



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  
 Vol. 16, Is. 3, Pp. 647–659, 2023  
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>



УДК / UDC 398.221  
 DOI: 10.22162/2619-0990-2023-67-3-647-659

## Функции шаманов в бурятской эпической традиции

Наталья Никитична Николаева<sup>1</sup>, Людмила Санжибоевна Дампилова<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

0000-0002-4903-7387. E-mail: natanika80[at]mail.ru

<sup>2</sup> Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник

0000-0003-0917-5432. E-mail: dampilova\_luda[at]rambler.ru

© КалмНЦ РАН, 2023

© Николаева Н. Н., Дампилова Л. С., 2023

**Аннотация.** Введение. Актуальным представляется выявление отличительных особенностей эпических традиций в отдельной этнической среде для представления общей эпической картины народов Центральной Азии. Доказанным является факт, что шаманизм является источником различных эпических и поэтических жанров. В шаманских и эпических текстах монгольских народов отмечена идентичность мифологической модели мироустройства, единство пантеона божеств, связь и синонимичность многих представлений и понятий. Цель исследования. Отсюда значимым является выявление роли шамана / шаманки в сюжетах бурятских эпических произведений, определение их положения и статуса в персонажной системе. Исходя из этого, следует решить следующие задачи: проанализировать эпические тексты, относящиеся к разным локальным традициям предбайкальских бурят; выделить образы шаманов и шаманок и рассмотреть их в сравнительном аспекте с привлечением этнографического материала. Методы. Использованы сравнительно-исторический и сопоставительный методы анализа. Материалом исследования послужили бурятские эпические тексты — как изданные, так и хранящиеся в архиве Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ). Результаты. Авторы приходят к выводу, что в бурятской эпической традиции шаманы и шаманки могут считаться традиционными персонажами, восходящими к архаичным истокам верования, но круг их функций в улигерах носит ограниченный и довольно однотипный характер. Отмечено гендерное разделение на разных уровнях мироздания: небожители-божества высших сфер также могут быть шаманами, и это всегда мужчины. В среднем мире, т. е. на Земле, действуют только шаманки. Функции божеств-шаманов номинальны и не значимы для сюжета. Статус шаманки в вариантах и версиях унгин-

ской Гэсэриады довольно высок. Несмотря на эпизодическое появление, она выполняет функции связующего звена между средним и верхним мирами, защитницы, помощницы и советницы героев, ясновидицы и прорицательницы, что можно трактовать как классическую роль шаманов в обществе. В текстах, записанных от сказителей-шаманов или известных знатоков шаманских традиций, нередко шаманка играет более значимую роль в развитии сюжета, нежели в текстах, записанных от простых сказителей. В улигерах, не относящихся к Гэсэриаде, выявлена иная интерпретация образа шаманки. Исполняя те же функции ясновидицы, прорицательницы и советницы, она противопоставлена главному герою и выступает на стороне его оппонентов. Нередко в улигерах реализуется мотив физического устранения шаманки. Таким образом, в бурятских улигерах шаманы являются пассивными номинальными персонажами, тогда как более активную роль играют шаманки. Статус и положение шаманок в эпосе не совсем коррелируют с существовавшим традиционно высоким статусом шаманов и шаманок у предбайкальских бурят-шаманистов.

**Ключевые слова:** бурятский фольклор, героический эпос, мифология, улигеры, Гэсэриада, эхирит-булагатская версия, унгинская версия, шаманизм, шаманы, шаманки

**Благодарность.** Статья подготовлена в рамках государственного задания — проект «Этно-культурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона» (номер госрегистрации: 121031000259-6).

**Для цитирования:** Николаева Н. Н., Дампилова Л. С. Функции шаманов в бурятской эпической традиции // Oriental Studies. 2023. Т. 16. № 3. С. 647–659. DOI: 10.22162/2619-0990-2023-67-3-647-659

## Functions of Shamans in the Buryat Epic Tradition

Natalia N. Nikolaeva<sup>1</sup>, Liudmila S. Dampilova<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Senior Research Associate

 0000-0002-4903-7387. E-mail: natanika80[at]mail.ru

<sup>2</sup> Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)

Dr. Sc. (Philology), Chief Research Associate

 0000-0003-0917-5432. E-mail: dampilova\_luda[at]rambler.ru

© KalmSC RAS, 2023

© Nikolaeva N. N., Dampilova L. S., 2023

**Abstract.** *Introduction.* It is urgent enough to reveal original features of epic traditions in certain ethnic environments to draw a general epic picture of Central Asian peoples. As is evident, shamanism has given rise to diverse epic and poetic genres. Shamanic and epic texts of Mongols are characterized by identical mythological patterns of world order, unified heavenly pantheons, coherent and synonymous ideas and concepts. *Goals.* The article aims to identify the functions of a shaman/shamaness in plots of Buryat epic narratives, determine the former's position and status in the system of images. So, the paper shall analyze epic texts clustering with different local traditions of Cis-Baikal Buryats, delineate images of shamans and shamanesses to consider them in a comparative perspective with the involvement of ethnographic material. *Materials and methods.* The study employs comparative-historical and contrastive methods as key tools of analysis. It examines Buryat epic texts — both published ones and those contained in archives of the Center of Oriental Manuscripts and Xylographs (IMBTS SB RAS). *Results.* The paper suggests that in the Buryat epic tradition shamans and shamanesses can be viewed as traditional characters traced back to most archaic beliefs, though their functions in uligers are essentially limited and monotypic. There is a gender division at different levels of the universe: celestial deities of upper realms are represented by male shamans, while only

shamanesses exhibit activity in the Middle World (i.e., on the Earth). The functions of male shaman deities are nominal and not that significant for the plot. The status of a shamaness in variants and versions of the Unga Geseriad is quite high: she serves as mediator between Heaven and Earth, defender, assistant and adviser to the main characters, clairvoyant and soothsayer — and performs the classical role of shamans in society. Narratives recorded from shaman tale tellers or individuals with extensive expertise in shamanic traditions tend to entrust shamanesses with larger plot development impacts rather than those delivered by mere narrators. However, in other uligers (not included in Geseriad) the shamaness — though endowed with the same functions of a clairvoyant, soothsayer and adviser — is opposed to the main character and supports his enemies. So, such uligers often contain the motif of her physical elimination. As can be seen from the above, in Buryat uligers male shamans are rather passive and nominal characters, while shamanesses do play most active roles. In general, the status of shamanesses in the epic tradition does not quite correlate with the traditionally high status of shamans and shamanesses among Cis-Baikal Buryats.

**Keywords:** Buryat folklore, heroic epic, mythology, uligers, Geseriad, Ekhirit-Bulagat version, Unga version, shamanism, shamans, shamanesses

**Acknowledgements.** The reported study was funded by government assignment, project no. 121031000259-6 ‘Peoples of the Baikal: Ethnocultural Identity in Architectonics of Folklore and Literary Texts’.

