marriage, and his battles against dark forces. This epic continues to enthral audiences with its compelling storytelling. The tradition of singing and dancing in honor of Kesar remains a vital part of Ladakhi life, with communal performances held during special occasions. These events serve both as a form of celebration and as a tribute to Kesar's enduring legacy, offering vivid insights into his courage and deeds.

Within the Buddhist community, Kesar is venerated as a divine protector. The epic also holds deep cultural value among Ladakhi Muslims, who respect its significance and message. Many regard Kesar as a sacred presence, born through divine will to defend the innocent and fight evil. As Dr. Thupstan Norboo noted, "Kesar was miraculously born to help the poor beings of Ladakh, who were once ruled by demons and influenced by negative forces. From a Buddhist point of view, Kesar is seen as a reincarnation of Guru Rinpoche, the great Tantric master of the 8th century who introduced Tantric Buddhism in Tibet".³

Echoing this sentiment, Mr. Nawang Tsering Shakspo highlighted the epic's foundational role in Ladakhi culture and identity. "Sometimes, Ladakhis even pray to Kesar as a god," he remarked. "In Buddhism, we have protector deities, and Kesar is regarded as one of them. Many people also believe he is an emanation or incarnation of Guru Padmasambhava, the Tantric master revered in Mahayana Buddhism as a second Buddha."⁴ He also observed that the Kesar epic parallels the Jatakas – the tales of Buddha's previous lives – and has long inspired the people of Ladakh. Even today, the Kesar epic remains a vibrant thread in the cultural fabric of Ladakh. Across its villages, the saga is still performed and passed down with reverence, preserving both the heroic image of Kesar and the collective spirit of the Ladakhi people.

Around six or seventh Century AD, the downfall of Bonism started. With this, Buddhism flourished, and the Tibetan settlers in Ladakh took it as their religion, and slowly all the traditions and rituals of Bonism were completely assimilated into Buddhism. However, the last Dard immigrants retained their language and beliefs in certain pockets of Ladakh. With the advent of Buddhism and Tibetan Buddhism in particular into Ladakh in the early 8th century, a major influence on the region's folklore has been seen. This influence on Buddhism on local folklore is profound, shaping the narratives, values, and traditions of the people of Ladakh.

¹ A primitive religion of Tibet before Buddhism involving nature worship, ancestor spirits, and ritual magic.

² Lingchos refers to a tradition associated with Lingyul, probably a province of Tibet, or it was situated somewhere between Ladakh and Tibet.

³ Norboo. Thupstan. Interview. Conducted by Rinchen Angmo. 18 June 2021.

⁴ Shakspo. Tsering. Nawang. Interview. Conducted by Rinchen Angmo. 16 June 2021.

Many Ladakhi folktales derive their moral teachings from Buddhist principles. Stories often emphasize virtues such as compassion, humility, forgiveness, and the interdependence of all living beings, which are central to Buddhist philosophy. When monasteries started to build up, they started to use pictorial presentation of stories and mythologies through wall paintings and scrolls. Commonly found paintings and drawings are the depiction of four friendly brothers locally called as 'Thunpa Spun ji', which is a piece of parable taken from the Buddhist Philosophy to illustrate that we should give due respect to elders and live harmoniously. Similarly, the presence of mythical beings, such as protective deities, ghosts, and animals with human-like characteristics, creates layers of meaning within folktales, often explaining local customs, natural phenomena, or historical events.

Ladakhi Losar¹. It is undoubtedly a rite of passage, from the old year to the new, involving the deliberate exorcism of the evil spirits that threaten life. There are many rituals, myths and customs with deep roots in ancient folklore. One notable example of folklore associated with Ladakhi Losar is the banishing of evil spirits through the "Metho" ceremony.² Evil spirits and negative energies are said to roam the earth as the old year dies. To ensure a clean start to the new year, people must drive these spirits away using fire and chants.

The Kesar epic stands as a vital pillar of Ladakhi cultural heritage, embodying the region's values, history, and collective imagination. Through its dynamic narrative and the heroic presence of Kesar, the epic continues to inspire courage and unity among its people, even in the 21st century. By documenting and analyzing this oral tradition, this research aims to elevate the Kesar epic to the stature of other well-recognized regional literatures. In doing so, it not only contributes to the preservation of a unique cultural legacy but also invites a broader audience to appreciate the depth and richness of Ladakhi regional literature.

The Kesar epic endures as a vital strand in the cultural and social tapestry of Ladakh, passed down through generations via oral tradition, community storytelling, and platforms like All India Radio, Leh. Interviews with five individuals across age and gender reveal the continued relevance of the story, which remains deeply embedded in everyday life, not only as a source of entertainment but as a cornerstone of identity, belief, and cultural continuity. Perspectives vary: while some view Kesar as a mythological narrative, others believe it holds historical truth, reflecting the evolving and multifaceted ways in which the epic is understood. Organizing these insights into four thematic categories has helped illuminate the depth and diversity of the Kesar tradition. This research ultimately affirms that the Kesar epic is far more than folklore; it is a dynamic, living tradition that actively shapes and expresses the worldview of the Ladakhi people, contributing meaningfully to the preservation of their intangible cultural heritage.

Bibliography

Ahmed M., Bray J. (eds.). Recent Research on Ladakh. Kargil & Leh: International Association of Ladakh Studies. 2009. 183 p.

Norboo Th. (ed.). Shesrig Melong [the Mirror of Culture]. Leh: Academy of Art Culture and Languages. 2022.

М. В. Ондар

*Центр развития тувинской традиционной
культуры и ремесел им. К. Б. Ондара*

Кызыл, Россия

mengi89@yandex.ru

БАЗА ДАННЫХ «АНТРОПОНИМЫ В ТУВИНСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ» (НА МАТЕРИАЛЕ РАЗДЕЛА, СОДЕРЖАЩЕГО ЛИЧНЫЕ ИМЕНА В ЭПОСЕ «АЧЫТЫ КЕЗЕР-МЕРГЕН»)

Аннотация. В настоящей работе рассматриваются структура и содержание одного из разделов электронной базы данных «Антропонимы в тувинских героических сказаниях». Данный раздел содержит

¹ The term Losar is a combination of two Tibetan words 'Lo' meaning year and 'Sar' meaning New. Therefore, Losar means New year.

² Metho [fire procession] is a traditional ritual carried out on the eve of Losar.

личные имена персонажей в эпосе «Ачыты Кезер-Мерген», которые являются объектом настоящего исследования. Предметом исследования выступили особенности структуры личных имен и классификация компонентов, включенные в конструкцию рассматриваемого раздела указанной базы данных. В ходе изучения раздела было выявлено, что система персонажей в тексте «Ачыты Кезер-Мерген» имеет 91 имя собственное. Личные имена и, в целом, антропонимическая система в тувиноведении на сегодняшний день достаточно изучена. Однако изучение электронных баз данных, содержащих имена собственные, в тувиноведении проводится впервые, что является новизной настоящего исследования. Актуальность исследования объясняется изучением антропонимов в тексте «Ачыты Кезер-Мерген», который является тувинской версией эпоса «Гэсэра».

Ключевые слова: тувинский фольклор, базы данных, цифровая технология, тувинский эпос, личные имена, тувинские антропонимы.

M. V. Ondar

*K. B. Ondar Center for the Development of Tuvan Traditional
Culture and Crafts
Kyzyl, Russia*

**DATABASE «ANTHROPONYMS IN TUVAN HEROIC TALES»
(BASED ON THE SECTION CONTAINING PERSONAL NAMES
IN THE EPIC "ACHYTY KEZER-MERGEN")**

Abstract. This paper examines the structure and content of one of the sections of the electronic database "Anthroponyms in Tuvan Heroic Tales". This section contains the personal names of the characters in the epic "Achity Kezer-Mergen," which are the subject of this study. The focus of the research is on the structure of personal names and the classification of components included in the structure of this section of the database. The study revealed that the system of characters in the text of "Achity Kezer-Mergen" has 91 proper names. Personal names and, in general, the anthroponomic system in Tuvan studies have been sufficiently studied to date. However, the study of electronic databases containing proper names in Tuvan studies is conducted for the first time, which is the novelty of this research. The relevance of the study is explained by the study of anthroponyms in the text "Achity Kezer-Mergen," which is the Tuvan version of the epic "Geser".

Keywords: Tuvan folklore, databases, digital technology, Tuvan epic, personal names, Tuvan anthroponyms.

Введение

Стремительное внедрение цифровых технологий в жизнь общества, а также активное развитие технического прогресса привели к ускорению многих процессов, в том числе времени. Подобные явления диктуют свои правила, в результате чего использование информационных технологий в гуманитарных исследованиях стало необходимостью и, как отмечают исследователи, «цифровой переход в гуманитарных науках можно считать состоявшимся» [Володин 2014: 5]. То, что цифровые технологии прошли адаптацию и прочно вошли в нашу жизнь, свидетельствуют старания многих народов создать свои электронные ресурсы, доступные для многих и содержащие разнородные информации, которые специально структурированы. Например, в 2022 году научная, творческая элита Тувы стал поднимать вопрос о создании национального корпуса тувинского языка¹. На сегодняшний день примерами успешных корпусных проектов считаются Национальный корпус русского языка², Британский национальный корпус³ и т.д.

Примечательным является то, что в тувиноведении существует и развивается отдельная дисциплина – корпусная лингвистика, в частности создан Электронный корпус тувинского языка⁴. Работа над его

¹ В ТИГПИ обсудили вопросы создания Национального корпуса тувинского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tigpi.ru/v-tigpi-obsudili-voprosy-sozdaniya-naczionalnogo-korpusa-tuvinskogo-yazyka/> (дата обращения 10.09.2025).

² Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ruscorpora.ru/> (дата обращения 10.09.2025).

³ The British National Corpus [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.english-corpora.org/bnc/> (дата обращения 10.09.2025).

⁴ Электронный корпус тувинского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tuvancorpus.ru/> (дата обращения 10.09.2025).

созданием была начата в 2011 г. силами преподавателей филологического факультета и научными сотрудниками научно-образовательного центра «Тюркология» Тувинского государственного университета [Салчак, Байыр-оол 2013: 408]. В рамках работы по созданию Электронного корпуса автором настоящей работы были разработаны несколько электронных баз данных, содержащих сведения о тувинских героических сказаниях, а также об антропонимах, используемых в эпических произведениях тувинцев.

Целью настоящей работы является изучение содержания и структуры раздела базы данных «Антропонимы в тувинских героических сказаниях», в котором содержатся имена собственные в эпосе «Ачыты Кезер-Мерген». Сама база данных (БД) «Антропонимы в тувинских героических сказаниях» (АТГС) была создана в 2018 г. и была запатентована в Федеральной службе по интеллектуальной собственности. Структура БД имеет 6 разделов, один из которых посвящен личным именам, обнаруженным в тексте «Ачыты Кезер-Мерген», который является тувинской версией знаменитого эпического памятника «Гэсэр».

Особенности структур личных имен в тексте «Ачыты Кезер-Мерген»

Сильное отличие, которое проявляется в структуре и семантике личных имен персонажей, стало основанием разделения антропонимов в тексте «Ачыты Кезер-Мерген» в отдельную группу. Большинство имен собственных персонажей в «Ачыты Кезер-Мерген» семантически не прозрачны, если по структуре в текстах героических сказаний тувинцев преобладают многокомпонентные личные имена (до 9 компонентов), то в «Ачыты Кезер-Мерген» в основном встречаются 2-компонентные.

В текстах героических сказаний личные имена мужских персонажей строятся по следующей схеме: «кличка коня + имя + показатель». Имен с подобным сочетанием компонентов мы не встречаем в тексте «Ачыты Кезер-Мерген», где используются непривычные для тувинских сказителей имена собственные. При переводе на тувинский язык некоторые имена остались без перевода, по фонетическому облику многие слова получили тувинский вариант. Например: Имя *Рокмо-Гоа* в «Ачыты Кезер-Мерген» стало *Орун-Хуваа* или *Орукмаа* (> *орук* 'дорога' + аффикс *-маа*). Или же имя *Цотон* стало на тувинском языке *Чода* 'букв. Голень'.

Исключение в антропонимической системе текста «Ачыты Кезер-Мерген» составляют имена собственные второстепенных персонажей, а именно противников главного героя. В антропонимической системе тувинских героических сказаний существуют традиционные устойчивые эпические имена, характерные для второстепенных персонажей. Данные имена встречаются и в тексте «Ачыты Кезер-Мерген», что является профессиональной импровизацией тувинских сказителей: *Ай оглу Алдын-Мөгө* 'букв. сын Луны Золотой богатырь', *Хун оглу Хүлер-Мөгө* 'букв. сын Солнца Бронзовый богатырь', *Демир оглу Дээк-Мөгө* 'букв. сын Железа Металлический богатырь'. В последнем имени *Демир оглу Дээк-Мөгө* третий компонент *дээк*, по данным словарей тувинского языка, передает значение 'деревянный или металлический стержень, употребляющийся для запираания двери, ворот; задвижка, засов, крючок' [Толковый словарь 2003: 565]. В рассматриваемом тексте оно передает значение 'металлический стержень'. О. В. Субракова отмечает, что слова, имеющие значение 'железо, железный', 'металл, металлический' даются обычно героям отрицательным – жестоконравным, мстительным [Субракова 2007: 62]. Тувинские материалы также показывают, что словами *демир* 'железный', *дээк* 'металлический стержень' нарекают персонажей, имеющих отрицательные качества. Таким образом, прилагательное *демир* ассоциируется в эпических произведениях тюрко-монгольских народов со злом и темными силами.

Если по частоте употребления в текстах героических сказаний тувинского народа встречается слово *даңгына* 'принцесса', то в тексте «Ачыты Кезер-Мерген» наиболее частотными являются имена, в составе которых используется показатель *кадын* 'королева' (9 антропонимов из 13 женских имен). В целом, женские имена в тексте «Ачыты Кезер-Мерген» занимают 13 % в антропонимиконе данного текста, из них 9 % являются имена с компонентом *кадын*, что является особенностью наречения женских персонажей данного текста: *Сагаан-Эрге кадын* 'букв. Белая-Ласковая королева', *Орукмаа кадын* 'букв. Дорога королева', *Амыр-Чыргал кадын* 'букв. Спокойная королева', *Ажыы-Мерген кадын* 'букв. Полезная-Мудрая королева', *Хува кадын* 'букв. Соловая королева', *Матпа-Куу кадын* 'букв. Большая-Серая королева'.

Так, эпические имена в тексте «Ачыты Кезер-Мерген» отличаются своим антропообразованием и семантикой слов, встречающихся в составе сложных эпических имен данного текста.

Структура раздела с антропонимами из текста «Ачыты Кезер-Мерген»

База данных «Антропонимы в тувинских героических сказаниях» – это структурированный цифровой ресурс, созданный для систематизации, хранения и анализа информации об именах собственных, относящихся к персонажам в тувинских героических сказаниях. Сама структура указанной БД сложная и многомерная, поскольку корпус текстов тувинских героических сказаний содержит такой текст, как «Ачыты Кезер-Мерген», являющий тувинской версией «Гэсэра». С учетом вышеуказанных отличий в эпических именах в структуре БД антропонимы из «Ачыты Кезер-Мерген» включены в отдельный раздел, который имеет 8 компонентов. Это такие компоненты, как:

- имя главного героя;
- имена собственные второстепенных персонажей;
- имена собственные персонажей со статусом *хаан* ‘хан’;
- женские имена собственные;
- имена собственные персонажей со статусом *мөге* ‘борец’;
- имена собственные антагонистов;
- имена собственные, связанные с буддизмом;
- имена собственные мифических существ.

Первая группа, содержащая имена главного героя, имеет в своей структуре два антропонима: *Ачыты Кезер-Мерген* и *Шило*. Главный герой носит трехкомпонентное имя *Ачыты Кезер-Мерген*. Первый компонент образован от Ачыты, второй компонент является заимствованием от слова *Гэсэр*. По фонетическому закону начальный звук [г] превращается в глухой звук [к], в связи с чем слово *гэсэр* стало *кезер*. В исконном пласте лексики тувинского языка отсутствуют слова, начинающиеся со звука [г], из-за действия древнего тюркского фонетического закона об оглушении в абсолютном начале слова. Так, *кезер* является заимствованием с монгольского языка.

Вторая группа «Имена собственные второстепенных персонажей» содержит 26 личных имен. Из них 19 антропонимов являются 2-хкомпонентными, а остальные 1-компонентные. Третья группа содержит 19 антропонимов, в составе которых имеются лексемы *хаан*, *ноян*, *тажы*. Четвертая группа содержит 13 женских личных имен, пятая – 5 личных имен, шестая – 17 личных имен, седьмая – 2 имени, восьмая – 7 личных имен.

Личные имена, имеющие в своей структуре, включенные в рассматриваемую БД, содержат в своей структуре слова, обозначающие статус персонажа. Это позволит точно и быстро определить, к какому персонажу относится то или иное имя.

Сама БД имеет реляционный (табличный) тип, инструментом создания является таблица в Excel.

Заключение

Таким образом, изучение базы данных «Антропонимы в тувинских героических сказаниях» имеет 10 разных разделов, один из них посвящен эпосу «Ачыты Кезер-Мерген». Создание отдельного раздела под указанный эпос объясняется отличительной особенностью структуры, содержания текста эпоса «Ачыты Кезер-Мерген». А также рассматриваемый текст является тувинской версией эпоса «Гэсэра», в связи с чем он был исключен из корпуса тувинских героических сказаний.

Итак, раздел, содержащий имена собственные из текста «Ачыты Кезер-Мерген», имеет свою отдельную структуру, которая конструируется по следующим признакам: женские имена, имена богатырей, противников и т.д. Сама база данных не заменяет традиционные гуманитарные методы, однако она помогает работать с четко структурированными данными.

Литература

Володин А. Ю. Цифровые гуманитарные науки в поисках самоопределения // Вестник Пермского университета. – Выпуск 3 (26). – 2014. – С. 5–12.

Салчак А. Я., Байыр-оол А. В. Электронный корпус тувинского языка: состояние, проблемы // Мир науки, культуры, образования. – № 6(43). – 2013. – С. 408–409.

Субракова О. В. Язык хакасского героического эпоса. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 2007. – 164 с.

Толковый словарь тувинского языка. Т. I: А-Й / под ред. Д.А. Монгуша. – Новосибирск: Наука, 2003. – 596 с.

АНТАГОНИСТЫ ГЭСЭРА: «СВОИ» И «ЧУЖИЕ»

Аннотация. В статье рассмотрены образы врагов-антагонистов Гэсэра в разных версиях бурятской Гэсэриады. Выявлено, что антагонисты разделяются на две группы – «чужие» (различные чудовища) и «свои» (персонажи из ближайшего окружения героя).

Ключевые слова: эпос, Гэсэриада, Гэсэр, герой, антагонист.

D. A. Burchina
Ulan-Ude, Russian Federation

GESAR'S ANTAGONISTS: «US» AND «THEM»

Abstract. The article examines the images of Gesar's antagonistic enemies in different versions of the Buryat Geseriada. It is revealed that the antagonists are divided into two groups – "strangers" (various monsters) and "friends" (characters from the hero's inner circle).

Keywords: epic, Gesariada, Gesar, hero, antagonist.

Как известно, бурятская Гэсэриада – это огромное эпическое полотно, события которой развиваются на фоне всей Вселенной, охватывая небо, землю и подводный мир. В ней повествуется о могучем богатыре Абай Гэсэре – небесном сыне, ниспосланном на Землю для защиты простых людей от страданий и гибели. Во всех бурятских вариантах сказания эта центральная коллизия остается неизменной, что и определяет ведущую идею эпопеи – торжества добра и счастья на Земле.

Завязкой, конфликтом, определившим развитие сюжета, служит борьба двух оппозиционных лагерей: восточных (левосторонних) темных, злых, во главе с Атай Улан тэнгрием, и западных (правосторонних) светлых, добрых небожителей, возглавляемых Ханхан Хермосом / Ханом Хермосом, за овладение средним Сэгэн Сэбдэг тэнгрием, который живет особняком, не подчиняется никому и олицетворяет границу, рубеж между ними (светом и тьмой). Об этом говорит этимология его имени: «Твердый, непоколебимый небожитель границы, рубежа».

Хан Хермос бросает части тела поверженного Атай Улана на Землю, где они превращаются в чудовищ-мангадхаев и начинают пожирать земных людей, покровительствуемых западными небожителями. Это событие – начало развития темы борьбы Гэсэра с мангадхями и враждебными ханами для восстановления мира, благополучия, порядка и жизни на Земле. С этого момента вся жизнь героя посвящается этой благородной миссии, являющейся основной идеей бурятской Гэсэриады. Так, в эхирит-булагатской версии Маншута Имегенова, Гэсэр говорит своему престарелому отцу, что с самого рождения до старости сражался с врагами; даже спать – не до сна ему было, даже поесть – не до еды ему было (*Үдэхэһөөн абаад үтэлсэрөө / Дайнаараа алалдаа байнам, баабай гэжэ / Мэнэн хүүрээ хэлэбэл даа. / Унтахашье нойрхон үгээ ябааб даа, / Идэхэшье хоолой үгээ ябааб даа!* [Абай Гэсэр-хубун 1961: 208]).

Борьба Гэсэра с чудовищами – порождениями Атай Улан тэнгрия – составляет содержание и петровского варианта. Миссия героя на земле выражается в запеве улигера: «Он захватчиков наказывал, / он высокомерных укрощал, / он клыкастых усмирал, / он хищников истреблял – великий Абай Гэсэр, / могучий Абай Гэсэр. / Рост его – восемьдесят локтей, / жизнь его – восемь поколений» [Абай Гэсэр 1960: 15]. В тибетской рукописи, хранящейся в Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина, она звучит так: «Склонив головы знатных, стать опорой и поддержкой униженных» [Дамдинсурэн 1957: 4].

Определяющая идея бурятской Гэсэриады – это глубокая вера в победу Добра над Злом, борьба за Добро против всякого Зла. Если в эхирит-булагатской версии «Абай Гэсэр-хубуна» герой ведет борьбу с многочисленными многорогими и многоголовыми чудовищами-мангадхями, злобными старухами-мангадхайками и другими враждебными людям существами (гигантскими железноклювыми воронами, комарами, бешеными волками), Гал Нурма ханом, имеющим рудиментарные черты чудовища-пожирателя, то в унгинском «Абай Гэсэре» – в большинстве случаев – с враждебными ханами. У Гэсэра есть не только дружинники-батыры, но и войско, принимающее участие в сражениях.

На поздних этапах эпического творчества представители враждебного мира изображаются более могучими, чем их архаические предшественники, наделяются сверхъестественной силой и неуязвимостью. Гэсэр не может их одолеть ни в единоборстве, ни силой оружия. В петровском варианте – это чудовище *Гал Дүлмэ хан* (букв. ‘Хан Огня и Пыла-Жара’), имеющий сто тысяч глаз на спине, сорок тысяч глаз на груди, звездно-белый глаз на макушке, губящий все живое на земле, принося засуху и мор; дьявол *Шэрэм Минаата альбан шулма* (букв. ‘дьявол с чугунным кнутом’), живущий по ту сторону земли смерти; Лобсогой Черный мангадхай, едущий на железно-синем коне. Гэсэр уничтожает их, благодаря помощи своих небесных покровителей – западных небожителей. Лишь не имеющий души Лобсогой Черный мангадхай заточается в глубокую яму-подземелье со сторожами, не дающими ему выйти оттуда, хотя другие чудовища, как злейшие враги человечества, всегда уничтожаются, трупы их сжигаются, а пепел развеивается.

Наряду с этими противниками – врагами по определению, так как своими корнями они восходят к оппозиционному лагерю Атай Улан тэнгрия, в эпосе фигурируют второстепенные персонажи, которые действуют против Абай Гэсэра, хотя и представляют его ближайшее окружение. Это – «свои» антагонисты героя. К ним прежде всего следует отнести дядю героя по отцовской линии – Хара Зутана (*Хара Зутан абага*). Данный персонаж присутствует в большинстве бурятских вариантов Гэсэриады (кроме эхирит-булагатской М. Имегенова), где всегда выполняет неблагоприятную роль предателя, труса, злого и коварного человека. По мнению Н. О. Шаракшиновой, причину враждебного отношения Хара Зутан абаги к Гэсэру следует искать в «недрах первобытно-общинных отношений, восходящих к материнскому роду, когда родство велось только по материнской линии», поэтому он считает себя свободным от всяких родственных связей и обязательств [Шаракшинова 1987: 201].

Как отрицательный персонаж, Хара Сотон наиболее ярко проявляет себя в унгинских вариантах Гэсэриады. Так, в «Абай Гэсэре» П. Петрова Хара Сотон – младший из трех тугэшинских ханов, Саргал нойона и Сэнгэлэн хана. Здесь он именуется Хара Сотон нойоном, что свидетельствует о принадлежности его к аристократическому слою, знати. О заимствовании данных образов свидетельствует работа акад. Ц. Дамдинсурэна, который пишет: «В северо-восточном Тибете в районе Амдо жили три племени: туса, донсар и лин. Главным князем их был Цотон... Гэсэр, когда вырос, лишил князя Цотона престола и стал ханом страны» [Дамдинсурэн 1987: 59]. В пекинской версии Гэсэриады герой ведет постоянную борьбу с Цотоном – трусом, предателем и лжецом. Эти же отрицательные черты персонажа остаются неизменными не только в сказаниях о Гэсэре, но и в других бурятских улигерах.

В петровском варианте Хара Сотон нойон абага совершает все неблагоприятные действия, которые, видимо, не хотят / могут совершить другие: оскверняет стрелу, а затем пускает ее в серо-пестрого жаворонка, отчего тот падает на землю и превращается в Наран Гохон абхай – будущую мать Гэсэра; ломает ей одну руку, одну ногу, ослепляет на один глаз. Когда Гэсэр, сражаясь с чудовищем Орголи Саганом (*Орголи Сагаан гүрөөһэн*), влетает в его пасть, Хара Сотон кричит, что он погиб, и призывает воинов вернуться домой; в отсутствие Гэсэра он домогается его жены – Тумэн Яргалан хатан, предлагая ей сойтись с ним, за что был бит Буйда Улан батором. В отместку Хара Сотон сходится с девятью дьяволами, обитающими в преисподней, и добивается того, что Гэсэр заболевает. Для спасения мужа Тумэн Яргалан отправляется на чужбину, к врагу – Абарга Сэсэн мангадхаю. Выздоровев, Гэсэр подвергает дядю жестоким наказаниям, оставив его едва живым. При нападении на ставку Гэсэра трех шараблинских ханов, Хара Сотон нойон активно помогает врагам. Проявив все свое коварство и хитрость, советует, как уничтожить воинов и богатырей героя, как захватить его жену – красавицу Урмай Гохон. В этих эпизодах сказитель очень ярко показывает отрицательные черты Хара Сотона: предательство, трусость, лживость, характеризуя его не иначе, как чернодушного и завистливого человека. Эти же качества сохраняются у персонажа и в «Гэсэре» П. Дмитриева, где о дяде Хара Зутан абаге говорится, что у него «думы черны, нутро грязно»; имеет он черную книгу дорлик, черно-облачную дорогу [Гэсэриада западных бурят 1990: 350]. В этом варианте Хара Зутан также домогается жен Гэсэра.

В унгинской Гэсэриаде герой не раз подвергает изменника жестоким наказаниям для его исправления, каждый раз сохраняя ему жизнь. И когда ожившие богатыри Гэсэра в ярости хотят убить предателя, он прячет труса, от страха превратившегося в тень, в мизинце правой руки. Богатыри уходят ни с чем, поскольку не могут отрезать палец Гэсэра. Почему же герой не может убить подлого изменника, причинившего ему столько бед? В варианте П. Петрова не дается объяснения, а в «Гэсэре» П. Дмитриева, когда Соплячок Нюргай (сын Хана Хурмаса) просит у отца перед спуском на землю двух своих дядей-

нойонов: Саргал-нойона и Хара Зутана, тот отказывается дать последнего, так как он может убить его. Тогда Соплячок клянется: «Пусть отсохнет половина моего тела, если я убью его» [Гэсэриада западных бурят 1990: 344].

Выше мы писали, что образ Хара Зутана как отрицательного персонажа, широко распространен не только в Гэсэриаде, но и в других улигерах, как, например, «Аламжи Мэргэне», записанном Ц. Жамцарано в 1903 г. от эхирит-булагатского сказителя Елбона Шалбыкова и опубликованном в 1991 г. в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [Памятники фольклора... 1991]. В этом произведении образ персонажа раздваивается на Хара Зутана и Шара Зутана, не меняя при этом своих отрицательных качеств. Дядя губят своего племянника Аламжи Мэргэна, чтобы завладеть его имуществом и самим управлять подданными. Преодолев все беды и препятствия, герой жестоко казнит дядей, пригвоздив к могучей кряжистой лиственнице вниз головами, наказав всем проезжающим отрезать по кусочку их плоти.

Образ Хара Зутана встречается также и в улигере хори-бурят «Мэньелтэ Мэргэн Зутан Хара абга хоер», записанном Ц. Жамцарано в 1908 г. от 63-летнего Базара Галданова в селении Хара-Шэбэр Читинской области. Улигер был опубликован на языке оригинала в 1984 г. в Улан-Удэ [Мэньелтэ Мэргэн 1984]. Завязкой улигерного сюжета так же, как и в «Аламжи Мэргэне», является стремление дяди завладеть имуществом и «престолом» племянника. Интересно, что в обоих улигерах подростки племянники – это сироты, выросшие без отца и, по мнению дядьев, представляющие им угрозу в дальнейшем. Стодевяностодевятiletний дядя Хара Зутан абага не только лгун и обманщик, он невероятно хитер и изворотлив. Чтобы известить племянника, отправляет его на опасную охоту (*аба хайдаг*) добыть дикого вепря, а по возвращении – отравляет его. Затем старец предлагает жене племянника выйти за него замуж (*Олзодо орой үгы, хубуундэ хэнзэ үгы*). Но Мэньелэн луугаа гневно отказывается и убегает. Благодаря верной жене, ее чудодейству, герой возвращается к жизни (оживляет его невестка-воскресительница). И когда для коварного Хара Зутана наступает час расплаты (Мэньелэн луугаа требует содрать с него кожу живьем), он раскрывает причину своей натуры, показав свое обнаженное тело: верхняя часть его – живая, а нижняя – мертвая, держащаяся только на костях и иссохшей коже. Верхняя, живая – от людей (от бога), а нижняя, мертвая – от шудхэра (черта). В пасмурные, хмурые дни, он творит зло, а в ясные, светлые – добро. Такова двойственность его натуры. Мэньелтэ Мэргэн прощает дядю и оставляет его в живых. Как видим, данный образ выводит к дихотомии, бинарной оппозиции: хороший – плохой, добрый – злой, свет – тьма, белый – черный, день – ночь. Хара Зутан, по его признанию, соединяет в себе два начала: хорошее и плохое, хотя в его действиях в сюжете «Мэньелтэ Мэргэна» первое не наблюдается.

В бурятском эпосе, в Гэсэриаде, в частности, с образом Хара Зутана (Сотона) затронута вечная тема борьбы Добра и Зла. Вопрос – почему злодея нельзя убить, очевидно, кроется в том, что Зло нельзя уничтожить окончательно, оно – часть этого мира и тоже вечно, как мир. Гэсэр призван навести порядок в этом мире, восстановить баланс, равновесие. Не зря в варианте П. Петрова, в запеве говорится, что он жил, «чрезмерно расширившееся сужая, укорачивая (чрезмерно) высокое; умиряя кровожадных, уничтожая хищных» [Абай Гэсэр 1960: 15]. И как полагают мудрецы, все чрезмерное рано или поздно гибнет.

Неуничтожим в Гэсэриаде также и враг из стана «чужих» – могучий Лобсогой Черный мангадхай, имеющий железно-синего коня (*түмэр хүхэ морито Лобсогой хара мангадхай*), который хитростью превращает Гэсэра в осла, пашет на нем землю и захватывает его жену Урмай Гохон. Спасает героя из плена Алма Мэргэн хатан. Гэсэр побеждает чудовище в единоборстве, но никак не может его убить и поэтому заточает в яму – подземелье (*Агын нүхэн*); ставит сторожей, имеющих кованые тела и пронзающие стрелы: если Лобсоголдой вздумает выйти из ямы, то сторожа будут в него стрелять, чтобы свалить его обратно в яму [Абай Гэсэр 1960: 240–241].

В «Гэсэре» П. Дмитриева Лобсоголдой также могуч и силен: не горит в раскаленном железном амбаре и, даже вырвавшись оттуда, не поддается герою в единоборстве. Гэсэр вынужден придавить врага девятью горами. Над его головой ставит Небесного Глупого силача, дав ему черный железный молот, а в ногах – Земного Бешеного силача тоже с черным железным молотом и закликает, чтобы во веки веков, до следующей калпы, Лобсоголдой не выходил из-под горы. И здесь, в варианте П. Дмитриева, объясняется, почему нельзя убить Лобсоголдою. Если это сделать – высохнут реки с истоков, высохнут растущие травы, высохнет вся земля [Гэсэриада 1990: 378]. Отсюда можно предположить, что в основе об-

раза чудовища-мангадхая лежит древний архетип, связанный с представлениями о плодородии земли и ее Хозяине-эжине. Не зря в именовании сестер Лобсоголдой – Енхобо, Енхобой, семантически угадывается земная впадина, углубление. И далеко не случайно с мангадхаем связан и мотив хлебопашества (Гэсэр, превращенный в осла, пашет у него землю).

Антагонистами героя из «своих» в Гэсэриаде представлены также второстепенные персонажи. Это – Агсагалдай (*Агсагалдай улаан бахтиир*) – самый старший, главный из тридцати трех богатырей Абай Гэсэра (в «Абай Гэсэр-хубуне» М. Имененова). Вместе с богатырями и тремястами воинами он приводит стада на водопой к желтому туманному морю (*шара бүрүүн далай*) и встречается с 108-головым Рыжим (*шара*) мангадхаем, вышедшим из-под злато-серебряной осины. Мангадхай интригует богатыря и склоняет его к измене Гэсэру, обещая, что у него он будет жить и питаться лучше; будут у него и девицы для развлечения. Он, мангадхай, будет считать его равным с собой. А у Гэсэра он, как раб, пасет стада и табуны. Агсагалдай, согласившись, убеждает богатырей и воинов присоединиться к нему, ибо с мангадхаем они смогут прибрать к рукам Абай Гэсэра. По наущению чудовища, Агсагалдай портит оружие героя (лук, стрелы и саблю). Но расчет не удастся. Гэсэр побеждает чудовище в единоборстве и сжигает его труп, а изменника Агсагалдая предаёт мучительной казни: повелевает прощеным им тридцати двум богатырям и воинам стрелять по очереди в него, отсекая мелкие кусочки плоти [Абай Гэсэр-хубун 1960: 48–63].

Агсагалдай по своему статусу является чужеродцем, наемником, которому все равно кому служить, лишь бы было выгодно. Поэтому он поддается интригам мангадхая, польстившись на его обещания. Измена, нарушение клятвы верности не прощаются героем в эпосе. Образ Агсагалдая – традиционный в бурятских улигерах. Чаще всего он пастух (раб), присматривающий за табунами героя, реже является его дядей. Имя восходит к тюрк. *ак сакал* ‘белая борода’. В роли изменника встречается только в версии М. Имененова.

Встает на путь предательства мужу и жена Абай Гэсэр-хубуна – красавица Гагурай Ногон-духэй, дочь Высокого Светлого тэнгрия (*Үндэр Сагаан тэнгэрийн басаган*). Поздней порой, в отсутствие Гэсэра, приходит к ней мангадхайка – жена 108-голового чудовища, старуха с белой-пребелой головой, с губами, вытянутыми как клюв (*Сарил сагаан толгойтой, самсаал сагаан хушуутай хамаган*). Старуха-мангадхайка говорит Гагурай Ногон, что она, будучи младшей женой Гэсэра, всегда будет в подчинении. Доля младшей жены – быть вечной служанкой, пасти телят, подметать мусор. А если она станет женой ее сына, то будет жить как госпожа, делать то, что ей хочется. Ведь она – не земная женщина, а дочь небожителя! А ее сын – ровесник ей, будет послушным мужем, будет делать то, что она прикажет! И Гагурай Ногон соглашается. По наущению мангадхайки, предлагает Гэсэру показать ей свое волшебное искусство и превратиться в коня. Когда герой исполняет прихоть своей жены, коварная старуха оскверняет его поганым войлоком, в результате чего он не может обернуться вновь человеком. Гагурай Ногон становится женой шестидесятимыголового, шестирогого Ебсоголдой мангадхая и живет с ним в дружбе и согласии. Освобождает из плена мангадхайки превращенного в коня Гэсэра его первая жена Санхан Гохон. Гэсэр наказывает изменницу Гагурай Ногон: сажает ее в лодку и сталкивает в море. Но она впоследствии вновь соединяется с Ебсоголдой и строит с ним планы, как погубить Гэсэра. Она вечной живой водой воскрешает мангадхаев, вылечивает их поврежденные глаза. И тогда Гэсэр казнит коварную изменницу вместе с ее чудовищем-мангадхаем, пригвоздив первого к могучей лиственнице, а Гагурай Ногон – к злато-серебряной осине, обрекая их на вечное мучение [Абай Гэсэр-хубун 1961: 129–134, 139–149, 202–204].

Таким образом, предательство, коварство и обман во имя своих низменных, корыстных интересов, по представлениям народа, наказуемы. А высокие моральные и нравственные качества человека, вырабатываемые в процессе эволюции, всегда ценны.

Литература

Абай Гэсэр. Вступит. ст., подг. текста, пер. и коммент. к нему А. И. Уланова. – Улан-Удэ, 1960. – 314 с.

Абай Гэсэр-хубун: Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Ч. 1. Подг. текста, пер. и примеч. М. П. Хоменова. – Улан-Удэ, 1961. – 231 с.

Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. – Новосибирск: Наука, 1990. – 449 с.

Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. – 240 с.

Мэньелтэ мэргэн: (Бурят. улигер, запис. Ц. Жамцарано у сказителя Б. Галданова в 1908 г.). – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1984. – 139 с.

Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 2: Бурятский героический эпос. Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон. – Новосибирск: Наука, 1991. – 310 с.

Шаракшинова Н. О. Героико-эпическая поэзия бурят. – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1987. – 303 с.

Д. С. Жамсуева

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

darisan@rambler.ru

РИТУАЛЬНЫЙ МОЛИТВЕННЫЙ ФЛАГ ГЭСЭРА В КОНТЕКСТЕ ХИИ-МОРИНА В ТИБЕТСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. В статье в сравнительном аспекте рассмотрено значение ритуала «Хии-морин», магическое назначение которого заключается в охранной функции, и ритуального молитвенного флага Гэсэра. Расшифрованные мантры на флаге Гэсэра представляют интерес как закодированные лаконичные тексты с глубоким смыслом, символизирующие неразрывную связь человека с буддийской космологией.

Ключевые слова: ритуал, обряд, религия, молитвенный флаг.

D. S. Zhamsueva

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the

Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Ulan-Ude, Russian Federation

GESAR'S RITUAL PRAYER FLAG IN THE CONTEXT OF HII-MORIN IN THE TIBETAN TRADITION

Abstract. The article examines the significance of the Hii-morin ritual in a comparative aspect, the magical purpose of which is a protective function, and the ritual prayer flag of Gesar. The deciphered mantras on the Gesar flag are of interest as coded concise texts with deep meaning, symbolizing the inseparable connection of a person with Buddhist cosmology.

Keywords: ritual, ceremony, religion, Buddhism, prayer flag.

В буддизме существует множество ритуальных церемоний, обращенных на накопление заслуг, очищение, защиту и благополучие. К ним относятся обряды почитания духов-хранителей местности и совершения подношений им (бур. *обоо*); ритуал почитания водных духов (нагов; бур. *Лусууд*) для ниспослания дождя, устранения проблем; различные медитативные практики и подношения, такие как очистительный ритуал для накопления заслуг и мудрости, а также восстановления обетов (бур. *цог*); подношение ламам для блага живого человека или для улучшения перерождения усопшего (бур. *108 зула*); ритуалы на долголетие и благословение брака, а также сложные погребальные обряды и поминальные службы, длящиеся до 49 дней. Существенную роль играют также молитвы, простирания, чтение мантр и паломничество. Все эти ритуалы, обычаи стали традиционными у бурят, конечно же, под влиянием тибетского буддизма. Но самым популярным, на наш взгляд, в буддийской среде прихожан считается обряд вывешивания ритуальных флажков *лунгта* (бур. *хии-морин*) для привлечения защитной жизненной силы. *Хии-морин* на тибетском языке звучит как *лунгта*, что переводится как «Конь ветра». Конь – это символ стремительности, движения и скорости, поэтому это животное означает жизненную энергию. Как правило, «конь ветра» несет на спине три драгоценных камня, которые символизируют силу, мудрость и просветление. Вокруг коня часто печатают и изображения других божеств, которые, по преданиям, разлетаются по ветру, принося благословение и удачу.

Лунг с тибетского переводится как ‘ветер, воздух’. Эта стихия является одним из четырех первоэлементов, и именно из нее возникает жизненная сила человека. Поэтому при полноценном «коне ветра»

все дела человека успешны, и нет проблем со здоровьем. В буддийской традиции *лунгта* состоит из пяти маленьких флажков, каждый из которых окрашен в свой цвет, что символизирует принадлежность к пяти будда-семействам, к пяти видам мудрости, а также означает пять великих первоэлементов. Синий цвет символизирует пространство, желтый – землю, красный – огонь, белый – воду, зеленый – ветер.

Хиш-морин вывешивается в последовательном чередовании пяти цветов над особо благоприятными местами, такими, как храмы, ступы, крыши, горные перевалы, мосты и т.д. Считается, что лунный новый год (бур. *сагаалган*) – самое благоприятное время для вывешивания или обновления выгоревших и истрепавшихся на ветру молитвенных флагов. «Согласно древней тибетской традиции, существующей не одно тысячелетие, изображенные на этих флагах буддийские молитвы, мантры и священные символы порождают определенную духовную вибрацию, которую ветер подхватывает, усиливает и передает окружающему пространству. Такая тихая молитва – благословение, рожденное бескорыстным и самоотверженным побуждением нести благо всем без исключения живым существам и усиленное естественным дыханием природы. Как маленькая капля воды, попавшая в океан, способна достигнуть любой его точки, так и молитва, растворенная в ветре способна заполнить собою все доступное ему пространство»¹.

Лунгта – одна из самых распространенных разновидностей тибетского молитвенного флага. Необходимо отметить, что названий флага и его разновидностей существует большое количество. Второй вид флагов – *дарцаг* или *дарчен* (тиб. *dar chen*), «большой» или «великий» флаг, принципиально отличается от флагов *лунгта* по размеру и компоновке. Эти флаги обладают большими размерами, а их узкие длинные полотнищами крепятся на вертикальные флагштоки, и они больше похожи на классические флаги. Название каждого молитвенного флага зависит от изображенного на нем божества (или священного животного), начертанной сутры, мантры, молитвы. Внешний вид этих флагов может меняться, а некоторые элементы одних флагов могут переноситься на другие. Строгих канонов для изготовления молитвенных флагов нет.

Самыми распространенными являются молитвенные флаги (тиб. *дарчо*) – это флаг Победоносного знамени или *Гьялцен цемо* используются для преодоления препятствий и трудностей, возникающих в повседневной жизни и в духовной практике; флаг здоровья и долголетия; флаги молитвы, исполняющей желания – защитная молитва, написанная Падмасамбхавой. Тибетцы утверждают, что именно эта молитва особенно действенна в наше время полного духовного упадка. Она способствует привлечению удачи, предотвращению войн, голода, природных катаклизмов, а также преодолению препятствий и быстрому исполнению желаний.

Существуют две версии этой молитвы – короткая и длинная. В центре флагов часто изображают Гуру Ринпоче, окруженного многократно повторяющейся мантрой *ОМ АХ ХУМ ВАДЖРА ГУРУ ПЕМА СИД-ДИ ХУМ*; флаги восхваления двадцати одной Тары, воспевающей все ее проявления. Практически все буддисты знают их наизусть. Считается, что эта молитва освобождает от всех видов страха, наделяет иммунитетом к различным видам ядов, защищает от жара и лихорадки, способствует исполнению желаний и устранению препятствий. Она помогает тем, у кого нет детей, и тем, кто нуждается в срочной помощи. В центре этих флагов помещают изображение Зеленой Тары. В конце молитвы обычно следует мантра *ОМ ТАРЕ TUTTARE TUPE СУАХА*.

Флаг Манджушри воплощает мудрость всех Будд. В центре флага находится изображение божества Манджушри, отмеченного ста двенадцатью знаками высшего существа. В правой руке он держит пылающий меч, которым отсекает страдания, рассеивая мрак неведения, а в левой – стебель лотоса, на котором покоится текст сутры Праджняпарамиты, совершенства мудрости. Помимо изображения бодхисаттвы на флаге начертано молитвенное обращение и мантра: *ОМ А РА ПА ЦА НА ДХИ*. Многократное повторение этой мантры помогает развитию мудрости, интеллектуальных способностей, памяти и способности вести диспуты. Сами же флаги используют для преодоления трудностей, возникающих в процессе обучения, и поиска мудрых решений при встрече с препятствиями в повседневной жизни.

Существуют и другие виды молитвенных флагов, которые не столь распространены. Вот лишь некоторые из них: флаг Авалокитешвары, флаг Будды медицины, флаг Будды Амитабхи, флаг защитника Махакалы, флаг Белого защитного зонта, флаг Курукуллы, флаг Миларепа, флаг Семистрочной молит-

¹ Юрий Пучко, Елена Старовойтова. Молитвенные флаги Тибета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://nalanda.news/2013/04/01/prayer-flag-3.html> (дата обращения 05.09.2025).

