



Published in the Russian Federation  
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for  
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)  
 Has been issued as a journal since 2008  
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008  
 Is. 2, pp. 245–254, 2019  
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-42-2-245-254  
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 398.1

## Обрядовый текст и контекст культа Белого старца в культуре монголоязычных народов

Элеонора Аллековна Неманова<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Восточно-Сибирский государственный институт культуры (д. 1, ул. Терешковой, 670031 Улан-Удэ, Российская Федерация)  
 кандидат исторических наук, старший преподаватель  
 ORCID: 0000-0002-5784-0161. E-mail: [elnem@inbox.ru](mailto:elnem@inbox.ru)

**Аннотация.** *Введение.* Статья посвящена анализу рукописных текстов сутр культа Белого старца — Сагаан Убгэна. Структурные единицы текстов рассматриваются в контексте существовавшей обрядовой практики — призываний и жертвоприношений Белому старцу. *Цель.* Изучение вербальных текстов, посвященных Белому старцу, может пролить свет на закономерности формирования культа и специфики обрядовой практики. *Материалы.* Исследование базируется на методе изучения сюжетных конструкций рукописных обрядовых текстов: «Сагаан ебүген-үй neretü sudur orusibai», «Сагаан ебүген-үй sudur». *Результаты.* Выявление синтагматических связей между единицами обрядового текста позволило раскрыть значения составляющих компонентов, поскольку по месту и по роли той или иной обрядовой акции в контексте призываний можно судить об их семантике. Основной целью обращения к Белому старцу (в форме призывания или молитвы) является изложение просьбы о покровительстве. Здесь рассматриваются представления, связанные с Белым старцем в контексте вопроса о роли символического образа в программировании поведения. Повседневная жизнь человека, таким образом, регламентирована высоким образцом: награда/наказание за выполнение/нарушение правил, предписанных Белым старцем, определяется структурой архетипической модели мира. **Ключевые слова:** культ Белого старца, вербальный компонент, обряд, жертвоприношение, призывание, архетип

**Для цитирования:** Неманова Э. А. Обрядовый текст и контекст культа Белого старца в культуре монголоязычных народов. *Oriental Studies*. 2019;(2):245-254. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-42-2-245-254.

UDC 398.1

## A Cult of the White Old Man in Mongolic Cultures: the Ritual Text and Context

Eleronora A. Nemanova<sup>1</sup>

<sup>1</sup> East-Siberian State Institute of Culture (1, Tereshkova St., Ulan-Ude 670031, Russian Federation).  
 Cand. Sc. (History), Senior Lecturer  
 ORCID: 0000-0002-5784-0161. E-mail: [elnem@inbox.ru](mailto:elnem@inbox.ru)

**Abstract. Introduction.** The article is an overview of hand-written texts of sutras of the White Old Man's cult. The White Old Man (in Bur. *Sagaan Übgen*; in Mong. *Čaγan ebügen*) is one of the most widespread folklore images of Mongolic peoples. There are a lot of texts concerning the White Old Man, some are devoted to the ritual parts of his cult, and others only mention his name. The texts dedicated to the White Old Man serve as a universal symbolic complex which reflects all the basic elements and parameters of the cosmic order, the way or another simulating the world: sky/earth, earth / water, mountain / tree, ancestors / relatives, animals / snakes, four sides of the world. The White Old Man acts as an ancestor — the mediator between nature and man; space and society. A large number of manuscripts clearly demonstrate popularity of the White Old Man in Mongolia, Buryatia, and Kalmykia till nowadays. For further clarification of a mythological basis of the cult the paper considers two texts contained in the Manuscript Fund of St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), namely: 'Čaγan ebügen-ü neretü sudur orusibai' and 'Čaγan ebügen-ü sudur'. These texts are the most widespread sutra about the White Old Man. *The Sutra of The White Old Man* ('Čaγan ebügen-ü neretu sudur orusibai'), also known as a sutra 'capable to pacify and suppress the earth and water' ('*Yajar usun-I nomuγadγan daruγulun cidayki neret ü sudur*'), is unique in its pseudo-Buddhist form. For consideration of structures, the paper conducts a comparative analysis of versions of the text in which the constant, standard, repeating elements, or invariant text units, form a basis for their description. According to the text, the White Old Man (*Sagaan Übgen*) has somewhat various functions, being a patron, a defender and at the same time — a harmful spirit. All this specifies ambivalence of this character but in general characterizes the traditional thinking — to allot spirits with various, sometimes polar functions. To consider the rite of sacrifice to the White Old Man as a whole, the paper clearly focuses on achieving of well-being through appeasing the White Old man, as well as asking for his patronage and help. The action plan of the ceremony (incense burning, milk sprinkling, scattering of food pieces), as well as selection of sacrificial animals and supplying them with special marks — white ribbons — served the same purpose.

**Keywords:** cult of the White Old Man, verbal component, rite, sacrifice, invocation, archetype

**For citation:** Nemanova E. RCult of the White Old Man in Mongolic Cultures: the Ritual Text and Context. *Oriental Studies*. 2019;(2):245-254. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-42-2-245-254.



## Введение

Белый старец (бур. Сагаан убгэн; монг. *Čaγan ebügen*) в мифологии бурят входит в состав духов-хозяев (эдженев) местности, горной системы, в некоторых локальных традициях — их глава. Разнообразные изображения на танках подчеркивают основную функцию Белого старца — покровительство, способствующее долголетию и плодородию через ряд определенных маркеров, таких как преклонный возраст, седовласость, белые одежды, расположение в пещере в окружении копытных и хищников. Согласно традиционным представлениям, почитание духов местности выражается в сооружении ритуальных мест в виде кучи камней с ветками — *обоо*, на которых проводятся регулярные обряды поклонения.