**For citation:** Nikolaeva N. N., Dampilova L. S. Functions of Shamans in the Buryat Epic Tradition. *Oriental Studies*. 2023; 16(3): 647–659. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2023-67-3-647-659



## 1. Введение

Эпос предбайкальских бурят, репрезентируя персонажей-небожителей как шаманских божеств, пронизан шаманским мировоззрением. Доказанным является факт, что «шаманизм — источник различных эпических и поэтических жанров» [Ревуненкова 1984: 36].

Связь бурятского эпоса с шаманизмом подчеркивал Н. Н. Поппе, отмечая единый персонажный ряд небожителей [Поппе 1940: 7].

В шаманских и эпических текстах монгольских народов, бурят в том числе, отмечена идентичность мифологической модели мироустройства, единство пантеона божеств, связь и синонимичность многих представлений и понятий. Поэтому значимым является выявление роли шамана / шаманки в сюжетах бурятских эпических произведений, определение их положения и статуса в персонажной системе. Авторами решались следующие задачи: анализ эпических текстов, относящихся к разным локальным традициям предбайкальских бурят; выделение образов шаманов и шаманок, рассмотрение их в сравнительном аспекте с привлечением этнографического материала.

Несмотря на общую шамансскую мифологию, в эпических текстах не так часто

встречаются персонажи, определяемые как шаманы и выполняющие именно шаманские действия. Так, упоминаются шаманствующие тэнгрии (*боөлүүр тэнгэри*), шаманы-тэнгрии (*боө тэнгэри*), шаманки среднего мира (*одёгон*). Эпосовед А. И. Уланов отмечал, что в проанализированных им текстах почти сотни улигеров обнаружено около десяти персонажей шаманок и ни одного персонажа шамана [Абай Гэсэр 1960: 301] (тэнгриев-шаманов ученый, очевидно, не учитывал ввиду их почти полного бездействия).

Рассматривая бурятский эпос для определения функции шаманов и шаманок, в первую очередь следует обратить внимание на многочисленные версии и варианты Гэсэриады, поскольку именно в их прологах, как лаконичных, так и развернутых представлена мифологическая картина мироздания с многочисленными шаманскими божествами, выступающими в различных связях и отношениях как между собой, так и с главным героям Гэсэром.

## 2. Шаманы и шаманки в бурятском «Гэсэре»

Пролог эхирит-булагатской версии «Абай Гэсэр-хубун» [Абай Гэсэр-хубун 1961: 12–21] отличается краткостью и ди-

намичным развертыванием событий по сравнению с прологами разных вариантов унгинской версии. В нем упоминаются небожители более раннего периода, и в целом развитие сюжета подчинено основной идеи — спуску сына Неба, небесного богатыря, в срединный мир и его миссии уничтожения чудовищ и защиты простых людей. Отметим, что в небольшом пантеоне небожителей этой версии нет тэнгриев-шаманов, кроме того, не упоминаются и служители культа на Земле. И это можно назвать одной из характерных особенностей не только эхирит-булагатского «Гэсэра», но и всех эхирит-булагатских улигеров в целом.

В мифологической картине мира унгинской Гэсэриады о функциях шаманов-тэнгри можно догадываться по кодовым символам. В варианте сказителя Пёохона Петрова, считающемся наиболее полным и основным среди унгинских вариантов, у тэнгрия-прапородителя Эсэгэ Малана было 9 шаманствующих тэнгриев (*юнэн бөөлүүр тэнгэри*), и эти же тэнгрии представлены как дяди по материнской линии Хана Хурмаса (*Юнэн бөөлүүр баабайтай, / Юнэн дуунуур ибиштэй*). Именно к ним едет Хан Хурмас с женой в гости и там, загулявшись, забывает о сроке сражения с Атай Уланом [Гэсэр 1953: 10, 16].

В прозаическом пересказе «Гэсэра», записанном М. Н. Хангаловым у Петкоба Тушемилова и Николая Хангалова, у Хана Тюрмаса имеется 33 белых шаманствующих тэнгри (*33 Болур-Саган-Тэнгэрина*) [Хангалов 1959: 230]. В эпосе, записанном от сказителя и шамана (по другим данным, лекаря-костоправа, великолепно знавшего всю шамансскую мифологию, пантеон божеств, призывания, обряды и т. д.) Папы Тушемилова, у Хана Хурмаса также 33 белых шаманствующих тэнгри (*Гушан гурбан / Бөөлүүр саган тэньертэй*).

В варианте улигера Н. Т. Иванова и Б. Б. Болдонова у Атай Улана есть Шаманствующие Черные тэнгрии (*Бөөлүүр Хара тэнгэришиүүл*), они участвуют в войне небожителей, «идут, камлай-шаманя; кружась

и вертесь; раскачиваясь и приплясывая» [Бурчина 1990: 271]. Однако они называют другом-побратимом Белодонного тэнгрия (*Оёөр Сагаан тэнгэри*, олицетворение синего неба с белыми облаками), который обычно причисляется к добрым светлым тэнгриям, и именно во владения Белодонного тэнгрия их сбрасывает во время схватки Белый тэнгрий Будургуй [Бурчина 1990: 271–272].

Кроме того, в этом варианте реализуется редкий мотив покровительства тэнгриев, которые заступаются за своих подопечных, спустившись на Землю. Обычно вектор обращения за помощью направлен вверх: герой или его антипод просят помощи (обращаются напрямую, устраивают тайлганы с жертвоприношением) и получают ее в виде стихийных проявлений природы (кровавый дождь и каменный град, гром и молнии, вихри, туманы), спускающихся коней, оружия, предметов и т. д. Либо они сами поднимаются на небеса и получают советы, чудесные вещи и пр. непосредственно от своих покровителей. Здесь же Гэсэр, выбравшись из моря, т. е. владений своего тестя Ухан Лобсон хана, уничтожает Старшего Желтого беса (*Еха Шара шулма*). После этого появляется целый сонм темных тэнгриев, прибывших, очевидно, заступиться за одного из своих подопечных и уничтожить Гэсэра на Земле, и среди них тэнгрий Черный Шаман (*Бөө Хара тэнгэри*) с девятью черными сыновьями на угольно-черных конях с серебряными саблями в руках. Конфликт, однако, не получает ни развития, ни разрешения, Гэсэр едет домой [Бурчина 1990: 284–285].

