
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-XIV

**Сборник научных статей по монголоведению
посвящается 130-летию монголоведа, публициста, дипломата,
академика АН СССР Ивана Михайловича Майского (1884—1975)**

St. Petersburg
2015

Л. С. Дампилова

Сакрализация пути в Прихубсугулье¹

Статья посвящена итогам международной фольклорно-этнографической экспедиции в Хубсугульский аймак Монголии в августе 2011 г., рассматриваются тексты, традиции и обряды, связанные с «мифологемой пути».

Ключевые слова: мифологема пути, сакральное пространство, шаманизм, мифы, легенды, предания.

Концепт пути, дороги в монгольской картине мира наиболее четко обозначен в традиционно-народном аспекте, в обрядах и ритуалах, в различных жанрах фольклора. «Мифологема пути» в национальном сознании монголов состоит из комплекса обрядов перехода, связанных с идеей сакральной дороги. Сменяющиеся кочевые племена оставили на своих дорогах в память о себе керексуры, петроглифы, обо, отмеченные священные камни, деревья. Этнографами и фольклористами собран богатейший материал о культовом почитании сакральных знаков, связующих с теми, кто оберегает и открывает дорогу. Горы, камни, деревья, встречающиеся по пути, имеют своих хозяев, которым посвящаются обряды поклонения.

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

Для каждого монгола обязательным является ритуал открытия удачной дороги, перед поездкой необходимо ложкой с девятью углублениями по ходу солнца окропить свой путь молоком или чаем со словами: *Саслын юсэн нюдээр сагаан сүгээ саснаа, / Аян замдаа сайн явж хүрнээ* 'Девятью глазами сасала белое молоко подношу, / Счастливой дороги желаю' [ПМА. Дашдондог, 2011]. По этому поводу интересным представляется мнение Арнольда Ван Геннепа: «Цель всех обрядов по поводу отправления в путешествие — способствовать тому, чтобы отделе-

ние было не внезапным, а по возможности последовательным» [Геннеп, 2002. С. 39]. Возможно, здесь помимо основной сакральной функции присутствует психологический аспект подготовки к дороге.

Двигаясь целый день под палящим солнцем в мелкой пыли проселочной дороги (*шорой зам*) к конечному пункту, вспоминаешь монгольскую пословицу: *Би явж байнаа, Бээжин сууж байнаа* 'Я все иду, а Пекин сидит на месте'. Так монголы с тонким оттенком юмора констатируют, что идущий дойдет до цели. В следующем примере юмористическое начало доводится до гротеска: *Сууж байгаа цэцнээ явж байгаа тэнэг дээр* 'Лучше идущий глупец, чем сидящий умник'. Некоторые образные выражения, касающиеся пути, можно расшифровать только в контексте шаманской мифологии. Например, *Зүгийн муу зүүн хойшоо, / Зүсний муу зээрд халзан* 'Самый плохой путь — к северо-востоку, / Самая худшая масть лошади — рыжая с лысиной'. К северо-востоку лежит путь в иной мир, мир холодных, темных морей, царство сна и смерти, считается также, что неблагоприятно иметь рыжую лошадь с плешинной.

Гостеприимные монголы при встрече на дорогах с удовольствием общаются, помогают друг другу и никогда в беде не бросят, свято следуя выражению: *Заяанай хань зам дээрэ* 'Путник, встретившийся в пути, как подарок судьбы'. Мудро и иносказательно выражается мысль о том, что нельзя обижать друга, с которым ты в пути, и лошадь, на которой едешь: *Ханилж яваад нөхрөө, / Унаж яваад морёо...* 'Если в пути с другом, если на этом коне...' Расставаясь, принято обозначать будущие встречи фразой: *Эр хүний замын хүзүүн урт* 'Дорога (досл.: шея пути) мужчины длинная'. В монгольских образных выражениях зачастую начало идеи высказано, а остальное подразумевается. Погружаясь в языковую среду, убеждаешься еще раз, что особенности функционирования фразеологических формульных выражений, ассоциативные и другие текстовые связи составляют основу национальной специфики представления концепта «путь».

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 11-04-00309а.

