STUDIA MONGOLICA
PERMANENT COMMITTEE
INTERNATIONAL CONGRESS OF MONGOLISTS

Tom. XIII (21) 1985 Fasc. 4

Д. ЦЭРЭНСОДНОМ

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКАЯ СВЯЗЬ ПРЕДАНИЯ О ДУВЕ СОХОРЕ С МИФОЛОГИЧЕСКИМ СЮЖЕТОМ ОБ ОДНОГЛАЗОМ ВЕЛИКАНЕ*

Настоящая статья посвящена мифологическим представлениям об одноглазых великанах "Сокровенного сказания монголов"

Здесь нам хотелось бы прокомментировать в фольклорно-мифологическом аспекте смысл одного выражения из четвертого параграфа данного произведения: "duwa-soqor manglai dunda qaqca nidutu qurban ne'urit qajara qaraqu bule'e" ("Имея один глаз во лбу, Дува-Сохор (одноглазый) мог видеть на целые три перекочевки")

Поскольку многие ученые, исследовавшие "Сокровенное сказание", не вникали в смысл некоторых слов этого предложения или неправильно поняли их, смысл этой фразы до сих пор остается не до конца проясненным. Даже в скрупулезном, добротно выполненном исследовании А. Мостерта (Mostaert, 1953) в котором сравнивали несколько переводов "Сокровенного сказания", нет упоминания об этой фразе.

Академик С. Козин (Козин, 1941, 79), П. Пеллио (Pelliot, 1949, 12) при переводе "Сокровенного сказания", на русский и французский языки, которые следовали за китайским транскрибированным текстом, слово "Дува Сохор" поняли как одно целое и, поставив черточку связку между словами, написали из без какого-либо перевода или объяснения.

А профессор Э. Хэниш (Haenisch, 1941,) Цэнд-гун, (cendo, 21), Ц. Дамдинсурэн, (Дамдинсурэн, 1975, 20), С. Калужинский (Kaluzynski, 1970. 38), П. Поуха (Poucha, 1955,11) переведшие "Сокровенное сказание" соответственно на немецкий, современный монгольский, польский, чешский языки, поняли и перевели " soqor " как "слепой".

Однако, как считает Ш. Гаадамба. "Можно предположить, что имя Дува Сохор вполне могло значить "одноглазый великан". В таком случае этот образ, несомненно взятый из фольклора, скоре всего восходит к персонажу типа греческого полифема" (Гаадамба, 1981, 77)

Перевод многими учеными, изучавшими "Сокровенное сказание", вышеназванного слова как "слепой" явно, не совсем соответствует определению Дува сохора, про которого говорится, что видит он на расстояние трех "нэудэлов" (кстати, большинство вышеперечисленных переводчиков рассматривали слово "нэурит" "Сокровенного сказания" как "нуудэл" со значением "кочёвка". Правильно поняв смысл сочетания "гурван нэурит", мы будем иметь достаточно четкое представление о расстоянии, на которое мог видеть Ду-

*-Мы публикуем цикл статей в серии "Studia Mongolica" о некоторых мифологических и ритуальных представлениях из "Сокровенного сказания монголов"

Первая статья опубликована ("Некоторые мифологические представления в "Сокровенном сказании монголов" (в серии "Studia Mongolica" том. 1 (19) Fasc.5 1984

ва сохор. Ученые, переводившие и изучавшие "Сокровенное сказание", боль шей частью придерживались перевода этого слова в китайском оригинале словом 程 (чэн), имеющим смысл "путешествие, дорога", и перевели его словами, близкими по смыслу, означающими "кочевье, место стоянки" (Ошанин, 1955, 44 (305)