Безусловно, наиболее развернутая и полная картина мифологического мироустройства представлена в сводном варианте Альфора (Александра Васильева). Если главный унгинский вариант Пёохона Петрова отличает чеканная лаконичность слога и лапидарность сюжета, то вариант Альфора можно назвать в какой-то степени противоположным ему по красочности и выразительности эпических формул, разнообразию сюжетных ходов и богатству персонажей. Именно в этом варианте шаманы-тэнгрии не просто упомянуты и поименованы, а охарактеризованы. Так, тэнгрий Черный Шаман (*Бөө Хара тэнгэри*) представлен одним из тринадцати сыновей прародительницы злых темных небожителей Маяс Хара [Абай

Гэсэр Богдо 1995: 32] либо старшим сыном Черного Асаарангуйского тэнгрия [Абай Гэсэр Богдо 1995: 41], либо причислен к 7 Хашаарангуйским тэнгриям в войне небожителей [Абай Гэсэр Богдо 1995: 69]. Сказитель дает ему характеристику: *Бөө Хара тэнгэри / Зондо алдарта найжса, / Зоболондо тунаатай бөө, / Алахын үбшэндэ болоболиин / Абартай найжса гүүлэжэ, / Ухэхын үбшэндэ болоболиин / Үнэтэй бөө гүүлэжэ, / Сууда орожо ошобо ло, / Сойда хатаран тунгирбала ‘Тэнгрий Черный Шаман / [Был] у народа известным найжи (покровителем), / В страданиях помочь оказывающим шаманом, / При наступлении губительных болезней/ Говорили о нем как о спасительном найжи,/ При наступлении смертельных болезней / Говорили о нем как о бесценном шамане, / [Так] он прославился, / [Такая] о нем слава разошлась’ [Абай Гэсэр Богдо 1995: 34]<sup>1</sup>.*

Здесь перечислены наиболее важные функции, выполняемые шаманом в обществе, когда он выступал как целитель и покровитель детей. Но этот тэнгрий выполняет не только шаманские функции, в сюжете он еще и борется с Хан Хурмустой на пиру небожителей. Описание борьбы дает яркую картину двух могучих борцов, чьи действия приобретают гиперболизированный масштаб [Абай Гэсэр Богдо 1995: 41].

В главе о войне небожителей после гибели Атай Улана этот тэнгрий объединяется с тэнгирем Сайр Саганом против Алтан Шара тэнгрия [Абай Гэсэр Богдо 1995: 62]. Судя по номинации, Сайр Саган тэнгрий (букв. ‘Ярко-белый тэнгрий’) принадлежит к числу светлых небожителей, тогда как принадлежность Алтан Шара тэнгрия (букв. ‘Золотисто-желтый тэнгрий’) точно не понятна, так как желтый цвет имел амбивалентную символику. Он символизировал солнце, солнечное тепло, употреблялся в эпитетике значимых и несущих однозначно положительное начало предметов и явлений (в улигерах это Желтая книга судеб, желтый бухарский лук богатыря, желтое молозиво матери, Изначальное желтое дерево, Материнское желтое озеро и т. д.). В то же время желтый цвет маркировал болезни, несчастья, нечто враждебное, опасное, входил в состав имен многих чудовищ-врагов в улигерах.

<sup>1</sup> Перевод наш. — Н. Н., Д. Л.

В сводном тексте «Абай Гэсэр Богдо хаан» также упоминается *Бөөлүүр Сагаан тэнгэри* (‘букв. Шаманствующий белый тэнгрий’), которого скидывает во владения Белодонного тэнгрия Будургуй Хара тэнгрий [Абай Гэсэр Богдо 1995: 61]. Теонимы варианта Альфора противоположны варианту Иванова и Болдона, в котором Черного шаманствующего тэнгрия сбрасывает Будургуй Саган тэнгрий.

В каждом из этих текстов подчеркиваются роль и цветовая, числовая символика шаманов-небожителей: оппозиция белый / черный и сакральные числа (семь, девять, тринадцать, тридцать три), согласно мифологической картине мира. Упоминания о родственных отношениях, роль в военных событиях шаманов-небожителей показывают их встроеннность в основной пантеон богов.

Кроме шаманов-тэнгриев, в Гэсэриаде упоминается и действует шаманка среднего мира, хотя ее роль в большинстве вариантов текстов однотипна и ограничена. Она часто называется Шархан, Шарахан, Шарагшахан, очевидно, от *шара* ‘желтый; русый, рыжий’, обозначающего цвет волос шаманки. Возможно, необычный рыжий или русый цвет кодирует особенность персонажа. Не исключено, что здесь нашла отражение и упомянутая выше амбивалентная символика желтого цвета. Однако нередко имена шаманки звучат по-иному: Шаархан (возможно, от *шаара* ‘ чаинки, подонки, остатки; перен. отребье, отродье’); Шарнайхан (от *шарнайха* ‘быть курносым с широкими ноздрями (о носе)’); Шодойхон или Шодогуйхан (может быть связано с *шодойхо* ‘быть тонким и коротким, торчать (о хвосте)’, *шодогор* ‘тонкий и короткий (о хвосте)’); Шорнойхон (от *шорногор* ‘остролицкий, остромордый’); Аршанайхан (либо от *аршам* ‘аршин’, либо от *аршалха* ‘спасать, защищать; покровительствовать, опекать’). Под этими именами шаманка встречается в числе персонажей не только «Гэсэра», но и во многих других эхирит-булагатских и унгинских улигерах.

Часто описание шаманки сопровождается формульным выражением ‘безошибочно чующая запах жареного мяса’ (*шарнан мяха андахабой*) или ‘жареного мяса не упускающая’ (*шарнан мяха алдахабой*) с дополнением ‘От сочной кровяной колбасы не отка-

зывающаяся' (*шүнэтэ шабай хойгохобэй*). Можно предположить, что запах жареного мяса связан с шаманским обрядом кровавых жертвоприношений, когда в дар божествам сжигали мясо барана. Это выражение варьируется в виде *шорото мяхабарихагүй* или *шорото юумэ алдахагүй*, которое у исследователей трактуется по-разному. Так, Д. А. Бурчина *шорото юумэ алдахагүй* переводит как 'не упускающая беды и несчастья', возводя *шорото* к *шоро* 'несчастье, беда' [Бурчина 1990: 172, 275].

У М. П. Хомонова *шорто мяхабарихагүй* переводится как 'не принимающая мясо оскверненное' или 'не кушала мясо оскверненное' [Айдурай Мэргэн 1979: 47–48, 58–59, 101, 112]. Здесь семантика *шорто / шорото*, связанная с *мяхан* 'мясо', не совсем ясна и не понятно, почему исследователь и переводчик трактует как 'оскверненное мясо', так как у *шорто / шорото*, очевидно, восходящих к *шоро*, не зафиксировано значения 'оскверненный'.