вы Гуру Ринпоче, флаг зарождения бодхичитты, флаг Ваджракилаи), флаг Ваджрасаттвы и т.д. При этом строго соответствия цвета полотнища и изображенного на нем божества нет.

В качестве примера рассмотрим молитвенный флаг Гэсэра (тиб. *ge sar*) [см. Фото 1], относящийся к традиционным буддийским молельным флагам, которые несут в себе благословение и защиту, а также распространяют молитвы и благопожелания ветром. Полотнище флага Гэсэра цветное, имеет с левой стороны пять цветных ярлыков – длинные ленты, на которых напечатаны специальные мантры Гэсэр-хану, усиливающие действие молитв, написанных на основных полотнищах. Материал из искусственного шелка. В центре флага размещается фигура самого ветра-коня, обузданного Гэсэром, изображающего путь воина к просветлению. Четыре угла флага охраняют четыре мифических животных: гаруда, дракон, тигр и снежный лев. На левой панели размещены 8 благоприятных символов, на правой – символы царской власти. Свободное пространство заполнено мантрами и молитвами. Прежде чем говорить о текстах, нанесенных на молитвенный флаг Гэсэра, необходимо сказать, что в интерпретации смыслового значения текстов молитвенного флага Гэсэра мы попросили помощи у тибетского ламы Агван Тензина, возглавляющего дуган Манджушри в г. Улан-Удэ.

Желтый флажок – *Гэсэрэй тарни* / мантра Гэсэра.

На синем флажке сбоку мантра божества Падмасамбхавы, обладающего сверхъестественными способностями.

Слева (квадрат на синем фоне) – выдержка из книги / молитвенника Гэсэра.

На синем, желтом фоне посередине – мантра Гэсэра, смысл которого заключается в пожелании, чтобы флажок удачи всегда был на высоте.

На желтом фоне – защита от всего плохого, направленная на то, чтобы важные мероприятия, действия сопровождалась позитивными результатами.

На маленьком желтом квадрате размещена мантра *рамнай* – освящения.

В красном цвете говорится о подношении, которое необходимо сделать батора Гэсэра, его женщинам, т.е. его ближайшему окружению. Функциональное назначение – обеспечить им защиту.

На белом квадрате содержится пожелание удачи, успехов. Примечательным здесь является утверждение, что боги всегда побеждают, что он (Гэсэр) горд быть богом.

На белой и желтой полосах, которые размещены в зеркальном отражении, расположены тексты с пожеланием становиться сильными, как баторы Гэсэра, тем самым верующие будут защищены от всего дурного, дела будут результативными. Кроме того, мантры призывают процветание, прохождение препятствий без потерь, избавление от негативных желаний и мыслей. Направлены на то, чтобы жизнь удлинилась, и все задуманное осуществлялось с возрастающим успехом.

Самая нижняя оранжевая: все, что задумано Гэсэр ханом, должно исполниться.

Белый язычок сбоку: как делать подношения, какие хорошие знаки оказать молитвенному флагу, чтобы тяжелые житейские неурядицы и бытовые трудности покинули человека, все задуманное исполнилось согласно божественному промыслу.

Весь смысл мантр, размещенных на флаге удачи Гэсэра, заключается в пожелании улучшения благополучия, благосостояния человека. И успешное преодоление трудностей, прохождение препятствий, его добродетельные мысли увеличивались словно луна, которая начинает увеличиваться к своей полной фазе. Мантры, которые размещены на флаге Гэсэра функционально направлены на призывание высокой степени благополучия, и они способствуют психологическому и духовному воздействию на верующих.

Гэсэр – защитник, бог, который подавляет врагов. Он способствует успешному осуществлению того, что задумано. Флаг Гэсэра, таким образом, является символом, формулой почитания буддистов, укрепляющих их веру в магические возможности почитаемого божества.



Фото 1. Молитвенный флаг Гэсэра.

МОТИВ ЖЕНИТЬБЫ ГЕРОЯ В БУРЯТСКОЙ ГЭСЭРИАДЕ¹

Аннотация. Мотивы сватовства и женитьбы Гэсэра являются одними из важных составляющих сюжета Гэсэриады. Гэсэр, как культурный герой, считался установителем института брака, и его действия воспринимались как имеющие основополагающее и образцовое значение. Сюжетные ходы со сватовством и женитьбой героя в бурятских версиях и вариантах эпоса в целом выстроены в традиционном ключе добывания невесты из дальних краев с участием в брачных состязаниях.

Ключевые слова: бурятский героический эпос, Гэсэриада, герой, мотив, брак / женитьба.

N. N. Nikolaeva
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russian Federation

THE MOTIVE OF THE HERO'S MARRIAGE IN THE BURYAT GESERIADA

Abstract. The motives of Geser's matchmaking and marriage are among the important components of the plot of the Geseriada. Geser as a cultural hero was considered the founder of the institution of marriage and his actions were perceived as having fundamental and exemplary significance. The plot moves with the matchmaking and marriage of the hero in the Buryat versions and variants of the epic are generally built in the traditional way of obtaining a bride from distant lands with participation in marriage competitions.

Keywords: Buryat heroic epic, Geseriada, hero, motive, marriage.

В бурятском эпосе женитьба героя всегда предстает делом первостепенного значения, даже если это в целом не матримониальный, а воинский сюжет. Во всех вариантах бурятской Гэсэриады Гэсэр женится перед тем, как начать борьбу с чудовищами на Земле. Женитьба означает его становление в качестве взрослого члена общества, наделенного правами и обязанностями, достижение определенного социального статуса и в конечном счете мифологическое обретение полноценности, основанное на двоичной природе миропорядка. В эпосе поиск невесты и брак часто обосновываются выражением: *Нэгэ сусал гал болхогүй, нэгэ хүн хүн болхогүй* букв. 'Одна головешка огнем не станет, один человек человеком не станет'.

У предбайкальских бурят Гэсэр как великий герой считался основоположником свадьбы, т.е. института брака как такового. Считалось, что Гэсэр спустился с Небес холостым и женился на земной девушке Тумэн Жаргалан, устроив первую свадьбу на Земле². В свадебных песнях пелось:

<i>Алма харайн эрьесэ</i>	Кружение луны-месяца –
<i>Аха далайн хөөхэнһөө,</i>	Из пены старших морей,
<i>Абай баабайн түрнэй эхэниин</i>	Отцовской свадьбы начало
<i>Абай Гэсэр богдоһоо юм.</i>	От Абай Гэсэра богдо.
<i>Алтан наранаймнай эрьесэ</i>	Кружение нашего золотого солнца –
<i>Ехэ далайн хөөхэнһөө юм,</i>	Из пены великих морей,
<i>Анханай сагаан түрнэй эхэниин</i>	Изначальной священной свадьбы начало –
<i>Абай Гэсэр богдоһоо юм.</i>	От Абай Гэсэра Богдо ³ .

[Балдаев 1959: 141].

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона», № 121031000259-6.

² Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (далее ЦВРК ИМБТ СО РАН). Ф. 36. Д. 404. Л. 36.

³ Перевод наш. – Н.Н.

Или:

*Улаан нарни угийн
Уһан далайн оеорһоо,
Ууган түрын угийн
Абай Гэсэр богдоһоо.
Шарга нарни угийн
Шара далайн оеорһоо,
Сагаан түрын угийн
Абай Гэсэр богдоһоо.
Халуун нарни угийн
Хара далайн оеорһоо,
Хаанай түрын угийн
Абай Гэсэр богдоһоо.*

[Хангалов 2004б: 54]

В этом же качестве Гэсэр упоминался в шаманских призываниях наряду с мифологической супружеской парой божеств-прародителей Эсэгэ Маланом и Эхэ Юрэн:

*Гэгээн ехэ бурхан
Гэсэр ехэ Богдо
Эсэгэ Малаан баабай
Эхэ Юрэн ибии
Түүхэ ехэ табилайт
Түрэ ехэ багтаалайт*

[Шаракшинова 1969: 129]

Красного солнца начало –
Со дна вод-морей,
Старшей свадьбы начало –
От Абай Гэсэра богдо.
Солнца светло-желтого начало –
Со дна Желтого моря,
Священной свадьбы начало –
От Абай Гэсэра богдо.
Жаркого солнца начало –
Со дна Черного моря,
Царственной свадьбы начало –
От Абай Гэсэра богдо¹.

Великое светлое божество
Великий Гэсэр Богдо
Эсэгэ Малан отец
Эхэ Юрэн мать
Великую историю [вы] учредили
Великую свадьбу создали²

В бурятских версиях и вариантах Гэсэриады зафиксирована экзогамная полигамия, в отличие от бурятского эпоса в целом, где чаще манифестируются экзогамные моногамные брачные отношения. Оба вида брака существовали в бурятском обществе в конце XIX – начале XX вв.: «Наряду с моногамией у бурят до революции мы встречали и полигамию, т. е. многоженство. Причем, полигамия встречалась во всех классах бурятского общества. Некоторые середняки и бедняки имели по две жены» [Балдаев 1959: 20]. Нетрудно заметить, что у Гэсэра, кроме «обычных» земных жен, всегда есть жена, имеющая небесное происхождение, или жена волшебница-богатырка, что можно с некоторой осторожностью интерпретировать как имплицитные аллюзии на небесные браки героев-шаманов более архаичного эпоса. В унгинских вариантах у него сговоренный брак с дочерью владыки земных вод Уха Лобсон хана Алма Мэргэн (*Ана Мэргэн, Ала Мэргэн, Ану Мэргэн, Алаг Мэргэн*), обрученной с ним на тайлгане Хозяина тайги Баян Хангая, а земные жены – Тумэн Жаргалан (*Түмэн Жаргалан, Түмэн Яргалан, Түмэн Яргал*) и Урмай Гохон (*Урмай Гоохон*). В эхирит-булагатской версии земная супруга – Санхан Гохон (*Санхан Гоохон*), небесная – Гагурай Ногон (*Гагуурай Ногоон*), дочь небожителя Галта Улан тэнгрия (*Галта Улан тэнгэри* ‘Огненно-Красный небожитель’, возможно, отсылка к солнечному божеству).

Гэсэр, спустившись на Землю, участвует в брачных состязаниях, что соотносится с его функцией учредителя института брака. Его сватовство нередко сопровождается трикстерными мотивами, когда поведение героя отклоняется от норм общепринятого поведения, а также содержит распространенные в мировых эпических сюжетах реминисценции мотива брака, в котором один из партнеров пребывает в «низком облике». Так, в эхирит-булагатской версии Гэсэр отправляется за невестой, будучи младенцем:

*Эшгээ найхан баримтагаараа
Гүзээгээ лэ оройжо, –
Ара гэрээн урайгшаа мүлхижө
Арилана бэлэйл даа.*

[Абай Гэсэр-хубун 1961: 33]

Своею козлиной прекрасной пеленкой
Живот завернув,
Отправился он, уползая,
На юг от северной юрты.

Далее он принимает свой истинный облик могучего богатыря, побеждает в борьбе другого претендента и возвращается домой с невестой. Однако возвратившись, он вновь пребывает в облике ребенка-

¹ Перевод наш. – Н.Н.

² Перевод наш. – Н.Н.

пачкуна, марающего пеленки и сосущего грудь матери, от чего его жена удивляется и горюет [Там же: 42–46]. В унгинских вариантах П. Тушемилова и П. Петрова Гэсэр женится на двух женах в образе неказистого Соплячка-Нюргая, конкурентом ему выступает злокозненный дядя Хара Сотон, и Гэсэр не раз обманывает его, высмеивает на пути к невесте [Абай Гэсэр 1960: 55–52; 55–58; Тушемилов 2022: 66–74].

Интересен вариант М. Гергусеева, в котором сватовство к Тумэн Жаргал обставлено традиционно: Гэсэр в низком облике оборванца побеждает в трех брачных состязаниях¹. Но «перепутаны местами» Алма Мэргэн и Урмай Гохон. Сватовство к Урмай Гохон и брак с ней содержат практически все сюжетные ходы, которые в классических вариантах связаны с волшебницей-богатыркой Алма Мэргэн – погоня за неизвестным богатырем на охоте, связь с водным пространством, проживание на родине жены, одурманивание, рождение ребенка и т.д.². Сюжет с женитьбой на Алма Мэргэн в варианте Гергусеева не имеет аналогов в бурятских вариантах и версиях и отличается оригинальностью. Алма Мэргэн представлена здесь не как дочь хозяина земных вод Уха Лобсон хана, а как дочь земного Атай Улан хана, сама приходит к кузнецу Зуд дархану, которым является Гэсэр, с просьбой выковать ножницы и шилья. Однако он обманывает ее при помощи чар (из-под подола у нее льется вода, из-за чего он обвиняет ее в осквернении кузницы) и заставляет девушку обручиться с ним³. Этот мотив обмана девушки с последующим принуждением к браку имеет некоторые параллели в пекинском ксилографе и устной монгольской версии в современной записи. Гэсэр встречается охотника-силача, охотится вместе с ним и не может понять, мужчина это или женщина. Он подсовывает под полу спящему новорожденного жеребенка. Когда охотник просыпается, жеребенок выпадает, и выясняется, что это женщина, Аджу Мэргэн (монгольский вариант имени Алма Мэргэн), и они договариваются о женитьбе [Неклюдов 2019: 542–543]. В ксилографе Гэсэр-Цзуру подкладывает жеребенка под подол спящей Аралго-гоа. После пробуждения девушка вынуждена обручиться с Цзуру, чтобы избежать позора [Гесериада 1935: 65–66]. Не исключено, что и бурятский, и монгольские варианты восходят к общему устному первоисточнику.

В некоторых вариантах эпоса эпизоды сватовства и женитьбы изложены сжато и максимально лаконично. Например, в варианте О. Хайнтаева Гэсэр просит и получает жен, дочерей тэнгриев, еще будучи небожителем, перед спуском на Землю:

Сэгээн Сэбдэг тэнгэрийн

Сэсэн Гоохон абуухайе

Намган болгожо үгэбэ.

Хоердохи хүгшйень

Наран Туяа тэнгэрийн

Налгай Гоохон абуухайе үгэбэ.

[Гэсериада 2024: 114–115]

Сэгэн Сэбдэг тэнгрия [дочь]

Сэсэн Гохон девицу

В жены ему отдала.

Второй женой

Наран Туя тэнгрия [дочь]

Налгай Гохон девицу отдала.

Женами Гэсэра здесь становятся дочь срединного Сэгэн Сэбдэг тэнгрия и дочь тэнгрия Солнечных лучей (т.е. Солнца), тогда как в большинстве унгинских версий первая обычно становится женой небесного старшего брата Гэсэра, а вторая – его земной матерью.

У бурят бытовали представления о предопределенности, предназначенности мужчины и женщины друг другу. Брак должен был заключаться только с предопределенными людьми, в ином случае паре грозили несчастья в семейной жизни, бездетность или ранние смерти детей и одного из супругов. В эхирит-булагатской версии эпоса говорится:

Хүйтэ сүйтэй хүүдээ

Хүрхэ еһотой байнал би.

Хүрөөл үгээ хадаа

Хүмэрхэ еһотой лон байнал би.

Заяалдаһан заяабариһаан

Эбхэн нэгэ бэлэй би...

Эсэгэ Малаан баабайһаа

Тоонто ло хамта нэгэ бэлэй,

Обязательно должен я ехать

К невесте той, суженой мне;

Не поеду туда, –

Так смерть мне суждена,

От рожденья судьбой моей

Воедино с ней связан...

От Эсэгэ Малана-отца

От рожденья едины мы с ней

¹ ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОАФ. Д. 1243. Л. 24–32.

² Там же. Л. 32–53.

³ Там же. Л. 17–22.

Эхэ Юүрэн ишибиихээн
Ээлгэ мнай хамта бэлэйл.
[Абай Гэсэр-хубун 1961: 91]

Идея брачной предопределенности друг другу прослеживается и в других улигерах:

Эхэйн хээлидэ хэбтхэдээ
Ухаандаа ойлгожи,
Мэдээндэ мэдлэйлби:
Зүүнэй хаанай
Дүшэн дүрбэн тэнгэриду
Дүүрэн сагаан заяабаридо
Хамто нууха гэжилэ
Арбан табан наһатай
Айдурай Мэргэн хүбүүнтэй
Эб нэгэ заяалай...

[Айдурай Мэргэн 1979: 55–56, 109]

И от матери нашей Эхэ Юрен
Мы имеем единое благословенье.

Еще в материнской утробе лежала
Тогда еще рассудком я рассудила
И запомнила
Что в один союз обручена судьбой
Жить вместе с тобой
В полной счастливой доле,
Под сводом сорока четырех тенгриев
Восточных,
Вместе с тобой, с Айдурай Мэргэном
Пятнадцатилетним...

Значения ‘предназначенная суженая / суженый’, ‘нареченная / нареченный’ передаются выражениями *хүйтэ хубита хүн*, *хүйтэ сүйтэ*, *хүйтэй сүйтэй хүн*. В вариациях этого выражения две части, первая постоянная – *хүйтэ / хүйтэй* от *хүй(һэн)* ‘пуповина’, т.е. букв. ‘имеющая(ий) пуповину’. Вторая варьирующаяся: *хубита* от *хуби* зд. ‘доля, участь, судьба’, т.е. букв. ‘имеющая(ий) долю, судьбу, участь’; *сүйтэ / сүйтэй*, возможно, от *сүй* ‘кольцо (для замка), петля (для крючка у двери), пробой’, т.е. букв. ‘имеющая(ий) замковое кольцо, закрывающую петлю’, хотя в данном случае, скорее всего, более архаичное значение слова *сүй* утрачено. Таким образом, *хүйтэ сүйтэ* или *хүйтэ хубита хүн* – человек, имеющий ту же пуповину, ту же судьбу-долю, предначертанный судьбой свыше.

Ц. Жамцарано *хүйтө сүйтө* переводил как ‘суженая’ и пояснял, что Гэсэр добывает жену, указанную богами [Абай Гэсэр-хубун 1961: 214, 225]. С. П. Балдаев объяснял выражение *хүйтэ сүйтэ* или *хүйтэ хубита*, как обозначающее женщину, которая считалась женой по праву рождения, и указывал, что до революции 1917 г. у бурят «считался предпочтительным старый односторонний кузенный брак. В старое время только такой брак считался идеальным. Наиболее ортодоксальным считался кузенный брак между дочерью брата и сыном сестры или наоборот. Прежде таким браком дорожили и возобновляли из поколения в поколение. Брат и сестра договаривались еще до появления детей о браке их. После рождения детей, когда они достигали 3–4 лет, в присутствии родственников с обеих сторон совершали сговор и затем закрепляли формальным сватовством» [Балдаев 1959: 24]. О соблюдении экзогамных брачных норм, но допустимости кузенного брака по женской линии, поскольку формально жених и невеста принадлежали к разным родам, можно найти в материалах М. Н. Хангалова: «По обычаю бурят, невесту нельзя сватать из своего рода, а непременно из другого; родство принимается в расчет только по мужской линии (до 9 колена), родство же по женской линии не может служить препятствием для заключения брака; так, например, брат может для своего сына высватать дочь своей родной сестры, выданной замуж за бурята из другого рода, или сестра может для своего сына высватать дочь родного брата» [Хангалов 2004а: 165]. К. Д. Басаева отмечала, что «Брак внутри отцовского рода расценивался как недопустимое и позорное нарушение обычаев. Однако брак с родственниками по материнской линии, т.е. с двоюродными, троюродными и четвероюродными сестрами со стороны матери, считался не только допустимым, но и вполне нормальным, так как род матери по отношению к роду отца был чужим (хари). Наиболее предпочтительным считалась женитьба на дочери брата матери, что, несомненно, является пережитком той древней поры, когда мужчины имели брачные права на дочерей братьев своей матери» [Басаева 1991: 93]. Подобные брачные нормы существовали не только у бурят, но и у многих других народов Сибири [Миллер 2009: 356–357]. Семантика *хүйтэ*, связанная с родством жениха и невесты, просматривается и в монгольском лексическом материале, где *хүй* ‘род; родство, родственники, семейство; фамилия’.

Таким образом, мотивы сватовства и женитьбы Гэсэра являются одними из важных составляющих архаичного сюжета, в котором сын божества спускается с небес, чтобы избавить мир от хтонического хаоса, и совершает подвиги мирового масштаба, что в целом полностью укладывается в шаблонную сюжетную структуру, характерную для бурятского героического эпоса. Как культурный герой, Гэсэр предстает учредителем института брака, устраивает первую свадьбу, и, соответственно, его действия воспринимаются как имеющие основополагающее и образцовое значение.

Литература

- Абай Гэсэр. Вступит. ст., подгот. текста, пер. и коммент. к нему А. И. Уланова. – Улан-Удэ, 1960. – 314 с.
- Абай Гэсэр-хубун: Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Ч. 1. Подготовка текста, перевод и примеч. М. П. Хоимонова. – Улан-Удэ, 1961. – 231 с.
- Айдурай Мэргэн. Подготовка текста, перевод и примеч. М. П. Хоимонова. – Улан-Удэ, 1979. – 128 с.
- Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. – 180 с.
- Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1991. – 192 с.
- Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Перевод, вступительная статья и комментарии С. А. Козина. – М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1935. – 245 с.
- Гэсэриада предбайкальских бурят. Кн. 1. Аалиин шэнээн бэстэй Абай Гэсэр Богдо. Великий Абай Гэсэр Богдо / Научный перевод, комментарии, примечания, словарь непереведенных слов Н. Н. Николаевой, предисловие Н. Н. Николаевой, Е. В. Нолева, отв. ред. Л. С. Дампилова, Е. В. Нолев. Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2024. – 224 с.
- Миллер Г. Ф. Описание сибирских народов. Пер. с нем. А. Х. Элерт. – М.: Памятники исторической мысли, 2009. – 456 с. (Источники по истории Сибири и Аляски из российских архивов: VIII, 1; Герард Фридрих Миллер. Этнографические труды. Часть 1).
- Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – М.: Индрик, 2019. – 592 с.
- Тушемилов П. М. Абай Гэсэр / Науч. зап. Т. М. Болдоновой; Пер., вступ. ст. и послесл. С. Ш. Чагдурова. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2022. – 256 с.
- Хангалов 2004а – Хангалов М. Н. Собрание сочинений: В 3-х т. Т. 1. / Под ред. Г. Н. Румянцева. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. – 508 с.
- Хангалов 2004б – Хангалов М. Н. Собрание сочинений: В 3-х т. / Т. 2. Под ред. Г. Н. Румянцева. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. – 312 с.
- Шаракшинова Н. О. Бурятский героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета. – Иркутск, 1969. – 348 с.

С. Д. Гымпилова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

gymps70@yandex.ru

ФОРМУЛЫ-ЗАКЛИНАНИЯ В УЛИГЕРАХ БУРЯТ¹

Аннотация. Героический эпос бурят (улигеры), как и многие эпические произведения других народов, содержит в своей художественной канве разные формульные выражения, такие как пословицы, поговорки, благопожелания, заговоры. В данной статье проведен анализ фольклорных текстов заговоров, используемых в эпических произведениях бурят в семантическом аспекте. Материалом для исследования послужили бурятские улигеры «Абай Гэсэр-хубун» Маншуда Имегенова и «Аламжи Мэргэн» Елбона Шалбыкова. При анализе применены структурно-семантический, структурно-типологический методы. Актуальность нашего исследования обусловлена тем, что в современный период недостаточно изучено семантическое значение формульных выражений в эпических текстах тюрко-монгольских народов. В структуре эпического сказания формульные выражения, обретая эпическую окраску и характер, являются особым компонентом структурной системы улигеров, их поэтики, отражая при этом древние культурные, социальные, религиозные традиции бурят.

Ключевые слова: малые жанры бурятского фольклора, заговоры, эпос, функция.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона», № 121031000259-6.

SPELL FORMULAS IN THE OF THE BURYAT ULIGERS

Abstract. The heroic epic (*uligers*) as many epic works of other peoples contains various formulaic expressions in its artistic basis, such as proverbs, sayings, good wishes and chants. The article analyzes from a semantic perspective folklore text of incantations used in Buryat epic. The material for the study is the Buryat uliger *Abai Geser-khubun* by Manshud Imegenov and *Alamzhi Mergen* by Elbon Shalbykov. Structural-semantic and structural-typological methods are applied in the analysis. The relevance of our study is due to the fact that in the modern period, the semantic meaning of formulaic expressions in the epic texts of the Turkic–Mongol peoples has been insufficiently studied. In the structure of the epic tale, formulaic expressions, acquiring epic coloring and character, turn into a special component of the structural system of *uligers*, their poetics, while reflecting the ancient cultural, social, and religious traditions of the Buryats.

Keywords: small genres of Buryat folklore, conspiracies, epic, function.

Героический эпос представляет собой уникальный, монументальный памятник духовной культуры тюрко-монгольских народов, характеризуется совокупностью элементов поэтической системы, своеобразным внутренним строем языка эпоса. Произведения героического эпоса бурят представляют собой достаточно полные, развернутые эпические сюжеты. Сами эпические сказания являются «энциклопедией» народной жизни далеких времен, дают широкие картины быта, хозяйственного уклада, отражают идеологию различных эпох.

Для анализа формульных выражений в эпических произведениях нами были изучены тексты наиболее архаичных, оригинальных по содержанию бурятских эпических сказаний (улигеров). При общности формы, поэтических средств в формульных выражениях прослеживаются и некоторые специфические особенности их использования каждым сказителем. Так, например, встречающиеся в эпических произведениях формульные выражения, в частности, заговоры часто импровизируются. В зависимости от ситуации, аудитории и образов эпических героев тексты заговоров лексически меняются, что носит несомненно творческий характер. Жанровая особенность заговорных текстов, их прямая зависимость от определенных обрядовых моментов, от конкретной ситуации, в которых они обычно звучат, обусловили и разнообразие форм их передачи.

Формульные выражения, такие как заговоры, заклинания – *шэбшэлгэ*, *тарнидалга* – относятся к древнейшим жанрам семейно-обрядовой поэзии бурят. Содержание и художественная форма заговора обычно определяется своеобразием его назначения, утилитарно-практической направленностью текста. Но это не ограничивает творческие возможности заговаривающих. Довольно часто заговоры называют «словами», что говорит о вере в могущество слова. «Считалось, что произнесение его уже само по себе способно произвести нужное действие. В чистом виде «словесные» заговоры не существуют, большинство их сопровождается какими-либо магическими действиями, способствующими, по мнению говорящих, усилению действия заговорных формул» [Дмитриева 1982: 155].

Отметим, что многие заговоры у монгольских народов были связаны со скотоводством, служили обеспечению благополучного разведения домашнего скота. Например, когда у коровы заболело вымя, ее хозяйка брала медвежью лапу и ею начинала делать массаж вымени, приговаривая:

Ойн хара баабгай шамайе бала бариха,	Лесной бурый медведь тебя раздавит,
Хурса набараара набардаха,	Своими острыми когтями расцарапает,
Хабдар хари, хабдар хари,	Опухоль, уйди, опухоль уйди,
Гэдэргээ хараа бэээр арли сааша!	Уйди подальше, прочь!

[Шаракшинова 2012: 93]

Заговорный текст такого рода относится к виду лечебных заговоров. Он бывает кратким и заканчивается обычно «закрепкой», которая должна, по мнению древних людей, закрепить сказанное, усилить магическую его действенность.

Заклинания можно встретить и в фольклорных текстах, например, в героико-эпических произведениях бурят. Обычно в эпических текстах заклинание применяется в отношении таких предметов как хангайская стрела, кожемялка.

Сказители очень умело вводят заговорный текст в эпические произведения, сказки, используют поэтические формулы, присущие малым жанрам бурятского фольклора. Творцы и исполнители заговоров иногда включают в текст отдельные образцы афористической поэзии.

Главный эпический герой Абай Гэсэр, в зависимости от сюжета, выпуская свою хангайскую стрелу, так закликает над ее зарубкой:

Үхүхэ лэ заяатай хадамни
Энэ хүүе даалгаал үгэйр
Хин ханай тама ошоорой,
Ахаха ла заяатай хадамни
Энэ ехэ хуйсын лэ,
Хүхэ утаһан хуйсын лэ,
Улаан утаһан умайсын
Таһа тудан хаяарай...

Если мне суждено умереть
Не сразив человека этого,
В преисподнюю ты улети,
Если мне оставаться живым суждено,
Эту большую пуповину,
Нить синюю – пупок,
Нить красную – утробную
Попади, отсеки... [Абай Гэсэр 2020: 110]

Заговоренная стрела может выполнить разные поручения: эпический герой обычно указывает ей, куда лететь, в какое место поразить врага (в шею, глаз), и что захватить с собой на обратном пути (головы диких гусей):

Үхүхэ лэ заяатай хада мэни
Үйхэн таһа ошооройш,
Ахан ябаха заяатай хадам
Тархини тэгхэн дунда
Тад улаа нюдүйен
Хэһэ һамна харбаарайл.
Үбһэни үзүүрээр
Үрээдэжэ хаяарайш!
Хулаһани үзүүрээр
Хубаахажа хаяарайш!
Или:

Коли мне умереть суждено,
Ты мимо него пролети,
Коли мне еще жить суждено
На самой середине его головы
Его глаз ярко-красный
Напрочь прострели.
По верхушкам травы
Раскидай!
По верхушкам камышей
Разбросай! [Абай Гэсэр 2020: 140]

Үхуху заяатай хадамни
Үйхун туму гарьяарай,
Акха заяатай хадамни
Амин һулдэ хоерын
Таһа харбан унагаагэйш,
Амаргалиин хаха харбан унагаагэйш!

Если мне суждено умереть,
Улети в неизвестную тьму,
Если мне суждено жить,
Прострели насквозь
Жизненную силу, душу,
Шею рассеки! [Аламжи Мэргэн 1991: 132]

Другое заклинание:

Үхүхү заяатай хадамни
Үйхүн туму гарьяарай,
Ажи абаха хадамни
Ергоон хулан галуунай
Тологойсын таһар харбаад-ла
Онобшидоо углажи,
Хабхагшадаа хабхалжи,
Асараха!

Если мне суждено умереть,
Улети в неизвестную тьму,
Если мне суждено жить,
Снеси головы
Шести диким гусям.
Насадив на зарубки свои
Проткнув своим наконечником
[Всех их] доставь! [Там же: 134]

В зависимости от сюжета эпические персонажи приводят в действие разные волшебные предметы – стрелу или кожемялку. Например:

Амар ехэ голиин даа
Хаха бала тудаарай,
Атхаал сэгээн сэмэгээн даа
Хуха бала тудаарай!
Үбүһэниин үзүүрээр
Үрээдэжэ унагааиш,

В большую аорту ее
Попади, напрочь разорвав,
В кость плечевую ее
Попади, разломав, разбив,
По кончикам травы
Разбросай,

Хулаһани үзүүрээр
Хубаалдажа хаяиш,
Энэ эзыдэ дарагдаха хадам
Үйхэн таһа ошооройш!

В ответ Абай Гэсэру старуха с ярко-белым лицом, жена мангадхая пустила свою кожемялку:
Үһэн толгойн үерсэ
Яһан толгойн ярьса,
Хэзээшье бүхэн халаарай,
Амаргалиин халалаарай,
Атхаал сэмэгэйн хухалаарай,
Үбүһэни үзүүрээр
Үрээдэжэ орхиш,
Хулаһани үзүүрээр
Хубаахажа орхиш!

Во многих улигерах эпический герой заговаривает стрелу, чтобы она, дойдя до цели и совершив заданное, сама вернулась обратно и вошла в колчан:

Үхүхэлэ заяатай хадам
Үйхэн таһа ошооройл,
Ахан ябаха заяатай хадам
Гунан үхэрээ шинээн
Гунан хара бахайн даа
Амааран орооройш,
Хотойни оеорһоо
Шагайн шинээн шара шулуу
Онодоо хабшин ерээрээ!

По кончикам камышей
Раскидай!
Если этой женщиной я буду побежден,
Лети мимо, безвозвратно!
[Абай Гэсэр 2020: 257]

Пока волосы на голове не сгниют,
Пока кости головы не заноят,
Никогда не отставай от него,
Атлант его расколи,
Кость его плечевую сломай,
По кончикам травы
Разбросай!
По кончикам камышей
Раскидай!
[Абай Гэсэр 2020: 257]

В другом сюжете эпический герой закликает свою стрелу, чтобы она проложила путь по тайге, освободив его от непроходимой чащи:

Зориһон ябаһан дайдадаа
Хүрэхэ ошхо хадамни.
Нари могойн гульдархгүй,
Нара һаранай харагдахгүй,
Нараһан хара хушиие
Тэрэгээр-лэ багтахаар,
Тэмээгээр-лэ гарахаар,
Узуураарин шуутхалажи унагаагэйш!

Коль мне умереть суждено,
Пролети ты в пространство, мимо,
Коль мне еще жить суждено,
Той жабы черной трехлетней,
Что будет с трехлетку-бычка,
Пройдя через пасть
Со дна желудка
Желтый камень с лодыжку
В зарубежье прижав, вернись!
[Абай Гэсэр 2020: 214]

Если мне суждено добраться
До заветной земли,
В непроходимой сосновой чащобе,
Где и тонкой змее не пробраться,
Где не видать ни луны, ни солнца,
Срежь деревья с корнями
Чтоб и телега могла проехать,
Чтоб и верблюд мог пройти!
[Аламжи Мэргэн 1991: 115]

Исследование заговоров, встречающихся в эпических текстах бурят показало, что, несмотря на сходство начала заговора, где герой обращается к стреле, концовка их всегда разная. Как показывают приведенные образцы заклинательных формул, они, как правило, краткие, лаконичные, в них выражена только основная мысль, для них характерным является повелительный тон, требование, что вполне объяснимо желанием добиться положительного результата. Образность, эмоциональность и афористичность фольклорных текстов нередко достигается одинаковыми художественно-поэтическими средствами. Основной их отличительной чертой является ярко выраженная функциональная нагрузка фольклорных произведений – заклинания и героического эпоса.

Анализ текстов бурятских заговоров показывает, что они в структуре эпических произведениях имеют свою функциональную направленность. Включение заговорных формул в бурятский эпос нечастое. Они предназначены в основном, для дальнейшего развития действия или судьбы героев, т.е. выполняют сюжетобразующую функцию. Также заговорно-заклинательные формулы являются способом эмоционального выражения поступков и состояния героя.

Приведенные выше примеры говорят о непрерывном процессе взаимовлияния, взаимопроникновения жанров. Особенно широко проявляется взаимодействие малых жанров с более крупными, идейно-эстетические, художественно-поэтические особенности которых в пору их активного бытования определялись верой людей в магическую силу слова. При всей своей краткости формульные выражения имеют свои специфические черты и особенности. Сам факт импровизации, включение в структуру эпоса других фольклорных жанров не нарушает его систему, а поэтически обогащает, улучшает ее.

Как своеобразный памятник устной поэзии монгольских народов формульные выражения имеют большое значение не только для изучения их мировоззрения, культуры, быта, но и характеризуют их этнокультурную идентичность, проявляющуюся в разнообразных по смыслу и звучанию фольклорных текстах малой формы.

Литература

Абай Гэсэр-хубун. Эпопея. Эхирит-булагатский вариант. Ч. I. / Запись от М. Имененова. – Иркутск: Время странствий, 2020. – 300 с.

Бурятский героический эпос. Аламжи Мэргэн Молодой и его сестрица Агуй Гохон. – Новосибирск, Наука, 1991. – 311 с.

Дмитриева С. И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 154–160.

Шаракшинова Н. О. Бурятское народное поэтическое творчество: Учебное пособие. – Иркутск: Оттиск, 2012. – 262 с.

E. O. Khundaeva
Moscow, Russia
hundaeva@mail.ru

THE WRITTEN STORY OF GESER IN THE OLD-MONGOLIAN SCRIPT

Abstract. The study of the epic and the written stories of Geser presupposes the analysis of the various levels of the text structure taking into account some cognitive and social parameters. This is accounted for by the fact that the discourse of the epic and the written stories of the hero represent not only a textual structure. It is a complex communicative phenomenon incorporating quite a specific social and historical context, the portraits of characters and various peculiarities of the text structure. The study of the written sources helps solve many problems related to the historical development, the story line and the composition, the characters as well as the language peculiarities. The knowledge of the variants and copies is a topical question for each text is a certain important stage in the development of the epic.

The keywords: textual study, text structure, discourse, version, variant, block-print copy.

The study of the epic and the written stories of *Geser* presupposes the analysis of various levels of the text structure including some cognitive and social parameters. This is due to the fact that the discourse of the epic and the written stories of the hero represent not only a textual structure. It is a complex communicative phenomenon incorporating quite a specific social and historical context, the characteristics of the personages and the various peculiarities of the text. The study of the written sources helps solve many problems related to the historical development, the story line and the composition, the characters as well as the language peculiarities. The knowledge of the variants and copies is a topical question because each text is a certain important step in the development of the epic.

The main results of the study of the *Geser* text written in the Old-Mongolian script are the following. Ts. Damdinsuren [Damdinsuren 1957] analyzed a copy of the *Ling Geser* story and found out that it presented the translation of a Tibetan manuscript. He gave an account of the Mongolian variants. K. Tanaka [Tanaka 1964] carried out the textual analysis of the six copies that are known as the block-print copies. Those are Zhamtsarano, Nomch-khatan, Zaya, the Oirat texts and the second volume of the Inner Mongolia edition.

The so-called “Scheuter” manuscript was published by W. Heissig [Heissig 1971]. It contains the two chapters, devoted to the raising of the heroes from the dead and the battle with Andulma-khan. The scholar was of the opinion that the chapters were identical to the corresponding chapters of the Zaya edition and the second

volume of the Inner Mongolia edition, only the order of the chapters in the two copies mentioned was reverse. W. Heissig thought that the Scheuter copy presented a prototype of the original episodes. In 1972 L. Lörincz published an article devoted to the account of the Geseriade versions and variants found in Ulan-Ude, Ulan-Bator and Leningrad [Lörincz 1972]. In 1970 Ts. B. Tsydendambaev gave a linguistic analysis of the versions and variants of the epic of Geser [Tsydendambaev 1970].

As a result, we can draw the following conclusions. In the field of the textological comparative study only a few versions, variants and copies in the Old-Mongolian language had been studied. Those are the Mongolian *Ling Geser*, the block-print version of the year 1716, the so-called “continuation” or the additional chapters, the Zhamtsarano, Nomch-khatan, Oirat, Zaya and Scheuter copies. We also studied the manuscripts I 52 and F 306 from the library of the St. Petersburg Department of the Institute for the Oriental Studies, the Russian Academy of Sciences. Among the Mongolian copies one could state that the most well-known copy was the block-print of 1716. It is the so called first part of the *Geser* epic consisting of the seven chapters.

There are also many copies containing so called “additional” chapters apart from well-known seven chapters. This might be called the second part of the story of Geser that was less studied. One might get acquainted with them in the collections of the various countries. In the collections of the Center for the Oriental manuscripts and block-prints at the Institute for the Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude) there were over 20 Mongolian copies that had not yet been published. The scientific accounts of those copies are given [Khomonov 1989; Khundaeva 1981; Khundaeva 2014; Lörincz 1972; Tanaka 1964].

There are 14 copies in the manuscript collection of the St. Petersburg Department of the Institute for the Oriental Studies. They are the originals of the copies that were published in Mongolia and the manuscripts containing some chapters in the Mongolian collection of the State Library of the MPR. The latter are close to the chapters found in the copies that had been published. In the Oirat collection of the Institute of Language and Literature of the MPR Academy of Sciences the copies close to the Oirat manuscripts published in the MPR can be found. The so called Nomch-khatan, Zhamtsarano, Zaya, Oirat copies were published in 1960 in the MPR. The two books of the *Geser* epic were published in 1956 in Inner Mongolia. The first book presented the re-edition of the xylograph, printed in the year of 1716.

The comparative analysis evidences of the fact that the written version contains the Buryat, Mongolian, Tibetan and other plots as well as typical folklore and Buddhist plotlines. The motive of the two rocks that crushed all that was between them just on their way and which Geser happily managed to safely pass might be found in the folklore of many nations. A similar motive is found in the Tangut legend *Djalma-Nurmu* where one comes across the two butting rocks [Potanin 1893: 224]. In the oral epical tradition of *Geser* written down in Tibet there is a motive found in the first chapter of the epic. They killed a sheep, ate the meat, put the bones together and covered with the hide, the sheep came alive [Potanin 1893: 24].

It is from Tibet that the following details might have penetrated into the text of Geseriade: the representation of the birth of the main hero's sisters in the “Buddhist” way: from top of the head, from the right armpit, from the navel. It is Khormusta who is the celestial father of Geser in the Ladak variant of the Tibetan version, in the other Tibetan versions it is the white brahma [Stein 1959: 153]. Khormusta might appear to be the most acceptable choice. He might have appeared in the Mongolian folklore much earlier than in the Mongolian literature. It is basically from the Tibetan version that the personages of the Buddhist religion and some Buddhist notions might have penetrated to the text of the story. Those are the following: the lama, Je Tsongkhapa, Vajrapani, Mahakala and such Buddhist notions as *chindamani*, *tarni*, *Gangdjur* and *Dangjur*, *sume*.

Now we pass over to some other discourse characteristics of the tales. The two-dimensional level of “the author – the addressee” does not make it possible to single out the third participant, i.e. the initiator of the text. We often come across such a phenomenon when studying the “Geser” story. The discourse analysis of the *Geser* variant told by P. M. Tushemilov manifests the ideological treatment of the end of the uliger where the new personages are introduced, namely, the images of the Bogdo Gegen and the Panchen-lama. The reason for the introduction of those personages is to add up some elements of the Buddhist atmosphere to the narration.

The xylographic edition of the Mongolian, the so-called “Peking” version of the Geseriade was carried out in 1716 on the initiative of the emperor Kansi (Enkhe Amugulang) with the idea of using the fact of the popularity of *Geser* to attract the Mongolian-speaking population to their own side and form up some loyal attitude. It was published under the guise of the “ideologically” consistent “The three khans”. The thing was that *Geser*

was kind of prohibited as not quite loyal to Buddhism. It was taken to be some cult, pagan creation since the olden times.

All the participants of the communication related to the story, i.e. the initiator – the author – the addressor, are the private people with all their typical peculiarities and at the same time they are the social people, i.e. the members of the community but the relations among them might be not quite unambiguous and hence not always transparent. One should take into account the fact that the “birth” of the text is dictated not only by the author’s intention since the author might be only a mediator between the initiator of the text and the addressor. The initiator might be the subject on whose initiation the manuscript or xylograph was to be written or printed. Quite often there were the so-called “donators” or devoted believers who gave the money for the Buddhist works to be written and printed. Not infrequently the author was the expresser of the ideas of someone else or some alien ideas.

The text possesses the informative and interactive features, the conceptual integrity, the pragmatic trend that makes it possible to take it as the material for the corresponding perception and interpretation. Of interest is the study of the background knowledge which is common both for the speaker (the author) and the listener (the reader) as well as a lot other issues related to the culture and the language, the symbolical, religious, aesthetical ideas of the Buryat people. This sphere of activity is discursive in its nature for in the interaction of the communicators oriented at the certain conditions of communication within the framework of the certain circumstances the speech presents a purposeful social action. The study of those issues is important for the deeper investigation of the language material of the Geseriade, the ideas and artistic merits, the poetical structure that reflects the views of the ancestors of the nomad tribes of Central Asia and South Asia. The study of the extralinguistic and intralinguistic discourse components in the Geseriade is of great importance for it helps show all the gorgeousness and variety of the poetical ideas and aesthetics of the work. The knowledge of the extralinguistic discourse is of importance for it is a part of the knowledge concerning the Mongolian culture and life upon the whole.

The discourse of the Geseriade is marked for its dynamic character, the coherence of the narration, the functional and pragmatic orientation, the availability of the moral substance fiber, the basic idea as well as the peculiar style, the typical phrases and the epical formulas.

Conclusions. Among the Mongolian copies of the Geseriade most spread was the block-print of the year 1716. There are many copies containing the so called “additional” chapters or the second part of the story of Geser. They are found in the published and unpublished copies. At present there are over 60 copies of the so-called Mongolian version, they were written in the Old-Mongolian script. The chapters are noted for a certain chronological succession, an attempt to connect the chapters with a view of some biographical and genealogical cycling. The chapters are given in different order in different copies. Some chapters are lacking in some copies. The compositional heterogeneity evidences of the evolution, the long-term existence of the manuscripts and the gradual development of the book story.

The main plot of the Geseriade is based on a common plot which is typical of the Mongolian, Buryat, Tibetan and other versions as well as the book stories, on the one hand, and the oral poetical variants, on the other hand. The inter-ethnic, inter-regional literary and folklore ties are conditioned by the genetic, historical and typological commonness of the versions and variants of the texts. The main body or the kernel of the work in each ethnical media developed in its own way, got enriched with the new details, obtained some coloring among the tribes and peoples. Those diversities do not alter the main plotline of the work but they provide for the rich material for discussing the issue of the history of the text. The fact of there being numerous copies and peculiar features evidences of the evolution of the text.

One could outline the following stages of the cycling of the story:

- The existence of some certain plots of the text, the attempts at uniting them in a cycle that took place, probably, prior to the beginning of the XVIII century.
- The appearance of a cycle consisting of the seven chapters (1716).
- The addition of the chapter of Andulma-khan (about the beginning of the XIX century).
- The addition of the chapter of the animation of the batars (about the end of the first half of the XIX century).
- The addition of the chapter of the khan of rakshases, the chapters of Kumbu-khan and Nachin-khan (the second half of the XIX century).