В Монголии по пути своего следования постоянно ощущаешь присутствие оберегающих, охраняющих сил, с которыми надо пообщаться, поблагодарить и отметить очередной этап пути. Основными маркерами этнической территории на дорогах всего алтайского мира являются насыпи из камней (*обо*). В Хубсугульском аймаке *обо* сооружены в местах обитания особо могущественных духов. По сведениям информантов, почитаемых духов называют сабдаки (буддийское наименование хозяев местности), в Монголии сабдаки чаще не имеют определенного имени и не связаны, как в Бурятии, с шаманскими легендами и преданиями о хозяевах данной местности.

Обо представляют собой в Монголии пирамиды разной высоты, сложенные из камней и расположенные обычно вдоль дороги и на возвышенных местах. На вершине пирамиды устанавливается шесть или несколько шестов, на которых в качестве подношения развешиваются буддийские хадаки, шелковые шарфы преимущественно синего цвета. По записям исследователей Монголии конца XIX—начала XX в., каждый монгол, проходя мимо, считал долгом положить на *обо* камешек, а на шест навязать тряпочку или волосок, сейчас на *обо* развешиваются только хадаки. На значимых *обо*, находящихся на высшей точке горных перевалов, из нескольких шестов выстраивается полукругом похожее на чум сооружение, которое обвязывается хадаками. Церемония обряда реального перехода труднодоступного пространства связана с налаживанием контакта с внешними силами, с подношением даров для умиловления духов, во власти которых находятся горные пути.

При въезде в сомон Цагаан Уур на перевале Дархинта выстроен целый комплекс из тринадцати *обо*. По сведению информанта Цырендоржийн Даваацырена, комплексное сооружение называется *Дархинтын 13 обо*. Как известно, цифра «тринадцать» в монгольском мире имеет сакральное значение. По буддийской космологии, вокруг главного *обо*, символизирующего мировую гору Меру, обычно складываются 12 малых *обо*, обозначающих 12 земных островов. В данном случае архитектор Гээнээ из города Мурена творчески разработал более понятную для каждого концепцию: посередине находится главное большое *обо*, посвященное буддийским божествам. Остальные двенадцать *обо* меньше размером и расположены по шести в обе стороны. Они посвящаются годовому циклу: внутри каждого сооружения висят вырезанные знаки, соответствующие каждому году, на божнице размещены изображения божеств и молитвы, посвященные родившимся в этом году. Поэтому каждый проезжающий может посетить *обо* своего года и помолиться.

В данной местности особо почитается божество Очирвани, его образ находится в божнице главного *обо*, также он изображен в монастыре Даяндэрха наряду с Буддой бурханом и Даяндэрхом. Казалось естественным и уместным именно здесь, на вершине горы, рядом с Очирвани, изображение Белого старца

как покровителя животных. Но по записям Г. Н. Потанина, Даяндэрх, как и положено духам-хозяевам (*ээнам*), имеет вид седого старца с огромной белой бородой [Потанин, 1883. С. 292]. Возможно, в данном случае, повторяя образ белого старца, Даяндэрх выполняет функцию горного духа и покровителя местности.

Интересно отметить, что в этом же аймаке, на Ханхинском мысе около озера Хубсугул, находится шаманское место поклонения Тринадцать *обо* (*Арван гурван обо*). Шаманы постоянно проводили здесь свои обряды, традиционные ежегодные тайлганы, собирая народ со всех ближайших населенных пунктов. Археологи отмечают на этом мысе местонахождение древнего комплекса жертвенных очагов. Следы старых очагов остались, в последние годы рядом сложены новые 13 *обо* из крупных белых валунов [ПМА. Дашдондог, 2011].

Священные камни и деревья, выполняющие функцию «мирового древа», являются средством оказания магического воздействия, охраняя в тяжелых дорожных ситуациях. Недаром осевой столб на *обо* назывался у тибетцев «Дерево жизни» [Герасимова, 1999. С. 209]. Одинокое дерево и камни как хранители жизни и душ людей служат покровителями, дарителями наследников и благополучия.