Общеизвестное деление на черных и белых шаманов нашло отражение и в эпосе. Тэнгрии-шаманы четко делятся на белых, выступающих на стороне добрых светлых небожителей, и на черных, принадлежащих к враждебной стороне. Иначе дело обстоит с земными шаманками. Они могут быть и белыми (*сагаан одёгон*), т. е. имеющими происхождение от светлых тэнгриев, и черными (*хара одёгон*), поклоняющимися темным божествам, нередко сопутствующим эпитетом *ехэ* 'великая, старшая'. Однако ни в одном тексте не отмечено разделение их полномочий согласно цветовой семантике. Черная шаманка без особых ограничений делает подношение светлым божествам, прося о помощи. Границы между черной и белой шаманкой размыты и неопределенны, для сюжета имеет значение лишь ее функция медиатора между небом и землей.

Шаман является избранником небес, особым даром его наделяют небесные предки или небожители. В первую очередь шаманы выполняют функцию связующего звена между мирами. Практически во всех унгинских версиях эпоса о Гэсэрэ расписывается обряд подношения (*сасали бариха*), который делают земные люди после небесной войны, низвержения главы темных тэнгриев и вследствие этого распространения на Земле болезней и несчастья.

Обряд *сасали бариха* либо инициирует, либо проводит шаманка. У Н. Т. Иванова и Б. Б. Болдоно娃: шаманка Шаархан начинает камлать, собирает бедствующий народ. Велит одноруким, одноногим и одноглазым калекам совершить обряд *сасали бариха* из крови и гноя больных. Это подношение падает на стену дворца Хана Тюрмаса [Бурчина 1990: 275]. У П. Петрова: шаманка Шарагшахан собрала слюни лежащих и стоящих людей, т. е. больных и здоровых людей, в разбитые и сломанные чаши, поднявшись на гору Песчаную, усадила правдивого парня и чистую девушку у *тургэ* (на место камлания), слюнями-соплями сделала подношение *сасали* светлым божествам [Абай Гэсэр 1960: 30]. По шаманской традиции невинные девять девушек и парней участвовали в ходе обрядового события, придавая шаману больше сил для связи с верхним миром.

У П. Дмитриева: шаманка Шарагшахан, которую народ заставляет камлать, на третий и девятый день новолуния бросает чаши со слюнями лежащих и стоящих людей ко дворцу Хана Хурмаса. Третья чаша с мокротами больных, брошенная в пятнадцатый день новолуния, может погубить (очевидно, осквернить) Хана Хурмаса, и, устрашенный этим, он стремится уехать подальше [Бурчина 1990: 343].

У Папы Тушемилова в записи И. Н. Мадасона этот обряд проводит черная шаманка Шарнайхан. Она собирает в сломанный черпак все болезни людей и воздвигает возышение из лиственниц. Камлает, применяя новое волшебство (*шэнхэн абаа гаргажса*), держит в руках черпак, смотрит немигающими черными глазами в северо-восточную сторону, не переминаясь ногами и ударяя в бубен и барабан. Затем кидает вверх черпак с заклинанием. Черпак падает на золотой престол бабушки Манзан Гурмэ [Бурчина 1990: 172].

У него же в записи Т. М. БолдоНОвой: шаманка Шархан Саган наполняет кривые ковши слюнями (или слезами) больных людей, чаши и чарки слюнями (слезами) здоровых людей, бьет на каждом шагу своей изукрашенной тростью, совершает обряд, войдя в измененное сознание (*онго оруулжса захалба*), и кидает все вверх, прямо к дверному косяку прародительницы Манзан Гурмэ бабушки [Абай Гэсэр 2000: 39].

Вариант Папы Тушемилова в двух разновременных записях (запись 1940 г. И. Н. Мадасона и 1947 г. — Т. М. Болдоновой) наглядно демонстрирует вариативность традиции и сказительскую импровизацию, когда каждый сказитель, согласно своим каноническим традициям и историческим составляющим, сокращает, добавляет или трансформирует элементы, мотивы и главы в свой вариант улигера. В одном эпизоде Папа Тушемилов в разное время меняет практически все: имя шаманки, ее принадлежность к черным / белым силам, место, атрибуты и способ проведения обряда, место, куда упало подношение. В сухом остатке остается лишь «скелет» мотива — шаманка делает подношение высшим силам. Папа Тушемилов был племянником и учеником Петкоба Тушемилова, поэтому их варианты сама собирательница Т. М. Болдонова считала максимально близкими и фактически разновременными записями одного текста [Абай Гэсэр 2000: 11, 13–14]. В случае со столь одаренным мастером слова, как Папа Тушемилов, очевидно, можно говорить лишь о близости по сюжету.

У Н. Хангалова и Петкоба Тушемилова: сначала собирали слезы и слюни больных людей в разбитые поварешки, потом пригласили шаманку Шархан, безошибочно чующую запах жареного мяса, и она проводит обряд. Этот текст, изложенный в прозе М. Н. Хангаловым, сводный и сборный. Собиратель указывает, что дополнения и имена персонажей он записывал у нескольких информантов. Поэтому в примечаниях к тексту нередко даются вариации того или иного эпизода. Так, в эпизоде подношения вариации приобретают этиологический характер. Собирают слюни и слезы не просто людей, а жестоко избитых вдовы и мальчики-сироты, отчего пошло поверье, что слезы сирот и вдов «ядовиты», и очень грешно обижать их и заставлять плакать. Сам обряд *сасали бариха* считается распространившимся у бурят именно с этого первого обряда [Бурчина 1990: 78]. Таким образом, шаманка выступает не только медиатором и посланником божеств, но и основоположницей обрядовых действий.

Как было сказано выше, в эпических вариантах шаманка может относиться и к черным, темным, и к белым, светлым силам, но ее роль в данном обрядовом собы-

тии идентична вне зависимости от цветовой символики. И этот ее обряд является поворотным в развитии сюжета повествования. Нельзя не обратить внимания, что в шаманской традиции в обрядах подношения шаманы обычно даруют божествам белую пищу в цельной посуде. В эпосе же обрядность маргинализирована: шаманка отправляет в разбитой чаше слюни (слезы, сопли, мокроту, гной, кровь) либо больных, либо калек, либо сирот и вдов, т. е. людей низкого социального статуса, чтобы связаться с небожителями и показать состояние людей среднего мира. Вдобавок к этому в бытовой шаманской практике для избавления от болезней практиковалось обращение к темным божествам и зиянам, так как они считались хозяевами различных болезней, насылающими их на людей. В эпосе обращение только к светлым божествам, причем фигурируют три имени: прародительница всех светлых добрых тэнгриев бабушка Манзан Гурмэ, прародитель и в некоторых случаях верховный небожитель Эсэгэ Малан и практически всегда объявляемый виновником происходящих бедствий предводитель светлых тэнгриев Хан Хурмас.

