*А.Алимаа*

*(Монголия)*

**Картина мироздания в мифологии монгольского народа**

Человечество разработало уникальный способ понимания и описания окружающего мира. Мир, которой из поколения в поколение приходит через нашей сознание в устных формах, то есть фольклоре.

Монгольская картина мироздания до сир пор живет не в литературных произведениях, а в коллективной памяти народа. Современные исследования фольклора рассматриваются как система определенной модели символов.

Монгольский фольклор отражает размышление кочевых народностей, их мировозрение через призму монгольских языков и культуры.

В данном докладе автор задался целью сравнить картину мироздания традиционного понятия устной фольклорной традиции и шаманского фольклора, который, в настоящее время, имеет тенденцию возрождения.

В ходе сравнения, автор провел уточнение понятий и различий картины мира в монгольском мифологии и шаманском фольклоре.

*Бадмаев В.Н.*

*(Россия)*

**Монголы: идентичность и культурные традиции\***

\*Тезисы подготовлены при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 16-23-03002 а(м) «Роль традиций в современной культуре монголоязычных народов».

Современные процессы глобализации и всесторонней модернизации общества сопровождаются проникновением ценностей западного мира в традиционные этнические культуры. Глобализация, во многом протекающая по сценариям «вестернизации», унифицируя и стандартизируя процессы развития, внедряет в общественную практику универсальные ценности и нормы, весьма часто вытесняющие этническую специфику, культуру, традицию. В современном многонациональном мире, равно как и в многонациональных государствах, все больше размываются границы этнических культур, все меньше остается условий для их самодостаточного бытия и развития. В данном контексте актуальным представляется обращение к анализу культуры монголоязычных народов (монголы, калмыки, буряты), их культурных традиций, составляющих часть мировой культуры.

Культурные традиции монголоязычных народов, их трансформация и роль в современной культуре требуют всестороннего исследования, где должен быть увязан ее концептуальный анализ с мировоззренческими и методологическими тенденциями современного философского и общекультурного дискурса. Своеобразие современной постмодернистской ситуации как плюрализма культур и традиций ставит проблему выявления механизма развития культур монголоязычных народов с учетом, прежде всего, глобальных кросскультурных взаимодействий. Отсюда возникает целый ряд важных для философского осмысления данной проблемы вопросов, в частности вопрос о границах, разделяющих универсальное и самобытное, общечеловеческое и этническое, традиции и новации.

В этом смысле проблема философского осмысления роли традиций в современной культуре монголоязычных народов в контексте теории «незападной современности» представляет, на наш взгляд, чрезвычайно актуальную задачу. Анализ роли традиций в культуре монголоязычных народов важен для решения проблем их современной самоидентификации, а также для позиционирования относительно глобальных изменений, происходящих в мире. С помощью современного философско-культурологического анализа можно ответить на вопрос, что происходит внутри монголоязычных народов в современных социокультурных условиях, выявить скрытые механизмы, определяющие современную этнокультурную идентичность монголоязычных народов, возможные «сценарии» их дальнейшего развития.

*Бадмацыренова Н.Б.*

*(Россия)*

**Депрециативные формы и личный дейксис в монгольском языке**

Депрециативные формы, будучи пейоративным типом уважительного отношения, относятся к категории гоноратива. В монгольском языке депрецитивные формы представлены автореферентными местоименными номинациями и местоименными номинациями 3 лица, относящимся к личному дейксису.

В современном монгольском языке при функционировании номинации лица в дискурсах различных стилей наблюдается использование как местоимений 1 лица единственного числа, так и автореферентных местоименных номинаций.

В монгольской письменной традиции частотным является параллельное употребление первичной и вторичной местоименной номинации.

Так, в письменном памятнике «Современное сказание монголов», а именно в «Мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлюками Чингисхана» нами отмечено использование автореферентного местоименного сочетания *öčüken minu bey-e* (досл. мое маленькое тело) в значении *bi/би* – «я» [1:133].

В современных дискурсах высокого стиля адресат высказывания выражается личным местоимением *Та* «Вы», тогда как носитель признака характеризуется автореферентными номинациями *өчүүхэн миний бие* (досл. мое маленькое тело), *миний хар бие* (досл. мое черное тело); такая нессиметричность вызвана желанием говорящего выразить высокую степень уважения к адресату путем расположения субъекта и объекта высказывания на разных уровнях.

Помимо ассиметричных отношений между адресатом и адресантом, существуют и симметрично-нейтральные, передающиеся парой *Та* «Вы» и *миний бие* (досл. мое тело) «я». Данное сочетание было характерно и для языка монгольских письменных памятников: *minu bey-e* (досл. мое тело). Подобные примеры являются наглядным свидетельством синхронного и диахронного характера автореферентных местоименных номиниаций.

Наблюдения над монгольскими языковыми фактами в сихронном и диахронном разрезах позволили прийти к выводу, что автореферентные номинации как одно из средств, выражающих депрециативные формы, заслуживают более пристального внимания, поскольку они самым тесным образом связаны с представлением в языке говорящего субъекта в процессе осмысления им мира и самого себя в этом мире.

**Литература**

1. Сокровенное сказание монголов: Анонимная хроника 1240 года. Элиста, 1990.

*Бальжинимаева* *Б.Д.*

*(Россия)*

**Названия кожаных сосудов в современном монгольском, бурятском и баргутском языках**

Кожаные сосуды наиболее подходили к кочевому образу жизни, были просты в употреблении, прочны и надежны. Они служили для хранения и перевозки молочных продуктов. В этнографических материалах Ц. Гочоо, С. Бадамхатана, Ч. Сонгино даны подробные описания изготовления кожаных сосудов: из кожи крупного рогатого скота вырезаются равного размера и одинаковой формы две половинки (х.-монг. *эсгэх*), которые сшиваются по краям сухожилиями (х.-монг. *хөвөрдөж оёх*). Полученный сосуд для придания ему желаемой формы набивают сырым конским навозом или сырой глиной, плотно закупоривают деревянной пробкой и при помощи резной доски-трафарета выдавливают под прессом нужный рисунок (х.-монг*. хээ товойлогох*). Затем, откупорив сосуд, подвешивают его над огнем прокоптиться (х.-монг. *утиардах*). Высохший навоз или глину осторожно удаляют, полоскают и прикрепляют ручку [Гочоо, 1964; Бадамхатан, 1982; Сонгино, 1997].

Бытовали бурдюки, фляги различной формы и вместимости: кожаная фляга вместимостью до двух литров *(дашмаг/төгрөг хөхүүр)*, сосуд продолговатой формы вместимостью от пяти до десяти литров (х.-монг. *борви*, баргут. *борви*), кувшинообразный сосуд вместимостью до двух литров (*бортого).*

Бурдюк для белой пищи из шкуры крупного рогатого скота называется: ср. х.-монг*. хөхүүр*, бур. *хүхүүр*. Горлышко высотой 15 см. называется: х.-монг. *хөхүүрийн хүзүү*. Дно бурдюка называется: х.-монг*. хөхүүрийн ёроол*. У некоторых народностей Западной Монголии кожаный бурдюк для приготовления и хранения кумыса называется *архад.* Большой бурдюк для кумыса вместимостью более 20 литров в современном монгольском языке называется *намбуга.*

Из верблюжьей шкуры изготавливали колодезную бадью (ср. х.-монг. *ховоо*, баргут. *ширэн ховоо*), кожаное ведро для дойки кобылиц (х.-монг*. хөмөн хувин*).

Помимо бурдюков шили различные кожаные мешки (ср. х.-монг*. тулам*, бур. *тулам*, баргут*. тулам* id*)*, дорожные переметные сумы (ср. х.-монг. *богц*/*ачмаг*, бур. *сумаа*, тунк.-бур. *уута*, баргут. *бүхтлэ)*, переметные сумы (ср. х.-монг. *даалин/мааюуз*, баргут. *даалин).* В.И. Рассадин связывает название мешков *тулам* с тюркским глаголом *tol- ~tul* «наполняться» и пишет: «хотя такого слова в тюркских языках не зафиксировано, глагол представлен в них повсеместно: як. *туол-*, тоф. *тол-*, тув. *дол*-, алт., хак. *тол*-, кирг. *тол-*, чув., тат. *тул-*, др.-тюрк*. tol*- «наполняться»» [Рассадин, 1987, с. 17]. Слово *сумаа* заимствовано из русского языка. Название дорожной переметной сумы *бүхтлэ* в баргутском языке образовано от глагольной формы *бүгтэрэ*= «перебрасывать или перекидывать через что-либо». Слово *даалин* О. Сухбаатар возводит к китайскому *da lian* и объясняет как: *дундаа амсартай хоёр талдаа хувцас хунар зэргийг хийх булигаар, хөм, зузаан бөсөөр үйлдсэн том богц сав* – «большая сума из толстой ткани, замши, кожи для хранения одежды» [МХХҮТ, 1999, с. 87]. Слово *мааюуз* заимствовано из китайского языка < кит. *maru zi:* *юм агуулах ачих, дундаа амсартай бага шиг сав -* «небольшая переметная сума» [МХХҮТ, 1999, с. 150].

Также были распространены кожаные мешки для хранения ценных вещей, одежды - *ваадан*. Слово *ваадан* в «Монгол хэлний харь үгийн толь» дано как заимствование из слов манчжурского рода зурчид < зөрч. *wadang* *юм боож баглах дөрвөлжин бөс* – «прямоугольная ткань для заворачивания какой-л. вещи» [МХХҮТ, 1999, с. 60]. Слово *баадан* в бурятском языке употребляется только в значении «узел с вещами, обертка для вещей» [БРС, 1973].

Таким образом, мы рассмотрели названия кожаных сосудов в современном монгольском, бурятском и баргутском языках, которые в основном носят общемонгольский характер, за исключением некоторых в бурятском языке, как например, *сума* из русского языка. В названиях кожаных сосудов также встречаются слова, заимствованные из китайского языка, что говорит о древнем влиянии со стороны Китая.

**Литература**:

1. Бадамхатан С. Дархадын ширэн эдлэл / Бадамхатан С. - Улаанбаатар, 1982.
2. Бурятско-русский словарь // сост. К.М. Черемисов. - М., 1973.
3. Гочоо Ц. Дархад ардын ширэн эдлэл / Гочоо Ц. - Улаанбаатар, 1964.
4. Сонгино Ч. Малаас гаралтай түүхий эд боловсруулдаг ардын уламжлал / Сонгино Ч. - Улаанбаатар, 1997.
5. Рассадин В.И. Влияние тюркских и тунгусо-маньчжурских языков на формирование лексического состава бурятского языка / Рассадин В.И. // Актуальные проблемы современного монголоведения. - Улан-Батор, 1987. - С. 169-183.
6. Сухбаатар О. Монгол хэлний харь үгийн толь / Сухбаатар О. - Улаанбаатар, 1999.

*Басангова Т.Г.*

*(Россия)*

**Мифы, легенды, предания в «Своде калмыцкого фольклора». Структура тома**

Мифы, легенды, предания калмыков остаются малоизученной частью калмыцкого устного народного творчества. Для обозначения данного жанра у калмыков применяются понятия «домг» и «тууж». Первый из этих народных терминов можно перевести как «миф», «легенда». Термин «тууж» (буквально: «история», «повествование», «сказание») соответствует понятию «предание». Вместе с тем сказители, рассказчики калмыцких легенд и преданий нередко смешивают понятия «домг» и «тууж». Кроме этих, наиболее распространенных терминов, по отношению к легендам и преданиям рассказчиками иногда применяются обозначения «келвр» (рассказ), «тууль» (сказка), «сонсхвр» (сообщение) и некоторые другие. В рамках создания «Свода калмыцкого фольклора» автором этих строк подготовлен том «Мифы, легенды, предания калмыков». В томе представлены записи текстов мифов, легенд, преданий на калмыцком языке в переводе на русский язык. Объем рукописи 700 страниц компьютерного текста. Исследовав и проработав тексты несказочной прозы калмыков, автор предлагает следующую классификацию: космогонические мифы – 6 текстов, этиологические мифы – 7 текстов, генеалогические мифы и предания – 9 текстов, мифы о происхождении фольклорных жанров – 13 текстов, топонимические предания – 8 текстов , предания о сакральных лицах – 6 текстов , предания о происхождении обрядов – 18 текстов , предания о происхождении материальных объектов – 10 текстов , религиозные предания – 15 текстов , героические предания – 10 текстов, демонологические предания – 8 текстов. Тексты несказочной прозы калмыков отражают особенности фольклорной традиции калмыков, ее самобытность.

*Гымпилова С.Д.*

*(Россия)*

**Афористическая поэзия монголоязычных народов: традиции бытования**

Образцы фольклорных произведений занимают особое место в определении обществом системы ценностей. Поскольку они в наиболее чистом виде дают представление о народном видении мира, человеческого бытия в нём, о структуре отношений между людьми, также составляют основу ментального самосознания.

Особенно значимыми в этой связи представляются пословицы и поговорки, в лаконичной и меткой форме передающие мировоззрение народа по основным вопросам бытия. В паремиях вербализуется в синтезированном виде когнитивно значимая информация разных уровней (концептообразующие ментальные представления, отношения между ними, исторические знания, практический опыт, элементы национальной мифологической системы).

Фольклорная картина мира, являющаяся важнейшей частью языковой картины мира монгольских народов, остается до сих пор малоизученной темой в изучении традиционного мировоззрения монгольских народов. Кроме того, современный период развития монгольской этнической общности характеризуется заметными переменами в отражении фольклорной картины мира. Трансформации касаются и специфики бытования паремий монголоязычных народов.

Исследование специфики бытования устной традиции монголоязычных народов позволило в определенной мере представить «традиционное мировоззрение» монгольских народов через призму фольклорных текстов, поскольку в них отражается практически весь уклад их хозяйственной и культурной деятельности.

В центре пословичной картины мира находится человек, то есть его духовный потенциал, метафорически осмысленный с помощью образов, связанных с культурной, хозяйственной деятельностью людей и окружающей средой (животным и растительным миром).