Вместе с тем после многочисленных бесед с информантами приходим к выводу, что не только сами природные объекты имеют охранную функцию, но, скорее всего, под ними закодированы имена покровительствующих духов. Священные деревья и камни зачастую связаны с определенной шаманской мифологией. В данном случае великолепным примером является легенда о Даяндэрхе. По мнению А. Цендиной, сюжет легенды, отражающий противостояние в волшебной силе шамана с Чингис-ханом, имеет локальный характер: «*Тэдгээр домгийг Даян дээрхийн шүтлэг дэлгэрсэн Баруун Монгол бичиж авсан бөгөөд тэр нь нутгийн чанартай юм*» [Цендина, 2008. С. 223]. Из многочисленных вариантов легенд о нем мы записали уникальный текст, в котором зафиксировано перевоплощение шамана сначала в дерево, а затем в камень:

Даяндэрх шүтээн нь эрт дээр үед Чингисханы ургийн гүнжийг хулгайлан аваад Онон мөрнөөс Хэнтий нуруу, Минжийн хангай дамжуулан зугтаж Буурын голын адаг Тужийн нарсны хөлд Чингисийн баатруудад гүйцэгдэж удган мод болон хувилжээ. Тэндээс Түшиг цагаан нуур Товхонхон, Хантийн нуруу дамжин хөөгдэн зугтсаар Дээрхийн голын адагт дахин гүйцэгдэж сэлмээр хөмсгөө тас цавчуулаад чулуу болон хувирсан гэдэг домогтой. Хаднаас агуйд нүүсэн [ПМА. Жамсаран, 2011].

‘О Даяндэрхе существует следующая легенда: в древние времена он, украв принцессу из рода Чингисхана, бежал с реки Онон через Хэнтэйский хребет и Минжийн хангай. Когда воины Чингис-хана догнали его у устья реки Буур, у подножья Тужийн нарс, он превратился в дерево-шаманку. Оттуда он дальше бежал через Түшиг цагаан нуур, Товхонхон, Хантийский

хребет, однако у устья реки Дэрхи его снова настигли и отсекали ему мечом брови. После этого он превратился в камень. В дальнейшем со скал перекочевал в пещеру⁷.

Традиционная для фольклорных текстов сюжетно-образующая линия погони в кульминационных моментах отмечена мотивом перевоплощений, характерным для шаманских легенд и преданий. В данном случае примечательно использование шаманских символов архетипов — дерева и камня. Мифологическая семантика данного образа полностью соответствует представлению о сильном шамане, обладающем сверхъестественными способностями и имеющем связь с иными мирами.

Легенда о грозном шаманском духе Даяндэрхе связана и с пещерой, которая также считалась почитаемым природным объектом. «Существует поверье, что каменное божество Дээрхе исцеляет больных, обогащает бедных, одаривает потомством бездетных, а кто проползет через *эхын умай* (узкий ход) пещеры, тот станет здоровым, богатым и многодетным. Если при молении Дээрхе каменное божество предстанет темным и мрачным — детей не будет, а если он светится, как бы подернутый позолотой, — скоро у просителя появятся дети» [<http://ozero-hub-sugul.ru>]. Как мы видим, в предании образу Даяндэрха как божества чадородия приписывается подобное же свойство пещеры.

Дорогу по Хубсугульскому аймаку можно назвать сакральной дорогой к священному шаманскому символу. Даяндэрх считается почитаемым божеством всего монголоязычного мира. В Цагаан Ууре одни информанты говорят, что Даяндэрх особо почитаем бурятами. По утверждению других, его история связана с Чингис-ханом и он является божеством халхасцев. В целом существует мнение, что от Даяндэрха началось все монгольское шаманство. Примечательно, что в «Призывании Даяндэрха» каменный идол воспевается как олицетворение первого шамана: «Хранитель всех людей, / Первый из десяти тысяч шаманов, / Учитель тысячи шаманов» [Тудэв, 1982. С. 128]. С приходом буддизма Даяндэрх, как и многие наиболее значимые почитаемые объекты, получил новое имя Гэнэнчимбо и буддийское изображение.