В развитии сюжета особую роль играет функция шаманки как ясновидицы, все видящей, и эта ее способность проявлять высшие знания связана с ее умением входить в измененное состояние сознания во время камлания. У Папы Тушемилова в записи Т. М. Болдоновой у шаманки Шархан не только функция проведения обряда *сасали бариха* — ее роль немного шире. Она совершает обряд подношения верхним божествам и от них узнает имя земных родителей главного героя. Сказитель красочно описывает характер, атрибуты шаманки, ход обряда камлания: *Шаранан мяха андахабой — / Шархан сагаан одигон / Холбогото хулнан норьбоёо / Гартаа барижса ябажса / Хон-хон сохижсо / Бөөлөжө захалба гэхэ. ‘Белая шаманка Шархан, / Жареного мясца не упускающая, / Камышовой тростью изукрашенной / На каждом шагу постукивая, / ШаманиТЬ-камлать начала, / Приходить в экстаз начала, говорят’* [Абай Гэсэр 2000: 42]. В состоянии транса шаманка на вершине дацана видит жаворонка (примечательная контаминация шаманских и буддийских мотивов), которого следует осквернить стрелой, и тут же получает ответ на вопрос о том, кто может это сделать.

Нередко шаманка начинает камлать по требованию или просьбе народа, желавшего узнать причину бедствий-страданий, после этого она излагает способ обращения к небожителям. В варианте Н. Т. Иванова и Б. Б. Болдонова описывается типичный бытовой случай обращения к шаманке: Белая ханша-богатырша, жена Гэсэра, видит плохой сон и обращается к шаманке Шорнойхон. Та камлает и говорит, что из края Зугэ пришел со злыми намерениями чудовище Зулман Ехэ шулма [Бурчина 1990: 284].

Особо следует выделить эпические тексты, записанные от шаманов, отличающиеся как семантической составляющей, так и архитектоникой текста. В варианте «Гэсэра», записанного от знаменитого обусинского шамана Морхоноя Шобонова, функции шаманки намного шире и имеют сюжетообразующее значение. В данной статье по объективным причинам рассматривается неполный текст рукописи из Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН на 50 листах на кириллице [Гэсэр (вариант) № 1791: 4].

Полная версия улигера на классическом старомонгольском письме хранится в коллекции Института восточных рукописей РАН под названием «Geser qaṣan-i pom ḫagaraqu-ūin tuqai...» («Предыстория Гэсэра») [Носов 2022].

Главный герой повествования Тэгэлтэр Мэргэн не может спуститься на землю с вершины горы Сумбэр, и сказитель уточняет, что шаманка имеет задание от 55 небесных божеств выполнять связующие функции в среднем мире: *Тиибэшье, дородихи зэбийн 55 тэнгэрийнээ заябаритай амитан тэрэнаали Шарагшан одигон бэлээ / дээдэ зэбийхээ заяабрь бурэдэнэй узэхэбэ гэжэ Шарагшан одигон хэллэ* [Гэсэр (вариант) № 1791: 4].

Если она от 55 западных божеств, то она белая шаманка с добрыми функциями. Завязка эпоса полностью отличается от остальных схожих версий «Гэсэра» развернутой красочной картиной: шаманка велит переселить к морю красную девицу и туда пригнать 70 красных коров с 70 красными телятами, 70 рыжих козлов с 70 рыжими козами. Рядом с красивой девушкой надо поселить мудрую бабушку, также необхо-

димо туда отправить хороших девушек. На берегу моря построили дом с восемью стенами (т. е. восьмистенную юрту *булгаанан*) и поселили там всех. В развитии сюжета присутствуют очевидные сказочные волшебные мотивы.

Шаманка как главная помощница создает условия для рождения героя в среднем мире, сама становится повитухой. Сказитель подробно описывает все действия шаманки, проводимый ею обряд, посвященный 55 небожителям, со всеми цветовыми и цифровыми кодами. На протяжении всего повествования неполной версии шаманка присутствует наравне с матерью и мудрой бабушкой героя, играя не номинальную, а определяющую ход событий действующую роль.

Намечая следующий поворот сюжета, она своим камланием и пророчеством объявляет о наступлении врагов на их владения: *Шарагшан одигон төөдэн баруун тэнье узууртэ бодоод байба, бочши байжса бөөлөөд, холбоо мунгэн норьбоёо тулажса байжса бөөлэбэ, онго төргөн дээрээ ажагалба, зуун хойто түбиний хонин хотой урам дээрэнээ Гал Долма хан ерэжэ ябана гэжэ хэлэбэ* [Гэсэр (вариант) № 1791: 33]. Войдя в транс, она перечисляет всех, кто нападет на их землю. Только шаманка может, владея волшебным даром видения, определить дальнейший ход событий. Поскольку в нашем распоряжении имеется только вариант с прерванной сюжетной линией, рассмотрена половина повествования, но, думается, ее роль прописана во всем движении сюжета. Эпос «Гэсэр» в исполнении шамана с девятью посвящениями М. Шобонова выделяется в семантическом плане: у шаманки тесная связь с верхним миром, у нее движущая роль в сюжете — по заданию Неба ей предначертано предвидеть, прорицать, помогать, защищать небесного богатыря.

### 3. Статус и роль шаманок в других улигерах бурят

Унгинская Гэсэриада во всех своих вариантах дает довольно устоявшийся образ шаманки с определенным набором функций: она выступает как медиатор между Небом и Землей, между божествами и людьми, как прорицательница и ясновидица, распорядительница и учредительница обрядов,

помощница героя. Безусловно, она выступает как положительный персонаж. Однако в массе текстов, не относящихся к «Гэсэру», можно встретить совершенно иное отношение к шаманке, варьирующемся от нейтрального к негативному. Имя шаманки чаще всего остается в пределах вариаций Шархан, Шорнойхон и т. д., но ее функции еще более суживаются и предстают довольно однотипными. Практически исключается ее роль медиатора между Небом и Землей, не упоминается о ее связи с высшими божествами, но акцентируется ее функция гадалки-ясновидицы. Например, в улигере идинских (боханских) бурят «Ездящий на сивом коне парень Хухэлдэй мэргэн» (*Хүйлэн хүхэ морьтой Хүхэлдэй Мэргэн хубүүн*) два дяди главного героя Хухэлдэй Мэргэна хотят убить племянника, а для того, чтобы узнать, когда он вернется домой, обращаются к шаманке: *Шараан мяха алдахабэй / Шарнайхан одигондо / Гүйлгэн-харайлган ошобод./ Шарнайхан Шара одигон / Түлгэхаяжи үзээд, / Иимиимайе хэлэбэ: / Аша мэргэн хубүүнтнай / Ехэ олзотой-омогтойма, / Халуунаа ожирээд, / Мэнэ байсаратнай ерэхэ!* ‘К жареного мяса не упускающей / Шаманке Шарнайхан / Быстро побежали. / Рыжая шаманка Шарнайхан, / Поворожив, / Вот что сказала: / Племянник-мэргэн ваш / С богатой добычей / Живой-невредимый возвратится’ [Бурятский героический эпос 2022: 134–135]. Здесь шаманка не камлает, а именно ворожит, кидая кости: «*түлгэ* ‘гадание, жребий’, *түлгэдэхэ* ‘гадать на чем-либо, бросать жребий’, *түлгэлхэ* ‘предугадывать, предсказывать; ворожить’. Способ гадания может быть связан с киданием костей животного, на что указывает глагол *хаяха* ‘кидать, бросать’» [Бурятский героический эпос 2022: 301].