Семантически емкие и употребляющиеся в различных речевых ситуациях и с различными целями образцы афористической поэзии монголоязычных народов - паремии - обладают целостной содержательно-смысловой, экспрессивно-образной структурами. Являясь устойчивыми в языке и воспроизводимыми в речи обобщающими полифункциональными изречениями, представляющими собой вторичные языковые знаки (замкнутые устойчивые фразы), часть элементов которых наделена переносным значением и пригодна для употребления в дидактических целях, исследуемые единицы выступают маркерами ситуаций или отношений между реалиями.

Сравнительный анализ паремий позволяет на основе аккумулированной информации культурно-исторического характера выявить сложившиеся ценностно-значимые представления этноса о человеке в совокупности определенных свойств, качеств, деятельности, его отношения к миру, его понимания важнейших категорий картины мира.

*Дампилова Л.С.*

*(Россия)*

**Мифологическая семантика змей, *лус* и *луу***

**в фольклоре монгольских народов**

В фольклоре монгольских народов змеи, *лус* ‘хозяева, духи вод’ и *луу* ‘небесные драконы’ как хтонические существа взаимосвязаны и зачастую имеют схожие функции. Змеи, *лус* и *луу*, символизирующие сакральную силу, кодируются как божественные персонажи. В данной статье, не повторяя известные выводы монголоведов о змеях, *лус* и *луу*, рассматриваются их функции на конкретном материале в обрядовом фольклоре в сравнении с эпосом и сказкой.

В обрядовом фольклоре образ *луу* как небесного дракона характеризуется четкими визуальными очертаниями, напоминающими змей и дракона. Образ же мифологических духов воды *лус* чаще отличается множеством невидимых эфемерных воплощений. Змеям более присущи оттенки красного цвета как магическим существам, в то время как духи воды упоминаются в черно-белых тонах, как бы повторяя цвета земли и воды. В буддийско-шаманских текстах монголов *лус* упоминаются во взаимодействии со змеями, змея отмечается как помощник духов воды. Змеи, *лус* и *луу* как сакральные существа являются хозяевами разных местностей. *Лус* и *луу* во всех жанрах фольклора отмечены как владыки и божества, а змеи многофункциональны и выступают в разных ипостасях.

В итоге исследования выявлено, что змеи распространяются во всех трех мирах, *лус* относятся к земным и подземным существам, *луу* – небесный персонаж. Установлены функции змеи в обрядовом фольклоре как помощника, посредника и посланника из иного мира для связи с реальным миром. Если в обрядовом фольклоре змеи как магические волшебные персонажи символизируют защитные, оборотнические, положительные функции, то в эпосе чаще выступают в мужском облике могучего змея в отрицательной ипостаси. В сказках змеи чаще присутствуют в своем обличии, и, являясь мифологическими существами, помогают герою. *Лус* и *луу* в обрядовом фольклоре обозначены как охраняющие божества. В эпосе и сказках божественная функция *луу* и *лус* подразумевается, хотя они являются пассивными персонажами. *Лус* в образе владыки морей Лусад-хана / Уһа-Лобсон-хана, становясь антропоморфным персонажем, ведет образ жизни реального героя.

*Дугаров Б.С.*

*(Россия)*

**Бурятская Гэсэриада: концепт сына неба**

**и эпическая интерпретация**

Согласно сакральной родословной Гэсэра, изложенной в различных версиях небесного пролога бурятской Гэсэриады, особенно в молькинской, содержащей образы теогонической мифологии, герой является не только сыном верховных тэнгриев-небожителей, но и божеством, обретшем на земле воплощение в человеческом облике. В качестве улигерного персонажа Гэсэр, на наш взгляд, воспроизводит на «героическом» уровне функционально-семантическую характеристику Хухэдэя Мэргэна (досл. «Небесный стрелок») – громовника в бурятской мифологии, который по своей мифологической сущности бога-громовержца, очищающего молнией землю от скверны и нечисти, является прототипом Гэсэра в бурятской традиции.

В эпической интерпретации функция истребителя сил Зла составляет древнейшее ядро образа небесного героя, отправляемого божествами Неба на землю для уничтожения чудовищ. Данный тип героя, связанный с центральной темой героических сказаний в центральноазиатской традиции, особенно ярко проявляется в архаичном эхирит-булагатском эпосе.

Функциональное сходство бога-громовника и героя – посланника неба сохраняется и в унгинской версии Гэсэриады. В ней герой считается сыном Хан Хормусты, который в поздних мифологических представлениях бурят и монголов в качестве бога неба моделирует атмосферно-грозовые феномены, дублируя тем самым основную функцию Хухэдэя Мэргэна, оттесненного на задний план в результате смены поколений богов в бурятском пантеоне.

В связи с вышесказанным необходимо подчеркнуть этиологическую мифологичность пролога как исходного пункта для проявления функции Гэсэра как бога и сына бога в ипостаси эпического героя, посредством которого эпос демонстрирует свою парадигматическую связь с мифом. Именно семантико-генетическое родство героя с Небом является предпосылкой для сакрализации самого улигера о Гэсэре, повествующего о его небесной предыстории в мире богов.

Таким образом, концепт сына неба, связанный со значимостью уранического фактора в религиозно-мифологических воззрениях бурят и имеющий выразительные параллели в тэнгристской мифологии тюрко-монгольских народов, обрел адекватную эпическую интерпретацию в бурятской Гэсэриаде. Образ Гэсэра, вобравший в себя под знаком Хухэдэй Мэргэна черты многих улигерных героев божественного происхождения, органично воплощает архетипический концепт сына неба в бурятской эпической традиции.

*Доронин Д.Ю.*

*(Россия)*

**Сыновья Ойрота: монгольские реминисценции в современной алтайской культуре[[1]](#footnote-2)**

В XIX–XXI вв., годы и века после падения Джунгарского ханства, монгольская (ойратская) история присваивается исторической памятью алтайцев. Можно выделить три основных контекста этого присвоения: национальный (цивилизационный), научный и «низовой» (повседневный).

Первый контекст совпадает с событиями государственного строительства и национального конструирования на Алтае, здесь нужно указать, прежде всего, на актуализацию этнонимов калмык, Ойрот, Ойротия, Чорос, Каракорум в первой четверти ХХ века. К современным проектам национальной интеллигенции приложимы идеи Бенедикта Андерсона [Андерсон 2001: 180–203]: в конструировании национальной идентичности здесь также важны карты (ойротского прошлого), этнические категории, музейные экспонаты находки буддийский реликвий, а также создание культурного ландшафта с помощью маркирования символическими объектами (установка памятных стел, субурганов, надписи на скалах).

Контекст республиканской науки даёт обоснование этому присвоению, создавая перформативные описания алтайского этногенеза [Тадина 2009; Ябыштаев 2012]. *«Родословие каждой алтайской семьи восходит к Ойротской эпохе»,* – заключает алтайский востоковед и *Эл башчы* алтайского народа Бронтой Бедюров [Бедюров 2014: 22].

В контексте «низовой» повседневности алтайцы, конечно же, отделяют себя от монголов посредством таких актуальных культурных практик как трансграничная торговля, конокрадство, а также из-за наличия «естественного» рубежа госграницы и разницы в языке и религии. Однако на уровне личного присвоения легендарной истории алтайцы связывают себя с монголами: мне неоднократно приходилось слышать о «монгольских родах» среди алтайцев (могол, ойрот, меркит, тербет, майман, тумат, чорос), среди сельского населения популярны рассказы о *Судур Бичик*, горных крепостях Амурсаны и мессианские представления о грядущем Шÿнÿ или Ойрот-Каане, встречается самоназвание «ойрот». В 2011 г. я участвовал в семейном просмотре многосерийного фильма о Чингисхане: узнавание алтайцами «своей культуры», вплоть до бытовой утвари и практик, выразившееся во множестве комментариев во время просмотра, было впечатляющим. По словам одно из моих информантов, «за плечами каждого алтайца стоит Чингисхан», а Телецкое озеро считается местом захоронения конницы, унесшей в глубины тайну погребения хана. Ревизия ойратского наследия – также популярная тема молодёжной блогосферы [Торбоков 2015].

**Литература**

Андерсон 2011 – *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истории и распространении национализма. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 288 с.

Бедюров 2014 – Бедюров Б.Я. Алтайские исторические предания Ойротской эпохи // Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII–XX вв. Новосибирск: Акад. изд-во «Гео», 2014. С.5–22.

Тадина 2009 – *Тадина Н.А.* «Ойрот» как символ государственности в этническом сознании алтайцев // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее (матер. конф.). Элиста: ЗАО «НПП «Джангар», 2009. Ч.1. С. 424–427.

Торбоков 2015 – *Торбоков А.* Земля ойратов – Алтай // ARD: портал деловой информации. 3.02.2015. URL: [<http://asiarussia.ru/articles/6008/>]

Ябыштаев 2012 – *Ябыштаев Т.С.* От национального движения алтайцев к образованию Республики Алтай // История и современность Республики Алтай (матер. конф.). Горно-Алтайск: Комитет по делам архивов Республики Алтай, 2012. С.11–14.

*Жамсуева Д.С.*

*(Россия)*

**Роль и значение Цугольского дацана в аспекте**

**духовно-религиозных традиций бурят**

В период экспедиционных работ в Хулун-Буирском районе Эвенкийского хошуна Автономного района Внутренняя Монголия Китая записаны самобытные песни на религиозную тематику. Впечатляет содержательностью магтаал-восхваление Цугольского дацана Забайкальского края, состоящий из 18 куплетов, каким его запомнили предки бурят Внутренней Монголии еще до ухода за пределы исторической родины. Этот факт является примечательным не только в плане уникальности зафиксированного материала, но и в том, что он свидетельствует о той роли, которую играли буддийские монастыри в духовной культуре бурят дореволюционного периода, в частности одного из наиболее значительных монастырей Забайкалья - Цугольского. Именно ему принадлежит приоритет в развитии основных направлений школ богословия – цаннит и тибетской медицины – манба. При Цугольском дацане существовала и типография, что делало его центром национального образования. Без преувеличения можно сказать, что буддийские обители руководили духовной жизнью бурят, составляя важнейшую часть культуры народа. Они совмещали в себе и университеты, и библиотеки, и музеи, и художественные академии. Главный соборный храм – Цокчен-дацан – одна из вершин архитектурного мастерства бурятских зодчих. Цугольский дацан на начало XX в. насчитывал двенадцать основных храмов и более десяти вспомогательных построек.

О широкой распространенности в Забайкалье песен о Цугольском дацане свидетельствуют записи, хранящиеся в фондах Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН, две из которых опубликованы мной в монографии «Агинские дацаны как памятники истории культуры» [2001, с. 167-169]. В отличие от записи, сделанной нами в Шэнэхэне (2012 год), песни, зафиксированные в 1965 г. в Зугалае и Адуун Шулууне Читинской области (ныне – Забайкальский край), значительно короче, но совпадают в целом слова и содержание. Характерно, что песни о Цугольском дацане дают исторически верные отражения событий, дают большую детализацию реально происходивших, действительных фактов и составляют один из аспектов духовно-религиозных традиций бурят. Эти традиции еще живы в менталитете народа, о чем свидетельствуют полевые записи, сделанные у шэнэхэнских бурят. Народом воспевается красота архитектуры Цугольского дацана, с любовью описываются символы буддизма, нашло отражение глубокое почитание мирянами буддийского духовенства.

*Капишовска В.*

*(Чехия)*

**Традиция игры на монгольском музыкальном инструменте *ятга* в новом облике**

Немного известно о традиции игры на щипковом музыкальном инструменте *ятга* в дореволюционной Монголии, в отличие от Внутренней Монголии, где, несмотря на культурную революцию, традицию кое-как удалось сохранить и официально ввести игру именно на монгольском *ятга* в программу Средней музыкальной школы в Хух-Хото.

В 30-е годы ХХ века *ятга* полностью исчез с монгольской музыкальной сцены и вновь появился только с приездом в Улан-Батор северно-корейского преподавателя Ким Зон Ана в начале 60-е гг., однако, в виде корейского 13-струнного *гаягума*. Так инструмент, техника игры на котором со временем изменилась под лад монгольской музыке, просуществовал вплоть до начала 90-х гг., но, несмотря на многочисленные нововведения одного из первых игроков на *ятга* и композитора в одном лице Б. Наранбаатара, казалось бы, так и не выйдет за рамки преимущественно аккомпанементного инструмента. Новую силу и популярность вдохнули в *ятга* группы этно- и фолк музыки, сначала чаще гастролирующие в Европе и только постепенно укрепляющие свои позиции на родине, и не прочь поэкспериментировать молодые музыканты. Не маловажную роль при этом сыграла также возможность купить модернизированный, с несравнимо большим количеством струн, инструмент в Китае или в Южной Корее, или приобрести его по собственному заказу.

*Куберлинова Э.В.*

*(Германия)*

**Managing the multi-ethnic empire: Buddhism and the Russian state (1834 - 1846)**

As an outcome of a series of successful military and colonization campaigns, the Russian empire obtained a multitude of new subjects who varied greatly in language, culture and religion. The significant increase in the proportion of non-Russian and non-Orthodox population forced authorities to find a way for their integration into the Russian Orthodox empire. This article seeks to explore the complexity of Russian policy towards its Buddhist subjects through examining the issue of the administration of Buddhist religious affairs of the Kalmyks. Founded in 1834 the Lamaist Spiritual Governing Board was supposed to become a part of the system of civil administration, where Buddhist affairs of the Kalmyks would be resolved under the supervision of the Russian secular authorities and with their consent. The Lamaist Spiritual Governing Board became the highest religious authority of the Kalmyk Buddhism, where the religious questions were resolved through collective decisions of four elected monks and one Lama. Further, despite the fact that a 1834 decree “On the governing of the Kalmyk people” dictated a set of obligations and imposed a myriad of limitations on Buddhist clergy, the policy implementations and practices diverged largely from rules prescribed from St.Petersburg.

*Кульганек И.В.*

*(Россия)*

**Монгольские триады: генезис, жанровая принадлежность, структура, язык**

В докладе предложена история изучения монгольских триад, представляющих собой завершенные языковые художественные обороты, сохранившие особенности монгольского мышления, исторические традиции, быт, национальный язык и являющиеся фольклорным видом творчества. Монгольские исследователи выделяют в них три доминанты: человек – скот – природа. На сегодняшний день существуют две точки зрения на жанровую природу триад. В.Н.Клюева, М.П.Хамаганов, Ц.Ользийхуяаг, П.Хорлоо называли их загадками. Б.Содном, Г.Ловор, Х.Сампилдэндэв, С.Дулам, Мандах относили их к самостоятельному жанру монгольского фольклора.