По сведениям К. М. Герасимовой, «первое описание обрядов жертвоприношений местным хозяевам земли и воды, в том числе и Сагаан убгэну (Белому старцу), божеству горы Мунахан, содержатся в обрядниках 4-томного сочинения хубилгана Мэргэн-ла-

мы, изданного в Пекине в 1780–1783 гг.» [Герасимова 1989: 50].

Отсутствие подобных текстов сутр в тибетском и китайском буддийском канонических сборниках, по мнению В. Хайссига, «свидетельствует о ламаистской ассимиляции древних анимистических народных верований монголов»<sup>1</sup> [Heissig 1973: 127].

Описание структуры обрядов и культовых мест, связанных с поклонением Белому старцу в культуре ойратов и калмыков, на основе обширного полевого, теоретического и историографического материала представлено в работах Э. П. Бакаевой [Бакаева 2015: 43–78; Бакаева и др. 2016: 176–219].

Обрядовые действия реализуются и фиксируются в вербальных и невербальных текстах традиционной культуры. Так, в Калмыкии было опубликовано несколько текстов, содержащих рекомендации по подготовке места проведения обряда жертвоприношения Белому старцу, перечисление необходимых подношений и атрибутов

<sup>1</sup> Перевод с франц. яз. Э. А. Немановой.

для совершения обряда, порядок читаемых молитв, колофон, а также общие указания для лица, совершающего обряд (см.: [Кукеев 2013; Кукеев, Оконов 2014]. Издание этих текстов явилось проявлением общих тенденций в возрождении буддизма в Калмыкии (с 1988 г. по настоящее время), свидетельством чему является и интерес к буддийской традиции исследователей (см.: [Bakaeva 2014: 21–46]).

Д. Н. Музраева подробно проанализировала тексты Белого старца у ойратов и калмыков [Музраева 2009: 89], особенный интерес представляет созданная в эмиграции в середине XX в. рукопись настоятеля храма Цхонхавы в Филадельфии С.-Р. Менькова [Музраева 2016: 294–312]. По мнению автора, данный факт свидетельствует о том, что «у калмыков, оказавшихся <...> в США, сохранялись представления о родном кочевье, которое стало связываться с той <...> страной, в которой они оказались» [Музраева 2016: 312].

Эти материалы свидетельствуют об особой востребованности обрядников культа Белого старца (ойрат. *Цагаан эбуген*, *Цагаан аав*, калм. *Цаһан аав*, *Цаһан авһ*) в ритуальной практике ойратской этнокультурной общности. Ритуальная деятельность, моделирующая ситуацию коммуникации людей и духов — через, во-первых, локативный аспект маркировки пространства — верх/низ, правое/левое, а во-вторых, через акциональный код обряда — призывание, *воскурение*, *кропление*, *жертвоприношение*, — один из важнейших аспектов поддержания традиционной культуры этноса.

Начиная с 2000-х гг., Белый старец является одним из самых узнаваемых фольклорных образов в Бурятии, выступая символом традиционного Нового года по лунному календарю (Сагаалгана). В современной массовой культуре он воспринимается в качестве покровителя всего бурятского народа. Однако в настоящее время в Бурятии не зафиксированы случаи отдельного обрядового действия, посвященного Белому старцу, его имя часто лишь упоминается в числе множества общеродовых и локальных духов.

Восстановление структуры обряда призывания, жертвоприношения Белому старцу и соответствующей ему атрибуции видится возможным через подробный структурный анализ ритуальных текстов, обрядников.

### Основная часть

В различных каталогах описано множество наименований монгольских и ойратских рукописей и ксилографов, среди которых исследователями выделяются три основные группы, совпадающие в основном содержании и различающиеся объемом и стилем оформления, см.: [Поппе 1932; Герасимова 1989; Сазыкин 1988; Елихина 1989].

Сутра «Белый старец» (*‘Саяан ебүген-үү нерету судур орусибай’*), также известная как сутра «Способная усмирить и подавить землю и воду» (*‘Yajarusun-i nomiyuḡaḡan daruyulun čidayči neretü sudur’*), из Рукописного фонда Института восточных рукописей РАН (далее эта рукопись обозначается [РФ ИВР РАН (1)])<sup>1</sup>, является самой объемной рукописью из всех описанных, транслитерированных и переведенных [Неманова 2004]. Согласно буддийскому канону в начале приводится обращение к Будде, дхарме (учению) и сангхе (общине), далее приводятся монгольское и китайское названия сутры. Основной текст сутры начинается с буддийского мифа, описывающего встречу Белого старца с Буддой на горе Джимеслиг:

*Bi eyin kemen minu sonusuysan nigen čaytur ilaju tögüs nügčigsen burqan nayada kiked ayaya tekinlig bodisung nar-un yeke quvarayluyā nigen-e Jameslig neretu ayula-dur yabun bölüge* ‘Я слышал, что однажды Всесовершеннейший Будда вместе с приемлющим подаяние в чаше великим хувараком Бодхисаттвой, находились на горе под названием Обильная фруктами’<sup>2</sup> [РФ ИВР РАН (1). Л. 1].