A number of the specific textual peculiarities is revealed. They might be helpful when making an account of the new copies that might be found and compared with the well-known versions, variants and copies. Some copies of the written version of the Geseriade are discovered on the territory of Buryatia. Those copies date back to the beginning of the XIX century.

The comparative textual analysis shows that the “Buryat” copies in the Old Mongolian script acquired the specific features as a result of the long existence among the local population. The differences are basically in the sphere of the language, the style, the orthography, rarely the plot-line.

References

Damdinsuren, Ts. *Istoricheskie Kornii Geseriady*. – Moskva: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, 1957. – 240 p.

Heissig W. Das “Scheuter” Geser-Khan Manuskript // *Zentralasiatische Studien*. 1971. V.5, P. 88–93.

Khomonov M. P. *Mongol'skaya geseriada*. – Ulan-Ude: Buryat Publishing house, 1989. – 128 p.

Khundaeva E. O. “Geseriada” v Mongolii i Buryatii: Literaturnye svyazi Mongolii. – Moskva, 1981.

Khundaeva E. O. Mongol'skoe knizhnoe skazanie o Gesere v Buryatii // *Mezhkul'turnaya kommunikaciya: aspekty didaktiki*. – 2014. – V. 7. – P. 33–42.

Lörincz L. Geser-varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Leningrad // *Acta Orientalia Hungaricae*. Budapest, 1972. V. 25. P. 175–190.

Potanin G. N. *Tangutsko-Tibetskaya okranina Kitaya i Tsentral'naya Mongoliya: puteshestvie 1884–1886*, V. 2. – Sankt Peterburg, 1893.

Stein R. A. *Recherches sur l'Épopée et le Barde au Tibet*. Presses Universitaires de France. 1959.

Tanaka K. Buriyat koso Geseru monogatari-ni aravareta futatsuno bunka so // *Mindzokugaku kenkyu*. 1963. №3. V. 29.

Tsydendambaev Ts. B. On the Language of the Mongol and Buriat Versions of the Geser Epic // *Mongolian Studies*. – Budapest. 1970. – P. 565–580.

Самбуугийн Хөвсгөл

Монгольский государственный университет образования

Улан-Батор, Монголия

skhuvsgul@gmail.com

ГЭСЭРИЙН ТУУЖ ДАХ ЭМЭГТЭЙЧҮҮДИЙН ДҮР

Товч агуулга. Гэсэрийн туужийн олон дүрүүдийн дотроос эмэгтэйчүүдийн дүрүүдийг авч үзэхийг зорилоо. Гэсэрийн эх Амаржилийн дүр нь Го баяны охин бөгөөд өнгө зүстэй тул Цотон ноён авах гэсэнд Цотонг хоёр нүүртэй хэмээн шүүмжилдэг. Цотонгоос зугтаж яваад мөсөн дээр унаж доголлон болсонд Цотон голж, Сэнлүн өвгөнд өгнө. Ийнхүү богтлогдож очоод, ад үзэгдэн зовдог. Туужийн 9-р бүлэгт Гэсэрийг илжиг болох цагт эх нь зовж өөд болсон байдаг. Гэсэр түүнийг тамын орноос аварч тэнгэрт гаргасан гэдэг. Гэсэрийн гол хатан Рогма бол “Есөн зүйл төгссөн дагинасын хувилгаан” тул олон сайн эрийг цуглуулан нөхөр сонгодог. Энэ тэмцээнд нь Жур түрүүлсэн боловч голдог. Гэсэр түүний төлөө Шарайголын хаадтай тулалддаг. 2-р хатан Арлан гуа нь илүү үнэнч хатан хэмээн гардаг. Түүний үйл явдал нь нэгэн хааны олон хатдын өрсөлдөөнийг харуулдаг. 3-р хатан Ажу мэргэн бол дайнч хатан бөгөөд Гэсэрийг дайсантай тулахад нь тусалдаг. Харин 4, 5-р хатдын талаар дэлгэрэнгүй дүрслээгүй байна. Ийнхүү хаан юмуу баатар нь олон хатадтай байдаг бөгөөд, хатад нь тус тусын нутагт аж төрөн суудаг бөгөөд хаандаа өөр өөрийн чадахаар тусалдаг гэжээ. Мөн тэд харийн дайсанд олзлогдон эхнэр нь болж суудаг тухай я дүрсэлдэг.

Түлхүүр үгс: эмэгтэйчүүдийн дүр, хатан, эхийн сүнс, дайнч хатан, Рогма гуа, Арлан гуа, Ажу мэргэн.

WOMAN'S CHARACTERS IN THE EPIC OF GESER

Abstract. Among the many characters in Geser's tale, we will focus on the female characters. Geser's mother, Amarjil, the daughter of the wealthy Go, criticizes Tsoton for his duplicity when he tries to marry her. When Amarjil, running away from him, falls on the ice and becomes lame, Tsoton rejects her and gives her to the old man Senlong. Thus, she becomes a slave and suffers from evil. In the ninth chapter of the tale, Geser's mother suffers for her son who turns into a donkey and dies. It is said that Geser saved her from hell and took her to heaven. Since Rogma, Geser's main queen, is "the embodiment of a fairy perfect in nine properties," in order to choose a husband, she holds a tournament between strong men. Jur, in the present Geser wins this competition, but Rogma is ashamed of him. Geser fights for her with the kings of Sharaigol. The second queen, Arlan Gua, is described as more loyal. Her story tells of a rivalry between many queens belonging to the king. The third queen, Aju the Wise, is a warrior queen who helps Geser fight the enemy. However, the fourth and fifth queens are not described in detail. Thus, the king or hero has many queens who live in their lands and help the king in any way they can. It is also described how they are captured by foreign enemies and become his wives.

Keywords: Geser, female figures, queen, spirit mother, warrior queen, Rogma gua, Arlan gua, sage Aju.

«Гэсэрийн тууж» нь Монгол түмний аман зохиолын суут бүтээлүүдийн нэг бөгөөд уран сайхны онцлог, дүр дүрслэлийн хувьд манай бусад туульсын зохиолуудаас өвөрмөц содон бүтээл юм. Энэ туужийн олонд алдаршсан дүрүүдийн дотроос эмэгтэйчүүдийн дүрүүдийг авч үзэхийг зорилоо. Миний бие 1980-аад оны үеэс «Монголын нууц товчоо»-ны эмэгтэйчүүдийн дүрийг судалж, өгүүлэл бичсэн юм. «Гэсэрийн туужийн эмэгтэйчүүдийн дүр»-ийн сэдвийг 1999 оны үеэс хөгжүүлж байгаа бөгөөд өнөөдөр зарим шинэ санаагаа хуваалцахыг хүслээ. Доктор Г. Ринченсамбуу «Монгол туульс дахь авхай, дагинасын дүрийн гоо сайхан» [Ринченсамбуу 1998: 375] хэмээх илтгэлдээ эмэгтэйчүүдийн дүрийн гоо сайхныг «бие бялдрын, сэтгэл журмын, зориг баатарлагийн, авьяас билгийн, ажил үйлсийн, бадрангуй тэмүүллийн гоо сайхан» хэмээн ангилж үзжээ. Доктор С. Дашдэжид өгүүлэлдээ Рогма гуа, Арлан гуа, Ажу мэргэн гурван хатны дүрийг бусад туульс болон аман зохиолын баатруудын дүрслэлтэй харьцуулан судалсан [Дашдэжид 2017: 150] байна.

Гэсэрийн туужийн нэг гол эмэгтэй дүр бол Гэсэрийн эх **Амаржилийн** дүр юм. Амаржил нь Го баяны охин бөгөөд өнгө зүстэй тул Цотон ноён авах гэсэнд Цотонг *«Үг нь гурил мэт болоод, зүрх нь гүр хар чулуу мэт гэнэ билээ. Би очихгүй»* [Гэсэрийн тууж 1986: 20] гэдэг ухаантай, цэцэн бүсгүй юм. Тэгээд Цотонгоос зугтаж яваад мөсөн дээр унаж доголлон болсонд Цотон голж, Сэнлүн өвгөнд өгнө. Ийнхүү богтлогдож очоод, ад үзэгдэн зовдог. Хувилгаанаар жирэмсэн болж, Гэсэрийг төрүүлсэнд Сэнлүн өвгөн ад үзэж, Амаржил хүүгээ өмөөрдөг. Сэнлүнгийн нөгөө эхнэр нь Амаржилыг «орхидос эм» [Гэсэрийн тууж 1986: 32] гэж дургүй байдаг. Гэсэр эхийгээ хүндэлдэг боловч эм хүнийг дорд үзэх үзлээр хандаж буй нь хоёр газар гардаг. Цотон Журыг эхтэй нь долоон албинд идүүлэхээр явуулахад, Амаржил айн сандарсанд Жур *«Эм хүн, чи үл мэднэ. Энд суувал Цотон ална, тэнд очвол долоон албин идэх нь адил буюу»* [Гэсэрийн тууж 1986: 33] гэсэн бол дараа нь Энхрэхийн зоо руу хөөхөд мөн *«Эжий минь, дуу. Эм хүн үл мэднэ. Ямаа ижлээ эрнэм гэлээ. Мөргөлдөөд хагацна гэлээ. Эм хүн хань эрэм гэлээ. Хэрэлдээж хагацна гэлээ»* [Гэсэрийн тууж 1986: 36] гэдэг.

Шарай голын хаадад эзлэгдэх үед эх нь мөн их зовдог. Ийнхүү хүүгийнхээ хамт зовлон бэрхшээлийг туулснаас гадна хоорондын дайн байлдааны явцад ч хэлмэгдэн зовж байгаа тухай олонтаа өгүүлжээ. Туужийн 9-р бүлэгт Гэсэрийг илжиг болох цагт эх нь *«Санаж, бэтэг өвчин дүүрч, үгүй болсон»* [Гэсэрийн тууж 1986: 205] байдаг. Гэсэр чөлөөлөгдөж ирээд ихэд харамсаж, эхийнхээ сүнсийг тэнгэрийн оронд эрээд олоогүй, цөхөрч яваад тамаас олдог. Тэгээд сүнсийг нь аварч, тэнгэрт төрүүлдэг нь ямар ч баатар байсан эхийгээ дээдэлж, ачийг нь хариулж буйгаар дүрсэлдэг монгол зан заншилтай холбоотой юм. Амаржилийн сүнс тамд очсон шалтгаан нь Гэсэрийг төрөхөд айж *«Бурхан уу, чөтгөр үү?»* [Гэсэрийн тууж 1986: 207] гэснээс болсон гэдэг. Энэ нь үйлийн үрийн тухай ойлголттой хамаатайгаас гадна ер нь Гэсэрийн төрсөн тухай дүрслэл бэлэгдэл ихтэй, уран сайхны хувьд сонирхолтой дүрслэлүүдтэй холбоотой. Гэсэрийн хувилгаан гурван эгчийн дүр бас чухал үүрэгтэй. Тэд хэрэгтэй цагт

ямагт бэлэн байж, Гэсэрт тусалж буйгаар олон газар дүрсэлжээ. Аливаа баатарлаг туульсын нэг гол дүрслэл нь баатарлаг гэрлэлт байдаг. Энэ талаасаа Гэсэр Рогма гуаг авсан дүрслэл нь өвөрмөц бөгөөд нилээн дэлгэрэнгүй юм. Мөн туулийн баатрууд олон эхнэртэй тухай гардаг нь ч энд тусгагджээ.

Гэсэрийн гол хатан Рогма бол *«Есөн зүйл төгссөн дагинасын хувилгаан»* [Гэсэрийн тууж 1986: 41] тул олон сайн эрийг цуглуулан нөхөр сонгодог. Энэ тэмцээнд нь Жур түрүүлсэн боловч голж, дахин сориход Царгин *«Чи сайн боловч эм биш үү? Жур минь муу боловч эр биш үү?»* [Гэсэрийн тууж 1986: 43] гэж зэмлэдэг. Дараа нь Журыг голон ичээд байхаар нь Жур үхсэн болж хуурахад, Рогма харин гашуудан *«Чадсан үйл нь биенээсээ илүү билээ. Үхэв үү, үгүй юу?»* [Гэсэрийн тууж 1986: 44] хэмээн нөхрөө бас хайрлаж байгаа нь учиртай. Ер нь Рогма гуагийн дүр нь бусад хатдаас илүү олон талтай өвөрмөц дүрслэгдсэн онцлогтой. Арьяа Аланкира охин тэнгэр бэрдээ Рогма гуад идээ өгөхөд голсон [Гэсэрийн тууж 1986: 52] гэж гардаг нь Рогмагийн эрх танхилыг харуулж буй мэт.

Гэсэр жинхэнэ дүрээрээ хувирахад нь Рогма баярлан яарч буй нь ч *«Шидэт хүүрийн үлгэр»*-ийн Шувуун гэргийн үлгэрт гардагтай төстэй. Түүний гуа сайхныг дүрслэхдээ *«Рогма гуагийн босоо бие нь ургамал нарс модыг ханхуй нэрт магнат торгоор бүрсэн мэт, суугаа бие нь таван зуун хүн суух орд цагаан гэр мэт»* [Гэсэрийн тууж 1986: 94] гэсэн нь том гэсэн үг үү, эсвэл сайхныг нь ингэж дүрсэлдэг арга уу гэдэг нь бас сонин юм. Энэтхэгийн алдарт «Рамаяна» дээр бас Раамын хатан Сийдаа нь сорилгонд оролцохоор ирсэн эрчүүдийн дааж өргөхгүй байсан нум сумыг өргөж чадсан хэмээн дүрслэгддэг. Энэ нь тийм чадалтай гүнж байсан уу, эсвэл хувилгаан хүчээр тэр нум сум нь хүнд болсон уу гэдэг асуудлыг дагуулдаг.

Ийм сайхан хатан учраас Рогмаг Шарай голын хаад булаадаг бөгөөд олзлогдоод, 9 сар хүлээсэн боловч Гэсэр баг идээ идээд ирээгүй тул Цагаан гэрт хааны хатан болсон. Тиймээс Гэсэр ирээд түүнийг шийтгэдэг. Мөн хожим мангасын хааны хатан болж байсан гэж гардаг нь ч бас учиртай дүрслэл юм. Рогма Цотонтой үгсэн, Арлан гуаг хавчдагаар нэг хүний олон хатдын хоорондын зөрчил гардаг. Энэ мэтээр Рогма гуагийн дүр үнэнч сайн эхнэрийн дүрээр дүрслэгдсэний зэрэгцээ Гэсэрийг илжиг болсон үед мангасын хатан болж явдаг. Ажу мэргэн Гэсэрийг аврахаар явахдаа Алтан дагина / Рогма / мангасын хаантай шатар тоглож байхыг хараад ежлон *«Алтан дагина үлгэргүй сайн эрийг олжээ. Мангас чи ч болов юутай сайн эмийг олоо вэ?»* [Гэсэрийн тууж 1986: 193] гэж хэлдэг. Үүнээс үзэхэд хөнгөмсөг мэт харагддаг. Ийнхүү явсан учир Гэсэр *«Алтан дагиныг бууруулж ...ганц гэрээр буулгав»* [Гэсэрийн тууж 1986: 203] гэсэн байдаг.

Гэсэрийн хоердах хатан бол Ма баяны охин Арлангуа буюу монголоор Түмэнжаргалант, төвдөөр Бумжид хатны дүр юм. Гэсэр түүнийг нусгай Жур байхдаа залилж авдаг [Гэсэрийн тууж 1986: 38]. Хожим Гэсэр дүрдээ орсон хойноо *«Арлангуа хатныхаа нутгийг үзэж ...явав»* [Гэсэрийн тууж 1986: 70] гэсэн байдаг. Түүний гоо үзэсгэлэнг Цотонгийн үгээр *«Цааш харвал түмэн хүн инээх мэт, нааш харвал түмэн хүн инээх мэт өнгө дүртэй»* [Гэсэрийн тууж 1986: 70] гэжээ. Цотон түүнд санаархан *«Гэсэр чамд сүүдрээ үзүүлж явна... Чамайг би авъя»* гэхэд Арлангуа *«Түмэн Цотон ноён хурж ирэвч, ганц шөнийн Гэсэрийн минь зүүд сүүдэр хоертой тэнцэж чадахгүй»* [Гэсэрийн тууж 1986: 70] гээд Цотонг хоер удаа хөөлгөсөн үнэнч хатан. Харин Цотон хараал хийж, мангаст Арлангуагийн тухай мэдэгдсэнд мангас *«Гэсэр хааны өөр өмчтэй, өөр нутагтай, өнгө үзэсгэлэн сайхан нэгэн хатан байна»* [Гэсэрийн тууж 1986: 73] гээд авахаар хөөцөлддөг.

Энд мөн хатдын хоорондын зөрчил гарна. Цотон Рогма гуаг ятган нийлж, Арлангуаг зайлуулдаг. Харин Арлангуа *«Эртний ерөөлийн хүчин болвол эргэж авахаа тэр минь мэднэ биз»* [Гэсэрийн тууж 1986: 74] гээд явж, мангасын гэргий болдог. Ийнхүү Арлангуа хамгийн үнэнч гэргий нь болж дүрслэгдсэн. Гэсэр хойноос нь очиход Арлангуа уйлж хайлсанд Гэсэр *«Охор жолоот эхнэр гэгч энэ биш үү? Чамайг уйлж байвал мангас мэдэх биш үү?»* [Гэсэрийн тууж 1986: 86] хэмээн зэмлэдэг. Арлангуа бусад туулиудад гардагчлан мангасаас амин нууцыг нь мэдэхээр асуусанд мангас *«Жигтэй эмийн минь жиг биз. Бачтай эмийн минь бач биз»* [Гэсэрийн тууж 1986: 86] гээд хэлэхгүй байснаа хэлчихээд ялагдана. Мөн мангас *«Ертөнцийн 3 зүйл итгэлгүй»* гээд *«Бороохойг модонд үл тооцох, болжморыг шувуунд үл тооцох, болзоогүй эмийг нөхөрт үл тооцох»* [Гэсэрийн тууж 1986: 87] гэж буй нь «Гэсэнэ хааны тууж»-д гардаг дүрслэлтэй бараг адил юм. Ийнхүү Арлангуагийн дүр бусдаасаа илүү үнэнч мэт дүрслэгдсэн боловч бас л эхнэрүүдийн зөрчлийг тусган, Гэсэрийг буцаахгүй баг идээ идүүлж, удаан суулгаснаар нутаг нь Шарай голын хаадад эзлэгддэг. Энэ баг идээ идүүлж, гэрийг нь мартуулдаг дүрслэл нь мөн Эртний грекийн Одиссейд тохиолддог. Огиг арлын савдаг Калипсо нь Одиссейд шидэт унд өгснөөр тэднийд 7 хонолоо гэсэн нь 7 жил болсон байдаг.

Гэсэрийн гуравдах хатан бол Лусын хааны охин Ажу мэргэн юм. Хамт анд яваад эм хүн болохыг нь таньж, хатнаа болгодог [Гэсэрийн тууж 1986: 55]. Мөн Шарай голын хаадыг дайрахад, Ажу мэргэн

Рогма гуаг хамгаалан тэмцэж, тэдний 40 баатар болон Алтангэрэл тайжийг алдаг дайнч хатан юм. Тэрчлэн 8-р бүлэгт Гэсэр хаан илжиг болоход, Ажу мэргэн Гэсэрт туслах заяатай гэж гардаг. Ажу мэргэн мөн уужуу санаатай бөгөөд «*Гэсэр надад ирж 2–3 сар сууваас надад амраг гэж би үл баярладаг билээ. Надаас өөр очоод 2–3 жил болтол эс ирвээс би юм үл санадаг билээ*» [Гэсэрийн тууж 1986: 192] гэж суудаг. Тэгээд Гэсэрийг аварсны дараа Гэсэр түүнд мөргөсөнд Ажу мэргэн «*Гэсэр минь, зүгээр суу. Эр хүн эм хүндээ мөргөдөг билүү?*» [Гэсэрийн тууж 1986: 197] хэмээн ес журмыг дээдэлнэ. Ийнхүү олон эхнэрийн нэг нь заавал дайнч байдаг дорно дахины туульсын зохиолын уламжлал харагддаг. Тэрчлэн германы баатарлаг тууль «Нибелунгуудын дуулал»-д гардаг Брунхильда нь дайнч бүсгүй юм. Мөн эртний Грекийн амосанкуудын домог нь дайнч бүсгүйчүүдийн омог улсын тухай өгүүлдэг билээ.

Гэсэрийн дөрөвдөх хатан нь **Хятадын Гонма хааны охин Гүнэ гуа** юм. Гонма хааны хатан үхэхэд хаан нь хэтэрхий удаан гашуудал хийж, ард олонд дарамт болсон тул Гэсэр очиж болиулахад, Гонма хааны охин Гүнэ гуа тусалдаг. Гонма хаан Гэсэрийг алахаар олон аюулаар сориход, Гүнэ гуа түүнд “мянган алд утас, хөхөө / тотъ” өгөөд, «*Чи газар усандаа нөхөргүй юу?*» [Гэсэрийн тууж 1986: 68] хэмээн санаа өгдөг. Тэгээд Гэсэр хаан шувууны хөлнөөс утсаа уяж, гэртээ элч болгодог. Тэгээд гүнжийн сануулснаар 9 баатраа дуудуулсанд, Гонма хаан эмээж найрамдан, охиноо өгдөг гэжээ. Дараа нь Гэсэр түүнийг авч тэнд гурав жил суусан бөгөөд буцахдаа мэх хэрэглэн үлдээдэг. Энэ өгүүлэмж нь эртний грекийн Язон баатар “алтан хонины нэхий” авахаар Ээтийн хааныд очиход мөн хорлох гэдэгтэй санаа нэг байна. Харин тэр Ээт хааны охин Медея Язонд дурлаж тусалдаг хэмээх өгүүлэмжтэй байдаг.

Тавдах хатан нь Хар гэрт хааны охин **Чоймсон гуа** юм. Тэрээр Гэсэрт дурлаад «...*Түүний гэргий болоосой, би. Үгүй бол үнээгий нь саах хятад эм болоосой. Үгүй бол үнсийг нь гаргах шивэгчин болоосой*» [Гэсэрийн тууж 1986: 142] гэдэг байжээ. Тэрчлэн Гэсэр хожим нь түүнийг илжиг болгосон мангасын хааны дунд эгчийг хатнаа болгосон тухай [Гэсэрийн тууж 1986: 198] дурдсан байдаг. Мангасын дунд эгч нь их чадалтай, бас дайнч гэж гардаг.

Харц эмэгтэйн дүр гэвэл Рогма гуагийн зарц Сэцэн Нанжун / Намжилын дүр юм. Тэрээр хатандаа үг сургадаг. Гэсэрийг урт аянаас буцаж ирэхэд нь Рогма түүнийг цай чана гэсэнд, Нанжун «*Арван зүгийн эзэн Гэсэр хааныг ганц тогоо цайгаар баясгах буюу, чи?*» [Гэсэрийн тууж 1986: 68] гээд авга ах нар, баатруудад нь хэл гэснээр их найраар угтдаг.

Эдгээр эмэгтэйчүүдийн дүрийг ажиглахад дараах **дүгнэлтийг** хийж болмоор санагдана.

Нэгд, эмэгтэй хүнийг эр хүнээс дорд тавьдаг үзэл тусгагдсан. Хатан, харц гэлтгүй эмэгтэйчүүд их зовлон амсдаг.

Хоерт, туульсын баатар нь олон хатантай бөгөөд тэдгээр нь хоорондоо зөрчилддөг.

Гуравт, эмэгтэйчүүд нь гоо сайхнаас гадна ухаалаг эрэлхэг бөгөөд байлдаан тэмцэлд идэвхтэй оролцдог байжээ.

Ном зүй

Батхишиг С., Дашдэжид С. Гэсэрийн туужийн хэл, уран зохиолын судалгаа. Улаанбаатар, 2023.

Гэсэрийн түүж. Улаанбаатар, 1986. (Ц. Дамдинсүрэнгийн хөрвүүлэг).

Дамдинсүрэн Ц. МУЗ-ын тойм. 2-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1967.

Дашдэжид С. Гэсэрийн тууж дахь хатдын дүрийн онцлог. МУИС. ЭШБ. Монгол судлал. Vol. 41. No. 483 (2017).

Ринченсамбуу Г. Монгол туульсын авхай дагинасын дүрийн гоо сайхан // «Төв Азийн тууль». ОУЭШХ-ын илтгэлүүд. Улаанбаатар, 1998.

Л. Х. Мухаметзянова

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова

Академии наук Республики Татарстан

г. Казань, Россия

lilmuhat@mail.ru

ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ: ДАСТАН О ЧУРЕ-БАТЫРЕ

Аннотация. Статья посвящается раскрытию культурного и исторического значения эпоса «Чура-батыр». Наряду с сюжетными особенностями дастана в исследовании рассматривается его связь с реальными событиями, выявляются взаимовлияния между татарским героическим эпосом и историей Ка-

занского ханства. В статье представлены новые интерпретации некоторых ключевых сцен, которые ранее не обсуждались в контексте их исторической значимости. Автор проводит параллели между дастаном о Чуре сыне Нарыка и знаменитым «Идегеем», подчеркивая схожесть идеологических и тематических линий обоих произведений, заявляет, что дастан о Чуре-батыре – логическое продолжение дастана об Идегее. Личность Чуры Нарыкова характеризуется как прототип не только татарского, но и в целом тюркского героического эпоса. Исследование позволяет по-новому взглянуть на роль Чуры Нарыкова на исторической арене как символа национальной идентичности и мужества, защитника своего окружения и родины. Работа обогащает существующие знания об историческом эпосе, подчеркивает его актуальность для современного общества, способствуя более глубокому пониманию национального культурного наследия.

Ключевые слова: эпос Чура-батыр, Казанское ханство, деятельность Чуры Нарыкова, национально-эпические традиции.

L. Kh. Mukhametzianova

*G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art
Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan
Kazan, Russia*

EPIC FOLKLORE AND HISTORICAL REALITIES: DASTAN ABOUT SURA BATYR

Abstract. The article is devoted to the disclosure of the cultural and historical significance of the epic «Chura-Batyr». Along with the plot features of dastan, the study examines its connection with real events, reveals the mutual influences between the Tatar heroic epic and the history of the Kazan Khanate. The article presents new interpretations of some key scenes that have not previously been discussed in the context of their historical significance. The author draws parallels between the dastan about Chura son of Naryk and the famous «Idege», emphasizing the similarity of the ideological and thematic lines of both works, declares that the dastan about Chura-Batyr is a logical continuation of the dastan about Idegey. Chura Narykov's personality is characterized as a prototype not only of the Tatar, but also of the Turkic heroic epic in general. The study allows us to take a fresh look at the role of Chura Narykov in the historical arena as a symbol of national identity and courage, defender of his environment and homeland. The work enriches existing knowledge about the historical epic, emphasizes its relevance to modern society, contributing to a deeper understanding of the national cultural heritage.

Keywords: Chura-Batyr epic, Kazan Khanate, Chura Narykov's activity, national epic traditions.

Дастан о Чуре-батыре – это важный элемент татарской устной традиции, который отражает не только культурные, но и исторические аспекты жизни татарского народа. Чура Нарыков, как центральная фигура этого дастана, представляет собой символ борьбы и сопротивления, что делает его интересным объектом для исследования. Эпос был и остается исключительно важным источником в научно-историческом, общественно-культурном аспектах. Чура Нарыков как реальная личность близок к истории Казани и татар благодаря своему символическому значению и связи эпоса с историческими событиями. Дастан о Чуре-батыре служит важным источником для изучения как истории татарского народа, так и их культурных традиций.

Чура-батыр, согласно дастану, жил в период, когда татарский народ сталкивался с множеством вызовов: от внешних завоевателей до внутренних конфликтов. В научной литературе фигурирует мнение о том, что прототипом дастанного Чуры-батыра является общественно-политический деятель Казанского ханства Чура Нарыков. Исследования [Урманчеев 1995; Ибраһимова 2002: 7–27; Мухаметзянова 2022; Исхаков 2022: 110–153 и др.] показывают, что героический эпос основан на реальных исторических событиях и личностях. Исторический контекст дастана позволяет предположить, что Чура Нарыков был реальной личностью, чьи действия и подвиги стали основой для создания эпического образа и самого дастана. В отечественной и тюркской фольклористике достаточно изучены историческая литература и хроника, связанная с периодом жизни Чуры Нарыкова [Мухаметзянова 2022], также проведен сравнительный анализ с версиями тюркских народов [Ибраһимова 2002; Корганбеков 2020: 25–50].

Исторические дастаны, повествующие о Чуре-батыре, являются общим достоянием нескольких тюркских народов. Все тюркские версии относятся к периоду Казанского ханства, а именно к середине XVI в. Памятниками о Чуре-батыре изобилует и татарский фольклор. Этому образу в татарском народном творчестве посвящены объемный дастан и его варианты, историческая песня, баит, многочисленные тексты преданий и др. Самый объемный из них – впервые опубликованный в 1862 году в «Турецкой хрестоматии» И. Н. Березина «Хикаят о Наренг и Чура-батыре» [Березин 1862: 41–56].

Казань, как центр татарской культуры и политики, является ключевым элементом в истории дастана. Во всех тюркских вариантах отец Чуры-батыра Нарык (Нарик) всегда откуда-то переселяется в Крым, в некоторых дастанах четко указывается, что он приезжает из Казани. Например, в казахской версии «Чуры-батыра» (это произведение в 1922 году в Оренбурге А. Диваев включил в сборник под названием «Нарик батыр улы Шура» («Шура – сын Нарик-батыра»)) [Нарик батыр улы Шура 1922: 117–126.], содержание этого же произведения подробно описано в работе А. С. Орлова) [Орлов 1945: 112–114] во время погони за зайцем теряется любимая собака хана Акчи. Переехавший в Казань из Ургенча и состоящий на ханской службе Нарык уходит искать пропавшую собаку, по пути обнаруживает пещеру и внутри нее кучу золота. Рассказывает о находке своему хану. Хан забирает найденное золото, в знак благодарности щедро одаривает Нарыка. Это вызывает зависть других биев, они враждебно настраиваются против Нарыка. Желая уйти от врагов, Нарык просит у хана разрешения вернуться на родину в Казань.

Здесь очень важно то, что судьбу Чуры-батыра дастаны связывают с Казанью еще до его рождения. Возможно, это и есть ключ к пониманию возвращения впоследствии Чуры в Казань к Казанскому хану. Он не просто так сражается с врагами, защищая город верхом на коне, который после, поскользнувшись, падает в Идель-Волгу вместе с Чурой, и Чура-батыр погибает. Все эти деяния батыра вполне оправдывается тем, что он героически борется за родные земли, защищает родину от иноземцев. Возможно, пазлы сложного сюжета дастана, разбросанные по нескольким тюркским народам, в свое время входившим в состав Золотой Орды, указывают именно на такой расклад событий в прошлом. Таким образом доказывается генеалогическая связь Чуры-батыра с Казанью. Казань – родина его предков. Для народа, который впоследствии поднял его имя на пьедестал, создавая о нем эпос-дастаны, он – свой среди своих, поскольку его корни связаны с этой местностью. Чура в дастане в свою очередь ратует за недопустимость междоусобиц и вражды, эта его деятельность выступает как основная тема всех дастанов о Чуре-батыре. Проведение подобной идеологии в эпической поэзии показывает полное народное доверие к герою.

К тому же нельзя оставить без внимания и то, что Казань, Крым, Ургенч и др. территории в сюжете дастана воспринимаются как близкие географические местности, этот факт также говорит об исторически оправданном единстве событий и государства во всех версиях и вариантах. Хотя дастан рассказывает о падении татарских ханств, но в то же время подсознательно поддерживает идею о единстве государства. Если иметь в виду, что в традиционных обществах родовая принадлежность и географическое происхождение играли ключевую роль в формировании личности, не сложно угадать причину идеализации Чуры-батыра в народных произведениях. Эпос восхваляет не всякого героя, а именно своего батыра, выходца из своей среды. Такой постулат говорит в пользу гипотезы, что Чура сын Нарыка был родным человеком в первую очередь для Казани. Таким образом, даже если Чура родился в другом месте (по сюжету дастана он рождается в пути), он все равно воспринимается как казанец благодаря своему отцу. Это и создает генеалогическую связь между Чурой и Казанью. К тому же данный факт воспринимается как должное всеми тюркскими версиями, ибо исторически после распада государства Золотой Орды Казань стала важным культурным и политическим центром для многих тюркских народов [Татары 2017].

Связь дастанного Чуры-батыра с личностью реального Чуры бека Нарыкова доказывается шежере «Родословная Чура-батыра», найденный М. И. Ахметзяновым [Эхмэтжанов 2002: 323–324], где указано, что Чура сын Нарыка восходит к родам Кукес, Тама и Нарык. В родословной, найденной в Башкортостане, приводятся имена: отец Чуры Нарик, отец Нарика Кукас. В татарских, крымскотатарских, казахских и нугайских дастанах имя Кукас фигурирует как: Кукеш, Кукешли, Тама. В самом дастане этот факт подтверждается в строках *«Асылымны сорасаң – Күкес углы Тамамын»* (Если спросишь, кто мой род – я из племени Тама из рода Кукес) [Ибраһимова 2002: 157].

Д. М. Исхаков в своих исследованиях приводит родословные с именем Чура. Одна из них найдена на территории Башкортостана, другая – родословная «Карауджа» и третья – крымская родословная Аргынов [Исхаков 2022: 120–125]. По мнению историка, связь между первой и двумя другими родословными проходит через Чуры-бия и Кара Гуджу (Кара Коджа). Он связывает генеалогическую линию Чуры-бека с одной из четырех аристократических родословных беков в Казанском ханстве – кланом Аргынов. Среди приводимых Д. Исхаковым сведений есть те, в которых говорится о тюркских народных дастанах, имеющих реальные исторические корни: «... Мурза по имени Курек из рода Джагылбай был казаком... У Нарыка-бая от его жены Тансылу родился сын по имени Сура. Вторым его сыном – Ширин, родился спустя несколько лет». Имя Ширин встречается в казахских народных дастанах, посвященных Чуре-батыру. В эпосе Ширин представляется как сестра Чуры-батыра. Это имя в тюркском мире получило известность начиная с эпохи Золотой Орды [Исхаков 2022: 5]. Историк Д. Исхаков связывает его с правящим кланом беков Ширинов в Казанском, Крымском и Касимовском ханствах.

Эпические мотивы, идеи, сюжеты и стиль общетюркского эпоса «Чура-батыр» в историческом масштабе занимают свое достойное место и выяснить это чрезвычайно важно. Жизнь и деятельность Чуры сына Нарыка приходится на период с начала по середину XVI в., точнее, с 1500 по 1546 гг. Как показывают исторические источники [Казанская история 1954; Худяков 1990 и др.], в 20-е годы XVI в. он занимал важный государственный пост при правительстве Казани; с этого времени начинается его активная политическая деятельность. Когда Чура был беком, в распоряжении него находилась земля, оставшаяся ему по наследству от его отца, а его вооруженное войско было под ведомством самого хана. По словам неизвестного автора «Истории Казани», Чура, помимо 500 служилых (проходящих военную службу – Л. М.) вооруженных рабов, владел также 1000-ю воителей-яугиров и примкнувших к нему князей [Казанская история 1954: 82].

С 1526 по 1531 гг. – период сравнительно спокойный и стабильный в жизни Чуры-бека. В эти годы Чура-бек становится видным общественным деятелем, политиком, искусным дипломатом. Как известно, с 1521 по 1531 г. казанский престол занимали представители крымской династии Гирей (1521–1524 – Сахиб-Гирей, 1524–1532 – Сафа-Гирей). Деятельность Чуры Нарыка активизируется в 1546 году. К этому времени в Казанском ханстве авторитет группы политиков, в том числе и Чуры Нарыка сходит на нет, укрепляется влияние сторонников Крыма, активизируется торговля с ногайцами. Те из чиновников, которые остались недовольны переворотом, в тот момент покидают свою родину и бегут на территорию Русского государства. Среди них оказались: Шаабан и Шах-Булат Япанчи, Карамыш и Евлуш Хурсули и др. [Худяков 1990: 99]. Однако большинство представителей околоставных социальных групп в переломный исторический период остались на своих местах с намерением и далее служить своей стране и народу. Чура Нарыков был одним из них. Этот факт лишний раз напоминает об искренних намерениях Чуры Нарыкова. Он не был предателем, «беком-изменником», как однобоко об этом представляет Бакиров М. Х. [Бакиров 2012: 227–228], а вел компромиссную политику и боролся за власть в те непростые времена в Казанском ханстве и до конца оставался реальным защитником Казани на поле брани.

Приход к власти снова Сафа-Гирея не привел ханство к самостоятельности. В начале 1545 года в Казани готовился второй по счету переворот по его свержению [Мухаметзянова 2022: 212–228]. Эти исторические перипетии также отчетливо отражаются и в дастане о Чуре-батыре. По известному в эпосе мотиву героического сватовства Чура, приехавший в Поволжье из Крыма с целью освободить отечество от врагов, свою невесту находит именно на Волге, а за своего друга Колынчака, которого встретил по дороге в Казань на Волге, сватает свою родственницу из Крыма. После путешествия на Волгу Чура возвращается в Крым. В одной из крымско-татарских версий [Радлов 1896: 167–183] казанские богатыри Караман, Сары, Колынчак испытывают Чуру, уложив спать на перину, видя, что Чура совсем не боится, признают его за настоящего батыра, т.е. через выставленное условие приходят к справедливому разрешению дел и т.д.

Если провести параллели с реальностью, то Чура Нарыков в Казани прежде всего был искусным политиком, который всегда был в курсе происходящих событий в стране и за ее пределами; он находил общий язык с простыми людьми [Фэхретдин 1995: 120], старался услышать их чаяния и, как итог, – заслужил народное доверие.

Эпический фольклор так или иначе скрещивает фольклорную и историческую память народа. Чура-бек был приговорен к казни ханом Сафа-Гиреем. Жизнь его обрывается осенью 1546 года. В дастане Чура-батыр храбро сражается с врагами, беспощадно громит вражеское войско. В конце дастана разго-

ряченный боевой конь батыра падает в Волгу, Чура-батыр тонет. Однако гибелью героя произведение не заканчивается. Далее в дастане говорится: «Позднее, после смерти Чуры-батыра, русское войско одержало победу и пала Казань. Через год после Казани русскими был взят и Хаджитархан (Астрахань – Л.М.). Так закончился сказ о Чуре-батыре» [Ибраһимова 2002: 158]. Дастан напоминает об отношениях между преемниками Золотой Орды – Казанью и Крымом, Казанью и Астраханью, Казанью и Ногайским ханством, а также Казанью и Русью в середине XVI в. Истина одна: утрата Казанским ханством былой мощи, взаимное непонимание и, наконец, трагедия. Падение Казани в 1552 году стало трагическим событием и для татар, и для всего тюркского мира. В этом контексте фигура Чуры как защитника Казани приобретает особое значение. Его борьба за освобождение не только Казани, но и всех татарских ханств может быть воспринята как отражение стремлений народа вернуть утраченное.

В истории известно, что противоречивая личность эмир Идигей, хотя и не был потомком Чингисхана, был поднят народом, проживающим на территории Поволжья и Приуралья. Следовательно, он был близким героем для людей определенной местности. Предполагаем, что дастан о Чуре – продолжение «Идегея», так как нереализованные в Идегее цели продолжают в Чуре-батыре, герое следующего после Золотой Орды поколения. Эпос, посвященный батыру, который способен защитить свое племя, был духовной необходимостью для татар, так как народ всегда и во все времена нуждается в своем герое. Именно поэтому идея государственности, борьбы и победы, а также справедливого и смелого героя-правителя, выдвинутые в дастане «Идегей», продолжают свое существование в более позднем дастане о Чуре-батыре. Народ в своем эпическом творчестве поднимает на пьедестал Чуру-батыра, в его образе находит своего героя-предводителя, несмотря на сумбурности, связанные с исторической действительностью. Это связано с тем, что в исторической личности Чуры народ видел сильного, влиятельного человека, возможно, это и способствовало популяризации эпоса-дастана, связанного с его именем.

Итак, небезосновательно утверждаем, что благодаря генеалогической связи через отца Нарыка, культурной идентичности, связанной с защитой окраины, и исторического контекста падения татарских ханств Чура-батыр воспринимается как сын родной земли Казани. Судьба исторического Чуры Нарыкова, тесно переплетенная с Казанским ханством, раскрывает сложную, полную трагических моментов и развязок жизнь этой легендарной личности в истории татар. И реальная, и дастанная судьба его завершается трагически. Если эпический Чура – идеализированный обобщенный образ, который во имя победы ведет яркую непримиримую борьбу против своих врагов; реальный же Чура Нарыков, хотя и демонстрирует противоречивую политику, которую он осуществляет в Казани, в конечном итоге является защитником целостности государства. Жить ему пришлось в очень смутное в истории Казанского ханства время, когда решалась дальнейшая судьба не только татарского, но и многих тюркских народов. Думаем, тема актуальна для современного общества, так как способствует более глубокому пониманию не только национального культурного наследия, но и истории.

Литература

- Әхмәтжанов М.И. Нугай урдасы: татар халкының тарихи мирасы. – Казан: Мәғариф, 2002. – 344 б.
- Бакиров М.Х. Татарский фольклор. – Казань: Ихлас. – 400 с.
- Березин И. Турецкая хрестоматия. Т II. – Казань: Тип. Ун-та, 1862. С. 41–56.
- Ибраһимова Л. Х. Төрки халыклар ижатында «Чура батыр» дастаны. – Казан: Фикер, 2002. – 190 с.
- Исхаков Д. М. Халкыбызның эпик әсәрләрендә милли тарих. («Түләк һәм Сусылу», «Ак Күбәк», «Идегәй», «Чура батыр» дастаннары һәм тарихи риваятьләргә анализ). – Казан: ООО «Грумант», 2022. – 160 с.
- Казанская история (Ист. повесть 16-го в.). – М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1954. – 195 с.
- Корганбеков Б. С. «Шора батыр»: нускалары, генезисі, тарихилыгы (толықтырылып, екінші кайта басылуы). – Алматы: «New book», 2020. – 288 б.
- Мухаметзянова Л. Х. Чура Нарыков – политический деятель Казанского ханства // Золотоордынское обозрение. – 2022. – Т. 10. № 1. – С. 212 – 228.
- Нарик батыр улы Шура // Труды общества изучения Киргизского края. Вып. III. – Оренбург: Караван-Сарай, 1922. – С. 117–126.
- Орлов А. С. Казахский героический эпос. – М.: Изд-во АН СССР, 1945. – 148 с.
- Радлов В. В. Образцы народной литературы северных и тюркских племен. Ч. VII. – Санкт-Петербург, 1896. – 528 с.

Татары. Сер. Народы и культуры (2-е издание, дополненное и переработанное. – М.: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. – 799 с.

Урманчиев Ф. И. Чура батыр // Мирас. – 1995. – № 7–8. – С. 17–27.

Фәхретдин Р. Казан ханнары. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1995. – 190 б.

Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства / Репринтное воспроизведение издания 1923 г. – Казань: Фонд ТЯК, 1990. – 310 с.

О. В. Новикова

Новосибирская государственная консерватория имени М. И. Глинки

Институт филологии Сибирского отделения РАН

Новосибирск, Россия

novikova_o_v@mail.ru

МУЗЫКА БУРЯТСКОГО ЭПОСА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена обсуждению проблем изучения музыки бурятского эпоса, связанных с небольшим числом и краткостью опубликованных нотировок улигеров, а также перспектив ее исследования, открывающихся при рассмотрении целостной композиции сказания. На примере улигера Буры Барнакова «*Тохонойн Ганса Төөлэн*», полностью нотированного для серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», показаны новые аналитические результаты, касающиеся функционирования эпических напевов в рамках произведения и в репертуаре одного сказителя; определения звуковысотной организации и ладового развертывания на протяжении улигера; установления системы бурятского народного стихосложения. Определены перспективы изучения музыкального мышления исполнителей, а также сравнительно-сопоставительных исследований.

Ключевые слова: музыкальный фольклор бурят, музыка эпоса, улигер, Бура Барнаков, памятники фольклора.

O. V. Novikova

M. I. Glinka Novosibirsk State Conservatory

Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Novosibirsk, Russian Federation

MUSIC OF THE BURYAT EPIC: PROBLEMS AND PERSPECTIVES OF STUDY

Abstract. The article is devoted to the discussion of the problems of studying the music of the Buryat epic, associated with the brevity and fragmentariness of the published notations of the uligers, as well as the prospects for its study in the case of considering the musical patterns of the integral composition of the tale. On the example of Bura Barnakov's uliger "Tokhonoyin Gansa Töolen", fully notated for the series "Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East", new analytical results are shown regarding the functioning of epic melodies within the uliger and in the repertoire of one storyteller; determination of pitch organization and modal development throughout the uliger; establishment of the system of Buryat folk versification. The prospects for studying the musical thinking of performers, as well as comparative studies, are determined.

Keywords: Buryat musical folklore, epic music, uliger, Bura Barnakov, monuments of folklore.

Как известно, в бурятской традиционной культуре исследователи выделяют несколько этнолокальных традиций исполнения эпоса, среди них – унгинская и эхирит-булагатская, в которых сказания пелись от начала до конца, иногда в сопровождении инструмента, и хори-бурятская, в которой речевая передача сказания перемежалась песенными вставками – монологами героев *туурээлгэ*. Несмотря на то, что уже к концу XX в. эпическая традиция бурят считалась утраченной [Бурчина 2004: 267], к настоящему времени фольклористы–филологи зафиксировали большое количество эпических текстов, история издания и изучения которых насчитывает более века¹. Совершенно иначе обстоит дело с изучением ули-

¹ В частности, по свидетельству Д. А. Бурчиной, «ныне в собраниях фонда ХВРК ИМБит СО РАН находится свыше 900 улигеров, сказок, легенд и преданий» [Бурчина 2004: 267].