Автор предлагает собственный взгляд на классификацию триад и, опираясь на мнение, Ц.Ж.Жамцарано, В.Л.Котвича, определяет их как самостоятельный жанр монгольского поэтического фольклора. В докладе поднимается вопрос о числе «три» как значимом для монгольского мировоззрения (три мира – верхний нижний, средний), (три времени –будущее, настоящее, прошедшее), уделяется внимание структуре триад и художественному языку. В докладе прозвучат переводы триад, выполненные автором.

*Ляхова Ю.В., Волкова М.Д.*

*(Россия)*

**«Тяжелая вера»: Алкоголь в шаманских практиках прибайкальских бурят**

В настоящий момент в Осинском и Боханском районах Иркусткой области сосуществуют несколько вариантов (нео)шаманизма. Часть шаманов обучается в Улан-Удэ, другие живут в деревнях и обучаются шаманизму на местах. Одни умеют только «капать» на семейных молениях, другие организуют коллективный жертвоприношения, тайлганы, впускают в себя онгонов и входят в транс. Все они оказываются одинаково востребованы и в большинстве случаев вызывают доверие жителей окрестных деревень. Однако различия в традициях камлания зачастую специально рефлектируются и обсуждаются носителями традиции. Отправным пунктом для рефлексии чаще всего становится использование в ритуале водки.

Водка — традиционный элемент как для бурятского шаманского камлания, так и для домашних повседневных «капаний». Однако, если раньше использовалась молочная слабоалкогольная бурятская водка - тарасун, которой в основном только кропили, то сейчас ее заменила русская сорокоградусная водка, большая часть которой выпивается участниками в процессе камлания. По этой причине информанты называют свои традиции «тяжелой верой» — в течении года им приходится совершать множество обязательных обрядов (родовое, годовое и т.д.), неотъемлемая часть которых — употребление большого количества алкоголя. Например, на годовое капание шаман может попросить семью купить и выпить 12 бутылок водки.

Это привело к тому, что появилась практика звать на моления специальных людей, не родственников, основная функция которых — помогать заказавшим моление людям выпить всю водку, которую необходимо. Водка в современной бурятской культуре воспринимается как носитель силы, «допинг», а алкоголизм тесно ассоциирован с шаманизмом:

Сейчас говорят, ему [отцу инф. 1] надо было стать шаманом, а ему мать не разрешала, потому что там водки много надо пить [ИНФ.1].

Алкоголизм сегодня считается одним из самых распространенных вариантов шаманской болезни, а состояние алкогольного опьянения трактуется как способ впускать в себя духов:

Некоторые будущие шаманы проходят через пьянство. В состояние алкогольного опьянения бывает состояние транса – могут зайти предки, а могут и черти. […] Алкоголизм, сумасшествие, болезни, смерть родных, злые языки – 5 возможных испытаний шамана [ИНФ.2].

В начале XX века Ц. Жамцарано пишет, что буряты обращаются в буддизм, поскольку шаманизм оказал пагубное, деморализующее влияние [...] на народ путем требований кровавых жертвоприношений и употребления спиртных напитков. Однако в 2000-е годы именно шаманизм начинает использоваться как часть национальной идеи и объявляется «высокой» религией прибайкальских бурят (предпринимаются попытки объявить шаманизм национальной религией всех бурят [Елаев 2000]). Ассоциация с алкоголем при этом воспринимаются в снижающем контексте.

Как реакция на это, в современных Бурятии и Иркутской области распространяется новый «тип» шаманов, полностью исключающих алкоголь из ритуала или использующих его исключительно как угощение духам. Одна из участниц обряда, на котором нам (почти) довелось присутствовать, назвала таких специалистов «небесными шаманами». Однако и эта новая практика не принимается носителями традиции безоговорочно и иногда приводит к неловким недоразумениям.

[ИНФ.1] — Р.Н.Х. 1951 г.р., родом из Осинского р-на, запись: Бохан 29.07.2016

[ИНФ.2] — В.О. 1974 г.р., родом из Бохана, запись: Бохан, 31.07.2016

[Елаев 2000] — Елаев А*.*А*.* Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. М., 2000. С. 296.

*Макух Б.*

*(Чехия)*

**Монгольская этнопедагогика**

Исследование этнопедагогики в современном европейском дискурсе до сих пор не является четко определенным. В этой статье будет описано несколько характерных черт монгольской этнопедагогики, посредством которых мы рассмотрим этнопедагогику как научный метод познания культуры и картины мира данного этноса. Монгольская культура находится в переломной стадии, так как на неё влияет западная культура и современные технологии, которые все больше проникают в жизнь монгольских скотоводов. Данные факторы отчётливо выявляются в сопоставлении современных и традиционных образовательных методов, сегодняшних детских забав и воспоминаний старшего поколения, а также при сопоставлении современного и традиционного школьного устройства. Вопреки новейшим технологиям и глобализации, традиционная культура и определённые части этнопедагогики остаются активными, старшие их уважают и стараются передать их молодому поколению. Статья основана на материале, полученном во время трёх полевых исследований в горах Хангай в Монголии. Данная статья не ставит своей целью полное ознакомление с темой, а лишь предлагает взгляд на возможную методологию изучения этнопедагогики.

*Носов Д.А.*

*(Россия)*

**Текст в тексте: некоторые вопросы исследования несказочной прозы монгольских народов**

В ходе исследования несказочной прозы монголов, бурят и калмыков я столкнулся с необходимостью реконструкции ее сюжетного состава на различных исторических этапах бытования произведений данного типа. Эта задача потребовала постановки более широкого вопроса о необходимости текстологического исследования записей фольклора монгольских народов, выполненных в XIX – первой половине XX в. Критическое рассмотрение публикаций указанного периода позволило расширить круг источников для реконструкции несказочной прозы, включив в него описания путешествий по Сибири и Центральной Азии, а также работы по этнографии данного региона. Многие изданные и хранящиеся в архивах материалы путешественников, просветителей, востоковедов представляют собой своего рода «текст в тексте»: в них содержатся этиологические и мифологические повествования на широко- и малоизвестные сюжеты. Помимо собственно нарративов, в них часто можно найти дополнительную информацию, необходимую для полной реконструкции фольклорного акта. Этим данные источники выгодно отличаются от некоторых специализированных изданий произведений фольклора монгольских народов XIX и XX вв. В докладе будет рассмотрен пример реконструкции ареала бытования и некоторых других особенностей одного этиологического сюжета у халха-монголов и бурят в конце XIX – первой трети XX в.

*Омакаева Э.У.*

*(Россия)*

**Песенно-танцевальный фольклор западных монголов (торгутов, дербетов, баитов, захчинов): по материалам полевых экспедиций 2007–2015 гг.в Монголию[[2]](#footnote-3)**

С 2007 г. по настоящее время учеными КалмГУ и КИГИ РАН была осуществлена серия экспедиций в западные аймаки Монголии, где проживают субэтнические группы, родственные российским калмыкам и ойратам Китая. Сегодня приобретает изучение локально-региональной специфики и сохранности устной фольклорной традиции в сопоставлении с фольклорной ситуацией конца 19–нач. 20 вв., зафиксированной в трудах российских исследователей Западной Монголии – М. В. Певцова, Г. Н. Потанина, А.М. Позднеева, акад. Б. Я. Владимирцова, А.В. Бурдукова и др.

Самая первая наша экспедиция «По следам акад. Владимирцова» (3–23 августа 2007 г.), ставшая возможной благодаря поддержке РГНФ и МинОКН Монголии (проект «Фольклор и язык западных монголов (ойратов) в контексте центрально-азиатских устно-поэтических и письменных традиций», № 07-04-92373е/G), относится к так называемым «повторным» экспедициям «по следам» предшествующих собирателей. В ходе экспедиции в Кобдоский и Убсунурский аймаки международный коллектив - ученые КалмГу, КИГИ РАН и Института языка и литературы Ан Монголии (А.Алимаа, Г. Гэрэлмаа) - записали на цифровые носители образцы разных жанров народной песенно-танцевальной культуры субэтносов, проживающих в данном регионе: дербетов, баитов, торгутов, захчинов, урянхайцев, хотонов, мянгатов, олетов и др.; собрали сведения об исполнителях народных песен и танцев, об особенностях игры на традиционных музыкальных инструментах. Полевые исследования были продолжены в 2008 г. по проекту РГНФ «Лингвоэтнографический ландшафт современной Монголии в структурно-типологическом ракурсе: западномонгольские локальные традиции».

С 26 июля по 5 августа 2013 г. в рамках международной научной экспедиции, посвященной 130-летию со дня рождения известного российского монголоведа А. В. Бурдукова, в Убсунурском аймаке Монголии были обследованы сомоны Малчин, Хяргас, Наранбулаг, Түргэн, Сагил и др. (записано свыше 70 информантов, возраст которых составил от 10 до 82 лет).

С 24 июля по 12 августа 2014 г. на территории Монголии (Кобдоский и Убсунурский аймаки, г. Улан-Батор) работала международная научная экспедиция в составе ученых КИГИ РАН (г. Элиста) и Университета культуры и искусств Монголии (г. Улан-Батор) по проекту РГНФ «Западномонгольский и калмыцкий песенно-танцевальный фольклор во времени и пространстве: взгляд через столетие (по следам экспедиций ученых-монголоведов Г. Рамстедта, А. Руднева и А. Бурдукова в Монголию и Калмыкию в 1900-1930-е гг.)». За время экспедиции отснято около 200 часов видеоматериала, записано более 350 часов аудиоматериала, сделано около 8000 цифровых фотоснимков. Опрошено более 200 информантов, возраст которых составил от 16 до 87 лет. Уникальной можно считать фото- и видеозапись свадебной церемонии дербетов в сомоне Дерген (монг. Дөргөн) Кобдоского аймака, во время которой были записаны 15 протяжных песен (уртын дуу), выявлены локальные особенности проведения свадьбы у дербетов сомона Дерген и сомона Ульгий (Өлгий).

24 июля 2014 г. участникам экспедиции посчастливилось участвовать в церемонии открытия памятника «Агсал» (название древнего танца торгутов Монголии) в г. Ховд, во время которой нам удалось зафиксировать исполнение танца, записать рассказы информантов о происхождении «Агсала» и др. 2 августа 2014 г. в местности Гачуурт недалеко от Улан-Батора записано 10 песен и 5 танцев дербетов сомона Сагил Убсунурского аймака. 5 августа 2014 г. в монастыре «Дашчойлинг» (г. Улан-Батор) была зафиксирована буддийская мистерия Цам, тесно связанная с западномонгольской танцевальной традицией, имеющей центральноазиатское происхождение, впитавшей в себя храмовые танцы Древней Индии. В 2015 г. новые материалы по песенно-танцевальному фольклору ойратов Монголии были записаны в Улан-Гоме, где проходила международная конференция «Джангароведение», посвященная 550-летию эпоса «Джангар», и сомонах Убсунурского аймака.

В настоящее время ведется работа по обработке и расшифровке собранного материала, составляется база данных знатоков фольклора исследованной нами отдельной локальной территории. Полевые материалы имеют важное практическое значение для решения прикладных задач, создания электронной базы данных для сохранения, изучения и популяризации уникального культурного наследия региона. Экспедиция к ойратам Монголии показала, что различные жанры фольклора в разных местностях сохранились в неодинаковой степени. Сделаны предварительные выводы о трансформации фольклорного репертуара, в том числе касающиеся генезиса и эволюции ойратской песенно-танцевальной традиции. Важнейшим направлением дальнейших исследований может стать сравнительное изучение региональных песенно-танцевальных систем монгольских и тюркских народов, проживавших и проживающих на смежных территориях, в контексте центрально-азиатской музыкальной традиции с учетом этнокультурных контактов. Дальнейшая публикация расшифрованных с современных электронных носителей полевых записей фольклорных текстов, свидетельствующих о сохранности во времени песенно-танцевальной тра­диции, позволит восполнить лаку­ны в изучении феномена протяжной песни *уртын дуу* и танца *биелгээ* у ойратоязычных субэтносов Монголии.

*Понарядов В.В.*

*(Россия)*

**Монгольское названия седла в евразийском контексте**

Обещемонгольское слово \**emeɣel* ‘седло’ в «Алтайском этимологическом словаре» [2003: 506] сопоставляется с тюрк. \**ẹ̄dŋer* ‘то же’ и тунг.-ма. \**emul* ‘колчан, расшитый конским волосом, и др.’, откуда реконструируется праалтайская форма \**emV(ŋV)* ‘седло, пояс’. Недостатки этой этимологии очевидны: она анахронистична, тунгусское сопоставление сомнительно семантически, а пратюркская реконструкция представляет собой фикцию, т.к. неоправданно сводит к единому этимону два разных тюркских названия седла \**eder* и \**ïŋ(g)ïr*. Связь тюрк. \**ïŋ(g)ïr* с монг. \**emeɣel* в принципе допустима, но здесь скорее можно говорить не о праалтайском источнике, а о заимствовании в ту или другую сторону. Слово \**ïŋ(g)ïr* внутри тюркских языков не этимологизируется. Однако А.В. Дыбо [2007: 175] предполагает, что оно заимствовано из праобско-угорского \**näɣrä*. Но \**näɣrä* глубоких финно-угорских источников не обнаруживает. По историко-культурным соображениям заимствование из угорских в тюркские представляется менее вероятным, чем в обратном направлении. В свою очередь, монг. \**emeɣel* неоднократно заимствовалось в тунгусо-маньчжурские языки. В диалектах эвенкийского языка представлены более старые, в разной степени фонетически перестроенные формы *emeɣel*, *emeɣen*, *emewun*, *emŋun* и более новая *emēl*; в чжурчжэньском – *eŋgemer*; в эвенском – *emgun* ‘оленье седло’; в орокском – *emē* ‘вьючное седло’. Однако нельзя отделять от них и эвен. *emner* ‘деталь узды, охватывающая морду оленя’; *jenmer*, *inmer* ‘недоуздок’. Для объяснения семантического расхождения важна иранская типологическая параллель, где единая праформа \**upa-dāna-* или \**api-dāna-* букв. ‘накладываемое’ (приставочное образование от корня \**dā-* ‘класть; делать’) дает в одних языках значение седла, а в других – уздечки. Очевидно, \**emeɣel* первоначально обозначало не седло, а вообще любую сбрую, *надеваемую* на лошадь (или оленя). Это позволяет предложить для него надежную внутримонгольскую этимологию: оно образовано от корня \**emü-* ‘надевать’, выделяемого в таких производных, как *emü-s-* ‘надевать, одеваться’, *emü-dü-n* ‘штаны’. Поскольку, как видим, только монгольское название седла внутренне этимологизируется, именно оно и должно явиться источником заимствования во все другие языки. Любопытно при этом, что тюрк. \**ïŋ(g)ïr* более сходно не с монг. \**emeɣel*, а с фонетически перестроенными на тунгусо-маньчжурской почве словами типа чжурч. *eŋgemer*, эвен. *emgun*. Поэтому, возможно, тюркское слово заимствовано через тунгусо-маньчжурское посредство. С другой стороны, эксклюзивная параллель семантического развития между монгольскими и иранскими языками говорит о наличии древних непосредственных контактов между ними. По историко-археологическим данным эти контакты могут быть датированы серединой I тыс. до н.э., когда седло распространилось в евразийских степях как важная культурно-техническая инновация.