Крайне примечательно, что функция ясновидицы, всезнающей, видящей то, что не могут узреть простые люди, вступает в конфронтацию с целью главного героя эпоса. В эхирит-булагатских улигерах типичным и частым является сюжет, в котором главный герой-богатырь погибает в самом начале повествования — в схватке с чудовищем-мангадхаем, от рук злокозненных родственников, и тогда на первый план выходит его сестра-богатырка. Она под именем брата в мужском образе отправляется в путь за невестой-воскресительницей, преодоле-

вает все дорожные препятствия, побеждает чудовищ, приобретает чудесных помощников или побратимов, выполняет все условия тестя-хана, побеждает в брачных состязаниях. Те же мотивы, но реже встречаются и в унгинских улигерах. И эпос практически всегда вводит волнительный момент угрозы разоблачения. При хане, отце невесты, находится шаманка, которая, увидев прибывшего лже-жениха, начинает камлать: *Аршам утаараа болхогуй / Аршанайхан одёгон, / Далай Баян хаанай-ла / Анда танил одёгон, / Одёголожи уналай, / Үалтар һэлтэр мухарътай: / «Далай Баян ханхамнай / Басаганиье хүүндэлэ / Басагаа ухүёө байнал-даа. / Мэхэлээшэндээ мэхэлүүлхэн, / Гохолошиндоо / гохолуулхан!». / Тиихэн яаан хойно-ло / Энэшие басаганай / Баруун гарын долёобор / Хургабшида шинэнэ юумэл! / Зүүнхэншие нюодуниин / Зүүнэй үүбээдэ шинэнэ юумэл!». / Мэнэн хүүрээ хэлэж / Үалтар һэлтэр / Одёголожи байбал-даа / ‘Маленькая шаманка, / Ростом меньше аршина, / Близкая к дому / Далай Баян-Хана, / Стала шаманиТЬ, упав на землю, / Забилась, задергалась, [так говоря]: / «Наш Далай Баян-хан / Дочь собирается / Отдать замуж за девицу, / Обманщики собрались обмануть его, / Хитрецы хотят обхитрить его!». / Потом сказала: / «У этого „жениха“ / Указательный палец на правой руке / От наперстка истерся! / Левый глаз от ушка игольного / Ослабел, притупился!». / Заветное слово сказав, / Забегала, затряслась, / В исступлены шаманя» [Аламжи Мэргэн 1991: 220–221]. После этих слов либо после прямого совета шаманки проверить «жениха», хан-отец обычно дает задания, чтобы испытать мужскую удалость и силу жениха, либо удостовериться в его истинном поле. Разоблачения шаманки, согласно числовой символике, могут повторяться трижды. После всех испытаний разгневанный «жених» наказывает шаманку за ее слова. Устойчивым является мотив утопления шаманки в кадке с курунгой<sup>1</sup> либо еще живой (она захлебывается), либо с перебитым хребтом. Далее часто развертывается эпизод обнаружения шаманки, имеющий крайне редкий в эпическом контексте комический или даже иронический оттенок. «Жених» говорит, что его томит жажды, подходит к кадке с ку-*

<sup>1</sup> Кисломочный напиток.

рунгой и, фальшиво изумившись ханскому быту: мол, у хана не обычные деревянные мешалки для курунги, а человеческие, размешивает курунгу, ухватив шаманку за ноги: *Хүрүнгүйэын инеэж / Аришанайхан одёгони / Хоёр хулиин бариж / Хүрьеээрэ, нэрьеесэрэ / Бэлүүрдээжи байбал-даа.* / «Хаанхан хүүни танай / Бүлүүр гээши байнал-даа, / Хүүнхэн булуур байнал-даа. / Хараса хүүнэй бэлүүрдаа / Модон бэлүүр байгши бэлэйл!» ‘Открыл он кадушку, / Схватил за обе ноги / Маленькую шаманку, / Стал взвалтывать [курунгу] — / Клокотала-бурлила она. / «Знать, у ханских особ / И мутовка особенная — / Из человека сделанная. / У всех же простых людей / Она из дерева сделана»’ [Аламжи Мэргэн 1991: 235].

Реакция хана — удивление и испуг. Например, в улигере качугских бурят «Эржэн Мэргэн хубун» хан боится мести семи сыновей-баторов шаманки Шорнойхон, а «жених» ловко уклоняется от их справедливого гнева — подстраивает так, что они думают, что сами стали причиной смерти матери [Эржэн Мэргэн № 233].

В эпосе «Аламжи Мэргэн Молодой и его сестрица Агуй Гохон» хан велит выбросить шаманку вон [Аламжи Мэргэн 1991: 235].

Другие варианты наказаний также связаны с физическим устраниением шаманки. В «Айдурай Мэргэне» «жених», пока все гуляют на свадебном пиру, прибывает шаманку Шодогуйхан четырьмя гвоздями к развесистой лиственнице на Алтае [Айдурай Мэргэн 1979: 58–59, 112].

В унгинском улигере «Богдони Хубшэ Мэргэн и [его] младшая сестра Бойлон Гохон» шаманка Шархан трижды говорит небожителю Эсэгу Малану, что прибывший свататься к его трем дочерям жених не мужчина, а девица: пальцы ее истерлись о наперсток, шея — об ожерелье, запястья — о браслеты. Она — сестра Богдони Хубшэ батора, девица Бойлон Гохон. Шаманка не унимается и после свадьбы. Когда Бойлон Гохон уезжает с тремя девицами домой, на рассвете следующего дня на ночевке прилетает желтая сорока и стрекочет: четыре девицы вышли замуж друг за друга. Бойлон Гохон стреляет в сороку, которая, падая, превращается в шаманку Шархан [Бурчина 2007: 178–180].

Таким образом, развертывается пародоксальная ситуация: шаманка видит то, о

чем не догадываются ни хан, ни его народ, говорит правду, но эта правда противоречит миссии главного эпического героя. И тогда шаманку устраниют, причем ее смерть часто обставлена в комическом ключе. Комический оттенок этого эпизода может быть связан с сохранившимися в архаическом эпосе чертами мифологического героя-трикстера, который выходит из конфликтных ситуаций благодаря хитрости и уловкам, обманывая врагов. Например, тот же Гэсэр несет в себе черты плута-трикстера, что хорошо заметно и в эхирит-булагатской, и в унгинской версиях эпоса.