герных напевов. Ученые, заставшие живое бытование эпической традиции бурят, подчеркивали, что в своих полных формах она подразумевает музыкальное либо музыкально-речевое воплощение. В то же время, музыка бурятского эпоса несмотря на более чем вековой период изучения этого жанра до сих пор малоисследована. Очевидно, основная причина этого – краткость и немногочисленность опубликованного нотного материала (см. об этом [Новикова 2017]), исключающая возможность целостного описания музыкальной составляющей сказаний. Так, эхирит-булагатскую традицию представляют начальные фрагменты (от 62 до 82 музыкально-поэтических строк) четырех улигеров Буры Барнакова, нотированные Д. С. Дугаровым [Дугаров 1980: 172–191]; около 50 строк сказания в монографии Г. О. Туденова «Бурятское стихосложение» [Туденов 1958: 76–77]; а также 13 строк улигера «Хатуу Хара-хан», записанного С. С. Бардахановой от Сумана Сонтхонова [Дугаров, Шейкин 1991: 49]¹. Об унгинской эпической традиции можно судить по четырем фрагментам улигеров в сборнике Д. С. Дугарова «Песни западных бурят» [Дугаров 1980: 19–25, 128–132], самый протяженный из которых включает 39 нотированных строк.

Хоринские записи исчерпываются отдельными строками *туурээлгэ* в «Хори-бурятском говоре» А. Д. Руднева (см. [Дугаров 1995: 506–507]) и в хори-бурятском песенном томе [Дугаров 1964: 43–44] и 47-строчным фрагментом в «Песнях селенгинских бурят» Д. С. Дугарова [Дугаров 1969: 15–19], а также двумя примерами (в 47 и 66 строк) напевной традиции исполнения улигеров [Дугаров 1964: 33–43], уже в начале 60-х годов XX в. «почти не бытующей у хори-бурят» [Дугаров 1964: 357].

Отсутствие полной нотной публикации улигеров в значительной степени препятствует их музыковедческому изучению. Данный пробел позволит частично заполнить первое издание полностью нотированной версии улигера «*Тохойн Ганса Төөлэн*», записанного М. П. Хомоновым от Буры Барнакова в 1961 г.², запланированное в рамках 60-томной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Согласно эхирит-булагатской традиции исполнения эпоса, это произведение, включающее более 2000 стихотворных строк, поется от начала до конца. Многолетняя работа автора настоящей статьи над полной нотировкой данного сказания позволила не только прийти к новым аналитическим выводам, но также определить ряд методологических установок, определяющих проблемы и перспективы изучения музыки бурятского эпоса в целом.

Так, наиболее актуальным в настоящее время видится нотирование аудиозаписей бурятского эпоса, зафиксированных от последних бурятских сказителей. В частности, Л. Д. Дашиева в ряде своих публикаций (см., например, [Дашиева 2009: 72]) упоминает об аудиозаписях улигеров из коллекций Д. С. Дугарова, М. П. Хомонова, П. Б. Балданжапова, Г. О. Туденова, Ц.-А. Дугар-Нимаева, В. Ш. Гунгарова, С. С. Бардахановой, Д. Д. Гомбоин и др., хранящихся в Фонофонде Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН. Очевидно, что заниматься этой работой должен этномузыколог, владеющий современными методиками расшифровки музыкально-фольклорных текстов в соответствии со сложившимися к настоящему времени методологическими установками в области изучения музыки сибирских традиционных культур, поскольку трансформация звучащего потока в нотный текст является полноценной исследовательской процедурой, подразумевающей установление инвариантных звуковысотного, ритмического, архитектурного и пр. уровней. Пополнение корпуса нотировок улигерных напевов обеспечит возможность их музыкально-теоретического изучения.

Подчеркнем необходимость нотирования полных звучащих текстов сказаний, а не их фрагментов, поскольку лишь после анализа целостной композиции улигера можно делать выводы о процессах композиционного, ладового, ритмического становления эпического музыкального текста. Изучение полной музыкальной формы улигера значительно меняет современное представление о музыке бурятского эпоса, и в первую очередь, это касается фонда эпических напевов одного улигершина, сходств и различий мелодики разных сказаний. Например, мелодика «*Тохойн Ганса Төөлэн*» на разных участках композиции полностью или частично совпадает с имеющимися краткими нотировками других улигеров Буры Барнакова, что заставляет пересмотреть мнение о том, что при интонационной близости всех его улиге-

¹ В статье Д. С. Дугарова и Ю. И. Шейкина [Дугаров, Шейкин 1991] помимо нотной записи улигера «Хатуу Хара-хан», публикуемой впервые, осуществлена републикация фрагментов нотного примера из монографии Г. О. Туденова [Туденов 1958: 76–77] и улигеров Буры Барнакова, приведенных в западнобурятском томе «Бурятских народных песен» [Дугаров 1980: 172–191].

² Фонозапись сказания хранится в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

ров у каждого из них «своя индивидуальная мелодия» [Дугаров, Шейкин 1991: 40]. Кроме того, в процессе исполнения улигера эпический напев может постепенно трансформироваться в весьма далекие от первоначального облика варианты – фактически, в новый напев, производный от первоначального и возникший в результате происходящих в первоисточнике вариационных изменений [Новикова 2020].

Из-за отсутствия целостных нотировок улигеров разных исполнителей до сих пор остаются открытыми вопросы об эпических напевах в репертуарах разных улигершинов, как принадлежащих одной этнолокальной традиции, так и относящихся к разным традициям, о сходствах и различиях их напевов, а также об аутентичности эпических мелодий, фиксирующихся со второй половины XX в. [Кузьмина, Новикова 2023].

Далее, изучение музыки эпоса лишь по его фрагментам не дает возможности достоверно определить ладовую основу эпического напева. Дело в том, что в начальных строках улигеров, опубликованными нотировками которых располагает современная фольклористика, отражен лишь первоначальный этап становления ладозвукоряда сказания. На протяжении развертывания всей формы звукоряд может расширяться, дополняться, а ладовые функции составляющих его ступеней – обогащаться и даже меняться [Новикова 2023]. Очевидно, полное и достоверное представление о звуковысотной организации сказания можно получить лишь после его целостного изучения. Работа с нотировкой всего сказания, в полной мере иллюстрирующей ритм пропевания улигершином поэтического текста, дает обширный материал и для исследования системы бурятского народного стихосложения, реализованной преимущественно в поющих фольклорных жанрах. Включение в рассмотрение музыкального компонента улигера, являющегося неотъемлемой частью его грамматического устройства, подкрепляет выводы о регулярном делении стихотворной строки на полустроки, а также о том, что счетной единицей в системе бурятского стихосложения является слово, а не слог или стопа¹.

Изучение целостных музыкальных текстов сказаний открывает обширные перспективы для постижения музыкального мышления традиционных исполнителей: процесс развертывания целостной композиции позволяет выявить инвариантные единицы звуковысотности, мелодики, ритмики, архитектоники и т.д., существующие в сознании музыканта, которыми он оперирует, воспроизводя улигер. Кроме того, полученные результаты позволяют проводить обоснованные сопоставительные исследования, касающиеся сравнения эпоса с иными жанровыми традициями бурятской культуры, а также эпоса бурят и других народов, в культурах которых проявляются ареальные или этнические связи.

Литература

Бурчина Д. А. Героический эпос // Буряты / Отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2004. – С. 267–294. (Народы и культуры).

Дашиева Л. Д. Улигеры хори-бурят // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 322. – С. 72–73.

Дугаров Д. С. Бурятские народные песни: В 3-х тт. Т. 1: Песни хори-бурят. – Улан-Удэ: БКНИИ СО АН, 1964. – 444 с.

Дугаров Д. С. Бурятские народные песни: В 3-х тт. Т. 2: Песни селенгинских бурят. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1969. – 343 с.

Дугаров Д. С. Бурятские народные песни: В 3-х тт. Т. 3: Песни западных бурят. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. – 280 с.

Дугаров Д. С. Напевы бурятских улигеров // Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. – М.: Восточная лит-ра, 1995. – С. 505–524 (Эпос народов Евразии).

Дугаров Д. С., Шейкин Ю. И. О музыке эхирит-булагатского эпоса // Бурятский героический эпос. Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон / Сост. М. И. Тулохонов. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 38–54. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Кузьмина Е. Н., Новикова О. В. Бурятский эпос «на пути из древности»: о бытовании и фиксации традиции // Вестник музыкальной науки. – 2023. – № 4. – С. 75–83.

¹ Доклад автора «Музыкально-ритмическая реализация системы народного стихосложения бурят в улигере Буры Барнакова "Тохонхойн Ганса Тойлэн"» прозвучал в июне 2025 г. в Новосибирске на III Сибирском форуме фольклористов, публикация готовится.

Новикова О. В. Музыкальная организация бурятского эпоса: итоги и открытия // Актуальные проблемы высшего музыкального образования. – 2017. – № 1 (43). – С. 44–49.

Новикова О. В. Музыка бурятского эпоса: методологические подходы к изучению // Эпос «Гэсэр» – духовное наследие народов Центральной Азии: сб. науч. ст. / отв. ред. Б. В. Базаров. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2020. – С. 122–125.

Новикова О. В. Методика ладового анализа бурятского эпического сказания «Тохонхойн Ганса Төөлэн» // Вестник музыкальной науки. – 2023. – Вып. 2. – С. 124–137.

Туденов Г. О. Бурятское стихосложение. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. – 168 с.

Чулуун Заяасүрэн

Монгол улсын шинжлэх ухааны академи

Хэл зохиолын хүрээлэн

Улаанбаатар, Монгол улс

zayasurench@mas.ac.mn

“САРИГ ЦАГААН ИНГЭНИЙ ӨНЧИН ЦАГААН БОТГО”: ТУУЛЬ НҮҮДЭЛЧИН АХУЙН ТУСГАЛ БОЛОХ НЬ

Товч агуулга. Илтгэлд адгуусан амьтны туулиас хамгийн өрөвдөлтэй “Сариг цагаан ингэний өнчин цагаан ботго” хэмээх туулийг сонгож, дүр дүрслэл, тоо, зүг чигийн бэлгэдэл зүйн талаас нь тайлбарлав. Мөн уг туультай ижил төстэй монгол ардын үлгэр, дуу, хуульч Сандагийн зохиосон үг зохиолтой хэрхэн холбогдож, нүүдэлчин ахуйг тусгал болгосныг жишээ баримтаар товч тодрууллаа. Ингэхдээ энэхүү туулийн чиглэлээр судалгаа хийсэн судлаачдын бүтээл туурвилд дэвшүүлсэн санааг баяжуулж, агуулгыг өргөн хүрээнд авч үзсэн юм.

Түлхүүр үг: Сариг цагаан ингэ, өнчин цагаан ботго, Сохор шар тэмээч, дүр дүрслэл, үлгэр, дуу.

Chuluun Zayasuren

Institute of Language and Literature

Mongolian Academy of Sciences

Ulaanbaatar, Mongolia

‘THE ORPHANED WHITE CALF OF THE PALE WHITE CAMEL’: A REFLECTION OF NOMADIC LIFE

Abstract. In this presentation, I examine the most poignant tale from the cycle of animal epics, “*The Orphaned White Calf of the Pale White Camel*”, and interpret it through the lenses of imagery, numerical symbolism, and directional symbolism. The epic reflects the Mongolian people’s deep reverence for livestock – the foundation of their traditional pastoral life – while conveying a moral lesson to future generations on the importance of protecting animals. It also embodies universal themes of maternal love and virtue, the harmony between humans and nature, and the symbolic role of numbers and cardinal directions within the nomadic worldview.

Keywords: Pale White Camel, Orphaned White Calf, Blind Yellow Camel Keeper, Tale, Epic Song.

Монголчууд эртнээс таван хошуу малаа адгуулан маллаж, өсгөн үржүүлж, ашиг шимийг нь тал бүрээр хүртэн амьдарч ирсэн уламжлалтай билээ. Нүүдэлчдийн энэхүү мал ахуйтай холбогдох амьдралын тусгал баатарлагийн тууль, тэр дундаа адгуусан амьтны сэдэвт тууль, үлгэрт өргөнөөр дүрслэгдэж иржээ. Үүний тодорхой жишээ бол “Сариг цагаан ингэний өнчин цагаан ботго” адуусны амьтны тууль юм. Нялх бага ахуйдаа эхээсээ салж түмэн зовлон бэрхшээл туулсан ч өөрийн ухаанаараа аз жаргалаа олж, өстөн дайснаасаа өшөөгөө авч ялалтад хүрсэн баатарлаг үйл явдлыг уг туульд дүрслэн харуулжээ.

Туулийн эхлэл ба өрнөл: Бичин мичин Гэрэл хаан олон тэмээтэй чинээлэг нэгэн бөгөөд “зунтай цагт зуун ботго тором сүүдэрлэдэг, зудтай цагт зуун ботго тором нөмөрлөдөг сариг цагаан ингэ нь гэнэт шилрээд алга болдог. Түүнийг хааны сохор шар тэмээч эрж сураглаж явсны эцэст олж, маш их хилэгнэн уурлаж, сайн эр сардаа тайлахаар, саар эр жилдээ тайлахаар хүлж орхиод, хүйтэн иртэй мээсээ суга татан

гаргаж ирээд 2 борвийг нь тас хэрчээд, 2 нүдийг нь сох цохиод их далайн гүнд шидчихээд, нялх цагаан ботгоных нь аман хүзүүг хуга мушгиж нугалаад, дээрээс нь гурав дэвсчхээд “чи гунан цагаан буур болоод намайг тавраад алтал хол биз, би чамд алуултлаа ч хол биз...” гэж аман тангараг тавиад явдаг [Цэрэнсодном, 2011: 580–590]. Ийнхүү өнчирч хоцорсон ботго эхийгээ санан ийш тийшээ гүйж явахдаа малын дайсан гэгддэг араатны хаан чонотой тааралддаг. Өнчин цагаан ботго болсон явдлыг нэгэд нэгэнгүй чононд учирлан хэлснээр чонын аюулаас аврагддаг [Оюунбадрах 2007]. Мөн чоно их далайн гүн рүү үсэрч орон сариг цагаан ингийг эсэн мэнд гарган өгч өнчин цагаан ботгонд тусалдаг. Ботго түүнд талархаад өөрийг нь томорч, эхийг нь тэнхэрсний дараа идэхийг хүснэ. Чоно түүний үгэнд итгэж, хэдийгээр ховдог шунахай зантай боловч ботгоны уран сайхан үгэнд хууртаж, ботго томорч, эх нь тэнхэрхээр идье гээд явдаг.

Энэхүү туулийн агуулгатай төстэй “Өнчин цагаан ботго” хэмээх монгол ардын үлгэр бий. Үлгэрт тэнгэрийн хаантай эзэн ноён худ ураг бололцох болж, эзэн ноён 100 цагаан тэмээгээр бэлэг барих гэтэл 99 болоод нэг цагаан тэмээ дутдаг. Тэгэхээр нь яриг цагаан ингэ нялх ботгоо дагуулаад явж байсанд ботгыг таван ханатай гэрт таван өнгийн цэцэг дэлгэрүүлж, түүн дотроо үлдээгээд, яриг цагаан ингийг бэлгэнд нэмж өгдөг. Энэ нь монголчууд эртнээс цагаан зүсмийн малыг эрхэмлэн хүндэтгэж, төрт сны эрхэм дээд бэлэгт тооцогдох “есөн цагааны бэлэг”-т оруулан өгдөг байсан заншилтай холбогдож байна. Жишээлбэл, хаад ноёдод 8 цагаан морь, 1 цагаан тэмээг зүсэлж, есөн цагааны бэлэг хэмээн барьдаг ес нь хүндэтгэлийн хамгийн дээд хэлбэр байсан юм.

“Сариг цагаан ингэний өнчин цагаан ботго тууль”-д: Өнчин цагаан ботгонд тусалж амийг нь хэлтрүүлж, тусалж байгаа ганц дүр чоно байгаа бол “Өнчин цагаан ботго” үлгэрт тэнгэрийн баяны Агсалдай өвгөн эхийнхээ хойноос гүйж явсан ботгыг эхний удаа их буур, бага буурын хүзүүнд ээлж дараалан уясан боловч хоеул ботгыг өрөвдөж тавьдаг. Тэгээд 2 бэлтрэгээ дагуулсан чоно, бар дараалан тааралддаг. Ботго эхээсээ салсан тухайгаа хэлэхэд, чоно, бар өнчин, өнчнийг үзсэн билээ үүн шиг өнчнийг үзсэнгүй гээд өөрсдийн нэг нэг бэлтрэгээ идчхээд явчихдаг. Тэгээд явж байтал шивээ хар мод дайралдсан ч гэнэт завсар гараад цаашаа явдаг. Тэгээд буцламгай далай дайралдав. Ингээд чоно, бард хэлсэн шигээ адил учир байдлаа хэлэхэд, Мэлхий мөн л чоно, барын хэлсэн үгтэй ижил үг хэлээд амийг нь өршөөж, далайг гаталгаж өгдөг. Ингээд хамгийн сүүлд Сариг цагаан ингийг олон цэргүүд алчихдаг. Өнчин цагаан ботго ээжийнхээ үхсэн газар иртэл 2 нүд нь бүлтийж, 2 чих нь сортолзон 2 хамар нь сэртэн сэртэн гэж байв. Тэгээд өнчин ботго эхийнхээ толгойг дараад унтчихдаг. Гэнэт алаачин хар хүүгээс цочин сэртэл, хар хүү “чи эхийнхээ толгой өгнө үү эсвэл өөрийгөө алуулна уу” хэмээн сүрдүүлэхэд ботго айн уулын толгой дээр гартал 3 жилийн тэртээгээс эхийн дуутай адил дуутай огтор шарагч ингэ гарч ирдэг. Ингээд хоеул уулзаж, өнчин цагаан ботго ангир шар уургийг хөхөж цадаад ингэ ботго 2 нэгэн сайн малчин эзэнтэй болоод амар сайхан жаргаж” [Содном 2018: 36–37] байгаа тухай өгүүлдэг.

Дээрх тууль, үлгэрт хүн адгуусан амьтад дүрслэгддэг. Тэгэхдээ аливаа зүйлийг эргэцүүлэн бодох чадвартай оюун ухаант хүн эх нялх үр хоерыг өчүүхэн ч хайрлаж, энэрэх сэтгэлгүй зовлон хагацалд учруулан салгаж байхад, адгуусан амьтад амийг нь хэлтрүүлэн нялх цагаан ботгонд өршөөл үзүүлдэг. Энд хүний сэтгэлийг адгуусан амьтнаас дор түвшинд байгааг шүүмжилж, нөгөө талаар аж амьдралын үндэс болсон мал сүргээ энэрч, хайрлан хамгаалах үзэл санааг залуу үеийнхэнд давхар сурамжилжээ.

Өнчин цагаан ботго эхийгээ эдгээсэн нь: Туульд, байгалийн ховор нандин нууцыг таньж мэдэх адгуус амьтны зөн совингоос хэрхэн суралцаж болохыг өөрийн эхээ эдгэрүүлж буй ботгоны үйлдлээр илэрхийлэн харуулсан маш сонин өгүүлэмж гардаг. Хоёр нүдээ сохлуулж, хонго борвио сохор шар тэмээчинд огтлуулсан яриг цагаан ингэ хэрхэн эдгэсэн тухай дүрслэхдээ, “*Өнчин цагаан ботго хаашаа явахаа ч мэдэхгүй нэгэн даваа даваад явж байтал нэг нүд нь сохор, нэг хөл нь доголлон хулгана гүйж ирээд нэгэн булгийн уснаас уугаад нүдтэй болоод нэгэн жалгын өвснөөс идээд хөлтэй болоод гүйгээд явахыг нь алдалгүй харах. Ингээд энэхүү ачтай буянтай булгийн ус, жалгын өвснөөс амандаа зууж аваачиж өгсөөр байтал эхийн нь нүд хараа орж уулын толгой хардаг болоод зогсохгүй борви ч бүрэн эдгэрдэг*” [Цэрэнсодном 2011: 584] хэмээн ботго замд тааралдсан хулганын таньж олж, өөрийгөө эдгээсэн ховор ус, өвс ургамлыг олоод эхдээ аваачин өгч, эхийгээ эдгээсэн тухай өгүүлдэг. Энэ нь адгуусан амьтан байгалийн зохилдлогоогоор оршин амьдардаг гэдгийг харуулжээ. Монголчуудын дунд “адуу уусан уснаас ууж, адуу хэвтсэн газар унтахад ямар ч аюулгүй” хэмээн хэлэлцдэг нь туулийн дээрх өгүүлэмжтэй утга нэг юм.

Өнчин цагаан ботго гунан цагаан буур болсон нь: Өнчин цагаан ботго эхийгээ эдгэрүүлж, эхийн сүүг ууж, усны тунгалагийг ууж, өвснийг соргогийг идсээр хэрхэн ямар буур болсныг туульд,

“...Гунан цагаан буур болоод ирдэг нь энэ

Хүмүүний чинээ бөх нь

Сэгсэлзээд ирдэг нь энэ гэв гэлээ лоо

Хүрзэн чинээ тавхай нь

Цайлалзаад ирдэг нь энэ гэлээ лоо

Молор цагаан шүд нь яралзаад

Могой цоохор хэл нь шоволзоод

Харгай дөрвөн соео нь яралзаад ...

...Гунан цагаан буур нь

Бум хүрсэн ижилдээ хүрээд тэднийгээ дагуулаад

Их (л) хааны гадаа хүрч ирээд

Их дүнгийн цагаан өргөөний гадаа

Их (л) луугийн дуу гарган хүржигнээд...” [Цэрэнсодном 2011: 605] гэх зэргээр түүний сүр хүчийг тод томруун дүрсэлжээ. Нүүдэлчин малчид буурыг тэмээн сүргийн хаан хэмээн хүндэтгэдэг ес эртнээс улбаатай бөгөөд энэ нь өнөөг хүртэл хадгалагдсан хэвээрээ байгаа.

Сохор шар тэмээчийг хулгана болгож хувиргасан нь: Сохор шар тэмээч Өнчин цагаан ботгыг гунан цагаан буур болоод эхийгээ эдгээгээд нутагтаа дагуулаад ирсэнд айж сандран Бичин мичин Гэрэл хаанд болсон явдлаа учирлан хэлж, амь өршөөж өгөхийг хүсдэг. Тэгэхэд, Бичин мичин Гэрэл хаан Сохор шар тэмээчийг хулганад хувиргаад үнсэнд гүйлгээд өгдөг.

“...Тэр гунан цагаан буур тэр үндсэн дээр ирээд

Нэгэн тавраад хоер өвдөглөөд

Ташаалдан хэвтэж нухлаад

Тэр Бичин мичин Гэрэл хааны

Сохор шар тэмээчийг алаад

Дайснаа дараад

Дархан цолоо...” [Цэрэнсодном, 2011: 608] олдог. Гунан цагаан буур үнсэн дээр ирж Сохор шар тэмээчийг дэвсэн алж өшөөгөө авдаг тухай туулийн өгүүлэмж нь монгол ардын үлгэр, туульд аливаа гол дүрийн баатар маш олон сорилт, зовлон бэрхшээлийг туулсны эцэст дайснаа дарж, дархан цолоо мандуулан амар сайхандаа жаргаж төгсдөг төгсгөлтэй адил байна.

“Энэ цагаас хойш тэмээ хулганыг үндсэн дор бий гэж бодоод үнсэн дээр хөрвөөдөг болсон” [Цэрэнсодном 2011: 584] гэж уг туульд домоглон өгүүлж байгаа нь “Тэмээ үнсэн дээр хөрвөөх болсны учир” буюу 12 жилийн эхний амьтан болохоор тэмээ, хулгана хоер хэрхэн уран ухаанаа уралдуулсан тухай домогтой холбогдоно. Уг домогт “Тэмээ мэлзээгээ алдсандаа уурлан хулганыг дэвсэн алах гэж ухасхийтэл хулгана овоолоостой үнсэн доогуур орж амь хоргоддог. Тэгээд тэр цагаас хойш тэмээ үнс асгасан газар харагдах бүрд өнөөх өстөн хулганыг бяц дарах санаатай үнсийг дэвсэлж хөрвөөдөг болсон” [МАДҮ 1989: 87] тухай өгүүлдэг.

“Сариг цагаан ингэний өнчин цагаан ботго” туулийн гол дүр Өнчин цагаан ботго бол монголчуудын ярьдгаар эр өсөж, эсгий сунадаг гэдгийг адгуусан амьтан дээр харуулсан, үр хүүхэд, хойч үедээ мал амьтныг хайрлаж энэрэхийг сургамжилсан дүр. Нөгөө талаас олон саад, бэрхшээлийг даван туулж эх рүүгээ тэмүүлж буй Өнчин цагаан ботго, алс холын газраас үрдээ тэмүүлж нулимсаа мэлтэрүүлэн буйлж буй Сариг цагаан ингэ нь хэн бүхэнд өрөвдөх хайрлах сэтгэлийг төрүүлдэг, эх үрийн элбэрлийг өгүүлдэг. Энэхүү тууль, үлгэр шиг эх үрийн нандин холбоо, элбэрэл хагацлын сэдэвтэй “Өнчин цагаан ботго” хэмээх монгол ардын гунигт дуу бий. Уг дуунд,

“...Ээжтэйхэн ботго нь

Ээжийгээ дагаад буйлна

Ээжгүйхэн ботго нь

Эргээр тэнээд буйлна

...Зоогоор дүүрэн

Зуун олон тэмээнээс

Зуухан лангийн үнэтэй

Миний ээж хаачив...

...Бургастайн даваагаар нь

Давсан ч болоосой хө

Булаг болсон мээмээ

Хөхсөн ч болоосой хө... [Монгол ардын дуу 1984: 135–136] хэмээн өгүүлж, эхийгээ санасан ботгоны дотоод сэтгэлийн харууслын үгийг уран сайхны аргаар илэрхийлжээ. Мөн Хуульч Сандагийн “Эхээсээ салсан ботгоны хэлсэн үг”-д,

Бараагүй биеийг бултруулсан (төрүүлсэн)

Балчирхан нялх биеийг минь бойжуулсан

Бахтай амраг ижий минь

Бараагүй болж одов.

Үдийн хол газраас

Өрсөж гунганасаар ирэх нь

Үзэхийн урд урамтай

Үргэлж шимэхэд сайхан нь хөөрхий минь.

Ус бэлчээрийн холоос урагшлан яарсаар

Уяхан дуун гаргасаар ирэх нь

Учрахын урьд урамтай хөөрхий минь.

Нөгөөдүүлийг нь харахад

Нүд нь адил шиг боловч

Нөмөрт нь түшиж хэвтэхэд дулаан нь хөөрхий [ХСЗТ 1957: 23] гэдэг. Энэ нь бэлчээрт гарсан эхийгээ санасан ботгоны дотоод сэтгэлийг уран сайхны аргаар илэрхийлсэн илэрхийлэл юм.

Тууль дахь тооны бэлгэдэл: Туульд гурвын тоог бэлгэдсэн дүрслэл цөөнгүй тохиолдож байна. Жишээлбэл, *гурван алд биетэй, гучин алд сүүлтэй гуринаан хөх чоно* өнчин цагаан ботгыг өрөвдөж, дараа дахин эргэж ирэхээр болзоо тогтоогоод явахдаа,

“...Гурав холбироод

Гурав ульж босоод

Гучин алд гурамсан сүүлээ

Гурав зангидаад

Гүйлгээд яваад өгдөг нь энэ гэв лоо...” [Цэрэнсодном 2011: 600] хэмээн чоно гурван удаагийн үйлдэл хөдөлгөөн хийж, өөрийн биеийнхээ чилээг гаргаж, төгс төгөлдөр болсон [Дулам 2011]-оор дүрсэлжээ. Энэ нь цааш явахад ямар ч саадгүй гэсэн санааг илэрхийлж байна. Бас өнчин цагаан ботго өсөж гунаан цагаан буур болж, эхийгээ дагуулаад нутаг руугаа явах цаг хугацааг туульд дүрслэхдээ,

“...Гурван есийн хүйтэнд

Гараад яваад өгдөг нь энэ гэв гэлээ лоо

Гурван жилийн хол газрыг

Гурван сараар товчлон

Гүйлгээд байдаг нь энэ гэв гэлээ лоо...” [Цэрэнсодном 2011: 605] гэжээ. Мөн Бичин мичин Гэрэл хааны Сохор шар тэмээч яриг цагаан ингэний эрэлд гараад “*гурван жил, гурван сарын газар явж*” [Цэрэнсодном 2011: 591] байгаа бол сариг цагаан ингийг босож хаашаа ч явж чадахааргүй болгосон тухай дүрслэхдээ,

“...Гурван давхар сагалдаргатай

Аруу таруу малиагаараа

Гурав цохиж хэвтүүлээд

Гурнаан хүзүүн

Гучин алд суран аргамжаараа хүлээд авдаг гэнэ лээ...” [Цэрэнсодном 2011: 594] хэмээжээ. Бас “Өнчин цагаан ботго” үлгэрт *Яриг цагаан ингийг тэнгэрийн ноён гурван давхар төмөр байшинд хийгээд, гурван түмэн цэргээр давхар хүрээлүүлсэн байв*” [Содном 2018: 37] гэснийг профессор С. Дулам хааш нь ч гаргахгүй бат саванд хийж авлаа гэсэн санаа гэж тайлаад үлгэр, туульсын баатруудыг эрх сүрэндээ баттай оруулж байлгах гэсэн утга санаа агуулж байна [Дулам 2011: 66] гэжээ. Энэ туульд цөөнгүй удаа тохиолдож буй гурвын тоо нь монголчуудын аливаа зүйлийг гурваар холбож сэтгэдэг уламжлалт ардын сэтгэлгээтэй холбогдож байна.

Мөн туулийн дүрслэлд ерэн есийн тооны бэлгэдэл ч тусгалаа олжээ. Жишээлбэл, сариг цагаан ингэний хээл авсан үйл явц, ботглох цагаа болоод хэрхэн шилрээд явсан дүр байдлыг зураглан харуулахдаа,

“...Сариг цагаан ингэ

Ерэн есөн жил буураар гишгүүлж

Ерэн есөн жил дэлэн чинэрээд

Гурван жилийн хол газар гүйгээд яваад өгсөн...” [Цэрэнсодном 2011: 592] гэсэн нь ингэн тэмээ ботголох болохоор ижил сүргээсээ салж, ганцаар явахдаа ботголдод байгалиас заяасан араншинтайг давхар сануулж байна. Дээрх дүрслэлд ерэн есөн жил хэмээн давтагдаж байгаа нь “ерэн есөөр цаг хугацааг хэмжих ес бол монгол туульсын дүрслэлийн өвөрмөц арга хэрэглүүр” [Дулам 2011: 165] болохыг баталж байна.

Зүүн зүгийг эрхэмлэх үзэл: Туульд наран ургах зүгийг нэг бус удаа дүрсэлсэн байна. Энэ тухай,

“...Зүүн наран гарах зүгийг чиглээд

Гадаад далайн зүг

Алхаад явж байсан гэж хэлэв гэлээ лоо...” [Цэрэнсодном 2011: 593]

гэх буюу

“...Зүүн наран гарах

Зүгийг чиглүүлээд

Гүйлгээд явж байтал...” [Цэрэнсодном 2011: 593] хэмээжээ. Энэ нь эртнээс монголчууд наран ургах зүүн зүгийг эрхэмлэж, өглөө бүр цайныхаа дээжийг өргөдөг зан заншилтай холбоотой юм.

“Сариг цагаан ингэний өнчин цагаан ботго” тууль нь Өнчин цагаан ботго түмэн бэрх сорилтыг даван туулж, эхийгээ эргэрүүлж, сүр хүчтэй гунан цагаан буур болж нутагтаа ирээд Бичин мичин Гэрэл хааны тэмээчин Сохор шар тэмээчнээс өшөөгөө авч байгаагаар төгсдөг.

Дүгнэлт

Туульд монголчуудын ахуй амьдралын үндэс болсон мал амьтныг хайрлаж хамгаалахыг хойч үедээ сануулсан сургамж, эх үрийн элбэрэл журам, байгаль дэлхийтэйгээ зохицож амьдрах ес, нүүдэлчдийн уламжлалт сэтгэлгээ дэх тоо, зүг чигийн бэлгэдэлт утга тусгалаа олжээ. Туулийн гол утга санаа нь мал адгуусан амьтныг хайрлахад чиглэсэн гүн ухааныг ирээдүй хойч үедээ уламжлуулахад чиглэгдсэн.

Агуулгын хувьд тус тууль “Өнчин цагаан ботго” үлгэр, “Өнчин цагаан ботго” дуу, хуульч Сандагийн “Ботгоны хэлсэн үг” үг зохиолтой төстэй байна. Туульд хөндсөн эх үрийн элбэрэл хайрын сэдэв нь монгол ардын баатарлаг туулийн мөнхийн сэдэв байдаг. Энэ агуулгаараа үе үеийн монгол хүн өрөвч нинжин сэтгэлээрээ хол ойрдоо дурсагдаж ирсэн билээ.

Цаашид туулийн агуулгыг ижил төстэй аман зохиолын төрлүүдтэй харьцуулан судлах замаар төсөөтэй болон ялгаатай талыг нь нарийвчлан тодруулж, он цагийн хамаарлыг тогтоох шаардлагатай.

Ном зүй

Оюунбадрах Д. Монголын хүүхдийн уран зохиол, тэргүүн дэвтэр. – Улаанбаатар: Бэмби сан, 2007.

Монгол ардын домог үлгэр. Эмхэтгэсэн Д. Цэрэнсодном. – Улаанбаатар: Улсын Хэвлэлийн Газар, 1989.

Монгол ардын уртын дуу. Эмх. боловсруулж, тайлбар удиртгал бичсэн Х. Сампилдэндэв, К. Н. Яцковская. – Улаанбаатар: Улсын Хэвлэлийн Газар, 1984.

Содном Б. Аман зохиол, дөтгөөр боть. Эмхэтгэсэн Ч. Заяасүрэн, Г. Батмөнх. – Улаанбаатар: Соембо принтинг, 2018.

Хуульч Сандаг зохиолуудын түүвэр. – Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1957.

Цэрэнсодном Д. Монгол аман зохиолын тайлбарт дээж бичиг. – Улаанбаатар: Бэмби сан, 2011.

ЭПИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА В ОЙРАТСКОМ ЭПОСЕ «ЕГИЛЬ-МЕРГЕН»¹

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена тем, что, несмотря на широкий спектр изученных проблем в монгольском эпосе, архаическая традиция ойратов все еще остается недостаточно исследованной. Целью данной статьи является изучение эпической картины мира в ойратском эпосе «Егиль-Мерген», зафиксированном Б. Я. Владимирцовым во время его поездок в Северо-Западную Монголию в 1913–1915 гг. от дербетского сказителя-туульчи, имя которого, к сожалению, осталось неизвестным. Рассмотрение сюжетно-композиционных элементов ойратского эпоса «Егиль-Мерген» показало, что сказание имеет двухходовую организацию текста. Анализ описания страны героя в эпосе «Егиль-Мерген» показывает, что в мотиве первотворения ключевыми элементами являются море Бум, гора Сумеру, Замбатив и буддийская вера. Эти «первообразы» формируют эпическую картину мира и служат мифологическим фоном рождения главного героя — лучшего из мужей Егиль-Мергена (*Эрин сэн Эгл-Мергн*). Эпическая традиция ойратов сохранила уникальные образцы этой ранней ступени развития эпоса, в которых можно проследить процесс трансформации архаического сказания в героический эпос.

Ключевые слова: ойратский эпос, «Егиль-Мерген», эпический мир, мотив, традиция.

В. В. Mandzhieva
Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences
Elista, Russian Federation

EPIC WORLDVIEW IN THE OYRAT EPIC «EGIL-MERGEN»²

Abstract. The relevance of this study stems from the fact that, despite the wide range of issues studied in Mongolian epic poetry, the archaic tradition of the Oirat people remains understudied. The purpose of this article is to examine the epic worldview in the Oirat epic "Egil-Mergen," recorded by B. Ya. Vladimirtsov during his travels to northwestern Mongolia in 1913–1915 from a Derbet Tuulchi storyteller, whose name, unfortunately, remains unknown. An examination of the narrative and compositional elements of the Oirat epic "Egil-Mergen" reveals that the tale has a two-part structure. An analysis of the description of the hero's country in the "Egil-Mergen" epic reveals that the key elements in the creation motif are the Bum Sea, Mount Sumeru, Zambatiw, and the Buddhist faith. These "prototypes" form the epic worldview and serve as the mythological backdrop for the birth of the protagonist — the best of men, Egil-Mergen (*Erin sən Egl-Mern*). The Oirat epic tradition has preserved unique examples from this early stage of epic development, in which one can trace the transformation of archaic tales into heroic epics.

Keywords: Oirat epic, «Egil-Mergen», epic world, motif, tradition.

В отечественной фольклористике изучению ойратской эпической традиции посвящены научные труды известных исследователей: Б. Я. Владимирцова [Владимирцов 1923, 1926], В. М. Жирмунского [Жирмунский 1960, 1974], С. Ю. Неклюдова [Неклюдов 1984, 2019], Г. И. Михайлова [1971], А. Ш. Кичикова [Кичиков 1985, 1992], Н. Ц. Биткеева [Биткеев 1990], Т. Г. Борджановой [Борджанова 1978, 1982], Е. Э. Хабуновой [2006] и др. Актуальность исследования обусловлена тем, что, несмотря на широкий спектр рассмотренных проблем в монгольском эпосе, архаическая традиция ойратов все еще остается недостаточно исследованной. Целью данной статьи является изучение эпической картины мира в ойратском эпосе «Егиль-Мерген», зафиксированном Б. Я. Владимирцовым во время его поездок в Северо-

¹ Исследование проведено при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта «Эпический ландшафт ойратов России, Монголии и Китая (от архаического эпоса до книжного текста)» (№ 24-48-03026, <https://rscf.ru/project/24-48-03026/>).

² The study was conducted with the financial support of the Russian Science Foundation within the framework of the project “Epic Landscape of the Oirats of Russia, Mongolia and China (from Archaic Epic to Book Text)” (No. 24-48-03026, <https://rscf.ru/project/24-48-03026/>).

Западную Монголию в 1913–1915 гг. от дербетского туульчи, имя которого, к сожалению, осталось неизвестным. Этот сказитель, выходец из простого народа, обладал статусом профессионального рапсода, что подтверждалось не только его собственным мнением, но и мнением окружающих. Текст ойратской эпопеи Б. Я. Владимирцов опубликовал в 1926 г. в сборнике «Образцы монгольской народной словесности» [Владимирцов 1926]. Материалом исследования является текст ойратского эпоса «Егиль-Мерген» [Владимирцов 1923, 1926], в сравнительном аспекте привлекаются тексты песен синьцзян-ойратской эпической традиции «Джангара», опубликованные в Китае в 1986–2000 гг. [Жангар 1986, 1987, 2000] и переложённые на современный калмыцкий язык Б. Х. Тодаевой [Джангар 2005, 2006, 2008], а также тексты калмыцкой версии «Джангара» [Джангар 1978; Калмыцкий героический эпос 2020].

Экспозиция эпопеи «Егиль-Мерген» вводит слушателя в эпический мир и «имеет своей целью представление героя и хронотопа последующих событий (в такой почти не нарушаемой последовательности: время – пространство – герой)» [Неклюдов 2019: 131].

Мотив первотворения представляет архаическую модель мироздания, в котором первоначальные компоненты невелики по своим размерам и «вырастают из своего рода “космических эмбрионов”, вселенная расширяется, начиная с некоторой “нулевой отметки”» [Неклюдов 2019: 160]: «Эн Дайбн хаани баһ бальчр бээхин цагт, / Эн орчлңгин олн ик алвт үүсч бээхин цагт, / Бум дала чальчаг бээхин цагт, / Буурл һулз хурһн бээхин цагт, / Марл һулз хурһн бээхин цагт, / Мана нойн балчр бээхин цагт, / Ожмин шар нарн герл түсч бээхин цагт, / Олн ик алвт үүсч бээхин цагт, / Сән һалвин миңһн бурхна шажн үүсч йовхин цагт, / Эн нартин замбутивин алвт / Экин түрүн үүсч бээхин цагт, / Эн Шакья–төвин шажн–төр үүсч бээхин цагт» [Владимирцов 1926: 159–160] («Во время, когда Дайбун-хан был малым ребенком, / Когда все великие народы этого мира начинали подрастать, / В то время, когда море Бум было лужицей, / А седой аргали был теленком, / Когда марал был еще теленком, / Когда наш нойон был еще ребенком, / В то время, когда впервые пал луч желтого солнца, / Когда бескрайние владения только создавались, / Когда стала расти вера тысячи будд этой кальпы, / Когда жители этого подсолнечного мира / Только что начали расти-множиться, / Когда стала распространяться вера Шакьямуни»)¹.

В зачине ойратского эпоса «Егиль-Мерген» представлены единичные «первообразы», которые занимают центральное место в эпической картине мира, таковыми являются гора Сумеру (*Сүмр уул*), Замба-тив (*Замбутив*), море Бум (*Бум дала*), море Сум (*Сүм дала*), седой аргали (*буурл һулз хурһн*), луч желтого солнышка (*ожмин шар нарн герл*), прекрасной кальпы буддийская вера (*сән һалвин миңһн бурхна шажн*) и др.

Мировая гора, представленная в зачине ойратской эпопеи, согласно буддийской космогонии, возникла первой из гор. Являясь мировой горой, Сумеру занимает центральное место в эпической картине мира и объединяет все вертикальные сферы. Мифическая гора Сумеру, возникшая в “великом внешнем океане” в начале сотворения мира, на ее вершине обитают 33 тенгрия во главе с Хормустой, покровительствуя земле и ее живым существам, подавляя своих врагов. Как отмечает С. Ю. Неклюдов: «Сумеру бывает названа “золотой” и “драгоценной”, в чем тексты эпоса также следуют буддийским сочинениям, согласно которым она состоит из четырех драгоценностей: восточная сторона – серебряная, южная – лазуритовая, западная – яхонтовая, северная – золотая. Собственно, ее четыре стороны обращены на север, юг, восток и запад, она окружена четырьмя большими и восемью малыми “континентами” (санскр. *двина*); из них южный, Джамбудвипа, является миром, обитаемым людьми. Ее омывают четыре моря, в буддийской космологии составляющие океан» [Неклюдов 2019: 155–156].

Если мировая гора представляет вертикаль эпического мира, то горизонталью являются «море Сум» (*Сүм дала*), море Бум (*Бум дала*), обозначающие «первоводоем», «первозданные воды». В ойратском эпосе «Егиль-Мерген» «молочное море» (*Сүм дала*) имеет признаки «мирового океана» и используется в зачине как «первообъект». В буддийской космологии образ «внешнего океана» (*һазад дала*) представлен четырьмя морями, омывающими материк Замбутив, который в фольклорно-мифологических традициях монгольских народов осмысливается как средний мир.

Космогонические мотивы ойратской эпопеи «Егиль-Мерген» представляют архаическую модель мироздания, когда из “космических эмбрионов” вырастает вселенная, появляются образы “первоводоема”, “первогоры”, “перворастения”, которые «переходят на иерархически более высокий уровень, получая статус изначального водяного хаоса. Адаптация понятия *кальпа* приводит к тому, что образ этого

¹ Здесь и далее перевод автора.

хаоса в свою очередь модифицируется, становясь формой уже не первичной, а промежуточной, открывающей очередную фазу существования вселенной и, соответственно, завершающей предшествующую фазу» [Неклюдов 2019: 161].

На фоне мифологической картины «расширяющейся вселенной» появляется главный герой эпоса Егиль-Мерген: «Выходя на свет из желтой утробы матери своей, держал он во рту алмазный черный меч; таким родился он, говорят. Родился он, говорят, зажав в руке кусок запекшейся черной крови величиной с печень» [Владимирцов 1923: 204–205].

Мотив чудесного рождения, являющийся одним из распространенных, несет в себе архаичные элементы, выражающиеся в необычных признаках, с которыми рождается на свет ребенок. Появление младенца с мечом во рту является предвестием его героического пути и могучей силы. Чудеснорожденный герой наделяется чудесной силой покровительствующих бодхисаттв (Ваджрапани, Махакалы, Цзонхавы), сверхъестественными и магическими способностями, характеризующими его избранность: «*Маңна деерэснь / Махагала бүрдгсн, / Зула деерэснь / Зуңква бурхн бүрдгсн, / Ора деерэсни / Очир-вани бурхн бүрдгсн, / Хулх нэамн шандасндни / Хөрн негн ки хөй уга төргсн, / Сэн болдм, / Саг дундан бүрдгсн, / Сээхн болдм, / Маңна дунд бүрдгсн, / Үсн нооснас / Олн хувлһн шид бүрдгсн*» [Владимирцов 1926: 162] — («На лбу / Махакалы сила сосредоточена, / На темени / Цзонхавы сила сосредоточена, / Над ним самим / Ваджрапани сила сосредоточена была, / В восьми мышцах его / Двадцать одно чудесных проявлений, / Прекрасно, / Что сила сосредоточена, / Прекрасно, / Что на лбу сосредоточены, / Из каждого первородного волоса / Множество чудесных перерождений проявляются»).