*Селеева Ц.Б.*

*(Россия)*

**Указатель тем национальных версий эпоса «Джангар»**

Составленный нами указатель эпических тем основан на материале десяти песен калмыцкого эпоса «Джангар» (репертуарный цикл сказителя Ээлян Овла) и позволяет выявить их соответствия в синьцзян-ойратской версии. Для формирования рубрикации тематических блоков, тем и микротем мы прибегли к дефинициям на основе имени существительного с выражением действия, сознавая, что по ряду подобных дефиниций указателя возможны уточнения и коррективы. Темы редкие или локальные выделены в отдельный перечень. Обобщенный уровень тематических блоков, по которому выстраивается содержательная часть данного указателя, представлен двадцатью пятью тематическими разделами: 1. Пир; 2. Послание; 3. Совет; 4. Выбор; 5. Выражение чувств и эмоций; 6. Клятвоприношение; 7. Поимка коня; 8. Седлание коня; 9. Снаряжение богатыря; 10. Отправление в путь; 11. Преодоление пути; 12. Временная остановка в пути; 13. Встреча; 14. Отдых; 15. Прибытие; 16. Вхождение и проникновение во дворец; 17. Поиск; 18. Захват трофея; 19. Сражение и поединок; 20. Нападение; 21. Пленение и клеймение; 22. Исцеление; 23. Исполнение просьбы; 24. Пребывание в счастье и благоденствии; 25. Локальные темы. Тема репрезентативна для обобщенного уровня компонентов эпического текста. Последующая конкретизация возможна при рассмотрении содержательного, микротематического уровня, где тема представляет собой сцепление микротем, объединенных общим смыслом и доминантой «действия персонажа».

В основе систематизации действующих персонажей маркируемых эпических ситуаций — «тем» лежит главная эпическая бинарная оппозиция «герой ― антагонист». Эта оппозиция составляет ядро эпической системы и основу коммуникативной ситуации. «Герой» по указателю — эпический персонаж, из числа джангаровых богатырей, которому отведена главная функциональная роль в сюжете определенной главы. Наряду с «героем» выделяется персонаж «Джангар». В указателе имя «Джангара» дается и при абстрактном описании тем и микротем. Абстрактная форма обозначения других действующих эпических персонажей — богатырь, иноземный хан, хан-антагонист, богатырь-антагонист и др.

Указатель в традиционном понимании включает краткую аннотацию того или иного элемента (т.е. описательную часть) и его индекс. К каждой теме дается цифровая кодификация, относимая к более крупным блокам тем. Крупные блоки тем выстраиваются по принципу иерархической абстрагированности. Например, **3.3.1. Совет Джангара с богатырями и принятие решения об отправлении в поход на помощь герою, ведущему сражение с войском хана-антагониста. — 3.3. Совет—решение — 3. Совет.** В названии темы даются сведения с указанием дополнительной информации, относящейся к данной теме. Это может быть указание персонажей, времени, локализации, предшествующего события, направления действия, причины и т.д. В шифре каждой темы дается указание на песню калмыцкой и синьцзянской версий, со ссылкой на репрезентативные издания, с указанием страниц: **К.Д. – 8; 4 [1978, I: 400; 1990: 73; 259]; С.Д. – 15 [2005, I: 333–346]**. В кодификации каждой тематической единицы обозначена принадлежность описываемой эпической ситуации к определенному локусу. Например, в кодификации данной темы указан микролокус (**Д. Д. вв.** — внутренний локус дворца Джангара). В конце приведен порядковый номер данной темы (**19**) и общее количество тем в данном сюжете (**29**).

После кодификации приводится подробное описание каждой темы с воспроизведением микротематической цепочки, необходимой для реализации темы. Выявленная микротема расшифрована схематичным, а затем конкретно-содержательным описанием. Изложение текста калмыцкой версии дается курсивом, синьцзян-ойратской жирным курсивом, а совпадающие части текстов обеих версий даются шрифтом Times New Roman. Такая подача текста направлена на наглядное выявление различий и совпадений, а также взаимодополняемость содержательной части текстов обеих версий. Например: Шесть тысяч двенадцать богатырей *славного владыки богдо Джангара* в***девятиярусном, девятицветном***высоком желто-пестром дворце***славного нойона богдо Джангара,***составив семь полных кругов*,* на пиру *за арзой ―* ***в изобилии арзы из молока диких кобылиц*** *восседали [они] ―* ***в веселье и счастье пребывали они.*** Случаи текстовых противопоставлений в версиях обозначаются тире. Например: *за арзой ―* ***в изобилии арзы из молока диких кобылиц***; *восседали [они] ―* ***в веселье и счастье пребывали они.***

Исследование эпических текстов на тематическом уровне позволяет выявить как степень типизации сюжетных компонентов в рамках репертуарного цикла отдельной традиции, так и степень их трансформации на почве заимствованной (синьцзян-ойратской) традиции, поскольку константные вариативные элементы тем в представляемом указателе отчетливо вычленяются. Принципы классификации, как и сама схематическая структура указателя, могут найти применение для решения исследовательских задач сравнительно-типологического плана. Выявление и рассмотрение конструктивных тематических элементов сюжетостроения позволяют прояснить ряд вопросов, связанных с механизмами сложения эпического текста.

Представленные в указателе темы имеют устойчивую и в то же время довольно гибкую модель реализации. Функционирование темы можно уподобить густой сети переплетений и наложений. Та или иная тема может быть включенной в крупные темы, а ряд тем могут функционировать как микротемы. При этом выделяется фонд «сквозных тем», т. е. тем, функционально активных и локальных.

*Скородумова Л.Г.*

*(Россия)*

**Душа и дух в лексике монгольского языка**

В монгольском языке привлекает внимание пласт лексики, семантически связанной с определениями «душа» и дух». Особенно выделяется своим широким полисемантическим спектром слово *сэтгэл.* Значение этого отглагольного существительного сконцентрировано в таких понятиях, как: чувство, душа, эмоция, настроение, ум, мысль. В академическом четырехтомном монгольско-русском словаре статьи *сэтгэл* и *сэтгэх* занимают целую страницу. Особенность лексемы сэтгэл заключается в том, что она означает свойство, присущее только человеку. Например, *сэтгэл* – чувство, любовь, *сэтгэх* – мыслить, *сэтгэлгээ –* мышление, *сэтгэл зуй* – психология, *сэтгэгдэл* впечатление, *сэтгэл санаа* – настроение, *зүрх сэтгэл* – сердце и душа и т.д. *амь оруулах* (оживить, привести в сознание; то же - *сэхээ оруулах)*

Рассмотрим два других слова *амь* и *сүнс*, которые также переводятся на русский язык словом «душа», но не являются синонимами *сэтгэл*. Их следует отнести к области мифологии и верований.

*Сүнс* – слово, наиболее близкое по значению слову *амь***.** Часто они употребляются как парное слово *амин сүнс* (скорее, это выглядит атрибутивной конструкцией и переводится как "жизненная душа"). Душа *сүнс* сопровождает живого человека словно тень и его двойник, она может покидать тело во время болезни и сна, поэтому шаманы во время камланий призывают душу вернуться на свое место. Любопытно, что в отличие от *амь орох* (душа вошла в тело) здесь употребляется выражение *сүнс биендээ оршижээ* (душа появилась на своем теле, стала существовать). Глагол *орших* означает существование в пространстве.

Так же, как и *амь***,** душа *cүнc* все время находится в движении. Когда человек болен или умер, говорят: *сүнс зайлсан, хальсан* (душа удалилась, отлетела). Считается, что после смерти душа женщины, например, остается жить в ступке, веретене и других предметах, которыми женщина пользова­лась при жизни. А душа мужчины живет в поясе, поэтому перед сном было принято завязывать пояс узлом и класть его в изголовье. Нельзя было ни при каких обстоятельствах отдавать свой пояс другому человеку. Душа *сүнс* все время перемещается по телу человека и животных. Первого числа новой луны душа находится в большом пальце ноги человека, восьмого и двадцать второго числа месяца душа находится в почках, пятнадцатого числа во время полнолуния и тридцатого числа во время новолуния душа находится во всем теле. У человека душа движется сначала вверх – от запястья она поднимается к лопаткам, затем попадает в первый шейный позвонок, грудную кость и затем по ногам спускается вниз. Таблицы движения души по числам особен­но широко использовались в медицинских трактатах.[[3]](#footnote-4)

После смерти человека душа *сүнс* вселялась либо в духов, становилась блуждающим странником, призраком *(хий үзэгдэл),* либо небесным духом *тэ*нгэр*, од, онгон*), либо демоном *(буг чөтгөр).* Так *сунс* подобно *амь* перекликается с воздушной стихией и с ветром.

Слово *сүнс* также созвучно слову *үнс*(пепел, зола), хотя современные монголы и противопоставляют эти два понятия: Пепел от горения, душа – от веры: *үнс шатасных, сүнс шүтэснийх*. Наличие огромного количес­тва мифов, повествующих об особой функции пепла (золы) в космогенезе многих народов указывает на явную связь созвучных понятий: *үнс и* *сүнс*. У монголов существует обычай, запрещающий ступать по золе, так как считается, что только душа *сүнс* и тень *сүүдэр* могут оставлять следы на золе. Считалось также, что душа *сүнс* прячется в тени человека**[[4]](#footnote-5)**.

*Хабунова Е.Э.*

*(Россия)*

**Калмыцкий фольклор в записях экспедиций КалмГУ в 2012-2015 гг.**

Экспедиции были организованы Институтом калмыцкой филологии и востоковедения в рамках проекта «Устное народное творчество калмыков в контексте сохранения духовного наследия народа, культурного и языкового многообразия России» по Госзаданию Министерства образования и науки РФ (2012-2013 гг.), затем продолжены при финансовой поддержке ФГБОУ ВО «КалмГУ» с целью обследования всех районов Республики Калмыкия на предмет сохранности устной традиции, для сбора полевого материала и выявления ареала распространения, сферы применения, функционирования жанров калмыцкого фольклора в современных условиях.

Экспедиционная работа проводилась преподавателями, студентами и аспирантами института в свободное от учебных занятий время. Участники экспедиции отправились сначала в самые отдаленные населенные пункты северных районов республики и, отдавая дань традиции, дальше продвигались по ходу солнца. Было сформировано 4 группы по 3 и 4 человека в каждой, которые на завершающем этапе экспедиционной работы, до выезда за пределы обследованного района, собирались в одном месте для обсуждения увиденной картины и согласования дальнейших действий. Такой подход позволил осуществить сбор фольклорного материала в десяти районах республики: Октябрьском, Мало-дербетовском, Кетченеровском, Сарпинском, Целинном, Яшкульском, Юстинском, Ики-бурульском, Черноземельском, Лаганском.

Процесс компьютерной обработки, расшифровки и систематизации собранного материала ещё не завершен, но полевой материал постепенно вводится в научный оборот в виде статей, докладов, выпускных квалификационных работ, кандидатских диссертаций. Собранный корпус текстов (главы эпоса «Джангар», сказки, народные песни, жанры несказочной прозы, благопожелания, анекдоты, описания обрядов и других этнографических реалий, устные истории, пословицы) достаточно неоднороден и неравнозначен как по объему, так и качеству: часть из них трудно признать полноценным текстом жанра традиционного калмыцкого фольклора. Некоторые жанры остаются продуктивными (благопожелания, легенды, предания, анекдоты, пословицы, устные истории), пользуются популярностью (народные песни, тематика которых сведена до минимума; героический эпос «Джангар», исполняемый в своей книжной версии в виде фрагмента главы, в редких случаях, главы или нескольких глав) и постепенно забываются сказки, восхваления, загадки в виду невостребованности.

*С. Хөвсгөл*

*(Монголия)*

**Сравнительный анализ дидактической поэзии со строками**

**из “Лунной кукушки” Данзан Равджи.**

Цель нашего доклада – выявить некоторые вопросы о традиции и новаторства в творчестве Данзан Равджи, крупного представителя 19 века старой монгольской литературы.

При чтении полного собрания стихов Данзан Равджи 1992 года, подготовленного Д.Цагаан, некоторые стихи были адекватны по смыслу и по форме со строками из знаменитой музыкальной пьесы “Лунная кукушка”. Таких примеров много. Но здесь мы будем сравнивать 3 таких случаев.

Поэма из 1-ой главы пьесы /2011. с 160/, где царь Машука учит свою дочь, выходящую замуж - очень значительная часть этой дидактической пьесы. Эта поэма состоит из 39 строк, заканчивающиеся словом “зохио”, что означает “делай так...” . Также эта поэма отсутствует в одноимённой повести, которая является основой пьесы. Поэтому мы вправе считать её произведением Данзан Равджи. Эта поэма адекватна по смыслу и по форме с стихотворением “Гэвш Шаравт сургах нь” /Поучения к Гэвши Шараву//1992. с 402-403/, которое было написано на тибетском, и переведено на монгольский и было напечатано в сборнике 1992 года.