Слово "нэур", о котором мы сейчас говорим, кроме "Сокровенного сказания" встречается еще в "Кратком Алтан тобчи" /quriyangyui altan tobci, 1980, 7/, "Алтан тобчи" Лубсанданзана (Шагдар, 1957. 11), "Эрдэнийн тобчи" Саган Сэцэна /sayang sečen, 1960. 73 и в других монгольских исторических летописях. В примечаниях к некоторым словам "Краткого Алтан тобчи" говорится, что "один нэгур равняется десяти газарам, тридцать газаров будет три нэгура" (Алтан товч, 1980, 7). Если считать это объяснение верным, то так как монголы считают, что один газар равен 360 маховым саженям или 576 метрам (Цэвэл, 1966, 133), "гурван нэурт газар", о котором говорится в "Сокровенном сказании", должен равнятся 17 км 280 метрам. О человеке, который видит на такое дальнее расстояние, никак нельзя сказать, что он слепой. Кроме того, два определения-"сохор" и "мэргэн" братьев Дува сохора и Добу мэргэна могут быть словами, близкими по смыслу, выражающими их отличительные свойства, качества братьев. Здесь, нам кажется, может существовать какая-то причинная связь. Стоит вспомнить в этой связи также имя царя хоритских тумэдов-Лайдул сохор, встречающееся в 240-м параграфе "Сокровенного сказания", имя посланника -Сохор-в 245-м параграфе, которые могут быть поняты как имена-обозначения их свойств или качеств. Вспомним, что в устном народном творчестве монголов дальнозоркого человека, который может видеть на огромное расстояние, тоже называли "сохор". Сошлемся в качестве примера на эпическую поэму "Белый верблюжонок-сирота болтливой белой верблюдицы", сохранившую видимо архаические формы, так как герои ее животные, Записана она от сказителя из Убсанурского аймака Гөлөгийн Хайнзана. В поэме рассказывается, как ханский рыжий верблюдовод по имени Сохор погнался по следам за верблюдицей, убежавшей от хозяина и нашел ее на далеком, морском берегу, когда настало время охота.

Имеется также еще один, достойный внимания факт-в старых памятниках иногда встречается слово "балай", идентичное по смыслу со словам "сохор" ("слепой") современного монгольского языка. Например, в главе о мангусе Ловсага повести о Гэсэре читаем: "Зарим нь нидун угүй балай ажугу" (некоторые были слепыми без глаз /damdinsürüng, 1959. 188). Кстати, слово "балай" имеет тот же корень, что и слова: "балар", "балархай" (балар харанхуй ой, балархай зам и т. д) современного монгольского языка. (Ковалевский, 1846, 1074) Но в современном халхаском наречии это слово имеет несколько иной смысл. Эти примеры ясно показывают, что термин "сохор" в древне монгольском языке имел другое значение, чем в настоящее время. По нашему мнению, данное слово возможно имеет корень аналогичный корню слова "сонор" в современном монгольском языке, со значением""обладающий хорошим слухом". В вышеупомянутой статье Ш. Гаадамба пишет по этому поводу: "Слово Дува, повидимому, не -льзя этимологизировать, если исходить из данных монгольского языка, но фонетически сходное слово дөө со значением "великан" встречается в киргизском языке" (Гаадамба, 1981, 77). При этом следует отметить, что в якутском языке "Дабы соххсі" имеет значение: "Далеко хватающий рисей один из девяти братьев лесных духов (баянай) покровителей промыслов" (Пекарский. 1917, 660).

Сравните также якутское "Добун[1] сохор" или "Долбун сохор" имя одного из семи братьев-лесных духов (Пекарский, 1917, 725) по своей функции идентичной монгольскому Дува сохор. Кроме того Ш. Гаадамба, рассматривает слово "Лалар" "как искаженное санскритское слово в тибетской транслитерации: -ла-ла-дан-ни-дра, т. е. "тремя-глаз" (Гаадамба, 1981, 77). Такое объяснение представляется нам недостаточно обоснованным по следую щей причине.

Монгольский историк Зава Дамдин (1867-1937) в своем произведении "gser-gyi debther" (Золотая книга) привел, интересное предание об одноглазом великане Лале. Дамдин пишет, что в тибетском языке слово "kla klo "имеет значение "ересь, еретик, варвар". Известные тибетологи XIX-XX веков Ишдорж /isidorji 1959. 20/. Суматирадна /Sumatiradna, 1959, 17 и др. довольно подробно толкуют и значение этого слова как калькирование санскритского слова "mleccha" /Monier-Williams 1964, 837 / А также мы имеем возможность отыскать тибетское слово в словарях тибетского языка (Шмидт, 1843, 7; Sarat Chandra Das, 1973, 43) Под словом Лало тибетцы подразумевают "мусульманство".