По рассказу ламы Цырен-Очир, до 1930 г. севернее пещеры находился большой монастырь Шаравлин Цагаан чулуу (Белокаменный монастырь). У реки Уур-Гол находилось каменное изваяние Даяндэрха, каждый год в июле проводили тайлган в честь божества, камень обертывали шелковой тканью. Крупнейший в Хубсугульском аймаке монастырь с тремя тысячами лам и хуваракон был закрыт в 1929 г., каменное изваяние куда-то вывезли [ПМА: Цырен-Очир, 2011]. Сейчас строится новый комплекс, молебствия в честь божества проводятся во вновь выстроенном здании. Небезынтересно отметить, что в современном варианте буддийской молитвы (*Даяндэрхийн мөргөл*) подчеркиваются досто-

инства божества как распространителя буддийской веры, сохраняется его основная шаманская функция дарителя благополучия и долголетия:

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

[ПМА. Даваацырен, 2011]

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

Могучий шаман, богатырь на коне, что характерно для шаманских легенд, превосходит самого Будду своими волшебными способностями.

В Хубсугульском аймаке, как и в других аймаках Монголии, встречаются одинокие шаманские деревья с развешанными на них хадаками. Примечательно, что ленточками отмечены только те местности, где проживают буряты. Недалеко от Цагаан Уура по дороге к пещере Даяндэрх стоит одинокое низкорослое дерево, которое начинает ветвиться от самой земли. Лиственница почитается местными жителями как *удаган мод* 'дерево-шаманка'. По преданию, в этом месте шаманка зарыла послед после рождения ребенка, поэтому беременные женщины приходят поклониться этому дереву и получить от него благословение на благополучные роды. Также существует местное поверье, что мужчины могут попросить сына, наследника рода, проведя соответствующий обряд [ПМА. Насанцэцэг, 2011]. В данном случае само шаманское дерево выполняет функцию посредника в обрядах, связанных с беременностью, с просьбами о наследнике, хотя предание о шаманке, родившей около этого дерева, семантически определяет функцию дерева. Как по всей Монголии, так и в Хубсугульском аймаке шаманские места поклонения дополнительно снабжены буддийскими символами. В данном случае у подножия шаманского дерева на каменной плите выбито изображение Зеленой Тары — покровительницы матерей, детей, семьи.

Монгольские генеалогические легенды и предания имеют древнейшие мифологические корни. Как писал Б. Ринчен, «культ Алан-гоа еще недавно сохранялся в шаманской мифологии бурят Хубсугульского аймака» [Ринчен, 1975. С. 193]. В современной Монголии особо выделяются и отмечаются памятные исторические имена, имеющие сакральное значение и не подлежащие забвению. По пути следования в Цагаан Уур сооружен комплекс, посвященный

Алан Гуа, праматери рода Чингис-хана. По мнению Л. Н. Гумилева, «к Бодончару возводили свою генеалогию многие монгольские родовые подразделения, в том числе Борджигины, что значит «синеокие». Считалось, что голубизна глаз и рыжеватость волос были следствием происхождения от «желтого пса» [Гумилев, 2007. С. 344].

По историческим сведениям, долина реки Ариг-Гол считается родиной Алан Гуа: «Алан-гоа и была дочерью, которая родилась у Хорилартай-Мергана от Баргучжин-гоа в Хори-Туматской земле, в местности Арих-усун» [Сокровенное сказание, 1990. С. 13]. На возвышенном берегу Ариг-Гол возведена статуя Алан Гуа в полный рост. Знаменательно, что у нее на плече висит колчан с пятью стрелами. Рядом со статуей стоит столик с пятью стульями, на столике лежат пять маленьких камней, также на земле выложены круг из пяти больших камней. Данные знаки отсылают нас к известной притче о пяти сыновьях Алан Гуа: «И стала потом Алан-гоа так наставлять своих сыновей: „Вы все пятеро родились из единого чрева моего и подобны вы давешним пяти хворостинкам. Если будете поступать и действовать каждый сам лишь за себя, то легко можете быть сломлены всяким, подобно тем пяти хворостинкам. Если же будете согласны и единомысленны, как те свя-

занные в пучок хворостинки, то как можете стать чьей-либо легкой добычей?“» [Сокровенное сказание, 1990. С. 14]. Необходимо отметить, что в современной Монголии сакральные места, связанные с именем Чингис-хана, становятся обрядовыми почитаемыми комплексами.