Стихотворение “Аяа, халхай” /1992. с 350/ похожа со стихами из 3-ой главы /2011. с 196/, где царь Машука говорит о старости трём праведным сановникам из Варанаси. В этой поэме автор говорит о тех изменениях, которые происходят при старости человека. Эти стихи есть в пьесе и на наш взгляд этот вариант – более совершенен в художественном стиле.

А также поэма “Аяа, охин чи янагш сонс /Слушай меня, дочь моя/” /с 255/ похожа с стихотворением из 1-ой главы /2011. с 159/, где царь Машука тоже обращается к дочери Матимахани, выходящей замуж. Эта поэма из этих 3 стихов, которые мы сравниваем, являются совсем адекватной.

В полном докладе будут представлены полный сравнительный анализ в таблицах.

Предполагаемые выводы:

* Данзан Равджи использовал при создании сценарии из повести “Лунная кукушка”, свои предыдущие стихи.
* Он перенёс некоторые стихи в сценарии, не изменив.
* А некоторые стихи он переделал, и они получились более художественно обработанными. /1-ый и 3-ий примеры/.

**Литература**:

* Яруу найргийн цомирлог /Сборник поэзии/. Подг. к печати Д.Цагаан. Уб., 1992.
* Danzanravjaa. PERFECT QUALITIES”. Ulaanbaatar 2006. Translated by Simon Wickham-Smith.
* С.Хөвсгөл. “Саран хөхөөний намтар” жүжгийн зохиолын шинжлэл, бичвэр судлал. Уб.,2011.

*Цеденова С.Н.*

*(Россия)*

**Фольклорные мотивы в лирике А.Сусеева, А.Тачиева, посвященной монгольской теме.**

Монгольская тема в современной калмыцкой поэзии занимает одно из важных мест. Братские узы дружбы наших народов и литератур своими глубокими корнями уходят в седую древность, что нашло отражение в устном народном творчестве и богатейшей письменной литературе двух народов, имеющих общий язык и этнокультурные традиции.

Монгольская тема широко представлена в лирике народных поэтов Калмыкии Аксена Сусеева и Анджи Тачиева. В годы Великой Отечественной войны молодые поэты служили в Монголии.

Поэтической сборник А. Сусеева «Зүркнә дун» («Песня сердца») опубликованный в 1984 г., включил в себя цикл произведений о Монголии: это стихи и поэма «Моӊһлын магтал» («Восхваление Монголии»). Как видим, названия сборника и поэмы уже дают нам представление об отношении поэта к родине его предков. Не менее красноречивы и названия стихотворений, тематически разных, но проникновеннных и светлых по создаваемому ими настроению: «Улан Батор», «Дууна эзнд» («Автору песни»), «Терзәрн хәләҗәһәд» («Глядя в окно»), «Селенган туск дун» («Песня о Селенге»), «Хуҗртын аршан» («Источник Хужрт»), «Тайхир чолун» («Камень Тайхир»), «Цаган нур» («Белое озеро»), «Удвалын белг» («Подарок Удвал»), «Богд уул» («Гора Богдо») и др.

Стихи «Улан Баатр» и «Богд уул» написаны в форме благопожелания, присущего калмыцкому и монгольскому фольклору. Красота монгольской земли предстает перед читателем в стихах «Цаган нур» («Белое озеро») и «Тайхир чолун» («Камень Тайхир»), «Хужртын аршан» («Источник Хужирт»), написанных по мотивам монгольских легенд.

Эти стихотворные произведения содержательно соответствуют аутентичным текстам легенд, что, безусловно, свидетельствует о бережном отношении поэта к монгольскому фольклору.

Поэма «Восхваление Монголии» (Моӊлын магтал) рисует страницы исторического прошлого Монголии. В данном произведении автор использует форму традиционного магтала, наполняя ее новым содержанием.

В произведениях, посвященных Монголии, А. Сусеев активно обращается к фольклорным жанрам: пословицам, песням, благопожеланиям, восхвалениям, легендам. Будучи включенными в авторское повествование, они сообщают его произведениям уникальную национальную самобытность. Так, например, в поэме «Моӊһлын магтал» («Восхваление Монголии») автор вводит тексты лирических песен, пословицы, триады, легенды.

Благопожелания и восхваления всегда были неотъемлемой частью жизни монголов. Использование калмыцкими писателями этих оригинальных единиц фольклора основано, на наш взгляд, не только эстетическими потребностями, но и функциональными возможностями данного жанра.

**Литература**

1. Иньгин дун. Антология современной монгольской литературы. - Элиста, 2014.
2. Иньглт.Моңһл шүлгчнрин үүдәврмүд. - Элст,1971.
3. Калян С. Һурвн ботьта үүдәврмүдин хураӊһу.-Элст, 1981.
4. Калян С. Хөөт үйнртән герәслҗәнәв. –Элст, 1988.
5. Көглтин Д. Һурвн ботьта үүдәврмүдин хураӊһу.1боть.-Элст, 1981
6. Мөңк заль.Моңһл бичәчнрин үүдәврмүдәс.- Элст, 1967
7. Сән-Белгин Х. Суӊһсн шүлгүд болн поэм.-Элст,1969.
8. Сусеев А. Зүркнә дун.-Элиста, 1984
9. Цеденова С. О литературных взаимосвязях калмыцкой и монгольской литератур.Mongolica XV, SPb,2015, c.80-83.

*Цендина А.Д.*

*(Россия)*

**Легенда о пленении Бортэ**

В некоторых монгольских летописях XVII–XIX вв. встречается легенда о спасении жены Чингис-хана Бортэ его сподвижником Дзэлмэ и рождении у них сына, усыновленного затем монгольским ханом. Она явно восходит к эпизоду о пленении Бортэ меркитами, известному по «Сокровенному сказанию монголов». Истоки легенды о Бортэ и Дзэлмэ следует искать в устной традиции, относящейся ко времени формирования нового административного деления Монголии в XV–XVI вв., и отражает стремление потомков Дзэлмэ возвысить свое племенное объединение.

*Цыбикова Б-Х.Б.*

*(Россия)*

**Живое бытование традиционных жанров устного творчества бурят (по итогам экспедиционных исследований в АРВМ КНР)**

За последние несколько лет фольклористами ИМБТ СО РАН зафиксированы жанры традиционного фольклора в живом бытовании, которые позволят сформировать целостное представление о современном состоянии устной народной традиции бурят, проживающих в Автономном районе Внутренняя Монголия КНР.

Несомненной удачей полевых исследований в Хулун-Буире является запись крупного фольклорного жанра – героического эпоса, который записан в двух текстах улигера «Гэсэр»: пролог к «Гэсэру» и прозаический вариант «Гэсэра».

Особое место в фольклорных записях занимают волшебные сказки героического содержания, большинство которых отличается красочностью стиля, создаваемого соблюдением сказочной обрядности и обилием средств художественной выразительности. Таким образом, необходимо подчеркнуть, что бурятами Внутренней Монголии сохранен в архаическом варианте сказочный репертуар, и не утрачена традиция исполнения сказок.

Легенды и предания бурят, бытующие в среде шэнэхэнцев, в основном связаны с легендарными именами Бабжа Барас батора, Бальжан хатан, богиней Лхамо, сакральными для бурят местами Ольхон, Алханай. При этом своеобразие этих повествований заключается в том, что в них постоянно затрагивается весьма болезненная для этнического меньшинства тема изолированности от основного массива этноса в инонациональной среде, дается своя (народная) интерпретация причины исторически сложившейся ситуации.

Значительную часть записанного материала составляют образцы песенного фонда шэнэхэнских бурят. Примечательно, что шэнэхэнцы четко выделяют песни, исполняемые в тех или иных случаях, делят их по манере исполнения, назначению. В основном различают обрядовые (уусын дуун), песни кольца (бэhэлигэй дуун), песни, исполняемые при круговом хороводе (нэрьелгын дуун), обычные песни (юрын дуун). Память о родине прародителей, рода, откуда берет начало родословная шэнэхэнцев, бережно сохраняется бурятами Внутренней Монголии и передается нынешним поколениям. Это ярко проявляется в феномене бытования старинных песен у шэнэхэнских бурят, сохранивших богатейший репертуар песенного наследия своих предков, выходцев из забайкальских степей.

В наших записях обращает на себя внимание ярко проявляющаяся буддийская составляющая в большинстве фольклорных текстов бурят Внутренней Монголии, влияние буддизма на их религиозное мировоззрение и культурные традиции.

В фольклорном фонде шэнэхэнских бурят до сих пор широко представлены малые жанры: благопожелания, загадки, пословицы.

*Шубина Е.Р.*

*(Венгрия)*

**Биография Будды в исторических хрониках монголов. Смена ролей.**

Формула описания биографии Будды в виде его «двенадцати деяний» имеет широкое распространение в религиозной монгольской литературе. С течением времени повествования о жизни Будды Шакьямуни начали появляться и в других жанрах монгольской литературы. С конца шестнадцатого века обязательным элементом введения исторических работ монголов стали либо краткие упоминания о Будде, либо подробные описания этапов его жизни, иногда в форме «двенадцати деяний». Монгольские авторы преследовали разные цели, приводя в своих работах факты из жизни Будды. Одни задавались дидактической целью, красочно воспевали жизнь Будды, которая была примером для подражания в среде монголов, массово принимавших буддизм, другие пытались легитимировать права монгольских ханов на престол на религиозной основе. В моем докладе, опираясь на исторические хроники монголов, я старалась отразить процесс, в ходе которого одним из предков монголов наряду с серым волком (Борте-Чино) и прекрасной ланью (Гоа-Марал) становится индийский принц, Будда Шакьямуни.

*Эрдэнэбилиг*

*(Китай)*

**Миф о происхождении человека в северо-западном монгольском мифе**

Люди с давних времен поставили себе вопрос: “От кого, отчего мы появились?”. Они раздумывали, и нашли много много ответов. Вот они сегодня не только стали фундаментом познавательных процессов человека и ценными для науки, но и одним из жанров фольклора, и одной из больших тем в мифе. Монголы, живущие разбросанным образом в северо-западной части Азии, также рассказывают мифы о происхождении человека. Согласно мифам, человек создан из глины, появился из пещерных отверстий, из скал и камней, родился от единственной женщины на земле, как у остальных народов мира.

Мотив о происхождении первого человека от единственной женщины: та женщина бeременела от глотка воды, луча света, во время сна, и есть мотив о том, как какая-то астрономическая звезда проникла в утробу женщины. О рождении первого ребенка: родился из бедра матери, от опухли в большом пальце, из подмышки и из ребра. Миф о происхождении мира из воды и глины и появлении человека из глины показал, что те мифы являются отражением периода, когда глина была главным для жизни человечества. В мифе Северо-западных монголов рассказывается, что люди появились от животного. В Алашани никогда не говорят прямо, что “я убью корову", а говорят “я принимаю топор” и "ударить корову". Это тотемическое понятие и уважение коровы относится к мифу, может быть, к мифу о происхождении легенда монголы, например от коровы. В среде монголов популярны мифы о появлении человека из цветов и деревьев. После рождении от цветов и деревьев человека покормила собака. Таким образом, мифологическая концепция "о рождении от деревьев", в конечном итоге превратилась в легенды и мифы этнического происхождения ойрат, то есть ой-арат-ойрат /модон кумун/ в значении “люди созданные /сделанные, состояние/ из леса, из деревьев”.

Первоначало ойратов – это некий человек, родивщийся или найденный в дупле дерева. Во многих вариантах встречаются мифы об этом праотце, у которого дерево-мать и птица-отец. Среди монголов Синьцзян и Хухнуур есть мотивы мифа бебе мать создал человека.

В мифе говорится, что однажды "Небесная мать" тоскуя, вдруг взяла шкуру дикого горного барана, на которой сидела, и сделала две человеческие фигуры /кукол/. От этого произошло человечество. Алашантские монголы поклоняются в пещере матери и пенисообразным камням. Эта традиция появилась от мифа о происхождении людей из скалы, пещеры, из дырки земли. В этом докладе автор провел более подробные исследовании и заключений.

**Myth of the origin of man in the northwestern MONGOLIAN MYTH**

Humanity is a long time to put a question "From whom, why we came?". They were thinking, and found many many answers. Here they are today, not only became the foundation of human cognitive processes and valuable to science, but also one of the genres of folklore, and one of the big theme in the myth. Mongolians living scattered way in the north-western part of Asia, and one also say the myths about the origin of man according to the myths of man is made of clay, they emerged from the cave hole of rocks and stones, and born of the only woman on earth as the rest of the world.

The motives of the origin of the first man from the only woman, the woman became pregnant from drinking water from the rays of light during sleep, is the motif of some sort of astronomical star penetrated into the woman's womb.The birth of the first child's birth from her mother's hip, from the swollen big toe and in the armpits and the rib. Myth origin of the world with water and clay and the emergence of man from clay showed that the myths that reflected the period were mostly clay for the life of humanity. In the myth of northwestern Mongolia said that the people were from the animal. In no time Alasha not say directly that "I'll kill the cow," and say, "I take the ax" and "hit a cow." This totemic concept and respect for the cow to refer to the myth of the myth may be the origin of the legend of the Mongols, for example from the cow. The environment Mongols popular myth about the appearance of a man of flowers and trees. After delivery of the flowers and trees of man fed the dog. Thus, the mythological concept of "birth from the trees," eventually became legends and myths Oirat ethnic origin, that is oi-arat- Oirat / modon kumun / meaning "people created / made, state / out of the forest from the trees."

The first is the beginning Oirats on what that person rodivschiysya or found in a hollow tree. In many cases meet the myths about this patriarch, who the mother tree, and the bird-father. In among the Mongols of Xinjiang and Huhnuur have motives myth Bebe's mother made man.

The myth says that once the "Heavenly Mother" homesick, suddenly took the skin of a wild mountain sheep, which sat on top and made two human figures /dolls /. From this came the mankind. Alashа Mongols worshiped in the cave mother and penis-shaped stones. This tradition was revealed by the myth of the origin of the people of the rock caves of the earth from the hole. In this report, the author conducted a more detailed study and conclusions.