Мы считаем что слово "лалар" образовано из тибетского заимствованного слова "Лало" с помошью присоединения к нему суффикса "р", который, как правило, образует суффиксальные имена, и в современном монгольском языке произносят "Лалар" стоит обратить внимание древнетюркском языке безрогий скот, а также безволосый человек обозначались словом "сохар" (Наделяев, 1969, 509). Это наводит нас на мысль о возможности объяснить слово "сохор" древнемонгольского языка через понятия "дух" ("лоб") или "цох" ("чело"). В Современном бурятском языке "лоб" называется "сохор", одновременно в бурятском языке существует и словосочетание "сохор хорхой", являющееся названием жука (Черемисов, 1973, 393). Широко распространенный в степных широтах и пустынях жук в нескольких восточно-халхаских диалектах называется "дзохор". Стоит обратить внимание на этот факт, учитывая утверждение профессора А. Лувсандэндэва о том, что в дарьгангском говоре, как и в некоторых устных ответвлениях-диалектах халхаского наречия, звук "ц" превратился в "дз" (Лувсандэндэв, 1957, 59). Исходя из этого можно предположить, что людей или животных с глазом на лбу раньше называли "сохор","дзохор". Однако, данный вопрос требует еще тщательного изучения специалистами языковедами с этимологической точки зрения.

Если же взглянуть на обсуждаемую проблему с литературно фольклорной точки зрения то следует сказать, что образ Дувас сохора, имеющего всего один глаз на лбу и видящего на дальнее расстояние, возник, видимо, в древнейших мифах и сказаниях. Можно сделать вывод о том, что персонофицированный образ Дува сохора из "Сокровенного сказания" является не именем исторической личности, а мифологического персонажа, тем более что "Сокровенное сказание" не только историческое но и художественное произведение тесно связанное с устным народным творчеством.

Аристотель говорил, что "Из сказанного ясно и то, что задача поэта говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться, следовательно, о возможном по вероятности или по необходимости" (Аристотель, 1957, 67).

Как нам представляется, что образ Дува Сохора восходяший к древним представлением об одноглазых великанах, сохранившихся в народных преданиях о звере Хар Хула, промежуточном существе между зверем и человеком

вплоть до Лало или Лалара и Сохора-Ноина. Одноглазость как фольклорный мотив имеет достаточно множество параллелей в мировом устном народном творчестве. Здесь следует упомянуть древнегреческого циклопа (Полифема)[2] (Кун, 1957. 369-372) скифский аримаспу[3] (Короглы, 1974, 275), восточно-славянского Лиха[4] (Токарев, Т. П. 1982, 66) африканского Плини[5] (Криничная, 1981, 49), абхазский Адау[6] (Токарев, т. 1, 1980, 44), татарского-тувинского, казахского Албасты[7] (монг. алмас) (Токарев, Т. 1, 1980, 58, Короглы, 1974, 277), тюркского Депегёз[8] (Короглы, 1974, 282), все эти мифические существа имеют облик одноглазого чудовища.

В Китайском фольклоре не суеверны одноглазые великаны, но у многих героев древне-Китайской мифологии, как показал в своей работе Б. Л. Рифтин имеются некие места на лбу или в межбровьи Называемые "Лун янь", буквально "дракон", исследователь китайской мифологии связывает этот образ с изображениеми драконов на древних бронзовых сосудах, где у дракона на лбу ясно виден какой-то ромб, напоминающий третий глаз, Можно предположить, что этот "третий глаз" на лбу, потом интерпретируемый как некая магическая точка у мифических героев и даже древних госу - дарей семантически связана с тем же представлением об одноглазых героях. У китайцев "Лун Янь" связано и с определенными тотемными представлениями (Рифтин, 1979, 82-83).

Можно сказать что Дува Сохор из "Сокровенного сказания монголов" и монгольские одноглазые мифические существа аналогичны весьма часто встречающимся в мифологии многих народов мира одноглазым героем и воз - можно, что образы эти у разных народов как-то генетически связаны.

Хотя по вопросу о циклопа (Полифеме), темяглазе (депегёзе) и т. д. опубликовано множество трудов на европейских языках, но однако вопросы об одноглазых великанах монголо-язычных народов все же остаются почти не изученными. Поэтому мы и хотели обратить внимание на этот вопрос исследователей монголистов и фольклористов, занимающихся сравнительной мифологией.

К статье приложены некоторые тексты, имеющие отношение к данному сюжету, которые записаны у монголо-язычных народов, тексты даются в переводе на русский язык.

1. Пятеро сыновей Ми[9]

Предок кошек Ми считал, что котята рождаются у него слабые, хилые, поэтому всегда желал иметь сильного сына. И вот наконец, самым последним родился у него сын Хархул[10]. Хархул имел (на челе) один глаз на лбу, мог видеть на громадное расстояние, и, когда он играл своим хвостом, все деревья вокруг него падали.