В ответ на вопрос Будды: *Yayun-u ejed ebügen boluge / Či yayun-u tulada yančayar ayula-dur aqu bölüge* ‘Хозяином чего являешься, старик? Для чего один находишься на этой горе?’ — следует рассказ от лица Белого старца о его предназначении:

*Doysin gürügesün ba / qour-a moyoi kiked / kümün amitan ba / yajar-un ejed ba / usun-u ejed ba / tırü-yin ejen sakiyulugsan ejed / bi qorin dırben jug-un sakiyuluysan kedui dojšin tede bügüde-yi bi ejelen čidamui ayula-dur bolbasu ayula-yin yajar usun-u ejed bi / tala-dur bolbasu tariyan-u yajar usun-u ejed bi / kümün-dur bolbasu qarın yajar usun-u ejed bi / nom-dur bobasu nom-un yajar usun ejen bi / qota-dur bolbasu balyasun yajar usun-u*

<sup>2</sup> Здесь и далее перевод текстов рукописей выполнен автором.

*ejen bi bölüge* ‘Дикие звери, ядовитые змеи, мир людей, духи земли, духи воды, хранители законов, хранители 24 сторон, эти духи-хранители подчиняются мне, я являюсь хозяином горы, в степи я — владыка обработанной земли и вод, среди людей я — владыка религиозного учения, в поселениях я — владыка (обитаемой) территории и вод’ [РФ ИВР РАН (1). Л. 1].

В данной части сутры перечислены все основные функции Белого старца в качестве хозяина земли, воды и покровителя диких животных. Основная цель Белого старца заключается в покровительстве, дарующем долголетие и плодородие. «Средством» достижения цели является наложение наказания, так как в тексте коммуникативная природа запретов выступает наиболее отчетливо:

*Kerber tuysin iyar amin tasulaqui ba / ečige eke-yi ülü kündülekiü ba / mayui sedkil iyer yurban erdeni-yi ülü kündülekiü ba / qamuy mayui üilesi üiledkiü ba / tede bügüde-yi gang mečün edur kürtele tengri-yin doysin bayuju neresi inu bičiju tegüne yajar usun kiked / doysin yaray mayui doysin ongyod yesün odud taban doysin luu sirui-yin ejen / yajar usun-u ada ba / yajar usun-u köbegün ba / abay-a ajiba ariyan yajar usun-u qota kurien qoniş dürben yajar usun-u ejen-luge nöküçijü teimu nigül kilinča-tu amitan-i amin-dur yaşun adas ebegün kiked / quluyai ba / kelen aman aliba yar-a sirq-a mayui jegüden kiked / qura metu oruyulun bui / bi qudalda kiked-tur asiş ügei ed adaşulsun-dur qour qomsa ükül jobalang-yi bi oggün büi* ‘Убийство зверей, неуважение родителей, из дурных побуждений неуважение трех драгоценностей, совершение разных дурных деяний, свершение десяти греховных деяний, — если все эти грехи кто-то совершит, то его имя записывается за все дни духом тэнгри, тем грешным людям, совместными силами духов земли и воды, свирепых онгонов девяти звезд, пяти свирепых драконов, хозяина почвы, духов земли и воды, сыновей, дядьев, внуков природы, двадцати четырех хозяев земли посылаются против их жизни сотни разных злых болезней, воровство, злословие, разные язвы, болячки, дурные сны, которые набегают подобно дождю (отраве); всем бесполезные вещи, животным вред, смерть, страдание я посылаю (за грехи)’ [РФ ИВР РАН (1). Л. 2].

В качестве основного вида наказания выступает болезнь (бесплодие), как выражение отрицательного отношения Белого старца, которое провоцируется самими людьми различными нарушениями или ошибочными действиями.

Следует отметить, что в других текстах сутр, доступных нам, например в «*Şayan ebügen-ü sudur* — «Сутре Белого старца», также хранящейся в Рукописном фонде ИВР РАН (далее обозначаемой [РФ ИВР РАН (2)]), отсутствует выделенная нами вводная часть — миф, что может свидетельствовать о том, что миф в структуре обряда представляет лишь вариативный этап. Значение мифа раскрывается в коммуникативной природе обрядового действия, участники обряда, таким образом, демонстрируют свою осведомленность о могуществе духа, оправдывая свое право на покровительство. Кроме того, вместо развернутого повествования о покровителе участники выказывают свою осведомленность и другими действиями — приготовлением места призывания-жертвоприношения, выставлением определенных жертв.

Номенклатура адресантов обряда, наряду с Белым старцем, может включать буддийские мифологические персонажи:

*Namova qürü şigemüni burqan-a mörgümüi / tabun ijayur burqan kiked qamuy burqan bodisung nar-a mörgümüi / sang-un ejen jambala kiked aymay-dur mörgümüi / esrun qormusta tengri kiked yeren jisun tengri ner-e mörgümüi / delkeyin ejed tengri kiked yučin yurban tengri ner-e mörgümüi / dörben mayaranča tengri kiked degüdegerel ügei keşige-yi minu oggüçüi tengri ner-e mörgümüi* ‘Молюсь учителю (ламе) Шигимуни бурхану, молюсь пяти родам бурханов и всем бурханам и бодхисаттвам, молюсь владыке трех тантрийских учений Махакале и хранителю учений Вселенной, молюсь хозяину сокровищницы Замбала и ее сподвижникам, молюсь Эсрун Хормусте и шестидесяти девяти тэнгринам, молюсь тэнгри-повелителю мира и тридцати трем тэнгринам, молюсь четверем махаранча-тэнгринам, безошибочно дающим благополучие’ [РФ ИВР РАН (2). Л. 3].