В синьцзян-ойратской версии героического эпоса «Джангар» встречается схожее описание в характеристике главного героя – хана Джангара, который наделяется чудесной силой покровительствующих божеств: «*Ора деерни Очрванин гегэн илтген, / Маңна деерни Махалын сид бүрдгсн, / Зула деернь Зунквин гегэн бүрдгсн...* / «Над [Джангаром] Ваджрапани сила была сосредоточена, / На лбу его Махакалы сила была сосредоточена, / На темени его Цзонхавы сила была сосредоточена...» [Джангар 2006: 231]. Эпический властелин рождается с силой мифологической птицы Гаруди: «*Дал хоорндан Далн хан харудин / Ид чидл бэрлдн төргсн, / Тиим сүркэ күмн гиж келдг билэ. / Хойр харин нууртнни / Хөрн хан харудин / Ид чидл бүрдн төргсн, / Тиим сүркэ күмн гиж келдг билэ. <...> Үйин өнчн Жаңһр гиж келдг билэ. / «Между двух лопаток его семидесяти ханов Гаруд / С силой он родился, / Таким необыкновенным человеком он был, говорят. / В двух руках его / Двадцати ханов Гаруд / С силой он родился, / Таким необыкновенным человеком он был, говорят. <...> В поколении своем одинокий Джангар, так говорят»*» [Джангар 2006: 231]. По нашему мнению, здесь прослеживается взаимосвязь героя эпоса с космическим верхом – он рождается наделенным силой птицы Гаруди, гнездящейся на гигантском древе Галбар Зандан, верхушки которой достигают верхнего мира.

Аналогичная поэтическая константа присутствует и в калмыцкой эпической традиции «Джангара»: *Күклэс[нь] күжүн үнр қаңкнад, / Күзүн әңгэснь һу, саңгин үнр қаңкнад, / Маңнаһас[нь] Мәәдрин гегэн делград, / Зуладнь Зуңквин гегэн делград, / Ораднь Очрванин гегэн делград...* («Коса его благовония аромат источает, / Шея его дыни и можжевельника аромат источает, / На лбу его Майдари гегена свет сияет, / Над теменем его Цзонхавы гегена свет сияет, / Над головой его Ваджрапани гегена свет сияет...») [Калмыцкий героический эпос 2020: 86–87].

Анализ описания страны героя в эпосе «Егиль-Мерген» показывает, что в мотиве первотворения ключевыми элементами являются море Бум, гора Сумеру, Замбатив и буддийская вера. Эти «первообразы» формируют эпическую картину мира и служат мифологическим фоном рождения главного героя — лучшего из мужей Егиль-Мергена (*Эрин сэн Эгл-Мерген*).

Согласно сюжетно-композиционной структуре ойратских эпосов герой отправляется в далекий путь в поисках своей суженой, которую необходимо добыть, проявив свои богатырские качества в борьбе с врагом.

В эпосе «Егиль-Мерген» сказитель подробно описывает тему подготовки богатыря и его коня в брачную поездку. Типическое место «седлание коня» является одной из излюбленных тем у сказителей эпоса. В идеализированном образе коня воплощены эстетические представления кочевников. В процессе седлания сказитель детально описывает предметы конского снаряжения: «*Тер сэн эрин / Халар мөңгн хазариг / Хазарлв гинэ. / Хашиһин нэамн аранд / Хаш мөңгн уудинь харһлдулад, / Теклзүгсн санма деегүр / Давхлад, / Тер чикни хулх деер / Тогтаһад гинэ. / Хазарин өргн сээхн / Халха дерн товчлад о[r]кв. / Буһ сээхн цулвраснь бэрэд, / Бумбан амн болсн күзүн деер давулад, / Бурхн сэн жөлаһини / Бумбан амн*

болсн кузун деегүр алскаг, / Түмн хөөнэ ноосар кесн / Тохм гинэ, / Нүдтэ сээхн ценмар / Нурлад кесгсн гинэ; / Дөчн йсн кер халтр булһн делтр гинэ, / Түниг авад, / Тохм деер тэвэд тохв» [Владимирцов 1926: 164–165] (Лучшего из мужей / Серебряную с чернью узду / Надел на коня, говорят. / На восемь задних зубов / Бронзово-серебряные удила / Поверх челки / Проведя, / За ушами / Опустил, говорят. / Широкой красивой узды / Подбородный ремень застегнул. / За прекрасные поводья держа, / Через шею, подобную сосуду бумба, проводя, / Божественно прекрасные поводья / Через шею, подобную сосуду бумба, проводя, / Из шерсти десяти тысяч овец сделанный / Потник надел, говорят, / Прекрасным сукном с глазками / Отделан он был, говорят. / Потник из шкур сорока девяти гнедых со звездочкой соболей, / Взяв, / На потник наложил).

Описание облачения героя ойратского эпоса Егиль-Мергена имеет сходные элементы с описанием одевания богатыря Хонгора в песне Бадмы Обушинова в калмыцкой версии эпоса «Джангар», что свидетельствует о преемственности и длительном бытовании мотивов ойратского эпоса среди донских калмыков.

В архаических повествованиях брачная поездка героя часто сопряжена с преодолением множества трудностей. В ойратском эпосе «Егиль-Мерген» невеста героя находится в отдаленном месте, а путь к ней преграждают непроходимые горы, водные преграды и пустынные гоби. Преодолев все эти препятствия, Егиль-Мерген прибывает в кочевья своей суженой Дуту-Мэндэр и просит ее руки у хана-отца. В отличие от других ойратских эпосов в данном повествовании нет брачных состязаний, трудных заданий будущего тестя или прохождения испытания путем уничтожения врагов-мангусов. В рассматриваемом сказании традиционная тема героического сватовства дается иначе. Эпическое повествование имеет двухходовую организацию. Усложнение повествования происходит за счет повторной разработки тематического ядра, заключенного в первом ходе, когда богатырь Егиль-Мерген отправляется в страну Дюрсюленг-хана, преодолевает огромное расстояние и препятствия в пути, прибыв к хану, просит руки его дочери Дуту-Мэндэр, получив согласие отца, возвращается в свои кочевья вместе со своей суженой.

Во втором ходе повествования Егиль-Мерген отправляется в боевой поход, в пути встречает богатыря Байханхан-Арсалана, вступает с ним в поединок и побеждает противника. С. Ю. Неклюдов отмечает, что «персонажи являются исполнителями разных сюжетных “ролей”, которые к тому же подчас совмещаются в одном персонаже» [Неклюдов 2019: 83]. В ходе повествования роль противника Байханхан-Арсалана меняется, из врага он становится побратимом героя. Эпоса завершается рядом боевых походов главного героя Егиль-Мергена и его побратима Байханхан-Арсалана, победой над всеми врагами и перекочевкой освобожденных подданных в родные кочевья.

Литература

- Биткеев Н. Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар»: проблемы типологии национальных версий. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. – 155 с.
- Борджанова Т. Г. О жанровой специфике монголо-ойратского героического эпоса // Типологические и художественные особенности «Джангара». – Элиста: КНИИЯЛИ, 1978. – С. 15–24.
- Борджанова Т. Г. К вопросу изучения ойратской эпической традиции // Эпическая поэзия монгольских народов. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. – С. 106–115.
- Владимирцов Б. Я. Монголо-Ойратский героический эпос / Пер., вступ. статья и прим. Б. Я. Владимирцова. – Петербург; Москва: Гос. изд-во, 1923. – 254 с.
- Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности: (С.-З. Монголия). – Л.: Ин-т живых вост. яз. им. А. С. Енукидзе, 1926. – 202 с.
- Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х т. Т. 1. – Элиста: АПП «Джангар», 2005. – 856 с. (На калмыцком яз.)
- Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х т. Т. 2. – Элиста: АПП «Джангар», 2006. – 831 с. (На калмыцком яз.)
- Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х т. Т. 3. – Элиста: АПП «Джангар», 2008. – 460 с. (На калмыцком яз.)
- Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен). Т. 2 / составитель А. Ш. Кичиков; редактор Г. И. Михайлов. – М.: Наука, ГРВЛ, 1978. – 417 с. (На калмыцком яз.)

Жангар = «Джангар». Т. 1. Дунд улусийн ардын амн зокалурлгиг судлх нийгмлгин шинжангин уйгур эбээн засх оюни сала нийгмлигэс эмкэгдэлвэ. – Урумчи: Шинжийан-гийн ардын кэвлэлин хора, 1986. – 860 х. (На ойрат. письмен.)

Жангар = «Джангар». Т. 2. Дунд улусийн ардын амн зокалурлгиг судлх нийгмлгин шинжангин уйгур эбээн засх оюни сала нийгмлигэс эмкэгдэлвэ. – Урумчи: Шинжийан-гийн ардын кэвлэлин хора, 1987. – 865 х. (На ойрат. письмен.)

Жангар = «Джангар». Т. 3. Дунд улусийн ардын амн зокалурлгиг судлх нийгмлгин шинжангин уйгур эбээн засх оюни сала нийгмлигэс эмкэгдэлвэ. – Урумчи: Шинжийан-гийн ардын кэвлэлин хора, 2000. – 460 х. (На ойрат. письмен.)

Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – М.: Восточная литература, 1960. – 335 с.

Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 726 с.

Калмыцкий героический эпос «Джангар»: Малодербетовский цикл / вступительная статья Б. Б. Манджиевой; сверка текстов песен с оригиналом на «ясном письме» Б. Б. Горяевой, Б. Б. Манджиевой, Ц. Б. Селеевой; перевод Т. А. Михалевой; примечание, комментарии, словарь, указатели Б. Б. Манджиевой, Т. А. Михалевой. – М.: Первая Образцовая типография, Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2020. – 544 с. (Свод калмыцкого фольклора).

Кичиков А. Ш. Архаические мотивы происхождения героя и их трансформации в версиях «Джангара» // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil III. Vorträge der 4. Epensymposiums der sonderforschungsbereichs, Bonn, 1983. Wiesbaden, 1985. pp. 301–372.

Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. – М.: Наука, Восточная литература, 1992. – 320 с.

Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. – М.: Наука, 1984. – 309 с.

Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – М.: Индрик, 2019. – 592 с.

Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов / [Предисл. А. Ш. Кичикова]. Калм. науч.-исслед. ин-т яз., лит-ры и истории при Совете Министров Калм. АССР. – Элиста, 1971. – 235 с.

Хабунова Е. Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. – 256 с.

О. К. Денисова (Павлова)

*Арктический государственный институт культуры и искусств
Якутск, Россия
olga-ksento@mail.ru*

Н. Р. Акимова

*Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова
Якутск, Россия
nadejdaakimova97800@gmail.com*

ОЛЕКМИНСКАЯ ЛОКАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ ЯКУТСКОГО ЭПОСА: ОСНОВНЫЕ ОБРАЗЫ¹

Аннотация. В данном исследовании сделан обзор олекминской локальной традиции якутского эпоса, в частности основных образов: главных героев, женских и мифологических образов. Изучение различных региональных традиций, таких как Олекминская, позволяет глубже понять многообразие и уникальные особенности олонхо. Олекминская локальная традиция требует более тщательного внимания, поскольку может содержать уникальные сюжеты, образы и мотивы, которые дополняют общее понимание якутского эпоса. Современные исследования позволяют воссоздать более полную и объективную картину эволюции якутского эпоса. В этом контексте научное осмысление Олекминской локальной традиции

¹ Статья написана в рамках НИР «Культурное наследие Арктики: эпическая традиция народов Арктики» по Программе развития ФГБОУ ВО «Арктический государственный институт культуры и искусств» в рамках реализации программы академического лидерства «Приоритет–2030» по соглашению о предоставлении из федерального бюджета грантов в форме субсидий в соответствии с пунктом 4 статьи 78.1 Бюджетного кодекса Российской Федерации от «29» марта 2025 г. № 075-15-2025-047.

способствует не только укреплению региональной идентичности, но и развитию мировой этнографии и культурологии, делая исследование актуальным и чрезвычайно значимым для различных областей науки.

Ключевые слова: якутский эпос, олонхо, основные образы, локальная традиция.

O. K. Denisova (Pavlova)

*Arctic State Institute of Culture and Arts
Yakutsk, Russia*

N. R. Akimova

*M. K. Ammosov North-Eastern Federal University
Yakutsk, Russia*

OLEKMINSKAYA LOCAL TRADITION OF THE YAKUT EPIC: MAIN IMAGES¹

Abstract. This study examines the Olekminsk local tradition of the Yakut epic, in particular the main images: main characters, female and mythological images. Studying various regional traditions, such as the Olekminsk, allows us to better understand the diversity and unique features of olonkho. Studying the Olekminsk local tradition requires more careful attention, since it may contain unique plots, images and motifs that will complement the general understanding of the Yakut epic. Modern research allows us to reconstruct a complete and more objective picture of the evolution of the Yakut epic. In this context, scientific understanding of the Olekminskaya local tradition contributes not only to strengthening regional identity, but also to the development of world ethnography and cultural studies, making the study relevant and extremely significant for various fields of science.

Keywords: Yakut epic, olonkho, main images, local tradition.

Введение. В последние годы наблюдается значительный интерес исследователей к региональным эпическим традициям Якутии [Илларионов 1982], среди которых выделяются Вилюйская [Кузьмина 2014], Центральная [Оросина 2015], Северо-Восточная [Павлова 2018] и Северо-Западная. Это свидетельствует о возрастающем внимании научного сообщества к культурному разнообразию региона. В данном исследовании сделан краткий обзор олекминской локальной традиции якутского эпоса. Олекминская локальная традиция олонхо представляет собой уникальный культурный диалект. Олекминский улус, известный также как Өлүөхүмэ, Олоохуна, Аанньаах, выделяется специфическими чертами своего этнического состава, истории и фольклора. Тесное сосуществование представителей различных национальностей – якутов, русских, эвенков, татар и других – оказало значительное влияние на язык, менталитет и культуру олекминчан, отражая влияние многокультурного обмена.

Исторически Олекма была важной транзитной точкой, что, как предполагают историки, стало своеобразным «коридором» для миграции предков якутов из южных регионов. В XIX и начале XX века приток людей, включая известных олонхосутов из Вилюйских и Центральных улусов, к близлежащим Бодайбинским (Ленским) золотым приискам стал важным культурным явлением. Это содействовало дальнейшему обогащению местного эпоса за счет обмена фольклорными традициями.

Запись текстов олонхо, передаваемых Олекминскими сказителями, встречает определенные трудности, обусловленные отдаленностью и сложной инфраструктурой региона, а также нехваткой ресурсов для фольклорных экспедиций. Ранние записи часто выполнялись политическими ссыльными. Так, И. И. Гамов, пребывавший в Олекминске с 1879 по 1882 годы, сделал значительный вклад в документирование местных сказаний.

Первый текст олонхо, принадлежащий олонхосуту А. Е. Соловьеву, носит название «Уолан Дохсун». А. Е. Соловьев (1935–2012), уроженец Тастахского наслега Намского улуса, проживал в первом Нерюктяйском наслеге Олекминского района в период затухания аутентичных традиций олонхо. В его эпическом наследии фигурируют такие олонхо, как «Уолан Дохсун», «Уолан Эрили», «Эрчимэн Бэргэн», «Кюн Кюех» («Күн Күөх»).

¹ The article was written as part of the research project "Cultural Heritage of the Arctic: an Epic Tradition of the Arctic Peoples" under the Development Program of the Arctic State Institute of Culture and Arts as part of the implementation of the academic leadership program "Priority 2030" under the agreement on the provision of grants from the federal budget in the form of subsidies in accordance with paragraph 4 of Article 78.1 of the Budget Code of the Russian Federation dated March 29, 2025, No. 075-15-2025-047.

Далее, было проведено тщательное изучение олонхо, связанных с известным в нашей республике олонхосутом и народным певцом Михаилом Терентьевичем Шарабориным, более известным как Кумаарап, который также являлся членом Союза писателей СССР. В фондах архива содержатся записи его песен и олонхо, таких как «Дуо Бухатыыр», «Куллуйа Куллуустуур», «Улуу Даарын», а также сюжеты сказаний «Куллуйа Куллуустуур», «Улуу Даарын». В 1940 году сестра писателя Н. Д. Неустроева, первая якутская писательница А. Д. Неустроева, записала олонхо «Улуу Даарын» со слов М. Т. Шараборина-Кумаарапа. В 2008 году это олонхо было издано В. В. Илларионовым и Т. В. Илларионовой в рамках серии «Саха боотурдара» [Шараборин-Кумаарап 2008]. Олонхо «Куллуйа Куллуустуур» было записано в 1940 году Егоровым и Сыллыровым (инициалы неизвестны), а олонхо «Дуо Бухатыыр» – в 1941–1943 годах И. Н. Васильевым. Эти тексты, подготовленные А. Н. Даниловой и А. А. Кузьминой, были переизданы в 2020 году в связи с проведением республиканского Ысыаха олонхо в Олекминском улусе. Именно этот вариант текста олонхо М. Т. Шараборина-Кумаарапа, включая «Куллуйа Куллуустуур» и «Турбутунан төрөөбүт Дуо Бухатыыр», составляет основу нашего исследования [Шараборин-Кумаарап 2020].

Основные образы. В ходе работы определены и охарактеризованы основные образы Олекминской локальной традиции якутского эпоса олонхо, выявлены их уникальные черты и роль в структуре и содержании эпических текстов.

Анализ образов богатырей в олонхо «Уолан Дохсун», «Куллуйа Куллуустуур» и «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр» выявляет общую для якутского эпоса тенденцию к созданию идеализированного образа героя, наделенного выдающейся физической силой и высоким нравственным обликом. При этом каждое олонхо демонстрирует уникальный подход к конструированию образа богатыря. В «Уолан Дохсун» герой предстает перед слушателем исключительно через свои действия, давая возможность самостоятельно воссоздать его облик. «Куллуйа Куллуустуур» использует прием описания через восприятие другого персонажа, подчеркивая грозный и внушительный вид богатыря. «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр» выделяется детальным описанием внешности героя, акцентируя внимание на его статности и богатырской силе. Несмотря на различия в способах представления, от имплицитного до детально прописанного, каждый из богатырей воплощает эпический идеал защитника своего народа, демонстрируя индивидуальные черты характера – решительность, стремительность, вспыльчивость, уверенность – раскрывающиеся через их поступки и взаимодействие с окружающим миром. Разнообразие художественных приемов, используемых олонхосутами, способствует созданию ярких и запоминающихся эпических образов.

Образ коня в олонхо «Уолан Дохсун», «Куллуйа Куллуустуур» и «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр» выходит за рамки простого средства передвижения, представляя собой верного спутника и помощника богатыря, наделенного особыми, часто сверхъестественными, качествами. Неизменными атрибутами богатырского коня выступают быстрота, сила и преданность хозяину. Однако каждое олонхо предлагает уникальную интерпретацию этого образа. В «Уолан Дохсун» акцент делается на чудесное происхождение и дар речи коня. В «Куллуйа Куллуустуур» конь выступает как мудрый советчик, способный предвидеть опасность. «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр» выделяется детальным описанием внешности коня и его решающей ролью в спасении богатыря благодаря связи с божественным миром. Различия в степени детализации описания и акцентах на отдельных качествах коня подчеркивают индивидуальность каждого олонхо и способствуют более полному раскрытию образа богатыря и развитию сюжета.

Противники богатырей в олонхо «Уолан Дохсун», «Куллуйа Куллуустуур» и «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр» неизменно воплощают силы зла, угрожающие мировому порядку. Однако способы их изображения варьируются. В «Уолан Дохсун» и «Куллуйа Куллуустуур» основной конфликт разворачивается вокруг похищения невесты, и богатырь противостоит одному главному антагонисту, образ которого обрисован довольно схематично. «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр» выделяется наличием сразу трех противников, каждый из которых получает детальную характеристику, что создает более многоплановую картину противостояния добра и зла. Различия в подходах к изображению антагонистов демонстрируют разнообразие художественных приемов, используемых в якутском эпосе для создания эпического напряжения и раскрытия образа героя.

Для данной традиции характерны две группы женских образов. Женские образы в олонхо «Уолан Дохсун», «Куллуйа Куллуустуур» и «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр», традиционно представленные

красавицами, демонстрируют разнообразие характеров и сюжетных функций. Күн Куо («Уолан Дохсун») выступает инициатором действия, обращаясь за помощью к богатырю. Ытык Дэлэмэн Куо («Куллуйа Куллуустуур») играет роль провидицы и советчицы. Кыыс Дьаалы («Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр») – нетипичный образ богатырки, изначально противостоящей герою. От пассивной красавицы до активной воительницы, каждая героиня вносит уникальный вклад в развитие сюжета, обогащая эпический мир олонхо. Роль и функции удаганок, характерного элемента олекминской традиции олонхо, варьируются в рассмотренных олонхо. В «Уолан Дохсун» удаганки отсутствуют. В «Куллуйа Куллуустуур» они выступают преимущественно как помощницы героя. В «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр» удаганки представлены как силы и Верхнего, и Нижнего миров, с расширенным спектром функций: от помощи и наставничества до искушения и противостояния герою. Такое разнообразие демонстрирует творческую свободу олонхосутов и подчеркивает дуализм мировоззрения, характерный для якутского эпоса.

Образ Мирового Древа, представленный в олонхо «Уолан Дохсун», «Куллуйа Куллуустуур» и «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр», демонстрирует вариативность в интерпретации этого ключевого мотива якутской мифологии. В «Уолан Дохсун» образ Древа преимущественно поэтический. В «Куллуйа Куллуустуур» его разрушение становится ключевым сюжетным элементом. «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр» предлагает наиболее детальное описание Древа, включая его взаимодействие с различными мирами и присутствие на нем Аан Алахчын Хотун, что подчеркивает его сакральное значение. Различия в описании и функциях Древа отражают творческий подход олонхосутов и специфику каждого олонхо. Образ Үрүн Айы Тойона, верховного божества, занимает центральное место во всех трех олонхо, выступая гарантом мирового порядка. В «Уолан Дохсун» он активно вмешивается в события, защищая Срединный мир. В «Куллуйа Куллуустуур» подчеркивается его демиургическая функция и связь с Нижним миром. В «Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр» Үрүн Айы Тойон действует опосредованно, направляя героя через своих помощников. Различия в представлении верховного божества отражают нюансы космогонических представлений каждого олонхо и богатство якутской мифологической традиции.

Заключение. Таким образом, нами сделан краткий обзор олекминской локальной традиции якутского эпоса. Мы проанализировали основные образы: главных героев, женские и мифологические образы, исследовав специфические аспекты системы образов олекминской локальной традиции. Впервые проведено комплексное изучение этих элементов, предлагающее интерпретации символов и образов, характеризующих данное олонхо. Это способствует более глубокому осмыслению их значения и роли в культурном контексте и расширяет существующие представления о жанровых особенностях олонхо и их месте в традиционной культуре народа саха.

Литература

- Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – 124 с.
- Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура и образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 168 с.
- Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дис. ... к. филол. н. – Якутск, 2015. – 25 с.
- Павлова О. К. Северо-восточная традиция в олонхо якутов: образы, сюжеты, поэтика: автореф. дис. ... к. филол. н. – Майкоп, 2018. – 20 с.
- Шараборин-Кумаарап М. Т. Куллуйа Куллуустуур, Дуо бухатыыр олонхолор / хомуйан онордулар А. Н. Данилова, А. А. Кузьмина, эппиэттиир эрдээктэр В. В. Илларионов. – Дьокуускай: Алаас, 2020. – 720 с. (На якутском яз.).
- Шараборин-Кумаарап М. Т. Улуу Даарын бухатыыр: олонхо [бэчээккэ бэлэмнээтилэр: В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова]. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 272 с. (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 5) (На якутском яз.).

О. Б. Гужавина
Российский государственный университет правосудия им. В. М. Лебедева
Томск, Россия
santa_mem@mail.ru
Э. П. Леонтьев
Томский государственный педагогический университет
Томск, Россия
ernestleontyev@mail.ru

ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА ВОСПИТАНИЯ (НА МАТЕРИАЛАХ АЛТАЙСКОГО ЭПОСА «МААДАЙ-КАРА»)

Аннотация. В статье рассматривается воспитательное значение в формировании нравственных ориентиров личности языковых средств эпического произведения алтайского народа «Маадай-Кара».

Ключевые слова: нравственность, воспитание, общечеловеческие ценности, культурное наследие, языковые формы, алтайский эпос, «Маадай-Кара».

O. B. Guzhavina
V. M. Lebedev Russian State University of Justice
Tomsk, Russia
E. P. Leontyev
Tomsk State Pedagogical University
Tomsk, Russia

UNIVERSAL HUMAN VALUES AS THE BASIS OF EDUCATION (BASED ON THE ALTAI EPIC «MAADAI-KARA»)

Abstract. The article discusses the educational significance of the epic work of the Altai people "Maadai-Kara" linguistic means in the formation of moral guidelines for the individual.

Keywords: morality, education, universal human values, cultural heritage, linguistic forms, Altai epic, Maadai-Kara.

Стратегия развития воспитания настоящего времени в нашей стране¹ устанавливает в качестве приоритетной цели государственной политики в сфере воспитания детей формирование высоконравственной личности, разделяющей как ценности родной страны, так и традиционные ценности – семьи и созидательного труда, патриотизма и мира, взаимопомощи и коллективизма. Решению задач, направленных на достижение поставленной цели, напрямую отвечает основная функция культурного наследия, где литературное творчество любого народа любой эпохи представляет собой способ и технологию передачи информации, накопленной предыдущими поколениями людей поколениям последующим. И прежде всего информации нравственной, несущей в себе ценностные ориентиры, определяющие образ мысли, жизни и поведения индивида по отношению к себе подобным и миру в целом.

Несмотря на то, что в философии образования современная динамика представлений о содержании понятия воспитания (гражданского), как отмечает Аксютин З. А. [Аксютин 2025: 183], находится в прямой зависимости от социально-экономических состояний и политических общественных процессов, равно как и опирается на индивидуальные интенции экзистенциального поиска, общечеловеческие ценности, как-то – жизнь, здоровье, созидание, добро и взаимопонимание в отношениях с себе подобными, благо в действиях как по отношению к явлениям окружающего мира, так и к самому миру в целом, остаются вечными и неизменными. Культурное наследие народов мира, где фольклор как языковая форма народного творчества является, в числе прочего, носителем и выразителем универсальных цен-

¹ Распоряжение Правительства РФ от 29.05.2015 г. № 996-р «Об утверждении Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года».

ностных ориентиров, предоставляет нашему вниманию непреходящие по своей значимости свидетельства подобного взгляда на жизнь и воспитание.

Опираясь на функциональный подход, разработанный Б. Малиновским, предложившим рассматривать особенности менталитета (манеры понимать вещи¹), авторами была поставлена цель – рассмотреть ценностные ориентиры в воспитании, отраженные в эпическом тексте алтайского народа (наставления, символ книги).

В качестве образца воспитательной системы, как никогда сегодня актуального по своим смыслообразующим и ценностным ориентирам, мы можем привести типичное сказание второго этапа развития алтайского эпоса (VI–VIII вв.) «Маадай-Кара», которое соответствует периоду «военной демократии» древних тюрков Алтая. По справедливому замечанию С. С. Суразакова, в эпосах второй группы, куда и входит «Маадай-Кара», в образе главного героя отражается новый тип каана, «заботящегося о мирной и спокойной жизни народа» [Суразаков 2006: 110].

В эпосе процесс воспитания представлен на примере героя, мальчика по имени Когюдей-Мерген, единственного сына Маадай-Кара и его жены Алтын-Тарга, которого они были вынуждены спрятать на вершине горы, когда произошло нашествие на их земли каана-завоевателя Кара-Кулы: *Шесть дней стонал родной Алтай, Убитым пал и стар, и мал. Семь дней стонал привольный край... Где жил народ – лежит зола* [Алтайские героические сказания 1983: 36]. Оставление ребенка на вершине горы и подвешивание на суку дерева определяется исследователями как «авось, кто-нибудь наткнется, возьмет и воспитает его; а если он умрет, то пусть умрет на своей земле, чем терпеть или быть убитым на чужбине» [Суразаков 2006: 116] или как «надежда на то, что кто-нибудь найдет ребенка и пожалеет его» [Рыкова 2023: 113]. По-видимому, такой горой была Ала тайга «пестрая тайга-гора», родовое место героя эпоса: *Под луной дугой протянувшуюся Пегую гору отцом называет, Под солнцем [вдоль долины] стоящую, Бурюю гору матерью называет* [Сарбашева 2020: 147].

Довольно часто в алтайских эпосах герои растут сиротами, и за ними присматривают кони-воспитатели, являющиеся тотемными предками. Но Когюдей-Мерген был найден старухой, духом-хозяйкой Алтая, которая становится для него воспитателем и наставником: *С вершины – как туман бела, Старуха древняя сошла. Одежда женищины бедна, И сразу видно, что она – Стара, устала, голодна... Себя – хозяйкою зовет* [Алтайские героические сказания 1983: 49].

По мнению А. М. Сагалаева, ее звали «Ак-эне – Белая мать в алтайском космогоническом мифе» [Сагалаев 1991: 60]. Необходимо отметить, что она является носителем женского начала трансформированного образа божества Улген и Уч-Курбустан (шаманский и эпический), как олицетворение трехчастного деления мира. А. В. Юданов утверждает, что Уч-Курбустан является «отражением трех Божественных сфер» и это «понятие является божеством алтайского народа, у которого отсутствует понятие божества в человеческом образе. У народа, живущего в согласии с матерью-природой, божества должны быть естественно-природного происхождения» [Юданов 2008: 374].

Дух-хозяйка Алтая отражает материнские мотивы в эпосе, появляясь в женском образе старухи: «Мать может быть изображена как конкретная личность, как кормилица, как родоначальница или богиня» [Винницкая 2022: 184]. Проявляющийся в ней архетип матери, как олицетворение всего женского – «мудрости и духовной чистоты, нежности, верности, доброты и всепрощения», раскрывает духа-хозяйку Алтая как истинный народный образ воспитателя и наставника. Как воспитатель-наставник, она оберегает Когюдей-Мергена от необдуманных, опрометчивых слов и поступков, учит его скромности и вежливости, учит не бояться трудностей и всегда быть в пути, учит не отступать от задуманного, не хвататься силой, не затевать драк понапрасну, учит не стремиться к захвату чужого добра, а также покровительствовать младшим и уважать старших и одновременно быть осторожным и хитроумным среди врагов: *Коль встретишь ты людей седых, Почтенными их называй. Людей увидишь молодых, Здороваться не забывай. Не будь как волк – угрюм и зол, На волка ставят самострел. Глядишь – он сам стрелу нашел. А вроде бы хитер и смел. Могучим не кичись плечом, Не лезь бездумно напролом. Запомни: и под силачом Земля бывает скользким льдом. Стрелу напрасно не пускай, Знай: время выстрелить придет. Слова на ветер не бросай, Знай: время высказать придет. Коль есть стрела, чтобы стрелять, Стреляй, прицелившись, сынок Коль есть слова, чтобы сказать, Скажи, подумавши, сынок... Будь*

¹ Белинский В. Г. Сочинения Александра Пушкина // Белинский В. Г. Собрание сочинений. В 9-ти томах. Т. 2. Статьи, рецензии и заметки, апрель 1838 – январь 1840. Ред. Н. К. Гей. М.: Худ. лит.-ра, 1977 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_0190.shtml / (дата обращения: 14.09.2025 г.).

терпелив, родной сынок, Пойми одно: всему свой срок. Не норови каана скот Набегом-силой захватить, А думай, как родной народ В края Алтая возвратить [Алтайские героические сказания 1983: 64–65, 70–71]. Героиня, старуха-мать, это делает своими наставлениями, без нравоучений, т.к. в алтайской религиозности «нет понятия нравоучений», «нет религиозной морали» [Шодоев 2003: 14, 46]. Тем самым она закладывает в нем основы богатыря-освободителя, а не завоевателя: *Неволи кончились года, Кочуйте, вольные, туда, Откуда вас пригнал каан, В страну – прекраснее всех стран, В страну, которая одна, Поскольку родина она* [Алтайские героические сказания 1983: 135–136].

Но не только старуха-мать играет положительную роль в воспитании и становлении как личности Когюдей-Мергена. Необходимо отметить ключевую роль книги. В своем исследовании Б. С. Дугаров утверждает, что только в двух эпосах из всех героических сказаний народов Евразии существует феномен «читающих богатырей» – в текстах бурятского эпоса «Гэсэр» и в алтайском сказании «Маадай-Кара» [Дугаров 2017: 82]. В эпосе книга «Судур» предстает как источник и сокровищница сакральных знаний и всеведущей мудрости. Герои эпоса обращаются к книге, ища в ней совета для дальнейших действий, недаром в алтайском эпосе книга называется «Книгой Судьбы» или «Судур-Бичик» (судур – книга предсказаний и судеб). В исследовании Н. А. Тадиной подчеркивается, что слово «судур» в алтайском языке утратило свое древнее значение и стало означать «драгоценность», «книга батыра», а сочетание «судур бичик» – «учение» [Тадина 2013: 99]. Помимо того, что герой эпоса Когюдей-Мерген использует книгу для предсказания дальнейшего пути в своей жизни, она является для него тайной «книгой системных знаний, идей познаний закономерностей существования «силы зла» и борьбы с ней» [Шодоев 2009: 23]. И эти знания, полученные из книги, в совокупности с воспитательными наставлениями старухи-матери дают положительные результаты.

Таким образом, текст алтайского эпоса «Маадай-Кара» не только дает возможность дальнейшего изучения и исследования философских, ценностных и культурных ориентиров алтайского народа, но и является прямым средством воспитательного воздействия при условии включения его в курс детской литературы для студентов педагогических специальностей как одного из способов формирования культурной этнической идентичности обучающихся, что позволит повысить уровень и содержательный компонент самого процесса образования и воспитания в контексте формирования традиционных нравственных ценностей.

Литература

Аксютин З. А. Историко-философская ретроспектива категории «гражданское воспитание» // Философия образования. – 2025. – № 1. – С. 171–183.

Алтайские героические сказания / Сказитель А. Калкин; пер. с алт. А. Плитченко. – М.: Современник, 1983. – 288 с.

Винницкая Н. В., Шевлякова И. А. Типология мифопоэтических женских образов (на примере творчества современных художников Алтая) // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края: сб. науч. ст. / гл. ред. А. А. Тишкин. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2022. – Вып. XXVIII. – С. 183–186.

Дугаров Б. С. Феномен книги в тюрко-монгольском эпосе: буддийское влияние и алтайско-бурятские параллели // Ученые записки (Алтайская государственная академия культуры и искусств): Региональные особенности культуры в евразийском пространстве. – 2017. – № 1 (11). – С. 82–88.

Рыкова А. К. Антропонимы в древнетюркских рунических памятниках Алтая // Межкультурный диалог на Евразийском пространстве: Материалы Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции, приуроченной к Году педагога и наставника в РФ, Году науки и просвещения в РФ, Уфа, 18 апреля 2023 года. – Уфа: Башкирский гос. пед. ун-т им. М. Акмуллы, 2023. – С. 114–116.

Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 155 с.

Сарбашева С. Б. Родовая земля и семантика имени Маадай-кара в алтайском героическом эпосе // Векторы развития гуманитарной науки в современном мире: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 95-летию со дня рождения первого директора Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы, доктора филологиче-

ских наук, профессора С. С. Суразакова, Горно-Алтайск, 21–22 октября 2020 года / Редколл.: М. С. Дедина (отв. ред.) [и др.]. – Горно-Алтайск: БНУ Республики Алтай «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2020. – С. 143–151.

Суразаков С. С. Алтайский героический эпос и сказание «Маадай-Кара» // Сибирский педагогический журнал. – 2006. – № 3. – С. 106–121.

Тадина Н. А. Символика и этические ценности алтайцев в практиках возрожденного бурханизма // Вестник Томского государственного университета. История. – 2013. – № 4 (24). – С. 97–100.

Шодоев Н. А., Курчаков Р. С. Алтайский Билик – древние корни народной мудрости России. – Казань: Центр инновационных технологий, 2003. – 107 с.

Шодоев Н. А. Основы алтайской философии. – Бийск: Типография ИП «Кудрин Е. И.», 2009. – 205 с.

Юданов А. В. Сакральный Каан-Алтай-Шамбала // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / Отв. ред. А. В. Малинов. – СПб.: ИД С.-Петерб. гос. ун-та, 2008. – С. 371–391.

О. К. Денисова (Павлова)

Арктический государственный институт культуры и искусств

Якутск, Россия

olga-ksento@mail.ru

С. М. Максимова

Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова

Якутск, Россия

psargylanam@mail.ru

СКАЗИТЕЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ ОЛОНХОСУТОВ: МЕГИНО-КАНГАЛАССКАЯ ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЯКУТОВ¹

Аннотация. Изучение сказительских традиций олонхо является важным аспектом сохранения культурного наследия якутского народа. Мегино-Кангаласский улус, обладая особым этнокультурным контекстом, представляет интерес для фольклористов, поскольку его традиции отражают уникальные исторические и социальные условия. Теоретический обзор помогает систематизировать знания по проблеме и степени изучения феномена сказительского искусства олонхосутов, что является актуальным для сохранения и популяризации как самого эпоса олонхо, так и сказительства в современном обществе.

Ключевые слова: эпос, олонхо, сказительская традиция, сказители, олонхосуты, локальная эпическая традиция.

О. К. Denisova (Pavlova)

Arctic State Institute of Culture and Arts

Yakutsk, Russia

S. M. Maksimova

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University

Yakutsk, Russia

STORYTELLING TRADITION OF THE OLONKHOSUTS: MEGINO-KANGALAS EPIC TRADITION OF THE YAKUTS²

Abstract. The study of the olonkho storytelling traditions is an important aspect of preserving the cultural heritage of the Yakut people. The Megino-Kangalassky ulus, having a special ethnocultural context, is of inter-

¹ Статья написана в рамках НИР «Культурное наследие Арктики: эпическая традиция народов Арктики» по Программе развития ФГБОУ ВО «Арктический государственный институт культуры и искусств» в рамках реализации программы академического лидерства «Приоритет–2030» по соглашению о предоставлении из федерального бюджета грантов в форме субсидий в соответствии с пунктом 4 статьи 78.1 Бюджетного кодекса Российской Федерации от «29» марта 2025 г. № 075-15-2025-047.

² The article was written as part of the research project "Cultural Heritage of the Arctic: an Epic Tradition of the Arctic Peoples" under the Development Program of the Arctic State Institute of Culture and Arts as part of the implementation of the academic leadership program "Priority 2030" under the agreement on the provision of grants from the federal budget in the form of subsidies in accordance with paragraph 4 of Article 78.1 of the Budget Code of the Russian Federation dated March 29, 2025, No. 075-15-2025-047.

est to folklorists, since its traditions reflect unique historical and social conditions. The theoretical review helps to systematize knowledge on the problem and the degree of study of the phenomenon of the storytelling art of olonkhosuts, which is relevant for the preservation and popularization of both the olonkho epic itself and storytelling in modern society.

Keywords: epic, olonkho, storytelling tradition, storytellers, olonkhosuts, local epic tradition.

Введение. Исследование локальной традиции устного народного творчества является актуальным направлением в современной фольклористике. При изучении данной области применяются термины «сказительская школа», «региональная традиция», «локальная традиция», «областной фольклор», «очаги», «фольклорный диалект», «фольклорный нарратив» и др.

В. В. Илларионов [Илларионов 1982] выделил в сказительском искусстве якутов три группы очагов эпических традиций: центральную, северную и вилюйскую. Первая группа, включающая таттинскую, амгинскую, мегино-кангаласскую, усть-алданскую, чурапчинскую, хангаласскую, намскую «школы» и «школу» Горного района, характеризуется как центральная традиция. Вторая группа связана с северной традицией, в частности изучена северо-восточная эпическая традиция [Павлова 2018]. Третья группа представляет собой вилюйскую «школу» [Кузьмина 2014]. Центральная традиция олонхо представляет собой целый спектр локальных «школ», территориально-географически совпадающих с прежними административными границами улусов, включая таттинскую, амгинскую, мегино-кангаласскую, усть-алданскую, чурапчинскую, хангаласскую, намскую «школы» и «школу» Горного района. Н. А. Оросиной обобщены форма бытования, основные образы и мотивы олонхо таттинской локальной традиции, выявлены ее связи с региональной традицией [Оросина 2015].

Мегино-Кангаласский улус имеет богатую историю устного народного творчества, где олонхо играло ключевую роль в передаче знаний и ценностей. Переходя к обзору научных трудов по сказительской традиции олонхосутов Мегино-Кангаласского улуса, важно учитывать, что они являются неотъемлемой частью центральной традиции олонхо. В. В. Илларионов [Илларионов 2016] из общего числа сказителей мегинского улуса выделяет только трех крупных олонхосутов, тексты олонхо которых записаны и изданы: Николая Алексеевича Абрамова-Кынат (1861–1941 гг.) с олонхо «Ньургун Бөбө», «Көнүл Буурай»; Иннокентия Ивановича Бурнашева-Тонг Суорун (1868–1945 гг.) с олонхо «Сылгы уола Дыырай бухатыыр» и Николая Ивановича Степанова-Ноорой (1897–1975 гг.) с олонхо «Алаатыыр Ала Туйгун», «Оҕо Ньургун Бухатыыр».

Николай Алексеевич Абрамов-Кынат (1861–1941 гг.) – сказитель, известный олонхосут, импровизатор-певец, член СП СССР (1939). Родился во 2-м Нахарском наслеге Восточно-Кангаласского улуса (ныне Мегино-Кангаласский) Якутской области. Искусство олонхосута перенял у матери. Занимался исполнением олонхо с детских лет. Как олонхосут был известен в Восточной Якутии, состязался со знаменитым олонхосутом Т. В. Захаровым-Чээбий. В 1930-е гг. славился как импровизатор-певец. Со слов олонхосута записаны полные тексты трех олонхо: «Көнүл Буурай», «Ньургун Бөбө», «Харалаан Мохсоҕол», несколько сказок: «Старушка Таал-Таал», «Старушка Бэйбэрикээн», «Бүүкээнниир Ыаһах», которые стали хрестоматийными, а также песни-импровизации: «Трактор-тягло огнедышащее», «Страна-мать родная». Эпический и сказочный репертуар отличается высокой художественностью, занимательностью сюжета, глубоким содержанием.

Бурнашев Иннокентий Иванович-Тонг Суорун (1868–1945) – сказитель-олонхосут. Член СП СССР с 1939 г. Родился в Мегино-Кангаласском улусе. Он знал и исполнял 10 олонхо, около 20 народных сказок, 30 преданий. Накануне первой конференции якутских писателей (декабрь 1934 г.) было записано олонхо И. И. Бурнашева-Тонг Суорун «Дыырай богатырь». В творчестве сказителя четко выступают традиционные особенности народно-поэтического мышления. Поэтический сказ «Песнь Октября» – талантливая импровизация на современную тематику. Патриотические песни И. Бурнашева вошли в коллективный сборник народных сказаний о Великой Отечественной войне «Кырдык кыайар» («Правда побеждает») в 1945 г.

Степанов Николай Иванович-Ноорой (20.05.1897–06.01.1975) – сказитель-олонхосут. Участник Великой Отечественной войны. Член СП СССР с 1939 г. Родился в Мегино-Кангаласском улусе. Член наслежного Совета, кузнец колхоза, Н. Степанов первым в Якутии создал улусный драматический кружок. Со спектаклями по мотивам олонхо «Ала Туйгун» и «Оҕо Туйгун» коллектив не раз выступал на районных и республиканских смотрах художественной самодеятельности. Член КПСС с 1952 г. Н. Сте-

панов – автор песен и поэм-импровизаций о современниках, о колхозном труде, о радости и счастье сельских жителей. Им создана песнь-тойук «Героический сын народа» о первом космонавте Юрии Гагарине. Делегат Второго Всесоюзного съезда писателей СССР. Был награжден медалями, Почетными Грамотами.

Сказительские традиции данного региона характеризуются характерными сюжетами, героями и мотивами, которые отражают местные мифы и легенды. Эти уникальные элементы делают олонхо этого улуса неповторимыми и ценными для изучения. Особое внимание уделяется мастерству олонхосутов, которые являются хранителями и передатчиками эпических традиций. Их исполнительское искусство не только сохраняет эпос, но и адаптируется к современным условиям, демонстрируя живую связь с прошлым.

Заключение. Сказительская традиция олонхосутов Мегино-Кангаласского улуса является неотъемлемой частью центральной традиции якутского эпоса. Творческое наследие выдающихся олонхосутов улуса – Н. А. Абрамова-Кыната, И. И. Бурнашева-Тон Суоруна, Н. И. Степанова-Ноороя, по мнению якутских эпосоведов, предстает с характерными особенностями местной эпической школы, отражающими высокую художественность исполнения, богатство репертуара, способность к импровизации и адаптации традиционных сюжетов к современным реалиям.

Теоретическое осмысление сказительских традиций выявило перспективные направления для дальнейших исследований. Среди них: детальное изучение механизмов передачи эпического знания от учителя к ученику, анализ соотношения традиции и импровизации в творчестве современных олонхосутов, исследование влияния социокультурных изменений на трансформацию эпической традиции, а также разработка методов сохранения и актуализации сказительского искусства в условиях глобализации. В перспективе научная новизна работы будет заключаться в систематизации знаний о локальной сказительской традиции конкретного региона – Мегино-Кангаласского улуса, что вносит вклад в понимание региональной вариативности якутского фольклора. В проведенной работе показано, что локальные традиции, сохраняя общезакутскую эпическую основу, обладают собственными уникальными чертами, которые формируются под влиянием исторических, географических и социальных факторов. Важность обращения к теме подтверждается необходимостью сохранения нематериального культурного наследия в эпоху глобализации. Изучение сказительских традиций олонхосутов способствует не только научному пониманию феномена устного эпоса, но и практической работе по его сохранению и популяризации. Включение якутского героического эпоса олонхо в список шедевров устного и нематериального наследия человечества ЮНЕСКО в 2005 году подчеркивает международное признание его культурной ценности.