Заметим, что мотив пренебрежительно-го отношения к шаманке и ее устраниния более распространен в эхирит-булагатских улигерах и совершенно не соответствует реальной ситуации. У предбайкальских бурят-шаманистов статус служителей культа был высок: их уважали, почитали, а после смерти нередко относили к хозяевам местности, устраивали обряды, просили помощи и покровительства. Хотя, безусловно, судя по свидетельству собирателей, отмечалось разное отношение к шаманам, принадлежавшим к известным шаманским родам, превосходно знаявшим божества, призывания и всю обрядность, не отказывавшим верующим, и к шаманам, которые в силу разных причин плохо знали призвания, сокращали или изменяли этапы обряда и т. д.

В унгинском эпосе, в котором тема лже-жениха, представленного сестрой, теряет актуальность и не так часта, роль шаманки заметно ослаблена. Но и в них шаманка всегда находится при хане и выполняет функцию советницы. В улигере «Эрэ Тохолэй батор» безошибочно чующая запах жареного (*шархaa андаха бээ*) шаманка Шархан, когда к Шажи Ломан хану прибывает свататься Стопятиголовый мангадхай, говорит хану, что его дочь Шара Сэсэк абхай уже нашла себе мужа Эрэ Тохолэй батора [Бурчина 2007: 49]. В «Алтан Шагай и Мунгэн Шагай» Алаша-хан раздает трем дочерям три пуда крупчатки. Дочери выпекают фигурки людей. Хан созывает своих нойонов, чтобы разгадать. Шаманка Шарахан, не упускающая запаха жареного мяса (*шараанмяхaa андаха убэй Шарахан одигон*), приходит и спрашивает: можно ли ей слово сказать? Объясняет, что дочери хана хотят выйти замуж, просят найти им суженых [Бурчина 2007: 361].

В Гэсэриаде эта функция также отражена: *Шархан мяха андахабой / Шархан сагаан одигоёо / Өөр тээшээ асарба. / Шуубэрэхээр нураба. Дүрбүүлэн нуужса зүбшүжв, Шархан одигонийн хэлнэ: / — Сэгэндэй үбгүмнэй хаанам? / Наран-Гоохон ахтайе / Сэгэндэй үбгүнтэй гэрлүүлэл, / Гэжэхэлэн байна ха. / Тийжэ яажса хэлсэжэ / Түрэюугаа бүтээнэ ‘К себе пригласили / Белую шаманку Шархан, / Жареного мясца не упускающую / Просят у нее совета, / Судят-рядят вчетвером. / Шаманка Шархан говорит: / Где наш старик Сэгэндэй? / Надо выдать за него / [Красавицу] Наран-Гоохон ахтай. / На том и порешили: / Начали свадьбу готовить’ [Абай Гэсэр 2000: 45].*

В улигере «Эрхэ Нюдэн хубун» именно шаманка Шархан сообщает Хухэ Дулан хану, что герой похитил его дочь Хумниг Сэсэн девицу. Далее она советует не отбивать девушку силой, а принудить ее вернуться по добной воле, а для этого следует приготовить ядовитое зелье (*хорон эдээн*) из семидесяти различных цветов, растущих на земле, прокипятив [настояв] их на арзе. Шаманка с ханшей собирают цветы; капают отвар из цветов одного вида (*нэгэ зүйлээн сэсэг*) на дерево — оно превращается в золото; капают зельем из цветов другого вида — оно истлевает. На настое этих ядовитых цветов (*тэрэ хоро сэсэгээ унан шуунхээр*) выпекают хлеб, и хан с ханшей отправляются вызволять дочь [Бурчина 2007: 349]. Здесь, очевидно, отражены целительские функции шаманов, вера в знание ими различных целебных и ядовитых трав.

#### 4. Заключение

Функция шаманки как советницы и в эхирит-булагатском, и в унгинском эпосе тесно связана с мотивом сватовства и заключения брака. Именно в брачных вопросах земные герои не могут обойтись без совета шаманки. Шаманка всегда представляет сторону-оппонента, т. е. чужой род,

#### Источники

Гэсэр (вариант) № 1791 — Гэсэр (вариант): записан Т. К. Гахановой-Алексеевой у шамана Шобонова Морхоноя Алсагаровича, 70 лет, улус Онгой-Кутанка, август 1946 г. // Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Общий фонд. № 1791.

с точки зрения жениха, эпического героя. Примечательно, что у самого жениха-богатыря никогда не бывает своих шаманок. Его советниками могут быть сестра, жена брата, чудесный конь. Свои просьбы и прошения он всегда адресует непосредственно божествам, не прибегая к услугам посредника. Он устраивает тайлганы, делает жертвоприношения и в случае необходимости способен сам подняться на небеса, чтобы получить чудесную вещь или попросить о помощи. То есть фактически он сам себе шаман, его возможности практически не ограничены, и между ним и его небесными покровителями и создателями не требуется переводчик-mediатор.

Безусловно, в бурятской эпической традиции шаманы и шаманки могут считаться традиционными персонажами, восходящими к архаичным истокам верования. Шаманы присутствуют в верхней и средней сферах вселенной, однако отмечено гендерное разделение: шаманы-небожители всегда мужчины, на Земле же действуют только женщины-шаманки. Функции небожителей-шаманов высшего ранга практически сведены к нулю, они присутствуют в текстах чаще всего номинально, без участия в развитии сюжета. Земные шаманки в основных вариантах унгинской Гэсэриады и в сюжетах остального массива эпических текстов практически никогда не являются персонажами, играющими более или менее заметную роль в сюжете. Их функции скучны, а появление в сюжете ограничено и носит эпизодический характер. От сказителя-шамана М. Шобонова был записан единственный и в своем роде уникальный вариант «Гэсэра», в котором шаманка играет значимую сюжетообразующую роль. Можно определить функции шаманки как связующего звена между средним и верхним мирами, защитницы, помощницы и советницы героев, ясновидицы и прорицательницы.

Эржэн Мэргэн № 233 — Эржэн Мэргэн хүбүүн (улигер ленских бурят), запись С. П. Балдаева // Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Ф. 36. Оп. 1. Инв. № 233.

**Sources**

Geser (version): [Narrative] Recorded by T. K. Gakhanova-Alekseeva from the Seventy-Year-Old Shaman Morkhonoy A. Shobonov in Ongoy-Kutanka (Osinsky District, Irkutsk Oblast, Russia), August 1946. At: Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies (RAS), Center of Oriental Manuscripts and

Xylographs. General collection. File no. 1791. (In Bur.)