Эти божества, вероятно, введены в сутры в ходе канонизации, что в целом не противоречит традиции, по которой чем больше духов призывается, тем сильнее их поддержка, тем надежнее исход обряда. Та-

ким образом, в начальном этапе обряда призывания Белого старца моделируются отношения между различными сегментами коллектива и природы, фиксируются основные роли просителей (актантов) и подателей-покровителей (деятелей) путем перечисления имен, эпитетов и функций божества.

В представленных текстах нет строгого указания на место проведения обряда, но время проведения указано абсолютно четко:

*Bi yirtinču-yin kúmūn buyan kilenče qoyar ilyan medemūi / bi kúmūn-i nasun-i urtu oqur medemūi / buyan ögqū kisig-yi bi oggumui buyan kilenče ūyiled-kūi sayin ūyilesi edükūi ečige eke-yin ači qariyulqūi yurban erdeni-yi kündelen biširekūi tede bügūde-yi sara būri-yin qoyar šin-e arban jiryuyan-a bayuju ergikūi būi bi* 'Я являюсь хозяином судьбы людей; я являюсь хозяином сути учения; я являюсь хозяином строений в городах; я разбираюсь в греховных и благих делах людей земли; я знаю о продолжительности жизни людей; за добрые дела я жалую награду, воздаяние за добрые и греховные дела, воздаяние за любовь родителей, почитание трех драгоценностей, все это ежемесячно дважды 2-го и 16-го (числа) я спускаюсь и проверяю' [РФ ИВР РАН (1). Л. 2]

По сведениям В. Хайссига: «ритуал поклонения Белому старцу в Ордосе имел место именно по 2-м и 16-м числам каждого месяца»<sup>3</sup> [Heissig 1973: 23].

В традиционной культуре бурят числа воспринимались не столько в количественном отношении, сколько с точки зрения их качественных образов, символизирующих состояние природы и человека. Например, все четные числа первого десятка считались «женскими» числами, и по причине своей женской символической природы (левая, задняя сторона, низ, холод и т. п.) представлялись «воплощением неблагоприятных людям начал, вместилищем нечистых, потусторонних сил» [Михайлов 1996: 105].

Кроме того, данный период со 2-го по 16-й день каждого месяца — фаза растущей луны. Лунные фазы у монголоязычных народов и по сей день имеют главное значение, учитываемое при назначении особо важных жизненных событий, для достижения успеха все начинания или ответственные мероприятия принято проводить в фазе новолуния или полнолуния.

<sup>3</sup> Перевод с франц. яз. Э. А. Немановой.

Таким образом, в отправлении культа Белого старца основополагающей является взаимосвязь лунных и природных циклов, подчеркивающая одну из главных функций божества — возможность влиять на размножение животных, расцвет и увядание растительности, периодичность дождей.

В тексте, помимо конкретных чисел, указывается «день мыши»:

*Quluyun-a edür kúče qoyar doysin ayulayin qara čidkud kiged / aylayčın sakiyuluygsun yal-un ejen nöküčijü kúmūn-ū buyan kilinče ūyiledügsen ūyilesi aldal ūgei toyuluju bičın bui* 'В день мыши, совместно с силами духов двух грозных гор и главенствующего хранителя-хозяина огня, безошибочно учитываются и записываются добрые и грешные дела людей' [РФ ИВР РАН (1). Л. 2].

Согласно сообщению Н. Л. Жуковской, «месяцем мыши назывался месяц, который примерно соответствует декабрю» [Жуковская 1993: 195]. Кроме того, как известно, в лунно-солнечном календаре монгольских народов в каждом из месяцев на определенное число мог выпасть день мыши. Возможно и другое понимание указания на «день мыши».

Мышь же сама по себе символ богатства у монголов, «в северной части юрты под знаком мыши хранят самое дорогое имущество и сажают почетных гостей» [Жуковская 2002: 53].

В календаре якутов с 8 (22) декабря «день постепенно начинал прибавляться на шаг мыши — кутуйах хаамныта» [Гоголев 1999: 18], что дает нам возможность предположить, что днем мыши означался день зимнего солнцеворота. Этот день во многих культурах символизирует особое, сакральное время, значение которого заключается в том, что в этот период как бы открыта граница между тем светом и этим.

В этнографических источниках по культуре бурят не сохранилось конкретных указаний, четкого описания времени проведения обряда поклонения Белому старцу. Чаще всего описываются ситуативные (оказиональные) обрядовые действия. Так, часть западных бурят (тункинские) совершали обряд призывания при падеже домашних животных, особенно молодняка. Среди восточных бурят, в частности хоринских, призывания Сагаан убгэна проводились в случае распространения черной и красной оспы (*сагаан бодоо*).

Ситуативный момент обращения в случае распространения болезней или падежа скота также нашел отражение в сутре в виде пожелания Будды:

*Aċi inu toγ-a tomsi ūgei yeke boloqu / kerbe yambar ba ebeċin-dur egŭni dolaγan ta ungsibasū tere kŭmŭn ebeċin-eċe edŭr bŭged tonilqu boluyu / ilaju tegŭs nŏgċigsen burqan teyin kemen ene tarni-yi egŭlebei: Ami salu domu dam toγ-a oum tolu say-a soyin ha* 'Польза от этого неисчислимо большая, если вы прочтете эту книгу, посвящая какой-либо болезни, то тот человек избавится от болезни в тот же день; сказав так, Будда изрек следующее тарни (заклинание): *Ami salu domu dam toγ-a oum tolu say-a soyin ha*' [РФ ИВР РАН (1). Л. 3].