Таким образом, сказительские традиции олонхосутов Мегино-Кангаласского улуса представляют собой живое, развивающееся явление, которое играет важную роль в сохранении культурной идентичности якутского народа. Дальнейшее изучение этих традиций с применением междисциплинарных подходов будет способствовать более глубокому пониманию механизмов функционирования устной эпической традиции и разработке эффективных стратегий ее сохранения для будущих поколений.

Литература

Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – 124 с.

Илларионов В. В. Локальные традиции олонхосутов: особенности исполнения олонхо. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2016. – 272 с.

Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура и образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 168 с.

Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дис. ... к. филол. н. – Якутск, 2015. – 25 с.

Павлова О. К. Северо-восточная традиция в олонхо якутов: образы, сюжеты, поэтика: автореф. дис. ... к. филол. н. – Майкоп, 2018. – 20 с.

АМАН ЗОХИОЛЫН ЭЛЕМЕНТ БА Д. НАМДАГИЙН “ШАРАЙ ГОЛЫН ГУРВАН ХААН” ЖҮЖИГ

Товч агуулга. Аман зохиол нь монгол үндэстний соёл, оюун санааны мөн чанарыг илэрхийлэн хадгалж ирсэн хамгийн эртний, өргөн тархсан уран зохиолын хэлбэр юм. Энэ нь ард түмний дунд аман уламжлалаар дамжин хөгжиж ирсэн яруу тансаг хэл найруулга, үгийн урлагийн баялаг эх сурвалж билээ. Орчин үеийн уран зохиолд аман зохиолын элементүүд хэрхэн уусч шингэснийг судлах нь үндэсний уран зохиолын хөгжлийн чиг хандлага, хэлхээ холбоо, уламжлал ба шинэчлэлийг тодорхойлоход чухал ач холбогдолтой. Иймд энэхүү илтгэлд дараах асуудлуудыг авч үзлээ.

Аман зохиолын элементүүд Д. Намдагийн “Шарай голын гурван хаан” жүжгийн агуулгад шууд болон дам хэлбэрээр туссан билээ. Энэ нь баатарлагийн жүжгийн бие даасан төрөл зүйл хөгжин төлөвшихөд хэрхэн нөлөөлсөн хийгээд орчин үеийн жүжгийн хэлэнд хэрхэн уусан шингэснийг тодруулах болно.

Түлхүүр үг: Гэсэр, тууж, жүжиг, дүр, хэл найруулга, аман зохиол.

Yandii Purevsuren
Mongolian State University of Education
Ulaanbaatar, Mongolia

THE USE OF ORAL LITERATURE ELEMENTS IN «THE THREE KHANS OF THE SHARAI RIVER» BY D. NAMDAG

Abstract. Oral literature represents one of the oldest and most widely practiced forms of literary expression among the Mongolian people, encapsulating the essence of their culture and spiritual worldview. It serves as a significant reservoir of poetic language and oral artistic expression, shaped over centuries through traditional oral transmission among the people. Studying how elements of oral literature have been integrated into modern literary works is essential for understanding the development, continuity, and transformation of national literature. This paper explores these issues by examining how elements of oral literature are directly and indirectly reflected in D. Namdag's play *The Three Khans of Sharai River*. The study highlights how these elements have influenced the development of the heroic drama as a distinct genre and how they have been assimilated into the language and structure of contemporary Mongolian drama.

Keywords: Geser, narrative, drama, role, language and style, oral literature.

Ардын аман зохиол нь тухайн үндэстний ес заншил, үнэт зүйлс, түүхэн ухамсар, гоо зүйн үнэлэмжийг хадгалж ирсэн оюуны өвийн онцгой хэлбэр юм. Тэр тусмаа монгол ардын аман зохиол нь манай үндэстний оюуны үнэт зүйл, ес заншил, нүүдэлчдийн сэтгэлгээ, түүхэн ухамсар, гоо зүйн үнэлэмжийг хадгалж ирсэн оюуны өвийн онцгой баялаг дурсгал юм. Уламжлалт аман яруу найраг, баатарлаг тууль, домог, ерөөл магтаал зэрэг нь зөвхөн аман хэлбэрт хадгалагдаад зогсохгүй, орчин үеийн жүжгийн зохиолд нэвт шингэсэн байдаг. Үүний тод илрэл нь Д. Нацагдоржийн “Учиртай гурван толгой”/1934/, Д. Намдагийн “Шарай голын гурван хаан”/1941/, Ч. Ойдовын “Долоодой”/1941/ зэрэг жүжгийг нэрлэж болох юм. Эдгээр жүжиг нь аман зохиолын баялаг өв сантай холбоотой төдийгүй үндэсний аялгуут жүжиг буй болоход гол үүрэг гүйцэтгэсэн юм. Нэгэнтээ зохиолч Д. Намдаг “Уламжлал гэж нэг юм байна. Уйлъя гэвэл Ушаандарийг, уярая гэвэл Саранхөхөөг гэж үг бий. Д. Нацагдоржийн “Учиртай гурван толгой”, мөн “Шарай голын гурван хаан” хуурай хөрсөн дээр гарч ирээгүй. Бас түшиглэсэн үндэсний юмтай шүү.” [Намдаг 1995: 197] гэсэн нь дээрх санааг нотолж буй төдийгүй тус жүжнүүд нь үндэсний сэдвийг орчин үеийн тайзны хэлээр илэрхийлсэн, монгол домог, баатарлаг тууж, аман шүлэглэлийн онцлогийг агуулсан цөөн бүтээлийн нэг юм. Энэхүү илтгэлдээ бид “Шарай голын гурван хаан” жүжигт шингэсэн ардын аман зохиолын элементүүд жүжгийн уран сайхны бүтцэд ямар үүрэг гүйцэтгэж буйг тодруулахыг зорьсон болно.

Нэг. Аман зохиолын төрөл, шинж ба жүжгийн холбоо

Аман зохиолын төрөл зүйлийн ангилалд үлгэр, тууль, домог, ерөөл, магтаал, ардын дуу, зүйр цэцэн үг, хэлц зэрэг багтах бөгөөд эдгээр нь ардын аман уламжлалд өвлөгдөн хадгалагдаж, тухайн үндэстний амьдралын хэв маяг, ес суртахуун, гоо зүйг шингээсэн байдаг. Энэ мэт аман зохиолын төрөл зүйл Д.Намдагийн “Шарай голын гурван хаан” жүжгийн агуулгад шууд болон дам шингэсэн нь буй. Өөрөөр хэлбэл зохиолч аман зохиолын элементийг ашигласнаар дүрүүдийнхээ хэл яриа, сэтгэл хөдлөл, ес суртахууны байр суурийг ард түмний сэтгэлгээтэй нийцүүлэн илэрхийлэх боломжийг бүрдүүлсэн бөгөөд энэ нь жүжгийн уран сайхны өгүүлэмжийг гүнзгийрүүлжээ.

Тус жүжиг нь Монголын сонгодог баатарлаг домог болох “Гэсэрийн тууж”-аас сэдэвлэгдсэн гэдгийг бид “Төрийн шагналт зохиолч Д.Намдагийн “Шарай голын гурван хаан” жүжиг дэх Гэсэрийн дүрийн тухай” хэмээх илтгэлдээ “Гэсэр”-ийн тууж нь монголын ард түмний урт удаан амьдрал тэмцлийн явцдаа бүтээсэн агуу их баатрын дууль төдийгүй монголын уран зохиолын гурван оргилын нэг билээ. Энэхүү гайхамшигт бүтээлийг манай үе үеийн эрдэмтэн мэргэд (Сүмбэ хамбо Ишбалжир [Чойролжав 1992: 2], Цахар гэвш Лувсанцүлтэм [Цэрэнсодном 1987: 79], Ц. Дамдинсүрэн [Дамдинсүрэн 1976: 5–35], Д. Цэрэнсодном [Д. Цэрэнсодном 2002: 80–106], С. Лочин [Лочин 2000: 21–26]) хийгээд гадаадын олон эрдэмтэн судлаачид (өрнө дахинд Я. И. Шмидт [1839], П. Паллас [1776], В. Хайссиг [1983]..., Өвөр Монголд М. Түмэн [1963: 3], Сэцэнмөнх [2003: 1–50], Буриадад Н. О. Шаракинова [1969], М. П. Хомонов [1976]) судалж, өөр өөрсийн үнэлэлт дүгнэлтээ дэвшүүлсэн байдаг. Гэсэрийн тууж гэдэг эрхэмсэг сайхан уран зохиол Төвд, Монгол, Буриад, Тува зэрэг Азийн олон ард түмний дотор өргөн дэлгэрсэн агаад Монголчуудын хувьд аман зохиолын сонгодог /классик/ дурсгал юм. Энэ талаар эрдэмтэн Ч. Билигсайхан “Монголын сонгомол уран зохиолын уламжлал” хэмээх өгүүлэлдээ “...”Гэсэр”-ийн тууж нь үе улиран хөгжсөөр сүүл сүүлдээ бичгийн уран зохиолын хэлбэрт шилжих нэгэн сонин үзэгдэл хүчтэй дэлгэрсэн байна...Гэсэрийн туужууд эхлээд аман зохиолын маягаар зохиогдон хөгжиж нүүдэлчний дунд дэлгэрсээр... бичгийн хэлбэрт орж тодорхой бүтэц арга найруулгатай болсон байна...” [2016: 36] хэмээн онцлон тэмдэглэж, “Гэсэр”-ийн туужийг аман зохиолын дурсгал бас бичгийн уран зохиолын сонирхолтой бүтээл болохыг өгүүлсэн байдаг. Бид үүнтэй санал нэг байна. Учир нь “Гэсэр”-ийн тууж бичгийн хэлбэрт орж, тодорхой бүтэц, арга найруулгатай болсон ч гэсэн монголын түүхэн уран зохиолоос /”Монголын нууц товчоон”, “Алтан товч”, “Эрдэнийн эрхи”, “Шар тууж”... / нэлээд их ялгаатай тул аман зохиолын сонгодог /классик/ дурсгал, мөн дээр өгүүлсэн өвөрмөц шинжээрээ монголын сонгомол /элит/ уран зохиолын дурсгал болно” [Яньдий 2020: 147], хэмээн онцлон тэмдэглэсэн билээ. Үүнээс гадна профессор С. Хөвсгөл “Монголын жүжгийн зохиолын төрөл зүйлийн асуудлууд” хэмээх нэг сэдэвт бүтээлдээ “1940–өөд онд даян дэлхийд дайны түймэр дэгдэж байх үеэр ард түмний баатарлаг зориг оргилон, өнгөрсөн баатарлаг түүхээ эргэх дурсах болсон. Энэ нь баатарлагийн жүжиг үүсэхийн үндэс болжээ. Энэ үед Д. Намдагийн “Шарай голын гурван хаан” жүжиг гарсан нь монгол жүжиг дотроо баатарлаг жүжгийн жишээ болдог” [Хөвсгөл 1995: 99], хэмээн үнэлсэн байдаг. Энэ бүгдээс үзвэл “Шарай голын гурван хаан” жүжигт аман зохиолын уламжлал, тэр дундаа монголын ард түмний уран сайхны сэтгэлгээний ноён оргилд тооцогддог “Гэсэр”-ийн туужийн дүрслэл, үйл явдлын өрнөл, зан үйлийн хэлбэрүүд болон баатарлаг тэмцлийн үзэл санаа гүн гүнзгий туссан нь тодорхой байна. Ийнхүү аман зохиолын хэлбэр, агуулгыг орчин үеийн жүжгийн зохиолтой уялдуулан баяжуулсан уг бүтээл монголын театрын уран бүтээлийн хөгжилд онцгой хувь нэмэр оруулсан, түүхэн ач холбогдол бүхий жүжгийн зохиол мөн.

Хоёр. Аман зохиолын элемент ба “Шарай голын гурван хаан” жүжиг

А. Туулийн бүтцийг жүжигт ашигласан байдал

Туулийн бүтэц ерөнхийдөө “баатар төрөх”, “дайснаа дарах”, “улс орноо аварах”, “энх амгалант тогтоох” гэсэн үндсэн зохиомжийн дагуу өрнөдөг. “Шарай голын гурван хаан” жүжгийн үйлд явдал “Доод газар Шарай голын гурван хаан эцэг өвгөдийн хөшөө дурсгалт цэцэрлэгт Цэдишмэр түшмэл, дээр дуугарах тогосны үгийг орчуулан өгүүлэх агаад Цогтаяа хатан: Тогос таван жил ниссэн атлаа, тэнцэх авхайг олж хараагүй, ээ халаг” [Намдаг 1987: 238] хэмээн эхэлдэг. Энэ нь туулийн үйл явдлын эхлэл “баатар төрөхүй” хэмээх хэв шинжтэй яв цав тохирохгүй байгаа мэт боловч зохиолч уг эхлэлээрээ жүжгийнхээ уран сайхны зорилго, дүрүүдийн дотоод эрэл хайгуул, ес суртахууны үнэт зүйлсийг эрэлхийлэх гэсэн шинэ өнцгийг гаргаж өгөхөд анхаарсан тул энэхүү өгүүлэмжийг хассан байна. Тодруулбал, баатар төрөхийн оронд “тэнцэх авхайг олох”, өөрөөр хэлбэл, төгс, ухаалаг хатны эрэлд гарах явдал нь зөвхөн романтик хайрын сэдэл бус, тухайн улс орны ирээдүйг тэгш шударга, ухаалаг

үндсэн дээр тогтоох гэсэн ес суртахууны баатарлаг зорилгыг бэлгэдэж байна. Ийм байдлаар уг жүжиг нь уламжлалт туулийн бүтэцтэйгээ салшгүй холбоотой хэдий ч зохиолч жүжгийн өгүүлэмжээ орчин үеийн үзэл санаа, ес зүйн үнэлэмжээр баяжуулж, уламжлалт ба орчин үеийн сэтгэлгээний уулзварт шинэ найруулгыг бүтээсэн байна. Тэгвэл үйл явдлын цаашдын өрнөлд уламжлалт баатарлаг туулийн дараагийн үе шат болох “дайснаа дарах”, “улс орноо аврах”, “энх амгалан тогтоох” зэрэг зохиомжийн бүрдэл хэрхэн илэрч буйг авч үзье.

Жүжгийн дунд хэсэгт гарах гурван хааны тэмцэл, тэдний өрсөлдөөн ба эвдрэлцэл нь уламжлалт туулийн “дайснаа дарах” уран сайхны огтлолцтой ижилсэж болох ч, тухайн дайсан нь гадаад этгээд бус, дотоод зөрчил, (*Хар гэрт хаан: Төр улсыг нь нураан хурааж, үзэсгэлэн төгөлдөр хатныг нь Алтангэрэлт хөвгүүнд авчир суу* [Намдаг 1987: 144]) эрх мэдлийн шунал, (*Бүргэд баатар: Энэ бол Цотон ноён, Гэсэрийн гучин хоёр баатрууд лугаа, атаа өвөртлөгч хар санаатан, алдар нэр, эд хөрөнгөнд шунаг урвуулан авбаас сайн бус уу* [Намдаг 1987: 260]) ес суртахууны гажуудал (*Орогмуугаа би хүүдээ авахаар, улс орноо хөдөлгөсөн бус уу, Хүү минь нэгэнт үгүй болов, Өөрөө би авъя* [1987: 273]) гэдгээр илэрч байна. Мөн Шарай голын гурван хаадыг дүрслэхдээ хүн бүрийн зан төрхийг тодруулахыг зорьсон нь жүжгийн драматизмийг хурцатгасан байна [Яньдий 2022: 135].

Дараагийн туулийн зохиолын гол өгүүлэмж бол “Улс орноо аврах” явдал юм. Жүжгийн хувьд энэ элемент нь төр, ард түмний хоорондын харилцаа, удирдагчдын ес зүй, бодлого зэргээс илэрч байна. Жишээлбэл: (*Орогмууга: Төр улс чинь бат байвч, ирт мэсээр жолоодогдоно, доод иргэд олон байвч, гамшиг зовлонгоор амьдралаа*) [1987: 271] хэмээн Шарай голын гурван хааны ес бус байдал, хаант төрийн жолоо нь харгислалаар дүүрэн буйг шүүмжилснээс харж болно. Үүнээс гадна гурван хаан (Цагаан гэрт хаан: “*Хэрэг явдал хялбар биш, гуйхад тэд эс өгөх, хулгайлахад ес бус болох, булаалдан тэмцэхэд хүрмүй*”, Шар гэрт хаан: “*Энэ жилдээ бэлтгэе, хойт жилдээ чиглэе, түүний хойтон байлдсугай*”, Хар гэр хаан: “*Тэрсүүд Гэсэрийг түмэн хэсэг цавчиж төр улсыг нь нураан хурааж, үзэсгэлэн төгөлдөр хатныг нь Алтангэрэлт хөвгүүнд авчир суу*” [Намдаг 1987: 244]) гэх мэтээр тус тусын өнцгөөс асуудалд хандаж буй нь зөвхөн эрх мэдлийн маргаан бус, төрийг хэрхэн зөв удирдах вэ гэсэн үндэсний хэмжээний асуултыг дэвшүүлж буй хэрэг юм. Эндээс харахад улс орны хувь заяаг тодорхойлох гол зүйл нь зэвсэг, тулаан бус, эрх мэдэлтнүүдийн ес суртахуун, ард түмний сайн сайхны төлөө эв нэгдэлд хүрэх чадвар болон тайван замаар шийдвэр гаргах ухаан гэдгийг харуулсан нь уламжлалт туулийн “аврагч баатар”-ын дүрийг улс төр, ес суртахууны шинэ хэмжүүрт хөрвүүлсэн уран сайхны шийдэл гэж үзэж байна.

Жүжгийн төгсгөлд Гэсэр хаан гурван хааныг ялан дийлж, төр улсаа төвшитгөж, ард түмнээ амар түвшин болгодог. Энэ нь туулийн төгсгөлийн “энх амгаланг тогтоох” дүрслэлтэй төстэй ч гэсэн энэхүү тайвшрал нь зөвхөн ялалт, тулалдааны үр дүнд бус, оюун ухаан, зөвшилцөл, хүний ес зүй, зөв сонголтоор бий болж байгаа нь жүжгийн зохиолын уран сайхны санааг илтгэж байна.

Б. Ерөөлийн хэлбэрийг жүжигт ашигласан байдал

Ардын аман зохиолд ерөөлийг “*Хүний жаргалант сайхан амьдрал, ирээдүйг зөгнөн бэлгэдэж, зон олны аз жаргалтай амьдрах хүсэл мөрөөдөл биелэхийг хүссэн агуулгатай уянгын шүлэглэсэн төрөл зүйлийг хэлнэ*” [Галбаатар 2012: 142] хэмээжээ. Уламжлалт утгаараа ерөөл нь сайн сайхныг ерөөж, элбэг дэлбэг байдал, эрүүл энх амьдралыг хүсэн уянгын аястай хэлдэг. Энэхүү аман зохиолын төрлийг Д. Намдаг “Шарай голын гурван хаан” жүжигтээ уран сайхны найруулгаар тайзны яриа, уянгын хэсгүүдэд уусган шингээсэн нь ажиглагддаг. Тухайлбал: “*Алтангэрэл: харна уу, харна уу ээж ээ, харь оронд илгээгдсэн хэрээ тэр ирнэм бус уу, халин халин эргэлдэх нь хаан аавыг минь дууднам биз, хашиглан хашиглан түргэлзэх нь, хатан ээжийг минь дууднам биз*” [Намдаг 1987: 242] хэмээнээс харахад дүрүүдийн сэтгэл хөдлөлийг илэрхийлэх төдийгүй уран яруу өгүүлэмжид уянгын өнгө аяс нэмэх зорилготойгоор ашигласан байна. Үүнээс гадна жүжиг дэх **ерөөл** нь ихэвчлэн шинэ амьдрал эхлэх, сайн сайхныг даатгах, ирээдүйг бэлгэдэх сэтгэлийн илэрхийлэл болон дүрслэгдсэн байна. Өөрөөр хэлбэл жүжиг дэх Цэдишмэр түшмэлийн хэлэх үг, зарим дүрүүдийн амнаас гарах шүлэглэсэн үгс, амжилт хүсэн ерөөх хэлбэрүүд нь ардын аман яруу найргийн уламжлалт ерөөлийн сэтгэлгээтэй нягт уялдаатай байна. Тухайлбал, “*...тэнгэр тэтгэсүгэй, газар ивээсүгэй..., хүлэг морьдоо сойтугай, өөрсдөө шийдвэрлэтүгэй*” [Намдаг 1987: 243, 245] гэх мэт илэрхийлэл нь **монгол ардын ерөөлд** нийтлэг тохиолддог **бурхан, байгаль, тэнгэрийн ивээлийг** хүссэн өнгө аястай тохирч байна.

В. Магтаалын хэлбэрийг жүжигт ашигласан байдал

Аман зохиолд “Аливаа хүн юмсын шинж чанар, үлэмж байдал, хэлбэр хийц, хүч чадал, төгөлдөр гоо шинжийг үгийн урнаар тоочин дүрсэлж бахархан сайшаах утгыг илэрхийлсэн, зан үйлийн учир холбогдол бүхий үгийн ид шидэд итгэх бэлгэдэлт сэтгэлгээний илрэл болсон аман яруу найргийг магтаал гэнэ. [Монголын... 2022: 79] хэмээжээ. Өөрөөр хэлбэл магтаал нь хүний гавьяа, нэр төр, сүр хүч, язгуур угсаа, оюун билгийг магтаж дөвийлгөдөг зан үйл, уран үгийн хэлбэр билээ.

Жүжигт баатарлаг зан чанар, хаадын сүр хүч, хатдын гоо үзэсгэлэн, улсын сүр жавхланг илтгэхэд магтаалыг өргөн хэрэглэжээ. Ялангуяа дүрүүдийн харилцан ярианд, эсвэл гуравдагч хүний амаар дамжуулан бусад дүрийнхээ өвөрмөц онцлогийг нээн харуулахдаа ашигласан байна. Тухайлбал: “...Цогтаяа хатан бол тэнгэрийн гэрэл мэт ариун...”, “...Эцэг өвгөдийн алдрыг сөхөх магнайт...” [Намдаг 1987: 144] гэх мэтээр магтан дуулсан нь ардын аман зохиол дахь магтаалын хэлбэрийг санагдуулж байна. Зохиолч Д. Намдаг жүжгийнхээ хэлний тухайд “*Жүжгээ орчин үеийн ярианы хэлээр бичиж болдоггүй. Бүр хуучин цагийн утга зохиолын хэлээр бичилтэй нь биш. Гэсэр туужийнхаа үгийг тэр чигээр нь хуулж яагаад ч болохгүй. Ямар боловч Гэсэрийн үг, Шарай голынхны тэдний хэлийг сурах гэж үү дээ. Ямар ч болов одоогийн хүнд ойлгогдохоор бичих хэрэгтэй. Тэгэхээр нь “Гэсэрийн тууж”-ийг уншаад л байлаа. Уншаар байтал тэр зохиолын хэлний янз ороод ирдэг байгаа даа. Хэллэг, зүйрлэл, хэлж байгаа үг бүхэн чинь өөртөө зохицсон байдаг шүү*” [Намдаг 1989: 99] хэмээн дурссан нь уран зохиолд хэлний хандлагыг уян хатан, ухаалаг хослуулах тухай тун чухал байр суурийг илэрхийлсэн байна. Тиймээс Д. Намдаг “Гэсэрийн тууж”-ийг орчин үеийн монгол хэлтэй сэтгэлгээний төвшинд шингээн уусгаж, уламжлал ба орчин үеийг холбосон гүүр болж чадсан юм. Ингээд бид жүжиг дэх магтаалын хэлбэрийг дараах байдлаар авч үзлээ. Үүнд:

Энэ мэт жүжгийн хэл нь шүлэглэсэн бөгөөд уран цэцэн хэллэгтэй, баатарлаг, сүрлэг аястайгаараа бусад жүжгийн зохиолын хэлнээс ялгарч байна.

Дүгнэлт

1. “Шарай голын гурван хаан” жүжиг нь туулийн уламжлалт зохиомжийг орчин үеийн уран сайхны хэл, утга зүйтэй уялдуулан шинэчлэн найруулсан бүтээл юм. “Баатар төрөх”, “дайснаа дарах”, “улс орноо аврах”, “энх амгалан тогтоох” зэрэг туулийн уламжлалт бүтцийг зохиолч жүжигтээ бүтээлчээр шинэчлэн ашигласнаар **зөвхөн туулийн онго аяс төдийгүй нийгмийн үнэт зүйлсийг тусгасан** гүн ухааны чанартай бүтээл болоход нөлөөлжээ.

2. Д. Намдаг жүжигтээ аман зохиолын элментийг тайзны ярианд шингээн ашигласнаар үндэсний өвөрмөц хэв маягаа хадгалсан баатарлагийн жүжгийн төрлийг баяжуулахад гол нөлөө үзүүлснийг орчин үеийн жүжгийн зохиолын хөгжлийн түүх харуулж байна.



3. Тус жүжиг нь зөвхөн үйл явдлын хувьд бус, хэл найруулгын түвшинд ч монгол туульсын уламжлалыг сэргээн орчин үеийн монголын уран зохиолд амжилттай шингээж чадсан бүтээл төдийгүй **аман зохиолын элементийг жүжгийн хэлэнд зохицуулан амилуулж, тайзны яриаг уран сайхны өндөр төвшинд хүргэж чаджээ.**

4. Д. Намдаг уламжлалт өнгө аяс, уран дүрслэл, гүн ухааны санааг орчин үеийн үзэгч, уншигчдад ойлгомжтой, сэтгэлд хоногшсон хэлбэрээр бүтээлдээ тусгаж чадсанаараа монгол туульсын хэл найруулгыг зөвхөн хадгалаад зогсохгүй, **амьдруулж, хөгжүүлэн шинэ түвшинд хүргэсэн** байна.

Ном зүй

Дашдорж Д., Лувсандамба С. Уран зохиолын туурвилын замнал, туршлага. – Улаанбаатар. 1989. – Х. 99.

Галбаатар Д. Уран зохиол-Нэвтэрхий толь. Онол түүх шүүмжлэл. – Улаанбаатар. 2012. – Х. 142.

Лочин С. Гэсэрийн туужийн анхны эх ба хувилбаруудын асуудалд // Уран зохиол судлал. ХЗ-ын хүрээлэнгийн ЭШ-ний сэтгүүл. Том. 7. Fasc. 4. – Улаанбаатар, 2000. – Х. 21–26.

Монгол утга зохиолын нэвтэрхий толь II. – Улаанбаатар, 2022. – Х. 79.

Намдаг Д. Ухаан бодлын охь уран зохиолын туршлага. – Улаанбаатар, 1995. – Х. 197.

Намдаг Д. Түүвэр зохиол. – Улаанбаатар, 1987. – Х. 144, 260, 271, 244, 242, 243, 245.

Хөвсгөл С. Монголын жүжгийн зохиолын төрөл зүйлийн асуудлууд. – Улаанбаатар, 1995. – Х. 99.

Чойролжав. Монгол Гэсэрийн судалгаа. ӨМСХХХ. – 1992. – Х. 2.

Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол / XIII–XX зууны эх. – Улаанбаатар, 1987. – Х. 79.

Яньдий П. Төрийн шагналт зохиолч Д. Намдагийн «Шарай голын гурван хаан» жүжиг дэх Гэсэрийн дүрийн тухай // Эпос «Гэсэр» – духовное наследие народов Центральной Азии: сб. науч. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. – Х. 147–152.

Яньдий П. Монголын орчин үеийн уран зохиолын түүхэн товчоо. – Улаанбаатар, 2022. – Х. 135.

А. В. Исаков

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

alexandr_isakov98@vk.com

ЧИНГИСХАН И ГЭСЭР В РОМАНЕ А. ГАТАПОВА «ТЭМУДЖИН»¹

Аннотация. В статье рассматривается использование элементов бурятского эпоса о Гэсэре в романе А. Гатапова «Тэмуджин», посвященном детству и юности Чингисхана. Делается вывод, что эпос о Гэсэре в данном произведении становится одним из источников художественного воссоздания мира монгольского средневековья, который в интерпретации автора близок к традиционной культуре западных бурят. В роман введены фрагменты эпоса, соответствующие его бурятским версиям; изображается исполнение улигера в форме, характерной для бурятских сказителей; образы Гэсэра и связанных с ним мифологических персонажей, фигурирующие в романе, созданы на основе бурятских фольклорных традиций. Важно, что эпос о Гэсэре в произведении А. Гатапова служит не только элементом этнографического фона, но и играет значимую роль в развитии сюжета: Тэмуджин обнаруживает мистическую связь с Гэсэром и божествами, упоминаемыми в эпосе, и именно от них узнает, что ему суждено в будущем стать великим ханом и, подобно самому Гэсэру, послужить посланником неба в мире людей.

Ключевые слова: современная бурятская литература, бурятский исторический роман, бурятский героический эпос, образ Гэсэра, образ Чингисхана.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Наследие Великой Монгольской империи и средневековых монголов в исторической памяти народов Внутренней Азии» (№ 23-78-10139), <https://rscf.ru/project/23-78-10139/>.

GENGHIS KHAN AND GESER IN A. GATAPOV'S NOVEL "TEMUJIN"

Abstract. The article examines the use of elements of the Buryat epic about Geser in the novel by A. Gata-pov "Temujin", dedicated to the childhood and youth of Genghis Khan. It is concluded that the epic about Geser in this work becomes one of the elements of the artistic recreation of the world of the Mongolian Middle Ages, which in the author's interpretation is close to the traditional culture of the Western Buryats. The novel includes fragments of the epic corresponding to its Buryat versions; the performance of the uliger is depicted in a form characteristic of Buryat storytellers; the images of Geser and the mythological characters associated with him, appearing in the novel, are created on the basis of Buryat folklore traditions. It is important that the epic about Geser in the work of A. Gata-pov serves not only as an element of the ethnographic background, but also plays a significant role in the development of the plot: Temujin discovers a mystical connection with Geser and the deities mentioned in the epic, and it is from them that he learns that he is destined to become a great khan in the future and, like Geser himself, to serve as a messenger of heaven in the world of people.

Keywords: modern Buryat literature, Buryat historical novel, Buryat heroic epic, image of Geser, image of Genghis Khan.

Роман Алексея Гатапова «Тэмуджин» (2010–2022) – одно из самых своеобразных произведений современной бурятской литературы, посвященных биографии Чингисхана. Примечательная особенность этого сочинения состоит в том, что автор воссоздает эпоху монгольского средневековья, опираясь на традиционную культуру западных бурят и зачастую прямо проецируя в прошлое реалии бурятской культуры XIX – начала XX веков [Исаков 2025: 218–219]. В частности, заметное место в художественном мире романа принадлежит фольклорному эпосу о Гэсэре, который в интерпретации А. Гатапова показан как эпос монголов эпохи Чингисхана, в неизменном виде сохранившийся в фольклоре западных бурят. Отметим, что это не просто художественная условность – писатель действительно убежден в том, что бурятский эпос о Гэсэре является артефактом далекого прошлого: об этом он пишет в предисловии к своему переводу сказания о Шоно-Баторе [Шоно-Батор 2018: 6–7].

Одна из ярких этнографических картин, созданных А. Гатаповым в романе – это эпизод исполнения эпоса о Гэсэре в большой юрте тайчиутского вождя Таргудай-Хирэлтэга. Поздней осенью все жители куреня собираются, чтобы послушать сказителя, которого автор – по бурятской традиции – называет улигершином. В тексте приводятся начальные строки исполненного улигершином сказания, в которых узнается формульное вступление бурятского эпоса [Абай Гэсэр-хубун 1961: 11; Абай Гэсэр Богдо хаан 1995: 17]:

Из широких своих боевых колчанов

Достанем на свет по двадцать йори.

О тринадцати багатурах Гэсэра-хана

Воспоем и расскажем правдивым словом [Гатапов 2018: 498].

В ответ на заповь улигершина сидящие в юрте каждый раз отвечают «Ай-дуу-зээн!» [Гатапов 2018: 498]. Такая форма исполнения улигера – характерная черта эхирит-булагатской эпической традиции [Жамцарано 1918: XXV]. Далее следуют еще несколько фрагментов речи улигершина, в которых описывается столкновение западных божеств с восточными [Гатапов 2018: 499–500, 509–512] – этот «небесный пролог» является характерной особенностью бурятских версий эпоса о Гэсэре [Неклюдов 2019: 396–405]. По приведенным деталям видно, как автор романа создает у читателя впечатление, что средневековые монголы и сам Чингисхан слушали эпос именно в той форме, в какой он позднее был зафиксирован у бурятских сказителей.

Герои романа неоднократно упоминают Гэсэра как хорошо знакомого им фольклорного персонажа. При этом часто они называют его «Абай Гэсэр» – именно так, как именуется он обычно в фольклоре западных бурят [Неклюдов 2019: 389]. Гэсэр фигурирует в их речах не просто как эпический герой, но и как божество, выступающее объектом поклонения. В примечаниях к тексту романа автор утверждает,

что Гэсэр был у древних монголов богом войны [Гатапов 2018: 444]. Эту идею писатель иллюстрирует, в частности, в эпизоде, где Бури Бухэ – дядя Тэмуджина, готовясь к сражению с врагом, «пробормотал короткую молитву Абаю Гэсэру» [Гатапов 2018: 444]. В другом эпизоде романа Джамуха говорит Тэмуджину, недавно потерявшему отца, что покойный Есугей сейчас в мире божеств «стоит рядом с самим Абай Гэсэром или Аламжи Мэргэном» [Гатапов 2018: 205] (заметим, что Аламжи Мэргэн – тоже персонаж западнобурятского эпоса, причем, в отличие от Гэсэра, не известный в других фольклорных традициях).

Особенно стоит отметить мистическую связь, которая образуется в романе между будущим Чингисханом и Гэсэром. По сюжету, Тэмуджин является наследником шаманского рода, и в ходе взросления он обнаруживает у себя дар общения с божествами и духами [Булгутова 2019: 130–134]. В начале первой книги романа мальчик Тэмуджин, которому не удалось отправиться в гости к соседнему роду, по-детски обращается в своих мыслях к Гэсэру с просьбой: «Абай Гэсэр Богдо хан, искоренитель зла в десяти мирах, покровитель честных воинов и охотников! <...> Сделай так, чтобы я не оставался в курене, сделай, чтобы я отправился в степь на коне!» [Гатапов 2018: 41] – и его желание вскоре исполняется, убеждая героя в том, что божества внимают ему. Во второй книге Тэмуджин, будучи в тайчиутском плену, оказывается среди слушателей улигершина, исполняющего эпос о Гэсэре, и в это время к нему неожиданно приходит видение: будто бы он попал в мир небесных божеств-тэнгриев, о которых повествует улигершин, и разговаривает с самой праматерью богов Эхэ Сагаан, которая знакомит его с дуалистическим миром небожителей – потомков ее дочерей Манзан-Гурмэ и Маяс-Хара. Важно заметить, что сюжет о происхождении добрых западных и грозных восточных тэнгриев от двух дочерей богини Эхэ Сагаан представлен именно в одном из вариантов бурятского эпоса о Гэсэре [Абай Гэсэр Богдо хаан 1995: 17–23]. Богиня рассказывает Тэмуджину о том, что ему суждено стать земным воплощением третьего сына тэнгрия Хана Хюрмаса по имени Чингис Шэрээтэ Богдо Хан (согласно примечанию А. Гатапова, это божество, функцией которого «является издание законов и обычаев для земных народов» [Гатапов 2018: 732]): «Однажды, после девятидневного пира в отцовском доме, он заснет на сто лет, а в это время люди на земле без присмотра распоясаются, забудут его законы и пойдут по земле беспорядки. Старшие там станут неразумны, младшие будут непослушны, пойдут они друг на друга с мечами и копьями, и нельзя будет разобрать, кто из них прав, а кто неправ – тогда-то ты призовешь дух моего потомка Чингиса, который войдет в тебя, и ты с его знаменем восстановишь на земле порядок, накажешь неправых и возвысишь правых...» [Гатапов 2018: 499]. Очнувшись, Тэмуджин думает: «Уж этот сон мне не просто так приснился – не когда-нибудь, а в середине луны, не где-нибудь, а прямо на пении Гэсэра – видно уж точно мне быть ханом!» [Гатапов 2018: 500]. Таким образом, в романе А. Гатапова особую роль в судьбе будущего основателя Монгольской империи играет эпос о Гэсэре и его мифологические персонажи, и сам Тэмуджин приобретает сходство с Гэсэром – как и эпическому герою, ему предстоит стать посланником небесных божеств на земле.

Можно заключить, что в романе А. Гатапова «Тэмуджин» бурятский эпос о Гэсэре становится одним из источников художественного воссоздания мира монгольского средневековья, который в интерпретации автора близок к традиционной культуре западных бурят. В роман введены фрагменты эпоса, соответствующие его бурятским версиям; изображается исполнение улигера в форме, характерной для бурятских сказителей; образы Гэсэра и связанных с ним мифологических персонажей, фигурирующие в романе, созданы на основе бурятских фольклорных традиций. Важно, что эпос о Гэсэре в произведении А. Гатапова служит не только элементом этнографического фона, но и играет значимую роль в развитии сюжета: Тэмуджин обнаруживает мистическую связь с Гэсэром и божествами, упоминаемыми в эпосе, и именно от них узнает, что ему суждено в будущем стать великим ханом и, подобно самому Гэсэру, послужить посланником неба в мире людей.

Литература

Абай Гэсэр Богдо хаан. Буряадай морин үлгэр / С. П. Балдаев бүридхэн суглуулхан. – Улаан-Удэ, 1995. – 525 с.

Абай Гэсэр-хубун. Эпопея. Эхирит-булагатский вариант: в 2 ч. Ч. 1 / Подг. текста, перевод и примеч. М. П. Хомонова. – Улан-Удэ, 1961. – 232 с.

Булгутова И. В. Мифопоэтика в контексте становления и развития бурятской литературы второй половины XX – начала XXI веков: дис. ... д-ра филол. наук. – Улан-Удэ, 2019. – 388 с.

Гатапов А. С. Тэмуджин. Кн. 1 и 2. 5-е изд. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2018. – 736 с.

Жамцарано Ц. Заметки о монгольском героическом эпосе // Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I. Произведения народной словесности бурят. Вып. III. Эпические произведения эхирит-булагатов. Ха-Ошир Хубун. – Петроград: Тип. Российской академии наук, 1918. – С. XVII–XXXIV.

Исаков А. В. Чингисхан и его эпоха в современной литературе бурят и калмыков // Восток (Oriens). – 2025. – № 4. – С. 212–223.

Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – М.: Индрик, 2019. – 592 с.

Шоно-Батор. Бурят-монгольский героический эпос / авториз. пер. А. Гатапова. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2018. – 248 с.

Г. П. Дондукова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

galina.dondukova11@gmail.com

ИЗ ЛИТЕРАТУРНОЙ СФЕРЫ В РЕЛИГИОЗНУЮ: ЭПИЧЕСКИЙ ГЕРОЙ ГЭСЭР / ГЭСАР В СОВРЕМЕННОЙ РЕСПУБЛИКЕ БУРЯТИЯ¹

Аннотация. В статье прослеживается как эпический герой Гэсэр из литературной и культурно-идеологической сферы переходит в религиозную сферу в современной Бурятии в связи с открытием в 2019 году буддийского храма линии Рипа в селе Эрхирик в 20 км от Улан-Удэ, где эпический герой превращается из абстрактной в реальную религиозную фигуру, с которой можно общаться, просить защиты, проводить ритуалы. Таким образом, Бурятия становится уникальным пространством, где локальный (бурятский) и глобальный (тибетский) контексты эпического героя Гэсэра / Гэсара встречаются и начинают жить в едином культурно-религиозном пространстве.

Ключевые слова: эпос Гэсэр, Гэсар из Линга, тибетский буддизм, школа Ньингма, линия Рипа.

G. P. Dondukova

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies

of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Ulan-Ude, Russian Federation

FROM LITERARY TO RELIGIOUS SPHERE: EPIC HERO GESER / GESAR IN CONTEMPORARY REPUBLIC OF BURYATIA

Abstract. The article traces how the epic hero Geser moves from the literary and cultural-ideological sphere to the religious space in the modern Republic of Buryatia in connection with the opening of the Buddhist temple of the Ripa lineage in the village of Erkhirik, 20 km from Ulan-Ude in 2019. There, the epic hero turns from an abstract into a real religious figure with whom one can communicate, ask for protection, and perform rituals. Thus, Buryatia turns into a space where the local (Buryat) and global (Tibetan) contexts of the epic hero Geser / Gesar meet and begin to live in a common cultural and religious space.

Keywords: Geser epic, Gesar of Ling, Tibetan Buddhism, Nyingma school, Ripa lineage.

В статье прослеживается смещение эпического героя Гэсэра в религиозную сферу в современной Бурятии. В отличие от тибетского Гэсара, который на протяжении многих веков был включен в буддийский пантеон, в Бурятии эпический герой Гэсэр помимо литературного дискурса существовал преимущественно в культурно-идеологическом поле как символ бурятской этнической идентичности, и только начинает входить в религиозную сферу. Открывшийся в 2019 году буддийский храм линии Рипа – Рипа

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона», № 121031000259–6.

Самтен Гатсал Линг – в селе Эрхирик в 20 км от столицы республики, Улан-Удэ, влияет на трансформацию эпического героя из абстрактной в реальную религиозную фигуру, с которой можно общаться, просить защиты и т.д. В храме регулярно проводятся ритуалы Гэсэра, это место становится все более популярным среди мирян. Таким образом, Бурятия превращается в уникальное пространство, где локальный (бурятский) и глобальный (тибетский) контексты эпического героя Гэсэра / Гэсара встречаются и начинают жить в едином культурно-религиозном пространстве.

В последние годы эпос о Гэсаре / Гэсэре все чаще становится объектом пристального внимания ученых: от исследований в Институте мировой литературы Гарвардского университета, где «Гэсар», «самый длинный эпос в мире», рассматривается как образец мировой литературы [Thornber 2016], до первой коллективной монографии памяти Рольфа Штайна, посвященной историческим, культурным и литературным аспектам тибетского эпоса [Kapstein, Ramble 2022]. Однако, бурятские версии эпоса остаются в тени мировой науки. В статье применяется междисциплинарный подход, сочетающий анализ литературного и медийного дискурса с антропологическими методами, такими как интервью и включенное наблюдение. Так, в исследовании используется интервью с настоятелем храма Рипа Самтен Гатсал Линг Данзан-ламой. В исследовании также применяется более широкий контекстуальный анализ истории Евразии, отраженной в бурятской и шире, монгольской и тибетской версиях эпоса.

Тибетский эпос о Гэсаре и буддийский культ Гэсара

Эпос о царе Гэсаре повествует о жизни и завоеваниях легендарного тибетского царя королевства Линг. Ученые спорят о том, был ли Гэсар реальной фигурой, со временем обретшей мифический статус, или вымышленным персонажем. Однако «в тибетской научной традиции существует общее мнение, что эпос о Гэсаре возник из исторического ядра, связанного с буддийским вождем, который жил в Восточном Тибете в XI веке. В то время как западные ученые приложили много сил, чтобы доказать, что титул «Гэсар» происходит от византийского греческого титула *kaisar*, то есть «Цезарь», тибетские ученые приложили столько же усилий, чтобы доказать возможность существования исторического восточнотибетского вождя... Возможно, его звали Сэнгчен Норбу или Норбу Драндул, и он принял центральноазиатский титул «Гэсар» во время «Периода раздробленности» (*sil bu 'I dus*), последовавшего за распадом Тибетской империи в IX веке н.э. [FitzHerbert 2016: 300].

Считается, что эпос зародился и передавался устно примерно с XII века. «Так же как не существует единого названия, так не существует и единой официальной версии или даже стандартного набора версий этого текста. «Гэсар» – живой эпос, который продолжает широко распространяться по всему миру на различных языках и письменностях Центральной, Восточной, Южной и Юго-Восточной Азии, а также Восточной и Западной Европы, – представляет собой масштабное и постоянно меняющееся повествование; в наиболее полной китайской версии эпос насчитывает около 20 миллионов слов в стихах и прозе в 120 томах» [Thornber 2016: 216].

Подобно тому, как буддийские идеи постепенно переплетались с текстом эпоса, в Тибете эпический герой был включен в буддийский пантеон. «Большая часть окружающих условий и этоса эпоса «Гэсар / Гэсэр» указывает на скотоводческую/воинскую культуру, в которой институциональный / монашеский буддизм не получил широкого распространения... В целом, можно сказать, что отдаленные бурятские и ладакхские традиции демонстрируют менее явное буддийское влияние, в то время как восточнотибетская традиция, где Гэсар вошел в пантеон в рамках отдельных разделов институционального буддизма Ваджраяны (особенно с конца XIX века), наиболее пропитана явными буддийскими принципами» [FitzHerbert 2017: 2]. С. Фицхерберт в своей статье «Тибетский буддизм и эпос Гэсар» постепенно раскрывает процесс буддийской интерпретации культурного героя в тибетском буддизме, где Гэсар представлен как «просветленное существо – как объединенное проявление Трех Владык Бодхисаттв (Авалокитешвара, Манжушри, Ваджрапани) и как «эмиссар» или «проявление» Падмасамбхавы – чей трикстеризм разыгрывается от имени сил добра, справедливости и Белой Стороны в ее вечной битве с силами зла, несправедливости и Темной Стороны» [FitzHerbert 2017: 1]. Примечательно, что культ Гэсара как просветленного существа возник не из «мирского» обожествления исторического или легендарного героя Линга, а из медитативных открытий реализованных лам. Идеология буддийского культа Гэсара в основном тяготеет к школам Ньингма и Кагью тибетского буддизма.