*G.S.L. Devra*

*(Индия)*

“Popular perceptions about descent of Mangols in other parts of Asia”

— An assessment of historical t**ales of Rajasthan**

Mughal Emperors in India always claimed they had divine origin and belonged to famous Mongol family of Genghis Khan and Amir Timur. Abul Fazl, their official historian writes that their family line starts from Qaculi Khan, second son of Tumbinai Setsen. First son was Khabul Khan, great grandfather of Genghis Khan. Babur, founder Prince of the Mughal Empire, hailed from the line of second son of Tumbinai Setsen but also had the privilege of linkages with the family of first son. His mother was from the family of Chagatayi, second son of Genghis Khan. However, claim of Babur that Amir Timur, his great-great grandfather was from the family of Tumbinai Setsen is debateable. About the descent of Amir Timur there are several stories, thenceforth suffers from a definite opinion.

On this question historical tales (Vats) of Rajasthan, a province of India, have their own version. 17th century Rajasthani author wrote that Mughals are Chikta (Chagtayi) Bhatis. The tales of erstwhile Princely state of Jaisalmer describe it in details that Bhatis or Jadams were inhabitants of Afghanistan and northwest regions of India. After suffering defeat from Ephthalites and Arabs they forced to move in the Thar Desert of India; where they settled at Jaisalmer. But some of their branches opted another route and strapped them in the hills of Ghūr region of Khurasan and ruled there as Sanshbānis. One of the successive Princes of the family moved to Chaghtayee Ulus and joined the army of Genghis Khan. He became progenitor of Kurt dynasty of Herat. Amir Timur belonged to such mixed horde of Mongols. Therefore the local tales of migration, settlement and absorption of tribes in central Asia reveal their own sides of perception.

*Fuksová K.*

*(Czech)*

**Influence of Japanese pop culture and traditional folklore on contemporary Mongolian demonological legends and horror production**

The rise of Japanese popular culture has been among the global phenomena of the late twentieth and early twenty-first century.

Japanese culture has found its way into almost every corner of the world, including the USA, Europe, China, India and Mongolia.   
Many elements of contemporary Japanese pop culture are based on traditional Japanese folklore. That has strongly imprinted in present-day horror production and demonological legends.

This trend also significantly influenced current Mongolian pop culture, the aforementioned horror production and demonological legends. Demonological legends are the main topic of this work.

In 2014 and 2015, as I was collecting contemporary legends in the city of Ulaanbaatar, I noticed that a number of the ghosts occurring in some of the legends took form known from the mentioned Japanese folklore, specifically the depiction of the Japanese spirits yürei and onryo. These ghosts, often depicted in Japanese horror cinema from which they have received world fame, have thus transferred from Japan to the streets of Ulaanbaatar.

At the beginning of this paper I will deal with typology of Japanese spirits as shown in the traditional culture, contemporary pop culture and horror production. After that, I will show how they have influenced Mongolian contemporary legends and horror cinema.

*Ch. Khulan*

*(Mongolia)*

**Some characteristics of Mongolian mythology**

Since the human being originated, they have had different kinds of thinking stages. One of them is Mythology. It tries to recognize and know the origins of the creations and art, religion, philosophy, ethics can’t be exist without mythological idea and thought. Thus, researchers have learnt mythology as a subject of literature, folklore, linguistics, archeology, genetics, anthropology as well as ethics and looked for interesting result and evidence.

Mongolian traditional verbal art, folklore created and developed by Mongolians for a long time has been inherited and has been studied as traditional pedagogical subject and moral code recourse or basic of the morality by Mongolian scholars Rinchen.B, Damdinsuren.Ts, Dulam.S, Sampildendev.Kh, Nyambuu.Kh, Tserenkhand.G, Sukhee.Sh, Battogtokh.D, Jugder.Ch, Dashjamts.D, Shagdartovuu.S, Luvsandorj.J, Gantogtokh.G. Articles, and works by those researchers have determined and described features of Mongolian mythology, one of the steps of the Mongolian thinking and ethics.

According to the neoclassical philosophy, the research tendency of mythology has been changed drastically.

Mongolian mythology can be investigated sources such as

1) Folklore and written literature

2) Doctrine and teaching of the thinkers

3) Historical resource and archeological findings

Folklore which includes myths, legends, proverbs, epos, teaching poems is the main and first sources that express Mongolian native and initial thinking and its features. So Mongolian folklore particularly mythology is fundamental and useful research recourse and facts to investigate national identity when we have last our national moral compass.

In this article we reviewed general and special features of Mongolian myths and its importance for identifying national codex.

*Jiri Hes, Vaclav Klima*

*(Czech)*

**Origins of hip hop music in post-socialist Mongolia**

Hip Hop music and subculture appeared in Mongolia during the 1990´s after the fall of communist regime – during the times of the rapid shift to a market economy and general growing openness towards the western culture. However, as hip hop music had been tending to be part of a subculture movement within a mainstream society, in Mongolia it became a major musical trend that reached a broader audience from different social backgrounds or even age groups.

This short paper is trying to present Mongolian hip hop music in its specific form and unique social environment of the Mongolian capital city of Ulaanbaatar. The aim is to explore the possible reasons why hip hop music gained such importance in Mongolia based on an analysis of the social environment it originated from and possible parallels in form and narration between the traditional Mongolian musical forms and hip hop music.

*Miškaňová L.*

*(Czech)*

**Some remarks on the reflexion of the relationship between man and horse in the oral tradition of Mongolia and Eastern Slovakia**

The significance of horse in the life and culture of the nomadic societies is a well-known fact. A large part of Mongolian oral traditions is related to horses. That is why the description of the relationship between man and horse is essential for understanding Mongolian perception of the world and the bond between the Mongol and nature. But the horse plays an important role in the oral tradition of non-nomadic, sedentary people of the Eastern Slovakia, where the traditional horse breeding still continues to exist, as well.

The relationship between man and horse reflects practically in all aspects of life of a Mongolian nomadic society and also in some aspects of life of sedentary cultures. It reflects in folklore, in traditions, in Mongolian taboo of stepping on or over horse-catching pole *uurga* and taboo of whipping horses on the head, and Slovak taboo of eating horse meat. Horse is essential part of official and private rituals. Respect for the horse, which is amongst Mongols often respectfully referred to as topaz *molor* *erdene*, is evident from the rituals, which take place during horserace. Also in Eastern Slovakia horse is the first animal that receives “sacred food” from the Christmas-Eve meal.

Of course in modern world the role of Slovak horse has changed. It used to be working animal and member of the family, who worked just as hard as the rest of family members, now it plays an important role in the area of recreation and sports and is considered to be a “pet”. In Mongolia, the role of this closest friend of man has also changed, but not so significantly. The aim of the paper is to describe this part of nomadic Mongolian culture by outlining some interesting parallels and differences from sedentary Eastern Slovakian culture.

*Nima*

*(China)*

**On the characteristics of the ”mother’s womb” (*eke-yin umai*) among the Western Mongols**

The Mongols call a rock cave with a hole in it “mother’s womb”. This paper deals with the cult of the “mother’s womb” in Khongor Oboo and Aduu Choloo, in Xinjiang, on the basis of the material I collected during my fieldwork in these places in 2006. Among the Western Mongols the cult of the “mother’s womb” has its own peculiarities, which distinguishes it from the cult of the “mother’s womb” among the Eastern Mongols. The cult of the “mother’s womb” is closely associated with idea of fertility. Among the Ölet Mongols, when childless women perform the ritual known as *sirγuqu yoso,* they crawl through the hole in the rock cave and request the blessing of a child. They also make offerings of the best food and place a cradle in the cave. Should a woman desire to have a boy, she places bow an arrow together with the cradle therein. The ritual is performed, according to the teachings of a shaman master (*baγsi böge*). Childless women also crawl through the hole in the rock cave in the hope of having their uterus purified and give birth as a result. Although the Buddhist religion exerted a strong influence on the Western Mongols, the cult of the “mother’s womb” remained substantially the same. Some changes occurred in Khongor Oboo where the worship of the “mother’s womb” is no longer reserved for the Ölet Mongols only. Uighur people also take part in it. The cult of the “mother’s womb” enlightens us about the social and spiritual culture of the Mongols in the course of their history. It also has the function to help protect the environment.

*Yu. Tsendee*

*(Mongolia)*

**Changes and traditions of utensils of Oirat Mongolians**

Oirat Mongols have been used various utensils in household consumption for long time. It made from durable strong materials such as skins, wood, brass, iron, sackcloth. Utensils are called variously like *arkhad* (big leather container of airak), *kokuur* (vodka and milk container) and *guyriin* *tulam* (flour bags), *tanjaa* (saddlery), *tsoo* *xaisan* (iron pot), *küv* (wooden barrels) and differently called from Khalkha dialect. Containers are used for airak, milk, milk alcohol, water and liquid storage. Moreover, they are used for scale. Until now, utensils have been changed their form, design and materials.

**Ойрад монголчуудын ахуйн хэрэглээний сав суулга, уламжлал, өөрчлөлт**

Ойрад монголчууд ахуйн хэрэглээндээ янз бүрийн сав суулгыг хэрэглэсээр иржээ. Нүүдлийн байдалд зохицуулж ихэвчлэн арьс шир, мод, гууль, ширэм, таар зэрэг бөх эдээр хийдэг. Сав суулгын нэр нь олон янз; архад (айргийн сав), кокуур (архи, сүүний сав), гуярын тулам (гурилын уут), танжаа (богц), цөө хайсан (ширмэн тогоо), күв (модон торх) гэх мэтээр халх зэрэг аялгуунаас ялгаатай нэрлэдэг үг олон. Сав суулгыг айраг, сүү, архи, ус мэт шингэн зүйл агуулахад хэрэглэдэг. Мөн түүнийг хүндийн хэмжүүр болгон ашигладаг. Цаг үеийн аясыг даган сав суулгын хэлбэр, хийц, эд материал өөрчлөгдсөөр ирсэн байна.

*Turney C., Soto*‐*Rubio M.*

*(Canada)*

**Learning from the Ger: Developing Deployable Structures Based on Vernacular Architecture**

This paper examines the significance of the Ger (the traditional dwelling of Mongolians) as it shifts from its traditional habitat in the vast countryside to the dense urban fabric of the City of Ulaanbaatar.  
The Ger represents an integral part of Mongolia’s heritage. It has been used by nomads since millennia and is prevalent in Mongolia’s present, allowing moving across the steppe with great efficiency and flexibility. However, recent years have seen an increasing number of herder families permanently relocating to informal settlements in the capital of Mongolia. Gers are typically installed inside a Khashaa or a small fenced plot, and are not connected to the city’s infrastructure. The drastic change in the Gers’ habitat has challenged its use, cultural perception, as well as its morphology.

This paper provides insight into two aspects of the Ger:

It touches on the cultural significance of the Ger by examining its role in a modern world thriving towards westernization. The Ger is Mongolia’s traditional home, serving as a sacred space deeply interwoven with local cultural and spiritual beliefs. It portrays the spatial pattern of a micro cosmos mirroring the macro cosmos of its environment and the universe. The paper examines different ways the architectural heritage of the Ger should be acknowledged and conserved in support of its inherent cultural and spiritual identity for Mongolian people. In light of the significance of the Ger the authors question whether contemporary interpretations of traditional dwellings such as the Ger are feasible forms of modern housing.

In addition, the paper interrogates the Ger’s vernacular construction system and investigates possible morphological adaptations to its use in an urban setting. In terms of structural performance, the Ger is perfectly adapted to the challenging climate of the Mongolian steppe. The construction system consists of a deployable self‐built structure, and its round geometry provides a maximum of stability while the lightness of the materials allow for an efficient disassembly and transportation. However, in line with all vernacular architecture, the shape and materiality echoes the underlying conditions of its locality. Adaptations of the Ger have been developed and built, and the Ger is now an attractive alternative to a conventional house for a sizable number of people living in the western hemisphere, be it for reasons of affordability, sustainability or spirituality.

The overall goal of this research is to generate and evaluate a series of cultural and technological design parameters to propose meaningful contemporary variations of indigenous housing such as Ger inspired lightweight structures, and propose ways for them to serve displaced people in Mongolia and beyond. This research is expected to have significant impact across the academic, research and industrial sectors by filling in gaps in the knowledge and understanding of the use of deployable structures based on vernacular architecture.

*С. Дулам*

*(Монголия)*

**Монгол домог-туульсын үнэний тухай**

(О мифоэпической правде монголов)

Монгол домог туульсыг судалсан бидний судалгааны сүүлийн үеийн үр дүн чухам юуг харуулж байна вэ гэвэл домог болон тууль нь эрт өнгөрсөн нэгэн цагийн ой дурсамж, одоо, ирээдүй цагийн тухай зөгнөл юм байна гэсэн бодрол төрүүлнэ. Юуны өмнө домгийн уран сэтгэмжийн цаанаас гэрэлтдэг үнэний тухай өгүүлэхийг хүсч байна. Газар эхийн тухай домгийн өгүүлэмжид,«долоон давхар газар» «далан долоон этүгэн эх давдахар», «долоон үнсэг дайда» (бур), «долоон үүдэт газар» (түрэг) хэмээн ямагт долоон тоотоор нэрлэдэг бөгөөд орчин цагийн газар дэлхийн тухай шинжлэх ухаанд манай дэлхий бол ердөө долоон хавтангаас бүрддэг гэж тогтоосон байна. Тэгээд газар дэлхий дээр эрт болж өнгөрсөн болон одоо болж байгаа олон үзэгдлийн учир нь энэхүү долоон хавтангийн салж нийлэх, тулгарч мөргөлдөхтэй холбоотой гэнэ. Дашрамд дурдахад дээр дурдсан “давдахар” (dabdaqar) хэмээх монгол үг нь “дав давхар” гэсэн үгийн хураангуйлал буюу газрын олон үе давхраа бүхий хавтанг нэрлэсэн маш оновчтой нэр томъёо болой. Нөгөө нэг гайхалтай сонин зүйл бол газар дэлхийн үүслийн тухай монгол домгийн өгүүлэмжиддэлхий ертөнцийг анх эх захгүй, эн хаяггүй ус далай байсан гэх бөгөөд энэ нь домгийн олон хувилбарын “бэлчир” маягтай байдаг юм.Саяхан болж өнгөрсөн амьтны ертөнцийн хамгийн эмгэнэлтэй түүх бол энэ дэлхийн сүүлчийн гагцхан аварга яст мэлхий болох Эквадорын Галапагос арал дээр байдаг “Ганцаардмал Жорж”-ийн (“Solitario George”, “Lonesome George”) “Америкийн байгалийн түүхийн музейд” болсон үхэл (2012.06.24) бөгөөд биологчид энэ амьтныг газар дэлхийд хүн анх үүсч, дэлхийд тархах үеэс мөхөж эхэлсэн гэж үздэг бол бидний олж хэвлүүлсэн “Галбын үлгэр” хэмээх домог-туульд тэргүүн туурвигч Бурхан (энэ бол үнэндээ анхны хүн) аварга алтан мэлхийг харваж, ертөнцийн таван зүг, таван өнгө, таван махбодыг үүсгэсэн тухай өгүүлэмж нь энэ үйл явдлын цуурай, ой дурсамж болон сонсогддог билээ.