При этом языком-посредником между отправителями (участниками обряда) и получателем сообщения (Белым старцем) не обязательно служат слова или действия, например:

*Yaγċa ujegur tu sedhil-iyer qubilga qamuy takil un egulen — iyer qangsan takimui* 'Одной-единственной мыслью почитания совершим разные обряды подношений благовоний' [РФ ИВР РАН (2). Л. 1].

Посредником в данном случае становится мысль, которая может расцениваться в качестве сообщения. За мыслью, за словом и за вещным эквивалентом — в равной степени признается: во-первых, общая для всех реальность; во-вторых, способность воздействовать на божество. Что самое главное, оба этих момента очень тесно связаны одной целью — установить контакт с Белым старцем, от поведения которого и зависит успех или неуспех всего обрядового действия.

Изложение просьб в текстах, как правило, носит достаточно краткий характер:

*Amin nasun-i urtudq-a / adul mal-i ūske / ada jedker arilyan / aliba sanaγsan-i bŭtŭge / qor-tu dayisaun-i ail-aċa / qor-tu moγoi ail-aċa / qulayai degerem-yin ail-aċa / quludaγan jayilaγuluyad qayurmay qudal kelekŭi qob ūgŭlekŭi keŭker kŭtele kŭtŭmūsig bolugsan / qamuy moγoi kŭtŭmūsig tan-i qariγulun ūgei bolγ-a / qamiγ-a kŭsegtekŭi qamiγ-aċa ūlemji bolγ-a* 'Умножай домашних животных, очисти от бесов, чертей, осуществляя все задуманное, защищай от злых врагов, ядовитых змей, воровства и грабежей, обманщиков, врунов, сплетников, клеветников, всех подобных чудовищ усмиряй, все желаемое

сделай изобильным' [РФ ИВР РАН (1). Л. 4].

При такой модели тем более оказывается трудным выделить в системе верований четкие критерии, по которым духи делятся на «добрых» и «злых». Даже у якутов, в верованиях которых деление духов на добрых — айыы и злых — абаасы достаточно отчетливо; последние «в некоторых случаях делали людям добро, например, исцеляли больных. Но совершали они это исключительно ради корыстных целей, и болезнь, сама по себе, служила только поводом для получения приглянувшейся скотины или вещей» [Попов 1949: 261].

В ходе обряда жертвоприношения, являющегося одним из наиболее сложных комплексов традиционной культуры, действия с едой представляют собой подношение и семантически равны вербальному приглашению. Стратегию расположения божества — адресата обряда, к исходу, желательному для участников, Е. С. Новик определяет как «передачу сообщения ведущего к 'получению желаемого' (ответного дара)» [Новик 2004: 89].

В этой связи весьма логичным видится понимание «ценности» жертв, отсюда — принцип давать духам то, чего нет у них самих. В данном обрядовом контексте приглашение к принятию дара не предполагает совместной трапезы, и здесь можно видеть прием заманивания, поэтому приглашения, изложенные в тексте, более кратки по форме:

*Ekil-un qaγan jirγuyan sayin em-iyer takimui. Erdeni-yin altan mŏnggŭn sobud-iyer takimui. Eldeb jŭyil eriyen kib-iyer takimui. Eldeb tangsuγ amtatu idegen-iyer takimui* 'Владыка, шестью хорошими лекарствами поклонимся. Принесем в жертву драгоценности золотом, серебром, жемчугом. Пожертвуем разные цветные ковры. Разной вкусной пищей угостим' [РФ ИВР РАН (1). Л. 4].

Прежде всего, нужно отметить, что пища — ценность особого свойства, занимающая центральное место в системе других ценностей. В многообразных операциях с пищей важно выделить второй план или внутренний замысел культуры, в центре которого стоит глобальный или абстрактный миф о гармонии и удаче, о средствах и способах прорыва в желаемое.

В ходе обряда эта часть может опускаться, так как обращение к духу изначально сопровождается воскурением, выставлением пищи или каких-либо иных даров, таким образом, вербальный компонент может быть заменен обрядовым действием, что, впрочем, не нарушает структуры ритуального действия. Так согласно обряднику «Почитание Белого старца», в ходе призвания белую пищу располагали на коленях, воскурляли *ая-гангой*<sup>4</sup> и наливали молочный напиток (*араза* — *харза*<sup>5</sup>) [Нацов 1995: 102].

Перечисление подносимого в жертву — отделяет обрядовые действия от бытовых, превращая их в адресованные реплики. Пищевые обрядовые символы включаются в цепь символических действий, в которых реализуются «обменные отношения». Ориентация приносимого в жертву на ее получателя сказывается в том, что оно мелко крошилось, сжигалось, разбрызгивалось и т. д. Это исходит из представления о том, что «там» это все превратится в большое количество, вполне достаточное, чтобы насытить всех предков и божеств, которым это адресуется. Логика таких суждений вытекала из представления, будто попадающие в потусторонний мир предметы приобретают качественные и количественные значения, противоположные тем, какие у них были на земле. Разбрасывание множества кусочков можно связать еще и со стремлением охватить максимальное количество адресатов, т. е. духов, божеств, упоминаемых в текстах наряду с Белым старцем.