Erzhen Mergen Khübüün: [Narrative] Recorded by S. P. Baldaev (An Uliger of the Lena Buryats). At: Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies (RAS), Center of Oriental Manuscripts and Xylographs. Coll. 36. Cat. 1. Call no. 233. (In Bur.)

**Литература**

Абай Гэсэр 1960 — Абай Гэсэр / вступ. ст., подг. текста, пер. и коммент. А. И. Уланова. Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1960. 314 с.

Абай Гэсэр 2000 — Абай Гэсэр / науч. зап. Т. М. Болдоновой; пер., вступ. ст. и послесл. С. III. Чагдурова. Улан-Удэ: БГУ, 2000. 256 с.

Абай Гэсэр-хубун 1961 — Абай Гэсэр-хубун: Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Ч. 1 / подг. текста, пер. и примеч. М. П. Хомонова; отв. ред. И. А. Ким. Улан-Удэ: АН СССР, Сиб. отд-ние; БКНИИ, 1961. 231 с.

Абай Гэсэр Богдо 1995 — Абай Гэсэр Богдо хаан. Буряадай морин ульгэр / сост. текста С. П. Балдаев, подгот. текста и вступ. ст. М. И. Тулохонова, Д. Д. Гомбоина; науч. ред. А. И. Уланов. Улан-Удэ: [б. и.], 1995. 521 с.

Айдурай Мэргэн 1979 — Айдурай Мэргэн / подг. текста, пер. и примеч. М. П. Хомонова. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1979. 128 с.

Аламжи Мэргэн 1991 — Бурятский героический эпос: Аламжи Мэргэн Молодой и его сестрица Агуй Гохон / сост. М. И. Тулохонов. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991. 312 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Бурчина 1990 — Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. 449 с.

Бурчина 2007 — Бурчина Д. А. Героический эпос унгинских бурят: Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 2007. 544 с.

Бурятский героический эпос 2022 — Бурятский героический эпос «Хүйлэн хүхэ морьтой Хүхэлдэй Мэргэн хүбүүн». «Хүхэрдэй Мэргэн» / науч. пер., предисл., коммент., примеч., словарь непереведенных слов Н. Н. Николаевой, корректура бурят. текста, редакция перевода Б-Х. Б. Цыбиковой. Улан-Удэ: АО «Республиканская типография», 2022. 360 с.

Гэсэр 1953 — Гэсэр / подгот. к печати: А. Уланов, К. Черемисов; под общ. ред. П. И. Хадалова, А. И. Уланова. Улан-Удэ: Тип. отдела изд-в и полиграф. промышл. Минкультуры БМ АССР, 1953. 163 с.

Носов 2022 — Носов Д. А. Рукопись Mong. E 289 из коллекции ИВР РАН: «лаборатория» собирателя бурятского фольклора // Мир Центральной Азии — V: сб. науч. ст. Новосибирск: СО РАН, 2022. С. 356–357.

Поппе 1940 — Поппе Н. Н. Некоторые проблемы бурят-монгольского эпоса // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. 1940. № 2. С. 3–11.

Ревуненкова 1984 — Ревуненкова Е. В. О некоторых истоках поэтического творчества Индонезии (шаман – певец – сказитель) // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: сб. науч. тр. / под ред. Б. Н. Путилова. Л.: Наука, Ленинград. отд-ние, 1984. С. 35–41.

Хангалов 1959 — Хангалов М. Н. Собрание сочинений: в 3 тт. Т. 2. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1959. 444 с.

**References**

- Abai Geser Bogdo Khaan: A Buryat Epic. S. Baldaev (comp.); M. Tulokhonov, D. Gomboin (text, foreword); A. Ulanov (ed.). Ulan-Ude, 1995. 521 p. (In Bur.)
- Abai Geser. A. Ulanov (foreword, transl., etc.). Ulan-Ude: Buryat Institute for Comprehensive Research (SB USSR Acad. Sc.), 1960. 314 p. (In Bur. and Russ.)
- Abai Geser. T. Boldonova (rec.); S. Chagdurov (foreword, transl., etc.). Ulan-Ude: Banzarov

Buryat State University, 2000. 256 p. (In Bur. and Russ.)

Abai Geser-Khubun: Epic (Ekhirit-Bulagat Version). Pt. 1. M. Khomonov (text, transl., etc.); I. Kim (ed.). Ulan-Ude: Buryat Institute for Comprehensive Research (SB USSR Acad. Sc.), 1961. 231 p. (In Bur and Russ.)

Aidurai Mergen. M. Khomonov (text, transl., etc.). Ulan-Ude: Buryatia Book Publ., 1979. 128 p. (In Bur. and Russ.)

Alamzhi Mergen [the Young and His Sister Agui

- Gokhon]: A Buryat Heroic Epic. M. Tulokhonorov (comp.). Novosibirsk: Nauka, 1991. 312 p. (In Bur. and Russ.)
- Burchina D. A. Heroic Epic of the Unga Buryats: A Guide to Narratives and Their Versions. Novosibirsk: Nauka, 2007. 544 p. (In Russ.)
- Burchina D. A. The Geseriad of Western Buryats. Novosibirsk: Nauka, 1990. 449 p. (In Russ.)
- Geser. A. Ulanov, K. Cheremisov (text); P. Khadakov, A. Ulanov (eds.). Ulan-Ude: Buryat-Mongol ASSR Ministry of Culture, 1953. 163 p. (In Bur.)
- Khangalov M. N. Complete Works. In 3 vols. Vol. 2. Ulan-Ude: Buryatia Book Publ., 1959. 444 p. (In Russ.)
- Khüylen Khükhe Mortoi Khükheldei Mergen Khübüün. Khükherdei Mergen: Buryat Heroic Epics. N. Nikolaeva (transl., foreword, etc.), B.-Kh. Tsybikova (text, ed.). Ulan-Ude: Re-
- spublikanskaya Tipografiya, 2022. 360 p. (In Bur. and Russ.)
- Nosov D. A. Manuscript Mong. E 289 from the collection of IOM RAS: “Laboratory” of the collector of Buryat folklore. In: Derevyanko A. P., Bazarov B. V. (eds.) The World of Central Asia—V. Collected scholarly papers. Novosibirsk: SB RAS, 2022. Pp. 356–357. (In Russ.)
- Poppe N. N. Epic of Buryat-Mongols: Some problems revisited. Izvestiya Akademii nauk SSSR. Otdelenie literatury i jazyka. 1940. No. 2. Pp. 3–11. (In Russ.)
- Revunenkova E. V. Shaman – singer – taleteller: An insight into beginnings of Indonesia’s poetry. In: Putilov B. N. (ed.) Folklore and Ethnography: At Ethnographic Roots of Folklore Plots and Images. Collected scholarly papers. Lenigrad: Nauka, 1984. Pp. 35–41. (In Russ.)