В контексте современных буддийских ритуалов, связанных с Гэсаром из Линга, религиозная линия Рипа Ладранг представляет особый интерес. Линия Рипа является частью школы Ньингма, которая счи-

тается самой первой школой тибетского буддизма, основанной Гуру Падмасамбхавой, внесшим решающий вклад в распространение буддизма в Тибете. Как отмечают представители линии Рипа, их традиция была основана в XVII веке Пемой Дедже Ролпа¹. Примечательно, что Рипа – это семейная линия, где семейная традиция постепенно накапливает духовное наследие [Samuel 2022: 221]. Сегодня эту традицию возглавляет Намка Дриме Ринпоче, открывший и систематизировавший множество скрытых духовных сокровищ (учений) и внесший значительный вклад в развитие культа Гэсара в буддийской традиции. Согласно линии Рипа, Гэсар был реальной исторической личностью, жившей в стране Лингцанг, которую он основал на территории Тибета в X веке. Считается, что линия Рипа ведет свое начало от самого Гэсара [Янгутов 2017: 45]. Сегодня учение Гэсара в этой школе буддизма представляет собой систему ритуальных, медитативных и тантрических практик. «В центрах доминирующей практикой является лидерская программа Гэсара. Серия тренингов, которая берет начало от уникальных и удивительных феноменов его жизни, как просветленного воина-короля Тибета. Через эти тренинги адепты учения практикуются в развитии внутреннего достоинства, подлинности и уверенности в собственном и окружающем их основополагающем добре» [Абаева 2017: 60]. Учение Гэсара в Рипе основано на так называемой традиции *терма* (*gter ma*) – тайных текстов, сокрытых гуру Падмасамбхавой. Поиск *терма* и последующее раскрытие тайных учений, сокрытых в них, осуществляют определенные гуру, называемые *термонами* (*gter ston*), или «ламы, открывающие сокровища» [Samuel 2022: 216]. Нынешний глава линии Рипа, Намка Дриме Ринпоче – *термон*, который нашел сокрытые учения Гэсара. *Gter chos*, практика Гэсара, которая стала «самым значительным и выдающимся духовным достоянием линии сегодня» [Samuel 2022: 221]. Личная связь Намка Дриме Ринпоче и Гэсара возникла из серии видений, которые он видел в детстве. «Когда я был ребенком, Гэсар Акар Верма, форма Гэсара, которому около восьми лет, одетый в белое одеяние и имеющий бледный цвет лица, была со мной, как тень. Все мои садханы Гэсара были написаны по просьбе Акара Верма, от пяти до десяти страниц каждый раз. Гуру Ринпоче передал садханы Акару Верма, который передал их мне...» [Samuel 2022: 221]. Позже Намка Дриме Ринпоче был признан реинкарнацией старшего сводного брата Гэсара, Гьярсы Шалкар (*Rgya tsha Shel dkar*) в прошлой жизни. Этот факт еще раз подчеркивает идею Гэсара как исторической личности, чьи кровные родственники перевоплощаются и сегодня в человеческом облике. После отъезда в Индию в 1960-х годах Намка Дриме, его сын Гьетрул Джигме и другие представители этой линии начали посещать Европу и Северную Америку. Сегодня линия Рипа – это глобальная буддийская организация с монастырями в Тибете, Непале, Индии, а также дхарма-центрами в Швейцарии, США, Испании, Японии, Франции и т. д.

Таким образом, в Тибете эпический герой Гэсар был концептуализирован буддийскими гуру, что привело к формированию сложного буддийского культа Гэсара как йидама и защитника Дхармы.

Храм школы Рипа и ритуалы Гэсара в Бурятии

В 2015 году линия Рипа основала свой центр в Москве, а затем в Калмыкии и Бурятии. Приход линии Рипа в Бурятию был инициирован главой Окинского Дацан «Пунцогнамдоллинг» – ламой Норбу Аюшеевым. По словам ламы Норбу, его дацан имеет давнюю связь с традицией Ньингма, включая учения Гэсара из Линга. В 2012 году недалеко от Москвы Намка Дримед Ринпоче проводил ритуалы Гневного Гэсара. Норбу Лама присутствовал на этом мероприятии и позже на личной аудиенции объяснил, что он пришел из земель, где все пространство пронизано историями о Гэсаре, и пригласил Намка Дриме Ринпоче посетить Бурятию. «Намка Дриме Ринпоче на несколько минут ушел в медитацию, и потом, открыв глаза, радостно сказал, что у нас действительно чистая традиция Линг Гэсара»². В 2016 году в Бурятию приехал его сын, Гьетрул Джигме Ринпоче, который посетил множество мест и заложил основу развития линии Рипа в Бурятии. Он провел передачи практик, освятил строительство статуи Гэсэра в Окинском районе, утвердил место для строительства храма линии Рипа в селе Эрхирик и даже принял участие в научной конференции, посвященной эпосу Гэсэр [см. Ratcliffe 2019; Янгутов 2017].

¹ Brief History of Ripa Lineage [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ripaladrang.org/our-story/brief-history-of-ripa-lineage/> (дата обращения 15.09.2025).

² Интервью ламы Норбу Аюшеева о Бурятии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ripa-center.ru/materials/intervyu-lamy-norbu-ayusheeva-o-buryatii.html> (дата обращения 14.09.2025).



Рис. 1. Настенная роспись Гесара внутри Храма Рипа Самтен Гатсал Линг
Фото Дондуковой Г. П., 14 сентября 2025 г.

Строительством храма в Эрхирике руководил молодой Данзан-лама Дугаров, который при значительной поддержке местного населения завершил строительство в течение трех лет. Данзан Дугаров происходит из семьи, имеющей давние связи со школой Ньингма. Его дед Батодалай Дугаров был буддийским художником, известным своей религиозной деятельностью в Бурятии. Будучи последователем известного бурятского тантрического гуру, Бидии Дандарона, он вел активную религиозную жизнь в Советском Союзе, за что даже был сослан в лагерь. В начале 1990-х годов он инициировал визит в Бурятию Намкай Норбу Ринпоче, одного из виднейших представителей школы Ньингма. Впоследствии, в 1995 году, он основал единственную на тот момент в Бурятии общину школы Ньингма – «Палбар-линг».

В 2019 году делегация из 20 монахов линии Рипа во главе с сыновьями Намка Дриме Ринпоче – Гьетрул Джигме Ринпоче и Лхунтрул Дечен Гьюрме Ринпоче – посетили Бурятию. Они провели торжественную церемонию открытия храма в Эрхирике, где были даны учения о Гэсаре из Линга. На мероприятии присутствовало около трехсот мирян.

Храм Рипа в Эрхирике активно ведет свою деятельность в соцсетях. У аккаунта «ripa_buryatia» 908 подписчиков и 103 публикации. Там регулярно публикуются анонсы ритуальных практик, в том числе связанных с Гэсаром. В интервью Данзан-лама рассказал, что матери военнослужащих обращаются в храм с просьбами к Гэсэру о защите их детей, поскольку Гэсэр все еще «ближе к бурятам, чем Жамсаран»¹. Мы полагаем, что в Бурятии, регионе традиционного буддизма, ритуальные практики, связанные с Гэсэром как с разрушителем препятствий, приносящим процветание и удачу, могут стать очень попу-

¹ Интервью с Данзаном-ламой, 9 сентября 2024 г.

лярными среди мирян. Более того, качества, которыми наделяется Гэсэр, могут быть использованы в ритуалах преодоления препятствий, противодействуя трудностям и бедствиям современного мира.

Заключение

История линии Рипа в Бурятии показывает, что в этом регионе уже существовала благоприятная почва для ее возникновения благодаря двум буддийским общинам традиции Ньингма. Но главным мостом для сближения стал эпический герой Гэсар / Гэсэр, который, занимая важное место в практиках школы Рипа, также очень близок бурятам. Религиозная жизнь школы Ньингма в Бурятии значительно активизировалась благодаря связям с мировыми тибетскими сообществами через героя Гэсэра, и наоборот, жизнь эпического героя бурят обретает новые смыслы в Бурятии благодаря присутствию школы Ньингма.

Таким образом, Гэсэр из исключительно литературной среды перемещается не только в культурно-идеологическую сферу, связанную с бурятской идентичностью, но и активно присутствует в религиозном дискурсе современной Бурятии благодаря недавно открывшемуся храму линии Рипа в Эрхирике. Герой может рассматриваться не только как литературный персонаж, но и как реальная личность, божество-воин, с которым можно взаимодействовать, просить защиты и т.д. Растущее использование религиозными институтами ритуальных практик, связанных с Гэсэром, может привести к возрождению общественного интереса к герою, его присутствию в медийном пространстве республики. Исследуемый случай представляет дополнительный научный интерес, поскольку представляет собой уникальную ситуацию сосуществования различных (глобальных и локальных буддийских) контекстов Гэсэра / Гэсара в едином культурно-религиозном пространстве Бурятии.

Литература

FitzHerbert S.G. Constitutional Mythologies and Entangled Cultures in the Tibeto–Mongolian Gesar Epic: The motif of Gesar’s Celestial Descent // *Journal of American Folklore*. 2016. № 129 (513). P. 297–326.

FitzHerbert S.G. Tibetan Buddhism and the Gesar Epic // *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. 2017.

Ratcliffe J. Becoming-Geser, Becoming-Buryat: Oral Epic and the Politics of Navigating Four Identity Crises, Diss. The Australian National University (Australia). 2019.

Samuel G. Namkha Drimed Rinpoche and His Ge sar Gter chos // *The Many Faces of King Gesar: Tibetan and Central Asian Studies in Homage to Rolf A. Stein*. 2022. 51. P. 216–231.

Thorner K. L. The many scripts of the Chinese scriptworld, the Epic of King Gesar, and world literature // *Journal of World Literature*. 2016. №1, 2. P. 212–225.

Абаева Л. Л. Феномен Гэсэра (Гесара) в буддийской традиции тибетцев // *Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук*. – 2017. – № 2. – С. 58–63.

Янгутов Л. Е. Гэсэр в традиции ньингма // *Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук*. – 2017. – № 2. – С. 44–47.

Б. Ц. Гомбоев

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Улан-Удэ, Россия

barguten@mail.ru

ОБРАЗ ГЭСЭРА В ЭТНОИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ ПРАКТИКАХ¹

Аннотация. В данной статье представлена попытка рассмотреть этноидентификационные практики в Бурятии с использованием образа Гэсэра и других эпических героев. У многих монгольских народов, в том числе бурятского этноса, сложился героический образ Гэсэра как защитника народа. В XIX – сер. XX вв. бурятское общество культивировало в своей среде положительный образ Гэсэра в процессе жизнедеятельности, в духовной сфере, в эпической традиции. Так сложилось, что трансляция героического эпоса в некоторые исторические периоды была буквально в смысле под запретом. В настоящее время усилиями энтузиастов, ученых, деятелей культуры образ Гэсэра не перестает воплощаться в различных

¹ Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона, № 121031000259-6»).

проектах, тем самым продолжая эпическую традицию в Байкальском регионе в контексте защиты и сохранения нации, развития человеческого капитала и всестороннего развития личности.

Ключевые слова: образ Гэсэра, бурятская Гэсэриада, этноидентификационные практики, народные защитники.

B. Ts. Gomboev

*Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russian Federation*

GESER'S IMAGE IN ETHNO-IDENTIFICATION PRACTICES

Abstract. This article presents an attempt to consider ethno-identification practices in Buryatia using the image of Geser and other epic heroes. In this regard, many Mongolian peoples, including the Buryat ethnic group, developed a heroic image of Geser as a defender of the people. In the 19th – mid 20th centuries Buryat society cultivated in its midst a positive image of Geser in the process of life, in the spiritual sphere, in the epic tradition, in particular. It so happened that the broadcast of the heroic epic in some historical periods was literally banned, there were processes of persecution in Buryat society (some scientists and writers were repressed in the 1940s), and even now there is no special relationship as a national treasure. Currently, through the efforts of enthusiasts, scientists, cultural figures and contemporaries of the Buryat Geseriad, the image of Geser does not cease to be embodied in various projects, thereby continuing the epic tradition in the Baikal region, in the context of protecting and saving the nation, developing human capital and comprehensive personal development.

Keywords: image of Geser, Buryat Geseriad, ethno-identification practices, public defenders.

Гэсэриада – наиболее популярное и распространенное произведение эпического творчества монгольских народов. В этой грандиозной эпопее, передававшейся из уст уста в течение многих сказительских поколений и обретшей письменные версии, звучит лейтмотив извечной борьбы добра и зла, которая увенчивается победой светлого, жизнеутверждающего начала, олицетворением которого является Гэсэр [Дугаров 2024: 21].

Тридцать лет тому назад известный бурятский фольклорист М. И. Тулохонов, описывая образ Гэсэра, отмечал: «...данному образу присущи все черты героя-богатыря, отражающие общественные идеалы периода средневековья, когда происходили объединение родственных племен бурят, их столкновения и войны. Не случайно образ Гэсэра, защитника рода, трактуется в плане героической идеализации. Образ эпического богатыря осмысливался в контексте реальной истории и постепенно утрачивал свою изначальную мифологическую сущность. Происходил определенный процесс в развитии художественного образа: с одной стороны, он становился эпически масштабнее, а с другой – ближе и понятнее людям как непобедимый воин, борец против внешних врагов и защитник родной земли» [Тулохонов 1995: 467].

Да, действительно, бурятские сказители донесли через поколения до нас лучшие образцы эпического наследия, причем образцы самые разные по содержанию, по форме, по размерам, по манере исполнения. Следует отметить особое почитание улигеров, как «конных / морин» (до 22 тыс. строк), так и «пеших / ябаган» (до 5–7 тыс. строк), как со стороны самих сказителей, так и их сородичей – благодарных слушателей¹. Благо, что до середины еще XX века существовала так называемая «сказительская» среда, при которой создавались идеальные условия для воспевания эпических героев, где местные жители – любители устного народного творчества могли создавать в своем воображении идеальные образы героев-защитников. Наряду с этим и появлялись образы отрицательных улигерных персонажей, образы того мифологического и сказочного мира, в котором происходили все события, сражения и картины жизнедеятельности древних людей.

Образ защитника. В одном из текстов бурятского улигера «Абай Гэсэр» так и говорится:

Үргөөе өөлжэ,

Он захватчиков наказывал,

¹ По свидетельству информанта, несмотря на всяческие запреты в советское время, в далекой Кижингинской долине сказитель (к сожалению, имя не мог припомнить) собирал местных детишек и долгими ночами рассказывал улигеры в речитативной манере исполнения. При этом дети собирали по 5 копеек сказителю, а он, в свою очередь, по окончании сказывания улигеров, отмечал прилежных детей и вручал им по 15 и 20 коп.

Үндэрье тайража,
Аматые атхажа,
Хушуутые хумижа
Ябаһан Абай Гэхэр.

он высокомерных укрошлал,
он клыкастых усмирял,
он хищников истреблял
великий Абай Гэсэр
[Абай Гэсэр 1960: 15].

В своих героических деяниях Гэсэр захватчиков наказывал, высокомерных укрошлал, клыкастых усмирял, хищников истреблял, побеждая зло, приносил людям добро и всеобщее благоденствие. В этом весь он как защитник народа.

По словам А. И. Уланова: *«Газар дэлхэй дээрэ гэгээн һайхан зол жаргал мандуулхын тулада Гэсэр айхабтар ехэ баатаршалга гаргана... тиимэнээ халуун дайдадань халдажа ерэнэн хариин дайсадые бута сохино, амитан зониие, адууһа малые зобоожо байһан архан шудхэрнуудые, эрлиг шолмосуудые, лойр лобсоголдойнуудые хайра гамгуйгөөр дарана»* [Абай Гэсэр хубуун 1959: 12] – «Чтобы земле установилось счастье и благополучие, чтобы защитить народ, Гэсэр действительно совершил героические подвиги... поэтому вероломно напавших на его родную землю врагов уничтожает, чудовищ и всякого рода нечисть, которая несет людям и сородичам, домашнему скоту и всем живым существам несчастье, боль и страдания, безжалостно подавляет»¹.

Согласно историческим документам [Дамдинсүрэн 2013: 48–49], во время Великой Отечественной войны о Гэсэре писали: «Гэсэр является народным героем, презирая смерть, готовый отдать свою жизнь за святое дело народа... эту мысль писатели поддерживали и развивали в период Отечественной войны во многих документах. Даже воинам на фронт писали, чтобы их воодушевлял на подвиг образ Гэсэра, чтобы они были смелыми и мужественными, как Гэсэр»².

Сегодня, когда на западной границе России идет специальная военная операция, не используются потенциал образа Гэсэра как защитника, примеры героических подвигов Гэсэра. Образ Гэсэра помогал бурятским воинам и в Великую Отечественную войну, во-первых, являлся оберегом и защитой, во-вторых, воодушевлял на подвиги для защиты Родины. В настоящее время есть замечательные примеры поклонения на самых значимых культовых местах этнической Бурятии перед отправкой на СВО и во время проведения, например, обрядов «духам-хозяевам» Ажирай-бухэ (Качуг), Шилсаана-буурал баабай (Кижинга), Хан-Шаргай ноен (Тунка), Бархан-уула (Баргузин / Курумкан), Алханай (Ага), Ольхон (Иркутская область) и мн.др. Гэсэр как духовный стержень бурятского народа, как защитник и благодетель должен стоять на страже мира и благополучия, нужно только умело обращаться эпическому герою и национальному наследию.

Современная ситуация. Как же обстоит дело в использовании образа Гэсэра в современных условиях (1990–2025 гг.)? Прошло 30 лет со дня празднования Бурятской Гэсэриады в г. Улан-Удэ. С конца 1980-х гг. до сер. 1990-х гг. XX века начинаются процессы возрождения бурятской традиционной культуры (реконструкция встречи народного праздника Сагаалган / Белый месяц и его празднование на республиканском уровне), эпоха возрождения героического эпоса Гэсэр (мероприятия по празднованию бурятской Гэсэриады 1991–1995 гг.) на всей территории всей этнической Бурятии³. Данный праздник настолько поднял этническое самосознание бурят, что это до сих пор, как мне кажется, продолжает влиять на духовную культуру, составляя при этом один из самых важных культурных кодов бурятского народа.

Открытие различных школ и учебных заведений (фольклорное отделение во ВСГИК, Колледж традиционных искусств им. Д.-Н. Д. Дугарова), реконструкция ремесленных и сувенирных дел, традиционной одежды этнических групп бурят, создание различных спортивных («Абай Гэсэр») и культурных мероприятий, конкурсов («Гэсэр», «Дангина»; «На земле Гэсэра»), строительство культовых сооружений в Улан-Удэ и в районах Бурятии (памятник Гэсэру в центре г. Улан-Удэ, «Гэсэрэй бууса» в Иволгинском районе, 33 коновязи в Селенгинском районе, «Дворец Гэсэра» в Окинском районе и т. д.), создание оперных постановок и песен (например, опера «Гэсэр» А. Андреева, песня «Абайхан Гэсэрнүүд байхал байха» Ю. Эрдынеева), публикация детских произведений о Гэсэре (Н. Дамдинов, 1996), проекты с ис-

¹ Перевод наш – Б. Г.

² Гэсэриада. Архивные материалы 1948–1951 гг. о подготовке к празднованию юбилея эпоса. Часть первая. «Байкал» № 4 2018 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://burunen.ru/news/society/59013-geseriada-arkhivnye-materialy-1948-1951-gg-o-podgotovke-k-prazdnovaniyu-yubileya-eposa-chast-pervaya/> (дата обращения: 4.09.2025 г.).

³ Посещение 33 значимых сакральных мест на родине улигершинов / сказителей, а также мест наибольшего распространения эпического наследия (Иркутская область, Усть-Ордынский Бурятский округ, Республика Бурятия, Забайкальский край, Агинский Бурятский округ).

пользованием современных технологий, правда, единичные (например, создание аниме, мультфильмов) открыли большие возможности культурного созидания.

За последние годы ушли в небытие спортивный праздник «Абай Гэсэр» (вольная и национальная борьба), где изначально использовался образ богатыря и защитника, конкурс «Гэсэр и Дангина» поменял название и стал называться «Баатар, Дангина», опера «Гэсэр» уже давно не звучала на сцене, песни не пишутся и культовые сооружения находятся в запустении. Возле памятника «Гэсэр» в столице Бурятии ежегодно собираются истинные любители эпической поэзии, бурятской Гэсэриады, однако со стороны правительственных органов данное мероприятие игнорируется и до сих пор не включено в реестр памятных дат как День Гэсэра (25 сентября). И не удивительно, что Китайская Народная Республика претендует на эпическое наследие Гэсэра и номинирует эпос как объект культурного наследия, тогда как ни Иркутская область, ни Забайкальский край, ни Республика Бурятия пока не имеют возможности заявить эпос о Гэсэре как свой культурный бренд и объект наследия. Понятно, что в настоящее время Российская Федерация не работает с ЮНЕСКО, но, тем не менее, можно же ведь создать реестр на федеральном и региональном уровне. К сожалению, с каждым годом ситуация может ухудшаться, носители эпического наследия уходят, уходит и поколение, ценившее наследие народной культуры (сохранять тяжело, восстанавливать и реконструировать гораздо сложнее).

Несмотря на это, следует отметить и продолжающиеся культурные и спортивные, научные мероприятия в честь Гэсэра в Иркутской области (например, Осинский район), в Забайкальском крае появилась исполнительская школа улигершинов / сказителей, а в Бурятии работают отдельные исполнители и музыканты, популяризуя эпическое наследие (улигершины И. Дабаев, Б. Габанов, В. Жалсанов, Г. Ошоров и др.). Особняком в сохранении и развитии эпического наследия стоят такие учреждения науки и культуры республики, как Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (научные конференции, научные проекты, научные публикации эпических сказаний), как Национальный музей Республики Бурятия (выставки, круглые столы, конференции).

Заключение. Согласно народным преданиям, многие примеры земного пребывания Гэсэра связаны с культурным ландшафтом этнической Бурятии. Учитывая героический образ Гэсэра, основная его миссия на земле – это защитить землю, людей и живых существ от зла, несчастья, бед, от мифологических чудовищ. Образ защитника, воина, образ богатыря, образ главы семьи позволяли улигершинам через поколения прививать веру в Гэсэра, в его благие деяния и героические подвиги во благо народа. Устное народное творчество, письменное наследие Гэсэра и других эпических произведений, по крайней мере в Байкальском регионе в целом, все еще позволяет вводить новые проекты в этноидентификационные практики для бурятского этноса (продолжение научных исследований [Урбанаева, Лощенков 2024: 123–129], издание книг о Гэсэре [Бурятский героический эпос 2022; Гэсэриада прибайкальских бурят 2024], проведение научных конференций, образовательных и культурных мероприятий).

Вместе с тем, этого недостаточно в наше быстро меняющееся время, нужно помочь молодому поколению правильно использовать этноидентификационные практики, вводить новые смыслы, создавать новые проекты, использовать культурный потенциал образа Гэсэра. В качестве предложений можно внести следующее: во-первых принять решение на государственном уровне о включении в ежегодный календарь памятных дат Дня Гэсэра, со всеми вытекающими отсюда общественными мероприятиями; во-вторых, всемерно использовать духовный стержень эпического героя Гэсэра в защите, воодушевлении участников СВО; в-третьих, поэтапно вводить в образовательную программу изучение героического эпоса «Гэсэр», пусть в факультативной форме; в-четвертых, всячески поддерживать и стимулировать действующих сказителей, а также молодых исполнителей и создавать для них условия для сохранения и популяризации эпического наследия бурят в полной мере. Все это даст определенные плоды уже через несколько лет в контексте защиты и сбережения нации, развития человеческого капитала и всестороннего развития личности.

Литература

Абай Гэсэр / Вступ. ст., подготовка текста, перевод и комм. А. И. Уланова. – Улан-Удэ, 1960. – 314 с.

Бурятский героический эпос «Хүйлэн хүхэ морьтой Хүхэлдэй Мэргэн хүбүүн». «Хүхэрдэй мэргэн» / Научный перевод, предисловие, комментарии, примечания, словарь непереведенных слов Н. Н. Николаевой. Корректурa бурятского текста, редакция перевода Б.-Х. Б. Цыбиковой. – Улан-Удэ: Изд-во АО «Республиканская типография», 2022. – 360 с.

Гэсэриада прибайкальских бурят. Кн. 1. Аалин шэнээн бэетэй Абай Гэсэр Богдо. Великий Абай

Гэсэр Богдо / Научный перевод, комментарии, примечания, словарь непереведенных слов Н. Н. Николаевой, предисловие Н. Н. Николаевой, Е. В. Нолева, отв. ред. Л. С. Дампилова, Е. В. Нолев. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2024. – 224 с.

Дамдинсурэн Ц. «Гэсэр судлал»-ын түүхээс. – Улаанбаатар: Соембо-принтинг, 2013.

Дугаров Б. С. «Гэсэр» – национальное достояние духовной культуры монгольских народов // Памятники фольклора монгольских народов: Том II. Героический эпос Гесер. Гл. ред. Н. Ц. Биткеев, А. Н. Биткеева; предисл. Б. С. Дугаров; сост. А. Н. Биткеева, С. С. Бардаханова, Т. Баясгалан, Д. Б. Гедеева, Б. Л. Митруев, Е. В. Бембеев; отв. ред. П. Ц. Биткеев. – М.: ИМЛИ РАН, 2024. – 816 с.

Тулохонов М. И. Бурятский героический эпос «Гэсэр» // Абай Гэсэр могучий. Бурятский героический эпос. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 526 с.

Г. И. Атутова

Краевед-фольклорист

Новонукутский, Россия

atutova_gala@mail.ru

ЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ УНГИНСКИХ УЛИГЕРОВ О ГЭСЭРЕ

Аннотация. В статье анализируются этические ценности народа, которые раскрываются посредством стилистических приемов, художественных средств выразительности: иносказания, аллегории, используемых в унгинских вариантах героического эпоса о Гэсэре. Рассматривается влияние литературных приемов, средств выразительности, используемых в улигере, на формирование морально-нравственных принципов и норм поведения, на взаимоотношения внутри этноса.

Ключевые слова: улигер, Гэсэр, аллегория, иносказание, обережная функция.

G. I. Atutova

folklorist

Novonukutsky, Russia

ETHICAL VALUES OF THE UNGIN ULIGERS ABOUT GESER

Abstract. The article analyzes ethical values of the people, which are revealed through stylistic devices and artistic means of expression: allegory and parables, used in the Ungin versions of the heroic epic about Geser. The article studies the influence of literary devices and expressive means used in the uliger on the formation of moral principles and norms of behavior, as well as on relationships within the ethnic group.

Keywords: uliger, Geser, allegory, parable, protective function.

В героических унгинских улигерах о Гэсэре часто встречаются выражения и фразеологизмы (идиомы) в иносказательной форме, которые уже вышли из активного употребления, стали архаизмами, историзмами. В унгинских вариантах улигера о Гэсэре широко используется речевая многозначность слова. Иносказания встречаются в самых важных эпических местах: сватовство; беременность, деторождение; смерть, погребение; психоэмоциональные характеристики ситуаций, психологического или физического состояния человека и др. Аллегория позволяет представить через конкретный образ абстрактные понятия: продолжение рода, смерть, любовь, война, мир. В обыденной жизни у бурят и в наши дни не принято в общении напрямую излагать о состоянии здоровья, об интимных вопросах, о смерти, похоронах и т.д. Для этого используются художественные средства выразительности, стилистические приемы языка.

В Унгинской долине и сейчас говорят о мужчине, используя выражение *бэһэтэй хүн* – ‘человек с поясом’, которое нередко встречается и в улигерах о Гэсэре:

Бэһэтэй хүүни уни холо унтахада,

Когда мужчина долго спит,

Таар юм зууматаха

Вещи гниют, дерюга гниет

[Абай Гэсэр 1960: 93].

А выражение, которое употребляется по отношению к женщине *һаниагта хүн* – ‘человек, имеющий

виски’, т.е. волосы на висках, давно не употребляется, стало архаизмом. Надо полагать, что в старину оно активно применялось и, таким образом, зафиксировалось, в частности, в улигере «Абай Гэсэр», записанном Т. М. Болдоновой от Папы Тушемилова, где Алма Мэргэн после убийства своего ребенка, растоптав свой лук и колчан, в отчаянии говорит:

*Ганшагта хүн мүнөө хойшо
Номо годли үбэй ябаг, – гэжэ*
[Абай Гэсэр 2000: 168].

То женщине быть после этого
Без луков и стрел, – сказала.

О половой принадлежности ребенка в улигере «Абай Гэсэр» от Пёохона Петрова тоже не говорят открыто, и дочь Абай Гэсэра и Алма Мэргэн иносказательно называют *шаажатай хөөхэй* – ‘ребенок с косичками’. *Шаажса, саажса* – коса у унгинских, аларских девочек, девушек.

*Гурбан жэл болходоо,
Шаажатай хөөхэйтэй болоод*
[Абай Гэсэр 1960: 70].

Когда три года прошло,
Они имели ребенка с косой.

В улигере «Абай Гэсэр» от Папы Тушемилова дочь Абай Гэсэра и Алма Мэргэн называют *хаармаг басаган*, но выражение перевели как ‘двуполая девчушка’, хотя половая принадлежность в тексте улигера уже определена, как *басаган* ‘девочка’.

*Нэгэ хаармаг басганин:
– Маама гэртээ, – гэжэ*
[Абай Гэсэр 2000: 167].

Девчушка двуполая отвечает:
– Да, мать моя дома.

У унгинских бурят в отношении маленьких детей выражение *хаармаг* означает не ‘двуполый(ая)’, так говорят о ребенке с еще ярко не выраженными внешними половыми признаками, когда трудно понять, кто перед тобой – мальчик или девочка. Поэтому, говоря *хаармаг басаган*, имеют в виду маленькую девочку.

О состоянии беременности и родов буряты и в настоящее время в силу сложившихся этических норм и вековых традиций стараются не говорить открыто, обычно говорят *хүл хүндэ болоо* – ‘ноги тяжелые стали’, *хууха болоо* – ‘пришла пора садиться’, *арбайгаа* – ‘стала широкой’ и т.д. В улигере «Абай Гэсэр Богдо хаан» от Альфора Васильева, будущая мать Абай Гэсэра Сэнгэлэн Сагаан хамган, очнувшись после потери сознания, осознает свое состояние беременности: *хүл хүндэ болооб*. Удивляясь своему состоянию беременности, она свой плод не называет открыто *хөөхэй* или *хубуун* – ребенок, а говорит о нем *үргэдэһэн*, которое можно перевести как ‘увеличение, расширение, пополнение’:

*Хүл хүндэ болооб гэжэ,
Гайхал ехээр гайхажса,
Тагнал ехээр тагнажа:
– Ямар хэмэр юумаһаа
Үргэдэһэтэй болохымби?*

Поняв, что беременная,
Очень удивляется,
Сильно поражается,
От кого неведомого
Может появиться пополнение?¹

[Абай Гэсэр Богдо хаан 1995: 104].

Развитие беременности в этом же улигере излагается описанием вида одежды, а наступление срока родов называется *хууха саг* – дословно ‘срок садиться’.

*Урда хормойн үргэдэбэ лэ,
Хойто хормойн ханжаба ла,
Хууха сагын ойртобо ло.*

Передний подол поднялся,
Задний подол свесился,
Приблизился срок садиться².

[Абай Гэсэр Богдо хаан 1995: 104].

О том, что наступил срок родов, в улигерах мать ребенка говорит мужу в тактичной иносказательной форме. В улигере «Гэсэр» от Парамона Дмитриева Наран Гоохон просит мужа не ходить на охоту, говорит ему о наступлении срока родов – *досоомни ондоохон болоо*:

*Ямар досоомни ондоохон болошоод
байнаб?*

Почему у меня внутри так славно
стало?³

[Гэсэр. П. Дмитриев 1953: 39].

Ондоохон у унгинских бурят также может означать ‘симпатично’, ‘славно (-ый, -ая, -ое)’.

¹ Перевод мой. – Г. А.

² Перевод мой. – Г. А.

³ Перевод мой. – Г. А.

В этом же улигере Наран Гоохон, горестно упрекая мужа за его отсутствие во время родов, сообщает ему об улетевшей в небеса дочери, при этом иносказательно говорит о ребенке:

Нэгэ найнай хүлдэ алдажсархибаб Дух одной хорошей я упустила¹.

[Гэсэр. П. Дмитриев 1953: 40]

Также в улигере «Абай Гэсэр» от Папы Тушемилова старуха Сэгэндэйхэн убгэна не говорит мужу напрямую о том, что у нее начинаются роды:

Убгэн, хай ошхошниб? Старик, куда ты пошел?

Би эндүр шүлэ эдихэмни Мне сегодня хочется супа.

[Абай Гэсэр 2000: 46].

В выражении *шүлэ эдихэмни* имеется в виду бурятская традиция делать забой животного персонально для роженицы – *шүлэ гаргаха*, *шүлэ шанаха*, что дословно переводится ‘приготовить суп’. В этой традиции заложен древний обычай, проявляющий заботу о здоровье роженицы, ее восстановлении после родов. Роженица признавалась восстановившейся и могла приступать к выполнению домашних обязанностей, когда заканчивалось мясо, предназначенное для ее личного потребления. Используя иносказание, буряты стремились таким образом оградить роженицу и ее ребенка от сглаза и потусторонних сил, утаить от сил нижних миров важное событие, связанное с приходом человека в земной мир.

О смерти у унгинских бурят также стараются говорить иносказательно. И сейчас напрямую не говорят – «положили в гроб», используется выражение *гэртэн оруулаа* – ‘ввели в дом’, т.к. завершился только жизненный путь человека. В унгинских вариантах улигера «Абай Гэсэр» встречаются выражения о смерти: *түрэдөө түшэһэн*, *наһаа бараа*, *баабайдаа арлиха* или *ошохо*; о похоронах: *хэмтэ газарта хүргэхэ*; о гробе: *онго тэргэ*.

Например, у П. Тушемилова:

Түрэдөө түшэһэн байба ла, Почить соизволила рано,
Арлихан ябаһан байба ла. Ушла, погрузившись в туман.

[Абай Гэсэр 2000: 231].

Хэмтэ газартань хүргэг гэжэ Сказали, что лучше покойницу
Хэлээл даа намда, – гэбэ. Следует предать земле.

[Абай Гэсэр 2000: 234].

Хэмтэ газар – так иносказательно унгинцы называют место погребения, конечный пункт жизненного пути человека.

Наһа нараа баража, Завершив свои года,
Баабай, ишибидээ ошоходон, Когда отправится к предкам,

Нюдэ амайн заһажэ, Поправив его глаза, рот
Онго тэргыен арюулхым Окурю его святуго телегу.

[Абай Гэсэр Богдо хаан 1995: 80].

Здесь в улигере последнее пристанище, домовину называют *онго тэргэ* – ‘святая телега’. Таким образом герои, персонажи улигера избегают напрямую использовать слова «умер», «смерть», «могила», «похороны», «гроб». Возможно, эта традиция связана со старинными ограничениями на прямое название событий, завершающих жизненный путь человека.

Иносказание в улигерах встречается и для характеристики сильных психоэмоциональных состояний. Выражение из улигера от Альфора *эльгээ ехээр хатаха* дословно переводится ‘сильно посушить печень’, но при этом означает ‘смеяться очень радостно’.

Эльгээ ехээр хаталдан, До сильной сухости печени смеяся,
Гүйлгэн харайлган ошобод ло. Радостно побежали, помчались².

[Абай Гэсэр Богдо хаан 1995: 463].

Жестокость кровавой битвы в улигере «Абай Гэсэр» от Пеохона Петрова иносказательно изображается с помощью конкретного образа *мяхалха*, который дословно означает ‘закалывать на мясо’, ‘свежевать’, в переносном смысле означает ‘истязать, избивать, глумиться’:

Мяхалсаха дайнда В битве кровавой

¹ Перевод мой. – Г. А.

² Перевод мой. – Г. А.

Мянган сажан һунагша

[Абай Гэсэр 1960: 70].

На тысячу сажан растягивается.

Состояние сильного алкогольного опьянения в улигере от Альфора передается иносказательно выражением *уһан мяхан*, подразумевая, что человек настолько пропитан алкогольной жидкостью, что сравнивается с мясом, длительное время находившимся в воде (несъедобным). Таким образом, проявляется осуждение пьянства, пренебрежительное отношению к состоянию алкогольного опьянения.

Үдэршье һогтуу

И днем пьяный,

Һүнишье уһан мяхан

И ночью, как мокрое мясо¹

[Абай Гэсэр Богдо хаан 1995: 327].

С помощью иносказания, аллегории, других средств художественной выразительности улигершин доносил до слушателя, читателя интимные или психологически сложные для открытого обсуждения темы без прямого упоминания предмета разговора, либо травмирующего обстоятельства. Иносказание выполняло обережную функцию, защищающую от влияния, воздействия негативных, нечистых сил, населявших мир человека в старину. Оно также сохраняло таинство психологического, физического состояния женщины, несущей бремя ответственности за продолжение рода, обеспечивающей безопасность ребенка не только от реальных опасностей, но и от неведомых сил окружающего мира. Таким образом, улигер оказывал нравственное влияние на общество, укреплял моральные этические нормы поведения между людьми.

Посредством иносказания, других средств выразительности, литературных приемов в бурятских улигерах раскрывалась многовековая мудрость народа, достигалась эстетическая цель улигера, делая его художественно богатым, выразительно, эмоционально окрашенным произведением.

Литература

Абай Гэсэр. Настоящий вариант записан И. Н. Мадасоном у сказителя П. Петрова. – Улан-Удэ: Академия наук СССР СО БКНИИ, 1960. – 314 с.

Абай Гэсэр. Тушемилов П. М. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2000. – 255 с.

Абай Гэсэр Богдо хаан / Сост. текста С. П. Балдаев. – Улан-Удэ: Республиканская типография Республики Бурятия, 1995. – 463 с.

Гэсэр. Дмитриев П. Д. – Улан-Удэ: Бурят-монгольский научно-исследовательский институт культуры, 1953. – 162 с.

М. Ф. Аммосова

Арктический государственный институт культуры и искусств

Якутск, Россия

mf.ammosova@agiki.ru

СКАЗИТЕЛЬСКОЕ ИСКУССТВО ЯКУТОВ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ²

Аннотация. Данное исследование посвящено сказительскому искусству якутов, рассматриваемому через призму взаимодействия традиции и современности. Особое внимание уделяется сохранению и популяризации олонхо, как важнейшего элемента культурной самобытности саха народа. Анализируются методы передачи эпических сказаний от поколения к поколению, а также адаптация сказительских практик в условиях современных социальных и культурных изменений. В работе рассматриваются влияние массовых медиа, образовательных программ и культурных инициатив на возрождение и популяризацию олонхо среди молодежи. Особое значение придается роли современных олонхосутов, которые, сохраняя традиционные формы, внедряют новые элементы и темы, отражающие актуальные реалии общества. Исследование подчеркивает важность сказительского искусства как живого культурного феномена, способного объединять прошлое и настоящее, а также слу-

¹ Перевод мой. – Г. А.

² Статья написана в рамках НИР «Культурное наследие Арктики: эпическая традиция народов Арктики» по Программе развития ФГБОУ ВО «Арктический государственный институт культуры и искусств» в рамках реализации программы академического лидерства «Приоритет–2030» по соглашению о предоставлении из федерального бюджета грантов в форме субсидий в соответствии с пунктом 4 статьи 78.1 Бюджетного кодекса Российской Федерации от «29» марта 2025 г. № 075-15-2025-047.

жить средством сохранения национальной идентичности.

Ключевые слова: олонхо, олонхосут, локальные эпические традиции, сказительство, традиция, современность.

M. F. Ammosova

*Arctic State Institute of Culture and Arts
Yakutsk, Russian Federation*

THE YAKUT NARRATIVE ART: TRADITION AND MODERNITY¹

Abstract. This research is dedicated to the Yakut narrative art, examined through the lens of the interaction between tradition and modernity. Particular attention is paid to the preservation and popularization of the olonkho, as a crucial element of the cultural identity of the Sakha people. The methods of transmitting epic tales from generation to generation are analyzed, as well as the adaptation of narrative practices in the context of contemporary social and cultural changes. The study examines the influence of mass media, educational programs, and cultural initiatives on the revival and popularization of olonkho among young people. Special importance is given to the role of contemporary olonkho narrators, who, while preserving traditional forms, introduce new elements and themes that reflect the current realities of society. The research emphasizes the importance of narrative art as a living cultural phenomenon capable of uniting the past and the present, as well as serving as a means of preserving national identity.

Keywords: olonkho, olonkho narrators, local epic traditions, storytelling, tradition, modernity.

В современном обществе наблюдается увеличение интереса к якутскому фольклору, особенно к олонхо, благодаря принятию ЮНЕСКО (25 ноября 2005 г.) решения включить якутский героический эпос в список великих произведений устного и нематериального культурного наследия человечества. Это связано с ростом урбанизации и культурной унификации, что привело к осознанию утраты исторических форм фольклора. Древний эпос олонхо перешел из пассивной фазы в активную, получив новую жизнь и заслуженное признание в современном социокультурном контексте.

Термин «постфольклор» появился относительно недавно, в 1990-е годы. Предложил этот термин советский и российский фольклорист и востоковед, один из крупнейших специалистов по семиотике фольклора Сергей Юрьевич Неклюдов. Автор отмечает, что постфольклор – это современный городской фольклор, который появился с изобретением фиксации звука и изображения, то есть фотографии и звукозаписи. «Запись звука – это принципиально другой способ воспроизведения и передачи информации, который находится в сложных отношениях с современным фольклором, но находится, вне всякого сомнения», подчеркивает автор. Появление постфольклора уместно связать с технологической революцией, которая в свою очередь сыграла большую роль для рождения массовой культуры [Неклюдов 2019].

Якутский героический эпос олонхо, получив международный статус шедевра ЮНЕСКО, сегодня вошел в Репрезентативный список мировых шедевров (2008 г.), тем самым увековечив память народа саха, создавшего этот шедевр и приумножившего мировую культурную сокровищницу. Провозглашение якутского олонхо шедевром было воспринято общественностью республики как событие большого исторического и культурного значения, как интеллектуальный и творческий прорыв в мировое культурное пространство [Захарова 2020: 39].

Целенаправленная культурная политика Правительства Республики Саха (Якутия) в конце XX и начале XXI вв. в области сохранения культурного наследия народа саха, поддержанная широкими слоями населения республики, сыграла огромную роль в ревитализации героического эпоса олонхо. Следует отметить, что олонхо транслируются через время, стремятся в будущее, при этом мультиплицируются новые формы популяризации и возрождения олонхо.

В марте 2024 г. было представлено электронное приложение «Образцы традиционного исполнения олонхо – Ноо!», который разработан Научно-исследовательским институтом Олонхо Северо-Восточного Федерального университета имени М. К. Аммосова совместно с Издательско-информационно-технологическим центром «Алаас» при поддержке Государственной программы Республики Саха (Якутия) «Сохранение и развитие госу-

¹ This article was written within the framework of the research project "Cultural Heritage of the Arctic: The Epic Tradition of the Arctic Peoples" under the Development Program of the Arctic State Institute of Culture and Arts within the framework of the implementation of the academic leadership program "Priority-2030" under the agreement on the provision of grants in the form of subsidies from the federal budget in accordance with paragraph 4 of Article 78.1 of the Budget Code of the Russian Federation dated March 29, 2025, No. 075-15-2025-047.

дарственных и официальных языков в Республике Саха (Якутия) на 2020 – 2024 годы». Приложение нацелено на сохранение аутентичного традиционного исполнения олонхо и предназначено для освоения и развития сказительского мастерства, ознакомления со стилями пения и региональными традициями якутского сказительства.

Уникальность мобильного приложения – свободный доступ к фрагментам аудиозаписей выдающихся олонхосутов прошлого. В мобильном приложении представлены «живые» голоса легендарных олонхосутов:

1) центральной эпической традиции И. Г. Тимофеева-Теплохова, Н. И. Степанова-Ноорой, П. П. Ядрихинского, Бэдьээлэ, У. Г. Нохсорова, В. Н. Попова-Бочоох и др.;

2) вилуйской эпической традиции – В. О. Каратаева, А. С. Васильева-Хоохура, А. Т. Титарова, И. М. Жендринского, В. Д. Егорова – Айах Баһылай, Н. Ф. Осипова – Чоомуут, С. А. Зверева-Кыыл Уола, А. П. Амвросьева и др.;

3) северной эпической традиции – Д. А. Томской-Чайка, А. Н. Томского, И. Петрова, Е. А. Слепцова-Дьултус, А. А. Атласова, Ф. Винокурова, Е. М. Дьячкова и др.

Аудиозаписи олонхо содержат речитативные отрывки и исполнение песен различных героев эпоса, сопровождаются текстовой расшифровкой, вспомогательным научным аппаратом. Мобильное приложение предназначено для исполнителей олонхо современности, учреждений образования и культуры в качестве обучающего материала искусству олонхосута, а также широкому кругу пользователей.