Самое важное в обряде — точная адресованность жертв, достигающаяся через различные маркеры:

*Tegüdegerel ügei kisig minu toytuyai çayan kiib-iyer seterlegsен üker qonin-i çaylaši ügei çayan ebügen-dur seterlegsен-iyer qorui qorui qorui* ‘Примите дары, поднесенные от чистого сердца, помеченные белой материей коровы и овцы предназначены бесподобному Белому старцу, хуруй, хуруй, хуруй’ [РФ ИВР РАН (1). Л. 5].

Принцип превращения ценности «для себя», в ценность «для других» происходит в процессе помечивания коров и овец, предназначенных духу. В текстах сутр нет упоминания о том, какой именно масти

<sup>4</sup> *Ая-ганга* — богородская трава (тимьян обыкновенный, чабрец).

<sup>5</sup> «*Араза* — *харза*»: речь о молочной водке.

должно было быть посвящаемое животное, скорее всего желательным был именно белый цвет, поскольку «согласно традиции масть жертвенных животных различалась в зависимости от того, какому духу оно предназначалось, и в зависимости от родовой принадлежности хозяина, посвящающего животное» [Потапов 1977: 170].

Для обозначения того, что во владение Белому старцу передавалось животное, судя по текстам, использовались белые ленты материи. Снабжение метками, вероятнее всего, указывает и на то, что в ходе обряда животное не умерщвлялось, а посвящалось Белому старцу, предполагалось, что божество не будет вредить стаду, в котором находятся посвященные ему животные.

В данном случае важную роль играет цвет — белый, что акцентирует ценность и смысл жертвы. Таким образом, жертва приобретает медиативную функцию, что не равно по своему значению жертвоприношению, а по большей части означает посвящение, поскольку объектом действия является душа животных. Как правило, по отношению к посвященному животному, отмеченному соответствующими знаками (у ряда монгольских народов для этого использовались тамги) существовало множество различных табу: на них нельзя было ездить, запрещалось убивать их, трупы этих умерших от старости и болезней животных убирали с особым почетом. «В улусе Торы Тункинского района была большая сосна, на ветви которой вешали останки посвященных животных» [Герасимова 2000: 121].

Табуированное животное, таким образом, оказывается живым посредником между его хозяином и божеством, выполняя функцию носителя плодородия, как и священные жертвенные деревья, которые, находясь около жилища своих хозяев, призваны привлекать внимание и обеспечивать благорасположение и помощь духов.

Основную роль в моделировании ответной реакции, основной цели обряда жертвоприношения, играли словесные формулы, которые уточняли, что именно людям желательно получить в виде ответного дара:

*Burqan-dur ergügsен-ene üker qonin minu üligerileši ügei ene üker qonin-dur minu / üliši ügei buyan kisig ende toytu-tuyui qorui qorui qorui* ‘За пожертвованных бурхану коров и овец (за этих коров и овец) да при-

будет здесь безграничное благополучие и счастье, хуруй, хуруй, хуруй' [РФ ИВР РАН (1). Л. 5].

В ходе подобного обмена происходила нейтрализация враждебного начала. При этом именно словесные формулы превращают ритуал в текст, строящийся с учетом интересов обеих сторон. Основная цель обряда заключается в стремлении согласовать интересы и ликвидировать последствия, возникающие в результате «нарушения договора» одной из сторон. Нарушение запрета, ведущего к беде или недостатке, служит, таким образом, исходным моментом обряда, но как бы вынесено за рамку самого действия, предшествуя ему во времени. Поэтому можно обозначить этот сюжетный блок как нулевой. Сам обряд был призван восстановить равновесие, ликвидировать нарушение порядка, выражающееся к его началу в том, что ценности, которые должны принадлежать человеческому коллективу, находятся в мире духов, а ценности, которые должны принадлежать миру духов, находятся в человеческом мире.

Таким образом, «реактуализация мифа», или «возвращение первовремен» в ходе обрядового действия, уступает место моделированию двухконтактных, двусторонних отношений [Новик 2004: 215], поскольку помимо просьбы словесные формулы включают предписания ответного дара, ответного поведения. То есть, излагая просьбу, провоцируют тем самым духа на ответный дар: *ɣajar-un ejen çayan ebüngen çî mandur ɣayiqamsiy tay-a ilete boloqu* 'Хозяин земли Белый старец, покажите наглядно Ваши удивительные способности' [РФ ИВР РАН (1). Л. 5].

Общая стратегия этих реплик призвана обеспечить достижение собственной цели, путем передачи адресату обряда — Белому старцу — такой программы, которая побуждает его к ответной реакции, выгодной для участников обряда.

Именно по поводу умиловительных обрядов Л. Леви-Брюль замечал: «они отнюдь не старались, прежде всего, растрогать, склонить, убедить, тех, кому адресованы эти обряды, хотя это намерение не отсутствует в них. Они хотят, прежде всего, чтобы расположение тех, к кому они обращаются, осталось или сделалось таким, какое им желательно» [Леви-Брюль 1994: 96].

В соответствии с концепцией М. Мосса об обменном дарении как целостном социальном факторе, когда из трех обязанностей «давать», «брать», и «возвращать» главной оказывается именно последняя, т. е. «возвращать», умиловление не было центральной идеей жертвоприношения [Мосс 1996: 74–222]. Общий смысл призывания — не слепое почитание, не просто надежда на благодеяние, не вымаливание, а получение отдарка за поднесенное вознаграждение.