Путешественники отмечают изобилие керексуров, *хошоо чулуу* в Монголии. В Хубсугульском аймаке хорошо сохранились *хошоо чулуу*: олени рога, как бы взлетающие к небу, четко виднеются на гладко отесанном камне. Рядом с ними встречаются могильные насыпи, окруженные орбитами из камней. Вдоль дорог на возвышенностях зачастую видны буддийские дуганы, ступы — одинокие и в комплексе.

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

Литература

- Галданова, Жуковская, Очирова, 1987: *Галданова Г. Р., Жуковская Н. Л., Очирова Г. Н.* Культ Даян Дерхе в Монголии и Бурятии // Традиционные верования и быт народов Сибири XIX—начала XX в. Новосибирск, 1987 (*Galdanova G. R., the Zhukovskaya N. L., Ochirova G. N.* Kult Dayan Derkhe v Mongolii i Buryatii // Traditsionnye verovaniya i byt narodov Sibiri XIX—nashala XX v. Novosibirsk, 1987).
- Геннеп, 2002: *Геннеп А., ван.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / пер. с франц. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. М., 2002 (*Gennep A., van.* Obryady perehoda: Sistematischeskoe izuchenie obryadov / per. s franc. Yu. V. Ivanovoi, L. V. Pokrovskoi. M., 2002).
- Герасимова, 1999: *Герасимова К. М.* Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ, 1999 (*Gerasimova K. M.* Obryady zashity zhizni v buddizme Central'noi Azii. Ulan-Ude, 1999).
- Гумилев, 2007: *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 2007 (*Gumil'ov L. N.* Drevnyaya Rus' i Velikaya Step'. M., 2007).
- Потанин, 1883: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883 (*Potinin G. N.* Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii. Вып. IV. Materialy etnograficheskie. SPb., 1883).
- Ринчен, 1975: *Ринчен Б.* Культ исторического персонажа в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века (История и культура востока Азии. Т. 3). Новосибирск, 1975 (*Rinchen B.* Kul't istoricheskogo personazha v mongol'skom shamanstve // Sibir', Central'naya i Vostochnaya Aziya v srednie veka (Istoriya i kul'tura vostoka Azii. T. 3). Novosibirsk, 1975).
- Сокровенное сказание, 1990: Сокровенное сказание монголов / пер. С. А. Козина. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1990 (*Sokrovennoe skazanie mongolov* / per. S. A. Kozina. Ulan-Ude, 1990).
- Тудэв, 1982: *Тудэв Л.* Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М.: Наука, 1982 (*Tudev L.* Nacional'noe i internacional'noe v mongol'skoi literature. M., 1982).
- Цендина, 2008: *Цендина А. Д.* Чингис хааны тухай аман зохиолын эртний шинж чанар / Mongolica. An International Annual of Mongol Studies. Vol. 21 (42). Улаанбаатар, 2008 (*Cendina A. D.* Chingis haany tuhai aman zohiolyn ertniy shinzh chanar / Mongolica. An International Annual of Mongol Studies. Vol. 21 (42). Ulaanbaatar, 2008).

Полевые материалы автора (ПМА)

Список информантов

- Балданы Дашдондог, 74 года, 1937 г. рожд., дархадка, шапангууд. Хатхал, 22 августа, 2011 г.
- Насанцэцэг, 33 года, дархатка, шаманка, учительница истории. Цагаан Уур, 18 августа 2011 г.
- Пилоожийн Цырен-Очир, 36 лет, бурят (закаменский). Цагаан Уур, 19 августа 2011 г.
- Хадайн Пурвын Жамсаран, 87 лет, бурят (закаменский). Цагаан Уур, 19 августа 2011 г.

Цырендоржийн Даваацырен, 1957 г. рожд., бурят (тункин-
ский), тарястан, животновод. Цагаан Уур, 18 августа 2011 г.

L. S. Dampilova
The sacralization of the way to Khudsugul region

The Article is devoted to the international folklore and ethnographic expedition to the Khuvsugul aimag of Mongolia in August 2011, and examines the texts, traditions and rituals associated with the «mythologem of the way».

Key words: the Mythologem of the way, sacred space, shamanism, myths, legends, tales.