Монгол угсаатны “Жангар” туульсын эхлэл хэсэг дээрээс л гэхэд Бага Дөрвөдийн жангарч Ээлян Овла хайлсан Халимаг Жангарын “эклц” бөлөгт[[5]](#footnote-6):

*Үкл уга мөңкин орта*

*Үрглҗд хөрн тавн насни дүрәр бәәдг*

*Үвл уга хаврин кевәр,*

*Зун уга намрар,*

*Даарх киитн угаhар,*

*Халх халун угаhар,*

*Сер-сер гисн салькта,*

*Бүр-бүр гисн хурта*

*Бумбин орн болна*

[Жаңhр 1990, 10][[6]](#footnote-7)

Яг энэ шүлэглэл нь Шинжааны Ховогсайрын Батын Захирга, Жавын Нийкэй нарын хэлсэн “Оршил бөлөгт” [Jangγar I, 1988, 4][[7]](#footnote-8) байдгаас үзвэл монгол угсаатны Жангарын хувилбаруудад нэлээд тогтмол тохиолддог дүр дүрслэл гэж үзүүштэй. Жангар судлаачдын олонтаа ярьж өнгөрсөн Бумбын орны эл дүр дүрслэлийг бид өнөөдөр өөр өнцгөөс харж судлах цаг болсон байна. Энэ хэсгийн “үхэлгүй мөнхийн оронтой, үргэлжид хорин таван насны дүрээр байдаг” гэдгийг хүмүүний хүсэл мөрөөдөл гэж хэлж болох боловч “өвөлгүй хаврын хэвээр, зунгүй намраар, даарах хүйтэнгүйгээр, халах халуунгүйгээр, сэр сэр гэсэн салхитай, бүр бүр гэсэн хуртай Бумбын орон” гэснийг “хүн төрөлхтний сайн сайхны хүсэл мөрөөдлийн дуулал ” [Загдсүрэн 1976, 205][[8]](#footnote-9), “Бумбайская держава, страна народной мечты”( ард түмний хүсэл мөрөөдлийн орон Бумбын гүрэн) [Кичиков 1994, 296][[9]](#footnote-10) хэмээн тайлбарлаж ирснийг хянан үзэх цаг болсон байна. Өвөр Монголын Жангар судлаач О.Жагар бичихдээ: “Жангарын туульд нийгмийн ахуй амьдралыг хүслэнжүүлэн дүрсэлсний хамт, байгаль дэлхийг ч өөрсдийн сайн сайхан хүслэндээ зохицуулж зураглажээ. Жангарын туульд байгаль дэлхийг дүрслэхдээ <өвөлгүй зунаар, хаваргүй намраар, сэр сэр гэсэн салхитай, бур бур гэсэн хуртай> мөнх жаргалын байдлаар хүслэнжүүлсэн нь туулийг зохиогч ард түмний хий сэтгэмж, уран санааных нь бодот тусгал болно” [Jaγаr 1993, 424][[10]](#footnote-11) гэхчлэн бичжээ.

Бидний бодлоор олон эрдэмтэн ийнхүү ойлгосныг буруутгах аргагүй бөгөөд өнөө цагийн эх газрын эрс тэс уур амьсгалаас огт ондоон байгаль цаг уурын байдлыг дүрсэлсэн учраас ингэж ухаарах нь зүйн хэрэг. Гэтэл үүнийг заавал одоо цагийнхаа байдлаар биш, харин өөрөөр урагшлуулан харах боломж байна гэж бодож байна. Бумбын орны тухай энэ дүр дүрслэлд дан гагц “хүн төрөлхтний сайн сайхны хүсэл мөрөөдөл”, “ард түмний хий сэтгэмж, уран санаа” туссан биш, харин өмнөх нэгэн эрин цагийн ой дурсамж хадгалагдаж байна гэж үзэхээр байна. Учир нь алдарт археологч А.П. Окладниковын бичснээр Төв Ази, Монгол орон эрт үед халуун уур амьсгалтай байгаад эргэж, хүйтэрч сэрүүн уур амьсгалтай болсныг тусгасан ч байж болзошгүй. Анхнаасаа ой модонд аж төрж байсан хүний өвөг дээдэс мичний хувьсал хөгжил нь халуун орны ургамал ой шугуйт орноос сэрүүн тал хээрийн нутаг болж аажмаар халагдаж солигдсон тийм нөхцөлд өрнөх ёстой гэдгээс үндэслээд XIX, XX зууны эхэн үеийн олон нэрт эрдэмтэд чухам **Төв Азид гуравдагч галавын сүүл, дөрөвдөгч галавын эхэн үеэр** ийм аятай сайхан нөхцөл бүрдсэн юм гэж үзэх болжээ [Окладников 1973, 141][[11]](#footnote-12). Дөрөвдөгч галав буюу “Антропогенийн галав” нь геологийн түүхэн хөгжлийн эцсийн буюу өдгөө хүртэл үргэлжилж буй галав юм. Энэ галвыг 600 мянгаас 2,5-3,5 сая жил үргэлжилсэн гэж үздэг бөгөөд плейстоцен, голоцен гэж хоёр үе болгон хуваадаг. Дөрөвдөгч галавын хөгжлийн онцлогийг шим давхаргазүй, уур амьсгал өөрчлөгдөж ирсэн зүй тогтолтой холбон судалдаг. Газрын гадарга, уур амьсгал, амьтан ургамлын өнөөгийн төрх байдал Дөрөвдөгч галавт хэлбэржин, мөстөл хэдэн удаа давтагдсан бөгөөд энэ галавт хүн бий болжээ [Монголын нэвтэрхий толь I, 2000, 346][[12]](#footnote-13). Тэр цагийн халуун орны ойн шугуйн үлдэц нь өнөөгийн манай говь нутгаас илрээд байгаа дээд зэргийн чанартай нүүрсний орд газрууд мөн билээ. Гэхдээ Жангарын туульд дүрслэгдээд байгаа “даарах хүйтэнгүй, халах халуунгүй, сэр сэр гэсэн салхитай, бүр бүр гэсэн хуртай Бумбын орон” нь чухамдаа ийм халуун орны дүр зураг ч биш, бас өнөөгийн эх газрын эрс тэс, хүйтэн уур амьсгал ч биш, яг энэ хоёрын завсархи шилжилтийн зөөлөн дулаан уур амьсгалт тэр цаг үеийн ой дурсамж бөгөөд тэр нь Жангарын туульд Бумбын орны дүрээр илэрч байж болох юм. Шинжлэх ухааны хэлээрээ бол Дөрөвдөгч галавт болсон хоёр удаагийн мөстлийн хоорондох зааг хугацаа буюу “Мөстлийн завсар” болно. Энэ завсар уур амьсгал зөөлрөн, дулаанд зохимжтой бие хөгжжээ [Монголын нэвтэрхий толь I, 2000, 597] гэж үздэг . Энэ цаг үед Төв Ази, тэр дундаа Монгол орон одоогийнх шиг өвөл, хавар, зун, намар гэсэн дөрвөн улиралтай байсангүй, харин “өвөлгүй хаврын хэвээр, зунгүй намраар” буюу ердөө хоёрхон аятай таатай улиралтай тийм цаг үе байсан байна. Чингэхлээр дээрх дүр дүрслэлд уран сэтгэмж, бодот байдал хоёр бие биедээ уялдан буйг тайлан үзвэл эрт нэгэн цагийн “өвөлгүй хаврын хэвээр, зунгүй намраар” хоёрхон сайхан улиралтай, “даарах хүйтэнгүй, халах халуунгүй, сэр сэр гэсэн салхитай, бүр бүр гэсэн хуртай” тийм цаг улирал үргэлжид байсан сан бол хүн гэдэг амьтан “үхэлгүй мөнх, үргэлжид хорин таван насны дүрээр байх сан даа” гэсэн хүслэнгийн утга санаатай хослон оршиж байна. Өөрөөр хэлбэл, энд геологийн эрин үеийн тухай мета-шинжлэх ухааны зөн билгийн мэдлэг, ирээдүй нэгэн цагт биелэж мэдэх хүмүүний зөгнөл хоёр зэрэгцэн оршиж байна.

Энд цохон дурдууштай нь арван тавын тооны бэлгэдэл нь үлгэр, туулийн баатруудын ид хав, хүчин чадлын бэлгэдэл байдаг бол «хорин тав» бол мөнх залуу насны бэлгэдэл байдаг. Үлгэр, домог, туулийн баатрууд хорин тав хүртлээ өсч өндийж байгаад хорин тавтай болоод нас бие нь мөнхжсөн байдаг . «Ойн анчин хүү» хэмээх домогт анчин залуу амраг дагинаа дагуулан Асур тэнгэрийн орноос бууж төрөлх нутагтаа анх ирээд... үргэлжийн хорин таван настай болж мөнхжсөн [МАДҮ 1989, 187][[13]](#footnote-14) тухай өгүүлдэг. «Ухна унасан баатар» үлгэрт хаан хатан хоёр гүнждээ гэр орон төхөөрч, хаан аав нь нэгэн сайхан залуугийн зургийг зурж орны нь ард хадаад «үхдэггүй, өтөлдөггүй үргэлжийн хорин таван настай байдаг, нэг хашгирахдаа замбативийн түмэн амьтны зүрхийг чичрүүлж байдаг, ийм сайхан баатар эртэй суугаарай» гэж [МАҮ 1982, 195][[14]](#footnote-15) ерөөгөөд гарсан байна. Жангарын нас бие өсч өндийсөн тухайд «эрхэн хоёр настайдаа өнчин биеэр үлдсэн», «гурав орогч насандаа аранзал зээрдийн үрээн цагт хөл өргөн мордсон», «дөрөв орогч насандаа...», «эрхэн таван настайдаа...», «зургаа орогч насандаа...» гэхчлэн тоочин явсаар «үхэлгүй мөнхийн оронтой, үргэлжид хорин таван насны дүрээр байдаг» [Жангар 1963, 11-12][[15]](#footnote-16) хэмээн өгүүлдэг. Халхын “Богд ноён Жангарт”[[16]](#footnote-17) болохоор “үеийн үед хорин таван настай Богд ноён Жангар” гэдэг бол бас халхын “Богд Жангар хаан” туульд “мөнх арван зургаан настай Авай гэрэл авхай” [Жангарын туульс 1968, 29, 36][[17]](#footnote-18) хэмээн цоллодг. Энэ нь туульсын уран сайхны цаг буюу «гэнэт цаг зогсох үзэгдэл» юм. Түүнээс хойш «цаггүй цагийн» үе эхэлж хүний нас хорин таваар таслагдан мөнхжиж байна. Чухам ийм учраас монгол үлгэр, туульс, домгийн баатрууд «үхдэггүй, өтөлдөггүй, үргэлжийн хорин таван настай» байдаг. Ийнхүү хорин таваар хүний насыг таслах нь тийм ч бодот учир шалтгаангүй зүйл бус хорин тавтайдаа хүний амьдралын сүүлчийн агт араа ургаж, залуу насны туйл болж, бие боловсорч төлөвших нь зогсдогтой холбоотой болов уу гэмээр байна. Өөрөөр хэлбэл, хүний нас бие өсч өндийн, сая нэг боловсорч гүйцүүтээ өтөлж эмгэрэлгүй угийн хэвэндээ үлддэгсэн бол гэсэн шиг хүн ардын хүслэнгийн илэрхийлэл гэж болно [Дулам 2007, 108-109][[18]](#footnote-19)**.**

Ер нь “Жангар” туульд байгаль ертөнцийн тухай үнэн мэдлэг гагц үүгээр хязгаарлагдахгүй нэлээд буйн нэгэн жишээ нь Монгол газар гадаад их далай гэж үгүй байтал гадаад далайн дүр байдлыг өвөрмөц байдлаар дүрсэлсэн байгаагаас харж болно. Дээрх Бага Дөрвөдийн жангарч Ээлян Овла хайлсан халимаг “Жангарын” туульд “Өргн Шартг гидг далань, өрү сөрү хойр урсхулта” [Жаңhр 1990, 10][[19]](#footnote-20) гэдгийг халх аялгуунд буулгахлаар “Өргөн Шартаг гэдэг далай нь өрүү сөрүү хоёр урсгалтай” [Жангар 1963, 12; Жангар 2000, 268][[20]](#footnote-21) гэсэн үг болдог. Бид нэгэн үе нэг далайн ус яахлаараа нэгэн зэрэг өөдөө сөөргөө хоёр янзын урсгалтай байж болох билээ, энэ бол ёстой л туульсын уран сэтгэмж гэдэг нь мөн байх гэж бодож байсан маань үнэн хэрэгтээ тийм биш, харин наран, саран эрхсийн татах хүчний нөлөөгөөр болдог далайн таталт буюу “сөрүү урсгал”, түрэлт буюу “өрүү” урсгал гэдэг бодот үзэгдлийг тэмдэглэсэн үгс болж таараад байна. Гадаад далайн дүр байдлыг дүрсэлсэн нь үүгээр зогсохгүй, Шинжааны ойрадын далан таван бөлөгт Жангарын “Харийн долоон мянган хааны хүсэл болсон хаан ноён Богд Жангарын Ар Бумбын орон Алтай сайхан нутгийн магтаалд”:

*Бумба далай гэдэг далай нь*

*Урусхал нь газааруугаа*

*Уйлаган нь дотооруугаа гэнэ*

[Jangγar III, 1996, 248-249]

гэсэн дүрслэл бол газрын гадаргуу дээгүүр болдог өмнө өгүүлсэн далайн таталт, түрэлт хэмээх урсгалаас гадна, харин далайн мандлаас гүн рүү чиглэсэн босоо чигтэй “уйлган” буюу “усны эрчилсэн эргүүлгийг” хэлж байна. Мөн цааш нь:

*Өдрийн дунд гурав хүржигнэдэг гэнэ*

*Өрүүн үдийн алдад*

*Уруу талаан хүржигнээд*

*Хүслийг хангагч чандмань элсээр*

*Шаргиад урсаад байдаг гэнэ.*

*Гал үдийн алдад*

*Гаслантайхан Бумба далай*

*Ганжуур улаан эрэг талаан хүржигнээд*

*Нэг цохилгондоон*

*Хоргүй алтаар цохидог гэнэ.*

*Хоёр цохилгондоон*

*Хорхойгүй сувсаар цохидог гэнэ.*

*Асхун үдийн алдад*

*Адаг талаан хүржигнээд*

*Алтан мөнгөн хоёр элсээр*

*Шаргиад урсаад байдаг гэнэ*

[Jangγar III, 1996, 249]

гэсэн дүрслэл нь мэдээж уран яруу хэллэг, чимэг үг олонтой байгаа боловч монгол цаг хугацааны өдрийн гурван мөчлөг “өрүүн үд” буюу “бага үд”, “гал үд” буюу “үд дунд”, “асхун үд” буюу “үд хэвийх” гурван гол цагийг сонгож, энэ үе тус бүртээ гурван өөр зүйлийн элс, сувдаар мөрөө үлдээдгийг дүрсэлжээ. Далайн таталтаар эрэг хөвөөний алтан шаргал элсэн үелээ, наанги хөрсөн дээр далайн элдэв амьтдын үлдэл гээгдэн хоцорсон байдгийг ч “хорхойгүй сувсаар цохидог” хэмээн дүрсэлсэн байна. Иймэрхүү бодтой газар орны дүр дүрслэл гагц үүгээр зогсохгүй. Жангарын нэгэн салангид бүлэг болох «Хаан Сийр»[[21]](#footnote-22) туульд:

*Хойшоо гүйгээд оджээ*

*Хойшоо гүйлгэн гүйлгэсээр*

*Мөнгөн хааны нутагт байдаг*

*Мөнхийн далайн урсгал дундуур*

*Ороод явж байтал*

### *Зуун буга хужир долоож*

*Бум зандан найгаж байжээ*

[МАБТ 1982, 156-157][[22]](#footnote-23)

гэж гардаг бөгөөд энд гарч буй хойт зүгийн «Мөнгөн хааны нутаг», «Мөнхийн (гурван) далай», «зуун буга хужир долоож», «зуун буга марзанд үймж» гэсэн дүр дүрслэл нь умард туйлын их мөсөн далай, тэндхийн цаа буга маллаачдын аж амьдралыг дурайтал санагдуулж буй нь сонирхолтой. Гэтэл мөн Шинжааны Ховогсайрын Лойров, Рампил нарын хайлсан “Хаан Сийр бодонгийн бөлөгт” ч гэсэн:

*Мөсөн цагаан уултай*

*Мөнгөн хөрийн голтой*

*Мохошгүй олон албаттай*

*Мөнгөн хааны нутаг*

[Jangγar II, 1989, 917]

хэмээн бидний дээрх санааг улам ч тодосгон өгч байна. Учир нь “мөсөн цагаан уул”, “мөнгөн хөрийн гол” буюу хатуурч тогтсон зузаан хөр цаснаас бүтсэн гол мөрөн өөр хаана байж болохсон билээ.

**Энэ бүхнээс дүгнэн үзвэл, монгол домог туульст уран сэтгэмжээр буйлуулсан үнэн бодот байдал ч дүрслэгддэг байна. Үүнийг мета-шинжлэх ухаан хэмээн нэрлэж болох бөгөөд тийм шинжлэх ухааны мэдлэгийг зөн билгийн мэдлэг хэмээн томъёолж болох юм. Хүмүүний бүтээсэн зөн билгийн мэдлэг, туршлагын мэдлэг хоёр нэгэн бэлчирт уулзахлаараа төгс үнэн мэдлэг болдог гэж ч хэлж болно. Иймэрхүү зөн билгийн мэдлэгийг хамгийн арвин хадгалсан салбар бол аливаа үндэстэн угсаатны аман утга соёл, тэр дундаа домог туульс мөн байна. Урьд өмнө бидний домог, туульс, үлгэрийн хэтрүүлэл, уран сэтгэмж хэмээн тооцож байсан олон зүйл маань өнгөрсөн нэгэн эрин цагийн бодот байдал, түүний тухай ой дурсамж, мөн одоо ирээдүйн тухай зөгнөл байж болохоор байна.**

**ЗҮҮЛТИЙН НОМ ЗҮЙ**

**[Jangγar I, 1988, II, 1989, III, 1996]** *Jangγar* I, II, III. “Mongγol tulγur bičig-űn čubural”, Őbűr mongγol-un arad-un keblel-űn qoriy-a, 1988, 588, 1989, 1777, 1996, 405

**[Jaɣar 1993]** Jaɣar O. *Jangɣar-un tuuli-yin sudulul*. Őbűr mongγol-un arad-un keblel-űn qoriy-a, 1993, 518

**[Дулам 2007, I]** Дулам С. *Монгол бэлгэдэл зүй*. I боть: *Тооны бэлгэдэл зүй*. Нэмэн засварласан гуравдахь хэвлэл, “Монгол соёлын чуулган” VIII боть, Улаанбаатар, 2007, 2011, 294 т.х. ISBN 99929-5-052-8

**[ Жанhр. 1990]** *Жанhр*. Хальмг баатрлг эпос. Ясврнь Баснга Б.Б. Hурвдгч hарцнь, Элст, Хальмг дегтр hарhач, 1990, 287 с.

**[Жангар 1963]** *Жангар*. Халимаг хэлнээс монгол хэлэнд буулгасан Т.Дүгэрсүрэн. Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо, Улаанбаатар, 1963, 280 т. х.

**[Жангарын туульс 1968]** *Жангарын туульс*. БНМАУ-аас сурвалжлан бичсэн Жангарын туульс, удиртгал ба тайлбар сэлт үйлдэж, хэвлэлд бэлтгэсэн У.Загдсүрэн, Studia Folclorica, Tomus VI, Fasc.15, ШУАХ., Улаанбаатар, 1968, 175 т.х.

**[Загдсүрэн 1976]** Загдсүрэн У. *Жангарын туульс*. “Монголын уран зохиолын тойм” хоёрдугаар дэвтэр номд, ШУАХ, Улаанбаатар, 1976, 272 т.х. 205-236

**[Кичиков 1994]** Кичиков А.Ш. *Героический эпос “Жангар”*. Сравнительно-типологическое исследование памятника, Издание 2-е, репринтное, Москва, “Наука”, Издательская фирма “Восточная литература”, 1994, 320 с.

**[Монголын нэвтэрхий толь I, II, 2000]** *Монголын нэвтэрхий толь*. I, II боть, ШУА, Улаанбаатар, 2000, 604, 1205,

**[МАБТ 1982]** *Монгол ардын баатарлаг тууль* (МАБТ). «Монгол ардын аман зохиолын чуулган» II боть. Эмхтгэж, удиртгал, тайлбар, бичсэн Ж.Цолоо. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар, 1982, 166 т. х.

**[МАДҮ 1989]** *Монгол ардын домог үлгэр*. «Монгол ардын аман зохиолын чуулган» XV боть. Эмхтгэж, удиртгал, тайлбар бичсэн Д.Цэрэнсодном. Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо, Улаанбаатар, 1989, 240 т. х.

**[МАҮ 1982]** *Монгол ардын үлгэр* (МАҮ). «Монгол ардын аман зохиолын чуулган», I боть. Д.Цэрэнсодном эмхтгэж, удиртгал, тайлбар бичив. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар, 1982, 343 т. х.

**[Окладников 1973, 141]** Окладников А.П. *Внутренняя Азия в каменном веке /в нижнем и среднем палеолите/*. –*Studia Mongolica*, 1973, T.I /9/, с. 140-162.

1. Работа выполнена в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”» Лаборатории фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС [↑](#footnote-ref-2)
2. Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 16-24-03005а(м) [↑](#footnote-ref-3)
3. Монгол ёс заншлын дунд тайлбар толь. Улаанбаатар, 1991, с. 192-193 [↑](#footnote-ref-4)
4. При этом выражение возраст-тень (*нас сүүдэр*) отсылает нас к тюркским корням слова тень *сүүдэр*, созвучного росе *шүүдэр,* ибов древности новый год и день рождения праздновали с наступлением весны, которой было слово роса. [↑](#footnote-ref-5)
5. Б.Дамиранжавын текст харгуулал, үгсийн тайлбар хийсэн “Халимаг Жангар”-т “Артай Улаан хонгор Дуутахуулийн ач Дуутын хөвгүүн Алиа Монхлойг барьсан бөлөг” хэмээн буулгажээ. [↑](#footnote-ref-6)
6. Жанhр. Хальмг баатрлг эпос. Ясврнь Баснга Б.Б. Hурвдгч hарцнь, Элст, Хальмг дегтр hарhач, 1990, 287 с.[ Жанhр. 1990] [↑](#footnote-ref-7)
7. Jangγar I, II, III. “Mongγol tulγur bičig-űn čubural”, Őbűr mongγol-un arad-un keblel-űn qoriy-a, 1988, 588, 1989, 1777, 1996, 405 [Jangγar I, 1988, II, 1989, III, 1996] [↑](#footnote-ref-8)
8. Загдсүрэн У. Жангарын туульс. “Монголын уран зохиолын тойм” хоёрдугаар дэвтэр номд, ШУАХ, Улаанбаатар, 1976, 272 т.х. 205-236 [Загдсүрэн 1976] [↑](#footnote-ref-9)
9. Кичиков А.Ш. Героический эпос “Жангар”. Сравнительно-типологическое исследование памятника, Издание 2-е, репринтное, Москва, “Наука”, Издательская фирма “Восточная литература”, 1994, 320 с. [Кичиков 1994] [↑](#footnote-ref-10)
10. Jaɣar O. Jangɣar-un tuuli-yin sudulul. Őbűr mongγol-un arad-un keblel-űn qoriy-a, 1993, 518 [Jaɣar 1993] [↑](#footnote-ref-11)
11. Окладников А.П. Внутренняя Азия в каменном веке /в нижнем и среднем палеолите/. –*Studia Mongolica*, 1973, T.I /9/, с. 140-162. [Окладников 1973, 141] [↑](#footnote-ref-12)
12. Монголын нэвтэрхий толь. I, II боть, ШУА, Улаанбаатар, 2000, 604, 1205, [Монголын нэвтэрхий толь I, II, 2000] [↑](#footnote-ref-13)
13. *Монгол ардын домог үлгэр*. «Монгол ардын аман зохиолын чуулган» XV боть. Эмхтгэж, удиртгал, тайлбар бичсэн Д.Цэрэнсодном. Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо, Улаанбаатар, 1989, 240 т. х. [МАДҮ 1989] [↑](#footnote-ref-14)
14. *Монгол ардын үлгэр* (МАҮ). «Монгол ардын аман зохиолын чуулган», I боть. Д.Цэрэнсодном эмхтгэж, удиртгал, тайлбар бичив. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар, 1982, 343 т. х. [МАҮ 1982] [↑](#footnote-ref-15)
15. *Жангар*. Халимаг хэлнээс монгол хэлэнд буулгасан Т.Дүгэрсүрэн. Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо, Улаанбаатар, 1963, 280 т. х. [Жангар 1963] [↑](#footnote-ref-16)
16. Энэ товч хувилбарыг Говь-Алтай аймгийн Наран сумын 6-р багийн ард Гонио Данзан хэмээх хүний эхнэр, 50 орчим настай Мөнгөн хэмээгч эмэгтэйгээс 1940 оны? 7-р сарын 10-нд Т.Дүгэрсүрэн бичиж авчээ. [↑](#footnote-ref-17)
17. Жангарын туульс. БНМАУ-аас сурвалжлан бичсэн Жангарын туульс, удиртгал ба тайлбар сэлт үйлдэж, хэвлэлд бэлтгэсэн У.Загдсүрэн, Studia Folclorica, Tomus VI, Fasc.15, ШУАХ., Улаанбаатар, 1968, 175 т.х. [Жангарын туульс 1968] [↑](#footnote-ref-18)
18. Дулам С. *Монгол бэлгэдэл зүй*. I боть: *Тооны бэлгэдэл зүй*. Нэмэн засварласан гуравдахь хэвлэл, “Монгол соёлын чуулган” VIII боть, Улаанбаатар, 2007, 2011, 294 т.х. ISBN 99929-5-052-8 [Дулам 2007, I] [↑](#footnote-ref-19)
19. Жанhр. Хальмг баатрлг эпос. Ясврнь Баснга Б.Б. Hурвдгч hарцнь, Элст, Хальмг дегтр hарhач, 1990, 287 с.[ Жанhр. 1990] [↑](#footnote-ref-20)
20. *Жангар*. Халимаг хэлнээс монгол хэлэнд буулгасан Т.Дүгэрсүрэн. Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо, Улаанбаатар, 1963, 280 т. х. [Жангар 1963] [↑](#footnote-ref-21)
21. Энэ туулийг ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн аман зохиол нутгийн аялгуу судлах шинжилгээний ангийнхан 1978 онд Ховд аймгийн Булган сумын ард, уран сайханч, 1893 онд төрсөн Магсарын Пүрэвжал гуайгаас бичиж авчээ. [↑](#footnote-ref-22)
22. *Монгол ардын баатарлаг тууль* (МАБТ). «Монгол ардын аман зохиолын чуулган» II боть. Эмхтгэж, удиртгал, тайлбар, бичсэн Ж.Цолоо. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар, 1982, 166 т. х. [МАБТ 1982] [↑](#footnote-ref-23)