### Выводы

Ситуацию общения в ходе призывания Белого старца моделировало, в первую очередь, само место проведения обряда, его пространственная организация. Кроме того, каждый символ в обряде должен был быть воспроизведен без нарушения форм, каждый жест обряда в точности повторен, набор жертвенных блюд должен соответствовать нормам, установленным предками.

Если рассматривать обряд призывания и жертвоприношения Белому старцу в целом, то следует отметить, что он был четко ориентирован на достижение благополучия путем умиловления Белого старца, а также просьбы о его покровительстве и помощи. Той же цели служил и акциональный план обряда (воскурение, кропление молоком, разбрасывание кусочков пищи), а также выбор жертвенных животных и снабжение их особыми метками — белыми лентами. Таким образом, в ходе жертвоприношения используются культурные символы, обладающие единой и общей структурой значений, благодаря чему возможны цепочки соответствий самых различных конфигураций.

В целом анализ и изучение сутр, посвященных Белому старцу, сохранившихся до настоящего времени, представляет очень важный аспект изучения истории формирования существующего культа, его религиозно-мифологических и обрядовых особенностей. Словесные формулы, включаемые в контекст этих обрядовых действий, довольно разнообразны и, более того, достаточно свободно варьируются, поскольку вербальный компонент реализует лишь часть структуры обрядового текста, представленного знаками различной субстанции.

**Источники**

РФ ИВР РАН (1) — *Āayan ebügen-ü neretü sudur orusibai* // Рукописный фонд Института восточных рукописей Российской академии наук. Колл. *Āahrig-a 73*, С 117. 5 л.

РФ ИВР РАН (2) — *Āayan ebügen-ü sudur* // Рукописный фонд Института восточных рукописей Российской академии наук. Q 372. 3 л.

**Sources**

*Āayan ebügen-ü neretü sudur orusibai* [The Sutra Dedicated to the White Old Man]. Manuscript Fund of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Science. Coll. *Āahrig-a 73*, С 117. 5 p. (In Mong.)

*Āayan ebügen-ü sudur* [The Sutra of the White Old Man]. Manuscript Fund of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Q 372. 3 p. (In Mong.)

**Литература**

Бакаева 2015 — *Бакаева Э. П.* К исследованию этнической специфики образа божества Белый старец у ойратов Монголии и калмыков России (по материалам полевой экспедиции по Убсунурскому аймаку Монголии) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: КалмНЦ РАН, 2015. № 3. С. 43–78.

Бакаева и др. 2016 — Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева, Т. И. Шараева, Н. В. Балинова, И. А. Хомякова, С. В. Мирзаева. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. 456 с.

Герасимова 1989 — *Герасимова К. М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. 320 с.

Герасимова 2000 — *Герасимова К. М.* Традиционная культура бурят. Улан-Удэ: Бэлиг, 2000. 144 с.

Гоголев 1999 — *Гоголев А. И.* Традиционный календарь якутов. Якутск: Изд-во ЯГУ, 1999. 72 с.

Жуковская 1993 — *Жуковская Н. Л.* Календарная система монголов / Календарь в культуре народов мира. М.: Наука, 1993. 272 с.

Жуковская 2002 — *Жуковская Н. Л.* Кочевники Монголии: культура, традиции, символика. М.: Вост. лит., 2002. 274 с.

Елихина 1989 — *Елихина Ю. И.* Культ Белого старца по изобразительным и текстовым источникам // Владимирцовские чтения. М.: Наука, 1989. С. 24–26.

Кукеев 2013 — *Кукеев А. Г.* Неизвестный текст об обряде поклонения Белому старцу // Баа-

за Багши и его духовное наследие. Элиста: АПП «Джангар», 2013, С. 72–74.

Кукеев, Оконов 2014 — *Кукеев А. Г., Оконов Б. А.* Мелодия летнего барабана подношений великому отцу Белому старцу // Вестник института комплексных исследований аридных территорий. 2014. № 1 (28). С. 88–95.

Леви-Брюль 2014 — *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика Пресс, 1994. 518 с.

Михайлов 1996 — *Михайлов В. А.* Числовая символика бурят и монголов // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические и религиозные аспекты: Мат-лы Междунар. науч. симп. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1996. С. 104–107.

Мосс 1996 — *Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / пер. с франц., послесловие и комментарии А. Б. Гофмана. М.: Вост. лит., 1996. С. 74–222.

Музраева 2009 — *Музраева Д. Н.* Сутра, именуемая «Способная усмирить и подавить землю и воду» (*Āazar usunī potoyodxon daġүүлүн ċidaqċi kemekü sudur*), из коллекции Н. Д. Кичикова (1901–1986) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2009. № 2. С. 87–95.

Музраева 2016 — *Музраева Д. Н.* Тексты Белого старца у ойратов и калмыков // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева, Т. И. Шараева, Н. В. Балинова, И. А. Хомякова, С. В. Мирзаева. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 293–312.

Нацов 1995 — *Нацов Г. Д.* Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. 156 с.

Неманова 2004 — *Неманова Э. А.* Семантика образа Белого старца в традиционной культуре монгольских народов: дис. ... канд. ист. наук: Улан-Удэ, 2004. 194 с.

Новик 2004 — *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Вост. лит., 2004. 304 с.

Попов 1949 — *Попов А. А.* Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 9. Л.: Наука, 1949. С. 255–323.

Поппе 1949 — *Поппе Н. Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей института Востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1932. С. 151–200.