Аудиокниги становятся все более популярными форматами для сказительства. Современные сказители записывают свои рассказы в аудиоформате, делая их доступными для прослушивания в любое время и в любом месте. Подкасты и аудиокниги позволяют распространять устные рассказы по всему миру и привлекать новых слушателей. Научно-исследовательским институтом Олонхо Северо-Восточного федерального университета было разработано мобильное приложение «Читаем, слушаем и изучаем якутский эпос олонхо» в формате аудиокниги. В данном приложении любой может читать и слушать олонхо известного олонхосута Мегино-Кангаласского улуса И. И. Бурнашева-Тонг Суорун «Сылгы уола Дьырай бухатыыр» в традиционном исполнении талантливого молодого олонхосута Ю. П. Борисова и выразительное чтение текста олонхо диктора М. Т. Сатанар.

Реализуется проект «Олонхолоох айан: Ноо!» в виде молодежного десанта исполнителей эпоса. Как отмечает автор проекта З. А. Стрекаловская: «Проект, инициированный АГИКИ и поддержанный Ассоциацией олонхо совместно с Национальной библиотекой Якутии, состоит из трех больших задач. Первая — увековечение образцов исполнения олонхо в цифровом формате. Вторая – знакомство населения районов республики с молодыми олонхосутами, оттачивание ими своего мастерства. Третья наша задача заключается в обмене опытом по сохранению древнего эпического искусства якутов со специалистами». Собранные в ходе десантов видеоматериалы были включены в состав сайта об Олонхо, создаваемого Национальной библиотекой РС(Я) и Арктическим государственным институтом культуры и искусств (АГИКИ).

Издревле считается, что олонхосут обогащал свой языковой багаж, слушая сказительство других олонхосутов. Этот прием совершенствования своего навыка сказительства сохраняется и в нынешнее время. Так, уроженец Мегино-Кангаласского улуса олонхосут-стипендиат Президента РС(Я) и Главы РС(Я) Аркадий Михайлович Захаров рассказывал, что в детстве слышал и перенял манеру сказительства олонхо своего земляка известного олонхосута-сказителя, народного певца, члена Союза писателей СССР (1939 г.), делегата II Всесоюзного съезда писателей СССР, участника ВОВ Николая Ивановича Степанова-Ноорой. Сам же Н. И. Степанов с самого детства занимался исполнением олонхо, подражая известным сказителям Петру Назарову и Ырыа Маппыану. Правнучка Н. И. Степанова-Ноорой Аксиния Степанова также прекрасно исполняет олонхо, хотя прошла школу в манере исполнения вилуйской группы улусов. Но этот процесс историко-генетической передачи опыта сказительства происходит стихийно, на внутреннем интуитивном уровне самих сказителей.

В нынешнее время большой популярностью пользуется манера исполнения олонхо Гаврила Гаврильевича Колесова. Г. Г. Колесов еще дошкольником увлекся народными песнями, сказками, он, слушая олонхосутов, запоминал сюжеты и песни. В 1954 г. впервые исполнил олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», написанный П. А. Ойунским. В 1968 г. Г. Колесов исполнил полный текст олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в Ленинградской студии фирмы «Мелодия». Его творческий опыт – это многочасовая магнитофонная запись, состоящая из девяти долгоиграющих пластинок с двусторонней записью. Сейчас, благодаря этим записям, его талант, исполнительское мастерство, перенимают современные исполнители олонхо. Среди них олонхосут-стипендиат Президента РС(Я) и Главы РС(Я), уроженец с. Томтор Мегино-Кангаласского улуса Петр Максимович Тихонов и молодой исполнитель олонхо победитель многих фестивалей, конкурсов среди молодых ис-

полнителей олонхо Виталий Никифоров. В их исполнениях преобладает энергичный характер сказывания Г. Колесова с элементами артистичности.

Известно, что стиль и манеру пения Чээбия перенял У. Г. Нохсоров, впоследствии ставший заслуженным артистом Якутской АССР. Сейчас манера исполнения олонхо по У. Г. Нохсорову широко распространяется среди молодых исполнителей Амгинского улуса. Среди них можно отметить Кириллину Анну, Егорову Миру, Жарину Александру, Яковлеву Дарияну и Дьяконову Надежду. Все они являются выпускницами и воспитанниками фольклорного отделения Амгинской ДШИ им. А. А. Черемных, где им «Нохсоровский мотив» преподавала Отличник культуры РС(Я) Софронова Анисия Даниловна. Особенность их исполнения заключается в трехдольном пении эпических песнопений.

Особенность стиля сказительства северной локальной традиции, а именно манеру и стиль сказительства ийэ олонхосута Верхоянского улуса Д. А. Томской-Чайки, из современных молодых олонхосутов переняли Слепцов Игнатий, Фомина Изабелла и Ефимова Варвара. Отличительной особенностью их исполнения олонхо является речитативная манера, напоминающая пропевания «ыллаан санаран». Мотив исполнения песен тоже отличается от вилюйской и центральной локальной традиции, что тоже является уникальной особенностью.

Исследовав преемственность эпических традиций в сказительстве олонхосутов периода новейшего времени, можно сделать вывод, что якутские сказители-олонхосуты ранних времен играют важную роль в передаче эпического наследия. Они из поколения в поколение передают слушателям древние сказания о героических подвигах, мудрости предков и духовном богатстве народа. Каждое выступление олонхосута – это не просто исполнение текста, а настоящее творческое событие, в котором через слово переживается весь культурный опыт.

Литература

Захарова А. Е. Якутский героический эпос олонхо – шедевр устного и нематериального культурного наследия человечества // Якутский героический эпос олонхо: сохранение, изучение и развитие. – Якутск, 2020. – С. 39–50.

Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – М.: Индрик, 2019. – 590 с.

А. К. Махадов

Дагестанский государственный университет

Махачкала, Россия

ahmed020895@mail.ru

ТАКОЙ ЗНАКОМЫЙ ЗАГАДОЧНЫЙ ШАРВИЛИ

Аннотация. У каждого древнего народа есть свой самобытный эпос. Лезгины не исключение. Конечно, героические легенды каждого этноса имеют свои локальные черты. Чем же отличился Шарвили? Шарвили – великий воин, богатырь, полубог. О его деяниях слагали легенды, и, казалось бы, каждому лезгину он знаком как близкий родственник. Однако нет единого мнения о том, как он родился. Очевидно, что рождение героя происходит не без божественного вмешательства. Так, версия о происхождении Шарвили от бога Алпана универсальна для всех гипотез. Ее можно взять за основу, но что же было дальше? Огромный вклад в лезгинскую литературу внесли Забит Ризванович Ризванов и Байрам Наврузбекович Салимов. Ими был составлен, литературно обработан и переведен на русский язык эпос «Шарвили», от которого мы будем отталкиваться.

Ключевые слова: лезгины, Лезгистан, Шарвили, эпос, Дагестан, Кавказ.

A. K. Makhadov

Dagestan State University

Makhachkala, Russia

SO FAMILIAR THE MYSTERIOUS SHARVILI

Abstract. Every ancient people has its own unique epic. Lezgins are no exception. Of course, the heroic legends of each ethnic group have common features. How did Sharvili distinguish himself? Sharvili is a great warrior, hero, demigod. His deeds were legendary, and it would seem that every Lezgin knows him as a close

relative. However, there is no consensus on how he was born. Obviously, the birth of a hero does not happen without divine intervention. Thus, the version of Sharvili's origin from the god Alpan is universal for all hypotheses. It can be taken as a basis, but what happened next? Zabit Rizvanovich Rizvanov and Bayram Navruzbekovich Salimov made a huge contribution to Lezgian literature. They compiled, literarily processed and translated into Russian the epic "Sharvili", from which we will build.

Keywords: Lezgins, Lezgian, Sharvili, epic, Dagestan, Caucasus.

Шарвили – великий воин, богатырь, полубог. О его деяниях слагали легенды, и, казалось бы, каждому лезгину он знаком как близкий родственник. Однако нет единого мнения о том, как он родился. Первая гипотеза: Шарвили – сын Алпана. В тот злополучный день, когда Алпаб разрывала богиню Яр на тысячу частей, вынимала внутренности из ее утробы, зародыш Шарвили улетел в сторону горы Басар. Алпан, бог справедливости, поместил его в утробу смертной лезгинки, после чего и родился пехлеван.

Вторая гипотеза: Дева забеременела от мухи, проникшей к ней в ноздрю. Родившись, младенец стал стремительно расти. Третья гипотеза: Шарвили родился от костной муки. Однажды ночью по берегу реки Самур возвращался торговец и услышал голос: "Я убил сорок богатырей, врагов народа. Мою голову тоже отрубили. Кто меня встретит, возьмите мой череп, превратите в муку и держите у себя. В стране, где будет храниться эта мука, враг не победит". Торговец взял череп, истолок в муку и спрятал в сундуке, который запретил трогать. Но эту муку попробовала дочь торговца, от чего и забеременела [Астральная религия лезгин 2008: 289].

Четвертая гипотеза: Цюквер увидела во сне бога Алпана и стала пить отвар из горных цветов по его совету. Ребенок родился очень маленьким, из-за чего его оставила мать, но позднее его нашел пастух Бацил и вырастил. Пятая гипотеза: Шарвили родился от краснощекого яблока у Цюквер и Даглар (Дагъар), которые семь лет не могли иметь детей. Яблоко волшебное дал им ашуг Кас-Буба. Шестая гипотеза: мать Шарвили была лучом света, спустившимся на Землю, а ее мужем был царь Алупан Шарваланга. Ей также явился во сне Алпан, сказал есть луговые травы и пить росу. Цюквер и не заметила, как родила ребенка и оставила его в поле, где его выкормили дикие животные [Астральная религия лезгин 2008: 305].

Очевидно, что рождение героя происходит не без божественного вмешательства. Так, версия о происхождении Шарвили от бога Алпана универсальна для всех гипотез. Ее можно взять за основу, но что же было дальше? Огромный вклад в лезгинскую литературу внесли Забит Ризванович Ризванов и Байрам Наврузбекович Салимов. Ими был составлен, литературно обработан и переведен на русский язык эпос "Шарвили", от которого мы будем отталкиваться.

Семь лет не могут иметь детей Цюквер и Даглар. И вот однажды, когда они оплакивали пустую люльку, к ним в дом пришел ашуг Кас-Буба. Касы – первые лезгины. Со временем слово "кас" приобрело несколько значений: "человек", "личность", "мужчина", "муж", "мужественный человек", обобщенно "лезгин". Кас-Буба (Человек-отец) – дух предка народа кас. Он посредник между богами и людьми, голос рода, мудрец, мыслитель, предсказатель, волшебник. Кас-Буба постоянно живет в человеческом обществе, именно он был свидетелем первого обращения Алпана к людям. На вид это белобородый старик, окруженный сиянием. Для лезгин этот старец – образец-эталон народной мудрости и духовности, а также герой мифов, легенд и анекдотов.

Кас-Буба дал им яблоко и сказал, что, вкусив его, у них родится ребенок. Если будет дочь, ей нужно дать имя Сувар, а если же сын, то имя Шарвили. К назначенному сроку у Цюквер рождается сын. Он растет "не по дням, а по часам", скоро встает из люльки и тащит ее на спине, ест за семерых. За год Шарвили становится рослым юношей, хотя по-прежнему глуп и шаловлив. Вот однажды на пастбище на него нападает разъяренный бык. Но юнец не испугался, а схватил его за рога и опрокинул на землю. Позже он помогает и своим сельчанам, когда они не могут возвести дамбу. Мальчишка ловко перекидывает валуны и преграждает поток стремительной Самур-реки. Так юный богатырь доказал всем свою силу.

Пехлеван возмужал, вскоре ему понадобились меч и верный конь. Но никакое оружие не подходит ему, все мечи ломаются в его руках. Никакой конь не может выдержать исполина. Тут Кас-Буба просит помощи у кузнеца Дахара. Семь ночей и дней создавался меч, закалялся в семи каплях грудного молока от каждой кормящей женщины. И лишь теперь у Шарвили появилось достойное оружие. За конем богатырь отправляется в темную пещеру, где ему предстоит биться с силами Царства зла. Сразив ужасающе-

го великана и напугав Шармуну, пехлеван встречает старца, который подсказывает ему, что путь к коню лежит через источник, из которого нельзя пить. Шарвили выполняет наказ, но после узнает, что старец когда-то и сам был богатырем, получил от богов бессмертие, а молодой исполин пришел ему на смену. Передав коня, старик обратится в дуб, который просит поливать семь дней. Эту его просьбу выполняет юный исполин, после чего к нему является тощий, но очень сильный и резвый конь [Ганиева 2004: 100].

Теперь Шарвили готов защищать родину от врагов. Однажды в разгар празднования Вацракар гонец передает ему весть о том, что на Къевар (Дербент) напали враги. С этого начинаются героические походы Шарвили. Прибыв в Къевар, он выдвигает врагу условие: он сразится с богатырем из вражеского войска, но по итогам битвы проигравшая сторона покидает город. Лезгинский воин одерживает победу, но враг нарушает соглашение, начав новую полномасштабную битву. Однако и в этот раз армия Шарвили одерживает победу над напавшим тюркским войском. После этой битвы Шарвили возвращается домой.

Возвращаясь, богатырь забывается сном на целых семь дней и семь ночей. Во сне он бродит по сожженной земле и слышит нежный голос. Закрыв глаза, он видит прекрасную девицу, которая зовет его прийти к ней. Воспряв ото сна, Шарвили, невзирая на предостережения Кас-Бубы, отправляется в путь. Через долгую дорогу исполин добирается до дворца, где девица из его сна просит его помочь ее семейным братьям в битве с Аждахом. Шарвили выполняет ее просьбу, после чего братья благословляют их на свадьбу. Затем увозит домой невесту [Ганиева 2004: 108].

Однако дома их ждет не веселье: на родину снова напал враг. Землю захватил Хизри-Мелик, выкрасивший весь город в черный цвет. Шарвили возводит на холме белокаменный дом, и Хизри-Мелик, опасаясь молодца, пытается хитростью убить его. Он приглашает Шарвили к себе в гости, но мудрый Кас-Буба дает богатырю перстень, который оберегает его от опасности. Благодаря ему, хазарскому хану не удастся отравить бойца, в результате снова разворачивается битва, в которой одерживает победу лезгинский герой [Шарвили 2008: 230].

Теперь родина свободна от захватчика. Все празднуют свадьбу Шарвили и его избранницы Эквер. После свадебного пира молодой Кас отправляется к своему отцу, оставив жену дома. И случилась беда – ночью пришла злая Кускафтар, завидовавшая счастью молодых, и забрала ее дух. Вернувшись домой, Шарвили не знает, как вернуть к жизни любимую. Как-то к нему является с неба старик и говорит спуститься в подземелье, чтобы сразиться с Кускафтар. Победив ее, нужно отдать старику правый ее глаз, а левый приложить ко лбу Эквер. После кровопролитной битвы Шарвили уничтожает ведьму и спешит к жене. Несмотря на постигшую новую беду (на Къевар опять напали враги), Шарвили спасает Эквер, которая воспряла ото сна.

Времени на радость совсем нет, Шарвили спешит в Къевар. Лезгинский богатырь в одиночку уничтожает врага, и вновь Ковар освобожден. Жизнь возвращается в привычный уклад, но затишье это недолгое, через некоторое время обратились за помощью Хаи. На Хаястан напал враг, и лезгины не могут оставить дорогих соседей без поддержки. На подмогу к хаям спешат джигиты во главе с Шарвили. Мужичий богатырь одерживает победу над врагом, кто уцелел, бежит от его меча [Шарвили 2008: 339].

В один из дней зовут семью Шарвили на свадьбу в Тури. Собрав роскошные подарки, лирический герой со своими родителями и женой прибывает на праздник. Долго длится пир, но веселье прерывает бедный старик-седельщик. Он рассказывает Шарвили о том, что было у него три сына. Все они разъехались в разные стороны в поисках лучшей жизни. Старик просит молодца найти их. Шарвили, долго не раздумывая, отправляется в поход. Старшего сына он находит в северной стороне. Ему нужна помощь в борьбе с природными силами: заледенела земля из-за Аяза-Бубы. Шарвили помогает ему разбить Аяз-Бубу, и оба витязя направляются в Тури. По пути они видят город, в который решают заехать, где встречают среднего сына старика, которому нужно помочь в битве с темными силами. Шарвили и здесь во главе армии разбивает войско чудовищ. Продолжают втроем они путь в Тури, но мучит вопрос Каса, где же третий брат? И проходя сквозь густой лес, слышит он крик. Прорубая деревья, мчит на зов и находит пещеру, где купцы готовятся казнить торговца. Шарвили освобождает его из плена и узнает, что это третий сын бедняка. Счастливые братья воссоединяются.

В это время гонец сообщает богатырю о том, что на родину вновь напал враг, и Шарвили летит на помощь. Прибыв в Гавдишан, пехлеван устремляется в бой. Три дня и три ночи длилась битва, но Шарвили “всех врагов поразил, никого не пощадил”. После боя он узнает от Кас-Бубы, что от рук врагов погибла вся его семья. Долго скорбит на могиле своих родных воинов, Кас-Буба предлагает ему заняться

общими сельскими хлопотами, облагородить могилы. В работе Шарвили немного забывается, и люди пытаются всячески развлечь его [Шарвили 2008: 478].

Через некоторое время начал строить новый дом, но тоска и одиночество не покидают его. Однажды, бродя по зеленым холмам, он видит прекрасную газель, но подойти к ней не может, лань тут же убегает. Семь дней пытался Шарвили за ней угнаться, но в конце концов ему удается поговорить с ней. Газель приводит его в дивную пещеру, где в золотой палате пехлеван слышит дивный голос, кто-то признается ему в давней тайной любви, и он просит девушку явиться ему. Вдруг перед ним предстает дочь бедняка Кени, Шекер, девушка неземной красоты. Шарвили просит ее руки. Вернувшись снова в родной дом, молодые готовятся к свадьбе, но никто не принимает их приглашения. Вновь приходит Кас-Буба и говорит, что Шарвили нарушил строгие правила – не прошло и года скорби, как он вновь женится. Тяжело принимает это известие пехлеван, среди лезгин он становится изгоем. Но новый бой, где Шарвили вновь одерживает победу, помогает ему воссоединиться с близкими. Люди прощают его и просят также не обижаться на них. Завершается свадьбой богатыря.

Так много лет легендарный Кас одерживал победы без особого труда. Но пришел и его черед. Когда его раны перестали так быстро затягиваться, а победы доставались все тяжелее, понял Шарвили, что близок час его гибели, и сказал: «Когда вам нужна будет моя помощь, приходите в полночь к горе Келе. Как услышите голос птиц, трижды позовите меня, и я явлюсь вам на помощь». Так и погиб он в сражении, когда враг перехитрил его. Однако не забыли люди о его словах и, когда родина в опасности, зовут Шарвили. Песен, мифов, легенд и сказаний о Шарвили очень много, и не все вошли в произведение Ризванова и Салимова. Однако каждое произведение, без сомнений, славит его силу, бесстрашие и отвагу. Образ Шарвили менялся с приходом новых верований, в том числе христианства и ислама. Но этот наивный и отважный пехлеван, будучи частью традиции представителей языческих верований, так приходился всем по душе, что его образ в веках не затерялся, а лишь обрастал новыми деталями [Шарвили 2008: 489].

У эпоса «Шарвили» есть много родственных эпосов других народов. Но из них он выделяется особой непринужденностью, когда идет повествование о боях. Единственная пронзительная боль, которая встречается в песне, это плач пехлевана по родителям и жене. С самого первого сказа Шарвили воспринимается как человек близкий и давно знакомый. Хотя не стоит забывать о его божественном начале, которое дает ему силы с такой легкостью побеждать в каждом сражении. Но это божественное в нем не отрывает Шарвили от остальных людей, а лишь отражает его физическое преимущество.

Литература

Астральная религия лезгин / Бадалов Ф. А.; Российская акад. наук, Центр цивилизационных и региональных исслед., Сектор Кавказа. Космогонические и антропогонические представления, пантеон божеств. – М.: ЭТНО-ОНЛАЙН, 2006. – 431 с.

Ганиева А. М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. – М.: Наука, 2004. – 209 с.

Шарвили. Лезгинский народный героический эпос. – Собрали и литературно обработали З. Ризванов и Б. Салимов / Перевел с лезгинского Р. Ризванов. Иллюстрации С. Сейфатдинова. – Махачкала: Издательство «Лотос», 2008. – 500 с.

С. А. Ошорова

Байкальский многопрофильный колледж

Улан-Удэ, Россия

oshorsvet@mail.ru

СТРУКТУРА УЛИГЕРНЫХ ЭПИЗODOВ И КАРТИН В ЭПОСЕ «ГЭСЭР»

Аннотация. Статья посвящена изучению структуры улигерных эпизодов и картин в эпосе «Гэсэр» – крупном памятнике устной поэзии бурят-монголов. Цель статьи: проанализировать структуру улигерных эпизодов и картин, выявить особенности, которые отражают содержание эпоса – борьбу добра и зла, света и тьмы. В бурятском героическом эпосе «Гэсэр» структура улигерных эпизодов и картин (ил-

люстраций) имеет особенности, связанные с метафоричностью и иносказательностью эпоса. Эти особенности проявляются в разных формах: в тексте улигеров и в картинах, иллюстрирующих сюжет эпоса.

Ключевые слова: эпос Гэсэр, улигерные эпизоды и картина, структура, сюжет, иносказательность.

S. A. Oshorova

Baikal Multidisciplinary College

Ulan-Ude, Russia

STRUCTURE OF UNIVERSE EPISODES AND PICTURES IN THE EPIC "GESER"

Abstract. The article is devoted to the study of the structure of uliger episodes and paintings in the epic "Geser," a remarkable monument of the oral poetry of the Buryat–Mongols. The purpose of the article is to analyze the structure of uliger episodes and paintings, and to identify the features that reflect the content of the epic: the struggle between good and evil, light and darkness. In the Buryat heroic epic "Geser," the structure of uliger episodes and paintings (illustrations) has features related to the metaphorical and allegorical nature of the epic. These features manifest themselves in various forms: in the text of the uligers and in the paintings that illustrate the epic's plot.

Keywords: The Epic of Gesar, uliger episodes and paintings, structure, plot, and allegory.

Бурятский героический эпос «Гэсэр» – вершина устного творчества бурятского народа и выдающийся памятник эпической поэзии мирового масштаба. Он является уникальным произведением устного народного творчества, выражением нравственных и эстетических идеалов бурятского общества, своего рода энциклопедией народного бытия. Вполне закономерно, что это героическое сказание, бытующее практически на всей территории Байкальского региона в течение столетий, оказало мощное влияние на менталитет бурятского народа, формирование его национального самосознания.

Следует отметить, что в бурятском героическом эпосе «Гэсэр» (улигере) структура эпизодов и картин (иллюстраций) имеет особенности, связанные с метафоричностью и иносказательностью эпоса. Эти особенности проявляются в разных аспектах: в структуре улигерных эпизодов и в композициях картин, иллюстрирующих сюжет эпоса

Улигеры отличаются композиционной стройностью, симметрично построенным сюжетом, где образные единицы, эпизоды, главы (части) и все произведение в целом образуют единое целое [Бадмацыренова 2001].

Эпические элементы в улигерах, такие как строки-параллелизмы, двустипишия, четверостишия и другие, а также улигерные эпизоды, картины и действия находятся в постоянном движении и развитии, то есть в динамике и росте [Бадмацыренова 2001].

Следует отметить, что к улигерным эпизодам относятся:

1. *Симметричное построение*, т.е. улигеры отличаются композиционной стройностью стиха, напева, образных единиц, эпизодов, глав (частей) и всего улигера в целом;

2. *Использование эпических имен* – они «рисуют» эпическое событие, расставляются по ходу развертывания эпизодов. Искусная расстановка имен по всему эпизоду или по цепи эпизодов – связующие линии, скрепляющие картину эпического конфликта.

3. *Кульминационные точки*. Они находятся не в центре эпического текста, а помещены в его третьей четверти.

Вместе с тем, мы не можем не согласиться с выводами С. Ц. Сангажаповой относительно того, что в системе повествовательного фольклора бурят видное место занимает героический эпос, один из самых крупных и популярных жанров бурятского фольклора. Именно в силу своей огромной значимости в духовной жизни народа эпос привлекал и привлекает внимание ученых. Бурятский эпос принадлежит к числу важнейших историко-культурных памятников, благодаря которым бурятский народ сохранил свое самосознание, самобытную этническую культуру, язык, образ жизни, традиционные нравственные принципы. Своеобразные по своему содержанию, художественно-изобразительным средствам, большие по объему, до десятков тысяч стихотворных строк, улигеры издавна стали предметом пристального внимания бурятских исследователей [Сангажапова 2009].

Образ Гэсэра воплощает в себе традиционные черты героев бурятских эпических сказаний. В нем отражается народный идеал героя, борца за счастье людей, поэтому он является одним из самых любимых героев бурятского эпоса. Проведя анализ эпоса «Гэсэр», можно прийти к выводу о том, что текст какой-то святой, таинственный. Невозможно сразу объяснить, как эта таинственность проявляется, уловить ее нелегко. Но чем дальше, тем больше думаешь: как проникнуть в глубинное нутро улигерных строк, в суть отношений улигершинов к жизни наших предков, которую они подавали в образно-мифической форме. Ведь, в самом деле, трудно уловить: положительное или отрицательное отношение улигершинов к тому, о чем они поют. Какой-то их собственной оценки описываемых ими событий нет. Эпос в этом смысле (в смысле авторства), видимо, безлик. Безликость, или отсутствие авторской оценки описываемых событий, является характерной чертой улигера [Ошорова 2017].

С. Ш. Чагдуров отмечает, что при анализе отдельных эпизодов лучше исходить из того, что они, с одной стороны, состоят из формул *хэб* (*формулы хэб были широко распространены в эпосе тюрко-монгольского ареала*), а с другой – входят в еще более крупные тематические единства – эпические картины [Чагдуров 1993]. Возьмем, к примеру, эпизод из картины, рисующей подготовку Гэсэра к решающему походу. На зов хозяина богатырский конь откликается со склонов Алтан-Хүхэя и, попрощавшись с тринадцатью таежными изюбрами, бежит домой.

Приведем полный текст этого сравнительно короткого эпизода:

<i>Ерэн алда биету</i>	В девяносто саженой ростом
<i>Ербээ хүхэ морин гэвши</i>	Статный и стройный сивый
<i>Мондогорхон толөгөө</i>	конь
<i>Мундаа дээрээ табиба,</i>	Округлившую голову
<i>Монсолзогшо һүүлээ-лэ</i>	На свой крестец откинул,
<i>Ташээн дээрээ хадхоба.</i>	Кистеобразный пышный хвост
<i>Айлаар айлаар харайба –</i>	На бедра свои забросил.
<i>Аягайн шинээн дэгэнһүй</i>	И медленной рысью пошел –
<i>Хараан тэндээ хаялба,</i>	Ошметки с чашку величиной
<i>Түргэ түргээр харайба –</i>	Стал за окоем отбрасывать,
<i>Түбтээрэй шэнээн дэһэнгуй</i>	Быстрым галопом помчался –
<i>Хараан тэндэ хаялдана бэлэйл даа.</i>	Ошметки с котел величиной
<i>Урда хоер хүлүүһөөн</i>	С передних обоих ног
<i>Улаа-л нурмай татабал.</i>	Пылающий жар рассыпал.
<i>Хойто хоер хүлүүһөөн</i>	С задних обеих ног
<i>Уһан хөөе татажи</i>	Струи воды разбрызгивал,
<i>Унтаргажа харайба.</i>	Туша жар, и мчался.
<i>Дурбэн хара туруунһаа</i>	С четырех черных копыт
<i>Галхай гарса харайжи,</i>	Огонь высекая, мчался,
<i>Дүшэн сагаан һобойһоон</i>	С сорока коренных зубов
<i>Дүлү гарса харайжи</i>	Пламя вырывая, мчался
<i>Бэлир мунгун сэрэгээ</i>	И, подскочив к основанию
<i>Узуур дундан ерэжи</i>	Серебряной коновязи,
<i>Зогсожо байһанинь тэрэ бэлэй.</i>	Остановился. Так оно было.

[Абай Гэсэр Богдо хаан 2007: строки 6912–6936].

Как видно из примеров, в первой вступительной части эпизода – в двестиштии и четверостишии – конь Гэсэра только намеревается начать движение. В строках второй нарастающей части – в шестиштии – движение набирает силу: буквально на глазах рысь переходит в галоп. Строки третьей кульминационной части рисуют наивысшее напряжение: конь мчит так, что сыплются искры с передних копыт, а с задних брызжет струями вода. Далее высекается огонь и пышет пламя. И только в четвертой части – в конечных трех строках конь останавливается у коновязи хозяина. Таким образом, самый выразительный образ приходится на вершину кульминации действия – в третьей части эпизода.

Подобные эпизоды текста в бурятской Гэсэриаде равны по своему смысловому объему поступкам действующих лиц, значимых для развертывания эпического действия. В свое время В. Я. Пропп назвал их функциями, но лучше все же именовать их эпизодами. В эхирит-булагатском варианте «Абай Гэсэр

хүбүүн» стыки между ними, как правило, обозначены формулами-повторами типа *мэтэр гэсэн биеэрээ* 'вслед за тем, после того', *тэуунэй нэгэ аянда* 'между тем, по обыкновению'.

Несколько эпизодов-поступков в силу своей взаимосвязанности друг с другом оказываются объединенными в еще более крупные эпизоды улигерного текста в виде тематических картин. В унгинском варианте «Абай Гэсэр хүбүүн» в большинстве случаев они озаглавлены. Возьмем для анализа картину борьбы Гэсэра с душами мангадхаев в эхирит-булагатском варианте «Абай Гэсэр хүбүүн» Маншуда Эмегеева. Она укладывается в 370 строк [Жамцарано 1930: 7727–8095]).

Во вступительной части картины, состоящей из двух эпизодов, Гэсэр перехватывает деревянную палку Ута Шара Изии, которой та ударила его, и сам той же палкой рассекает мангадхайку надвое. Однако мангадхайка тут же соединяет рассеченные части тела. Удивленный Гэсэр пробует сразить ее и так, и эдак, но все тщетно. В конце концов, он догадывается, что ему сначала найти и уничтожить души мангадхаев, а потом одолевать их самих (эти два эпизода укладываются примерно в 90 строк [Жамцарано 1930: 7727–7815]. В эпизодах нарастающей части Гэсэр ищет эти души в своем свитке-писании и находит, что они хранятся на дне Молочного Желтого моря в шкатулках прабабки Холхи Ибии, а также в желудке гигантской жабы на дне Желтого озера Униин. Но как до них добраться? Только перевоплотившись в Ута Шара Изии. Гэсэр перевоплощается в Ута Шара Изии, приходит к прабабушке мангадхаев Холхи Ибии, высасывает ее груди вместе с легкими, отсекает ей голову ее же деревянной палкой–кожемялкой. Нарастающая часть картины укладывается в 130 строк [Жамцарано 1930: 7816–4946]. В эпизодах кульминационной части Гэсэр на куски растаптывает серебряную и золотую шкатулки прабабушки мангадхаев, из которых вылетают 26 перепелов.

В итоге многих последовательно происходивших перевоплощений жертв и их ловца Гэсэр, наконец, добивается своей цели: разбивает души мангадхаев вдребезги, стирает их в порошок. Кульминационная часть укладывается в 70 строк [Жамцарано 1930: 7947–8016]. В заключительной части Гэсэр возжигает священное воскурение, обращаясь к своим покровителям. Затем посылает свою стрелу на дно Желтого озера Униин за оставшимися душами мангадхаев. Стрела, заговоренная Гэсэром, влетает в нутро гигантской жабы и, схватив в ее желудке камень величиной с лодыжку, возвращается к хозяину. Все это укладывается в 80 строк [Жамцарано 1930: 8017–8096]. Как со стороны идейного содержания, так со стороны формы решающую роль в развертывании картины, конечно, играет ее третья, кульминационная часть, тогда как в четвертой обеспечивается развязка, разрешение.

Из ряда улигерных эпизодов и картин могут быть образованы такие тематически объединенные и композиционно значимые структуры, которые можно назвать улигерными действиями (актами): вступительное, нарастающее, кульминационное и заключительное.

Следует отметить, что каждое из четырех соотнесенных друг с другом улигерных действий в свою очередь распадается на те же четыре части – только в меньших размерах, которые соответствуют требованиям – *алтан хэблиг*.

В ходе изучения текста бурятского улигера нами выявлено, что в структуру третьего кульминационного действия эхирит-булагатского варианта укладывается в 2400 с лишним строк. В это действие входят: а) *вступительная часть* – эпизоды (картины), рисующие спасение Гэсэра (340 строк); б) *нарастающая часть* – эпизоды (картины), рисующие подготовку Гэсэра к решающему походу, второе сражение со 108-головым Зуудаг Шара мангадхаем, схватки с его сыновьями и женами (1000 строк); в) *кульминационная часть* – картина борьбы с душами мангадхаев и третьего, решающего сражения со 108-головым Зуудаг Шара мангадхаем (550 строк); г) *заключительная часть* – картины победы Гэсэра над сыновьями 108-голового Зуудаг Шара мангадхая – 600 головым мангад хүгшин ахаем, 1008-головым Митуурайн Шара мангадхаем и над его тестем – 500-головым мангад хүгшин гахаем (530 строк.)

Как видно из примеров, по принципу алтан хэблиг вступительное и нарастающее действия длиннее кульминационного и заключительного.

Как и в структуре сюжета эхирит-булагатского варианта «Абай Гэсэр хүбүүн», в четырехактном построении сюжета унгинского варианта «Абай Гэсэр» целостный ряд эпических событий развертывается строго по принципу *алтан хэблиг*: во вступительном действии события намечаются, в нарастающем – их сюжетная энергия постепенно нагнетается, в кульминационном – достигает наивысшего напряжения, в заключительном – приходит к развязке, разрешению, итогу. А итог сводится, в конечном счете, к исключительно тонко и совершенно четко, однозначно реализующейся иносказательной критике антитипов Гэсэра.

В заключении следует отметить, что улигерный эпизод органически входит в эпическую картину точно так же, как картина в свою очередь – в действие, как действие – не в целостный сюжетный ряд улигерных событий: часть, входя в целое, последовательно и строго занимает свое, именно ей отведенное каноническое место. Следует отметить, что в рамках определенного сюжетного ряда улигерных событий, как в единстве частей и целого, воплощается, шлифуется и завершается композиция эпического конфликта.

Литература

Бадмацыренова Д. Б. Принцип золотого сечения в эпосе «Гэсэр»: автореферат дис. ... кандидата филологических наук: 10.01.09 / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ, 2001. – 18 с.

Сангажапова С. Ц. Поэтика бурятского эпоса «Аламжи Мэргэн»: автореферат дис. ... кандидата филологических наук: 10.01.09 / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ, 2009. – 21 с.

Жамцарано Ц. Ж. Произведения народной словесности бурят: Вып. 1. Эпические произведения эхрит-булгатов. Гэсэр-Богдо: Эпопея. – Ленинград: АН СССР: Гос. Ин-т культуры Бур.-Монг. АССР, 1930. – 166 с.

Ошорова С. А. Художественная природа бурятского эпоса «Гэсэр» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Часть 1. – Грамота. – 2017. – № 4. – С. 54–57.

Чагдуров С. Ш. Поэтика Гэсэриады. – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1993. – 368 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АКИМОВА Надежда Романовна – магистрант Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова (Россия, Якутск).

АММОСОВА Марфа Федотовна – преподаватель Арктического государственного института культуры и искусств (Россия, Якутск).

АТУТОВА Галина Исааковна – краевед-фольклорист (Россия, Новонукутский).

БУРЧИНА Дарима Афанасьевна – кандидат филологических наук (Россия, Улан-Удэ).

ВАНЧИКОВА Цымжит Пурбуевна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

ГОМБОЕВ Баир Цыремпилович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

ГУЖАВИНА Ольга Борисовна – кандидат философских наук, доцент Российского государственного университета правосудия им. В. М. Лебедева (Россия, Томск).

ГЫМПИЛОВА Сэсэгма Дмитриевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

ДАВА Таа (ДАВА Таяа) – PhD, профессор Университета Внутренней Монголии (Китай, Хух-хото).

ДАМПИЛОВА Людмила Санжигбоевна – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

ДЕНИСОВА (ПАВЛОВА) Ольга Ксенофонтовна – кандидат филологических наук, доцент Арктического государственного института культуры и искусств (Россия, Якутск).

ДОНДУКОВА Галина Петровна – кандидат филологических наук, младший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

ДУГАРОВ Баир Сономович – доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

ЖАМСУЕВА Дарима Санжиевна – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

ИСАКОВ Александр Викторович – кандидат филологических наук, младший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

ЛЕОНТЬЕВ Эдуард Петрович – кандидат филологических наук, доцент Томского государственного педагогического университета (Россия, Томск).

МАКСИМОВА Саргылаана Максимовна – магистрант Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова (Россия, Якутск).

МАНДЖИЕВА Байрта Барбаевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Калмыцкого научного центра РАН (Россия, Элиста).

МАХАДОВ Ахмедия Камилович – аспирант Дагестанского государственного университета (Россия, Махачкала).

МУХАМЕТЗЯНОВА Лилия Хатиповна – доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник Института языка, литературы и искусства Академии наук Республики Татарстан (Россия, Казань).

NARENZANDAN (НАРАНЗАНДАН) – PhD, библиотекарь Научной библиотеки Университета Внутренней Монголии (Китай, Хух-Хото).

НИКОЛАЕВА Наталья Никитична – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

НОВИКОВА Ольга Владимировна – кандидат искусствоведения, доцент Новосибирской государственной консерватории им. М. И. Глинки, сотрудник Института филологии СО РАН (Россия, Новосибирск).

НОЛЕВ Евгений Владимирович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Россия, Улан-Удэ).

ОНДАР Менги Васильевна – кандидат филологических наук, зам. директора Центра развития тувинской традиционной культуры и ремесел им. К. Б. Ондара (Россия, Кызыл).

ОШОРОВА Светлана Алексеевна – кандидат филологических наук, доцент, преподаватель Байкальского многопрофильного колледжа (Россия, Улан-Удэ).

ПҮРЭВСҮРЭН Яньдий – PhD, преподаватель Монгольского национального университета образования (Монголия, Улан-Батор).

RINCHEN Angmo (РИНЧЕН Ангмо) – доцент Мемориального колледжа Элизера Джолдана (Индия, Ладакх).

САМБУУГИЙН Хөвсгөл – ScD, профессор Монгольского национального университета образования (Монголия, Улан-Батор).

СКРЫННИКОВА Татьяна Дмитриевна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института восточных рукописей РАН (Россия, Санкт-Петербург).

СҮХБААТАРЫН Дашдэжид – PhD, доцент Монгольского национального университета (Монголия, Улан-Батор).

УБУШИЕВА Данара Владимировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова (Россия, Элиста).

ХУНДАЕВА Елизавета Очировна – доктор филологических наук (Россия, Москва).

ЧУЛУУН Заяасүрэн – PhD, доцент, старший научный сотрудник Института языка и литературы Академии наук Монголии (Монголия, Улан-Батор).

СОДЕРЖАНИЕ

ДАМПИЛОВА Л. С., НОЛЕВ Е. В., ДУГАРОВ Б. С., НИКОЛАЕВА Н. Н. НАСЛЕДИЕ ГЭСЭРИАДЫ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОМ И АКАДЕМИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ В БУРЯТИИ.....	3
DAWA TAYA. A REVIEW OF THE SCHOLARLY RESEARCH ON THE BURYAT VERSION OF THE <i>GESER-UN TUUYUJI</i> IN CHINA.....	9
ДУГАРОВ Б. С. ГЭСЭРИАДА МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ.....	30
ВАНЧИКОВА Ц. П. О ХРАМЕ ГУАНЬДИ / ГЭСЭРА В КЯХТИНСКОМ МАЙМАЧЕНЕ	38
СКРЫННИКОВА Т. Д. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИЗНИ И СМЕРТИ В БУРЯТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ	43
УБУШИЕВА Д. В. «КАЛМЫЦКИЙ ТЕКСТ ОДНОЙ ГЛАВЫ ИЗ ДЖАНГАРА, ГОВОРЕННОГО МНЕ БАДМОЙ ОБУШИНОВЫМ» В ЗАПИСИ И. И. ПОПОВА	46
SUKHBAATAR DASHDEJID. A COMPARATIVE ANALYZING OF «EPIC OF GESAR» WITH ORAL AND WRITTEN SOURCES	56
НАРАНЗАНДАН. АНАЛИЗ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЭПОСА «ГЭСЭР» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МУЛЬТИВИДОВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ.....	58
RINCHEN ANGMO. KESAR: AS FOUND REFLECTED IN TIBETAN / LADAKHI LITERATURE...	62
ОНДАР М. В. БАЗА ДАННЫХ «АНТРОПОНИМЫ В ТУВИНСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ» (НА МАТЕРИАЛЕ РАЗДЕЛА, СОДЕРЖАЩЕГО ЛИЧНЫЕ ИМЕНА В ЭПОСЕ «АЧЫТЫ КЕЗЕР-МЕРГЕН»)	64
БУРЧИНА Д. А. АНТАГОНИСТЫ ГЭСЭРА: «СВОИ» И «ЧУЖИЕ»	68
ЖАМСУЕВА Д. С. РИТУАЛЬНЫЙ МОЛИТВЕННЫЙ ФЛАГ ГЭСЭРА В КОНТЕКСТЕ ХИИ-МОРИНА В ТИБЕТСКОЙ ТРАДИЦИИ	72
НИКОЛАЕВА Н. Н. МОТИВ ЖЕНИТЬБЫ ГЕРОЯ В БУРЯТСКОЙ ГЭСЭРИАДЕ	76
ГЫМПИЛОВА С. Д. ФОРМУЛЫ-ЗАКЛИНАНИЯ В УЛИГЕРАХ БУРЯТ	80
KHUNDAEVA E. O. THE WRITTEN STORY OF GESER IN THE OLD-MONGOLIAN SCRIPT	84
САМБУУГИЙН ХӨВСГӨЛ. ГЭСЭРИЙН ТУУЖ ДАХ ЭМЭГТЭЙЧҮҮДИЙН ДҮР.....	87
МУХАМЕТЗЯНОВА Л. Х. ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ: ДАСТАН О ЧУРЕ-БАТЫРЕ.....	90
НОВИКОВА О. В. МУЗЫКА БУРЯТСКОГО ЭПОСА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ.....	95
ЗАЯАСҮРЭН ЧУЛУУН. “САРИГ ЦАГААН ИНГЭНИЙ ӨНЧИН ЦАГААН БОТГО”: ТУУЛЬ НҮҮДЭЛЧИН АХУЙН ТУСГАЛ БОЛОХ НЬ.....	98
МАНДЖИЕВА Б. Б. ЭПИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА В ОЙРАТСКОМ ЭПОСЕ «ЕГИЛЬ-МЕРГЕН»	103
ДЕНИСОВА (ПАВЛОВА) О. К., АКИМОВА Н. Р. ОЛЕКМИНСКАЯ ЛОКАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ ЯКУТСКОГО ЭПОСА: ОСНОВНЫЕ ОБРАЗЫ	107
ГУЖАВИНА О. Б., ЛЕОНТЬЕВ Э. П. ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА ВОСПИТАНИЯ (НА МАТЕРИАЛАХ АЛТАЙСКОГО ЭПОСА «МААДАЙ-КАРА»).....	111
ДЕНИСОВА (ПАВЛОВА) О. К., МАКСИМОВА С. М. СКАЗИТЕЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ ОЛОНХОСУТОВ: МЕГИНО-КАНГАЛАССКАЯ ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЯКУТОВ.....	114
ПҮРЭВСҮРЭН ЯНЬДИЙ. АМАН ЗОХИОЛЫН ЭЛЕМЕНТ БА Д. НАМДАГИЙН “ШАРАЙ ГОЛЫН ГУРВАН ХААН” ЖҮЖИГ	117
ИСАКОВ А. В. ЧИНГИСХАН И ГЭСЭР В РОМАНЕ А. ГАТАПОВА «ТЭМУДЖИН»	121

ДОНДУКОВА Г. П. ИЗ ЛИТЕРАТУРНОЙ СФЕРЫ В РЕЛИГИОЗНУЮ: ЭПИЧЕСКИЙ ГЕРОЙ ГЭСЭР / ГЭСАР В СОВРЕМЕННОЙ РЕСПУБЛИКЕ БУРЯТИЯ	124
ГОМБОЕВ Б. Ц. ОБРАЗ ГЭСЭРА В ЭТНОИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ ПРАКТИКАХ	128
АТУТОВА Г. И. ЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ УНГИНСКИХ УЛИГЕРОВ О ГЭСЭРЕ	132
АММОСОВА М. Ф. СКАЗИТЕЛЬСКОЕ ИСКУССТВО ЯКУТОВ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ.....	135
МАХАДОВ А. К. ТАКОЙ ЗНАКОМЫЙ ЗАГАДОЧНЫЙ ШАРВИЛИ.....	138
ОШОРОВА С. А. СТРУКТУРА УЛИГЕРНЫХ ЭПИЗОДОВ И КАРТИН В ЭПОСЕ «ГЭСЭР».....	141
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	146

**ЭПОС «ГЭСЭР» –
ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ
НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

III Международная научная конференция
(29 октября – 1 ноября 2025 г., г. Улан-Удэ)

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Статьи публикуются в авторской редакции

Подписано в печать 14.10.2025. Формат 60х84 1/8.

Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 17,4. Уч.-изд. л. 18,2. Тираж 300 экз. Заказ № 8.

Редакционно-издательский отдел
Издательства ИМБТ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии ИМБТ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.