- Потапов 1977 — *Потапов Л. П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1977. С. 164–174.
- Сазыкин 1988 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов. М.: Наука, 1988. Т. 1. 508 с.
- Бакаева 2014 — *Bakaeva E.* Research on the History of Buddhism in Kalmykia at the Present Stage // *Anthropology & Archeology of Eurasia*. Vol. 53. Is. 4. 2014. Pp. 21–46.
- Heissig 1973 — *Heissig W.* Les religions du Tibet et de la Mongolie. Paris: Payot, 1973. 307 p.
- References**
- Bakaeva E. Research on the History of Buddhism in Kalmykia at the Present Stage. *Anthropology & Archeology of Eurasia*. Vol. 53. Is. 4. 2014. Pp. 21–46. (In Eng.)
- Bakaeva E. P. et al. [Cross-Border Culture: investigating traditions of Western Mongols and Kalmyks in a comparative perspective. Collected essays]. Elista: Kalm. Sc. Cent. of RAS, 2016. 456 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. The image of the White Old Man among Mongolia's Oirats and Russia's Kalmyks: studies of ethnic specifics revisited (a case study of Uvs Aimag, Mongolia). [Turko-Mongols: issues of ethnic history and culture]. Elista: Kalm. Sc. Cent. of RAS, 2015. No. 3. Pp. 43–78. (In Russ.)
- Elikhina Yu. I. A cult of the White Old Man: pictorial and textual sources. [Vladimirtsov Readings]. Moscow: Nauka, 1989. Pp. 24–26. (In Russ.)
- Gerasimova K. M. [Traditional Buryat culture]. Ulan-Ude: Belig, 2000. 144 p. (In Russ.)
- Gerasimova K. M. [Traditional Tibetan beliefs in the cult system of Lamaism]. Novosibirsk: Nauka, 1989. 320 p. (In Russ.)
- Gogolev A. I. [The traditional Yakut calendar]. Yakutsk, 1999. 72 p. (In Russ.)
- Heissig W. Les religions du Tibet et de la Mongolie. Paris: Payot, 1973. 307 p. (In Fr.)
- Kukeev A. G. A newly discovered text describing a ritual of worshipping the White Old Man. [Baaza Bagshi and his spiritual heritage]. Elista: Dzhangar, 2013. 72–74 p. (In Russ.)
- Kukeev A. G., Okonov B. A. Offerings to the White Old Man: a melody of the summer drum. *Vestnik instituta kompleksnykh issledovaniy aridnykh territorii*. Elista, 2014. No. 1 (28). Pp. 88–95. (In Russ.)
- Lévy-Bruhl L. Primitives and the Supernatural. Moscow: OGIZ, 1937. 518 p. (In Russ.)
- Mauss M. Essay on the gift. [Societies. Exchange. Personality: works on social anthropology]. A. B. Hoffman (transl., afterword, comments). Moscow, 1996. Pp. 74–222. (In Russ.)
- Mikhailov V. A. Numerical symbolism of the Buryats and Mongols. [Central Asian Shamanism: Philosophical, Historical and Religious Aspects]. *Scient. symp. proc. Ulan-Ude*, 1996. Pp. 104–107. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. Texts of the White Old Man among the Oirats and Kalmyks. [Cross-Border Culture: investigating traditions of Western Mongols and Kalmyks in a comparative perspective. Collected essays]. E. P. Bakaeva et al. Elista: Kalm. Sc. Cent. of RAS, 2016. Pp. 293–312. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. The sutra called ‘The One That Can Pacify the Earth and Waters’ (Газар усунь номоюдхон дарүүлүн ёдагѳи кемекү судур) from N. D. Kichikov's collection (1901–1986). *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2009. Is. 2. Pp. 87–95. (In Russ.)
- Natsov G. D. [Materials on the history and culture of the Buryats]. Ulan-Ude: Bur. Sc. Cent. (Sib. Branch) of RAS, 1995. 156 p. (In Russ.)
- Nemanova E. A. [The White Old Man in traditional Mongolic cultures: semantics of the image]. A Cand.Sc. (history) thesis. Ulan-Ude, 2004. 194 p. (In Russ.)
- Novik E. S. [The ritual and folklore in Siberian shamanism: a comparative study of respective structures]. Moscow: Vost. Lit., 2004. 304 p. (In Russ.)
- Popov A. A. Yakuts of the former Vilyuysk District: materials on the history of their religion. [The Museum of Anthropology and Ethnography: collected papers]. Vol. 9. Leningrad: Nauka Publ., 1949. Pp. 255–323. (In Russ.)
- Poppe N. A description of Mongolian ‘shamanic’ manuscripts contained in the Institute of Oriental Studies. [Scholarly Notes of the Institute of Oriental Studies (USSR Academy of Sciences)]. 1932. Vol. 1. Pp. 195–196. (In Russ.)
- Potapov L. P. The horse in beliefs and epics of Sayan-Altai peoples. *Fol'klor i etnografiya*. Leningrad, 1977. Pp. 164–174. (In Russ.)
- Sazykin A. G. [A catalogue of Mongolian manuscripts and xylographs]. Moscow: Nauka, 1988. Vol. 1. 508 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. [A calendar system of the Mongols]. Ser. [Peoples of the world: calendar as a cultural phenomenon]. Moscow: Nauka, 1993. 272 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. [Nomads of Mongolia: culture, traditions, symbols]. Moscow: Vost. Lit., 2002. 274 p. (In Russ.)