Однако сразу после рожения он съел свою мать, потому не имел впоследствии потомства.

2. Предание о Лале[11]

Когда-то в давние времена трое монгольских монахов отправились в Западную страну[12], чтобы приобрести там знания. Шли они шли, и где-то в безлюдной глухой степи наткнулись на семерых большущих баранов с сивыми пролешинами на мордах. Монахам стало интересно, кто же хозяин этих баранов, и они решили подождать. А им оказался одноглазый великан, которого звали Лало (т. е. варвар) Он был громадным чудишем без головы, единственный глаз помешался у него на плече, а рот на животе. В руках он держал железный прут с острым концом. Увидев монахов, Лало погнал

их вместе с баранами, загнал в свою пещеру в скалах и завалил выход огромным камнем. Затем развёл в пещере большой костёр, раскалил на огне железный прут докрасна и нанизав на него, как на вертел, одного из монахов, проглотил его. Затем он растянулся на земле, а прут снова положил в огонь и когда он опять раскалился, проткнул им второго монаха и тоже съел его. После этого Лало развалился на спине и, прижмурив свой единственный глаз, предался отдыху. Тем временем оставшийся в живых монах быстро схватил раскалённый докрасна прут и вонзил его острие в глаз Лало. Тот взревел от боли и пытаясь схватить монаха, стал гоняться за ним по пещере, но монах спрятался между баранами. Животных надо было выпускать пастись. Чтобы не упустить монаха, Лало стал у выхода и ошупывал бока и спину каждого барана, чтобы убедиться, что это не монах. Перепуганный монах подлез под одного из баранов и вцепившись в густую шерсть, повис под брюхом животного, прильнув к нему всем телом. Великан провел руками по спине барана и спокойно пропустил его между своих ног. Выбравшись таким образом из пещеры, монах уселся верхом на своего барана. собрал остальных и погоняя их, уехал прочь. Он благополучно добрался до Западной страны, преуспел там во множестве наук и, став хорошим ламой, вернулся домой.

3. О пузатом старике, спасшем десять тысяч своих черных баранов[13]

Некогда пузатый старик выгнал десять тысяч своих черных баранов на пастбище. Он встретил там Одноглазого Великана-Лалара. Великан железным бичом загнал пузатого старика вместе с баранами в пещеру и завалил вход огромным камнем. В пещере оказалось много несчастных, еше раньше попавших в плен к чудовишу. Двух из них Лалар схватил, поджарил на костре, нанизав на раскаленное железное острие, и съел на глазах остальных пленников, ожидавших подобной участи.

У одного из пленных пузатый старик нашел большой кувшин с водкой и уговорил поднести ее Лалару. Великан выпил с великим удовольствием и улегся спать, приказав пленникам разбудить его, когда острие вертела раскалится докрасна. А сам, растянувшись на полу, погрузился в глубокий сон.

Тогда пузатый старик вместе с остальными пленниками раскалил на огне докрасна железное острие и выколол Лалару единственный глаз. Великан взревел от боли. Ничего не видя, он начал ошупью искать людей.

Пузатый старик и его друзья спаслись, привязав себя под брюхо баранов. Великан отвалил камень, загораживающий выход из пещеры, и стал выпускать животных, каждому ошупав предварительно спину. Когда же Лалар понял, что пленникам удалось выбраться из пещеры, он с досады ударился головой о камень и погиб.

4. Сохор-Ноин[14]

(Местное предание Тункинских бурят)

Когда жил Сохор-Ноин никто не знает, но про него сушествует множество легендарных рассказов, как про сверхестественно человека, или очень могучего шамана.

Сохор -Ноин был монгольский князёк и вел войну с соседними народами-бурятами. Однажды он сделал набег на бурятскую землю, угнал множество скота, и захватил жену какого-то бурята, отличавшуюся своей кра - сотой. У этой красавицы было два сына-Баяма и Сыдэй. Баяма был ча - родей или хубилган (перерожденец) как и Сохор-Ноин, Сыдэй и Баяма

остались тогда небольшими, им было около 5 или 6 лет. Когда они выросли Баяма сказал Сыдэю: "Оставайся брат и правь хозяйством, а я поеду разыскивать мать". Сказав это, он уехал странствовать. Проезжая через одно песчаное место, он заметил на песке следы большого стада овец, и следы ног пастуха без обуви. По этим следам заметно было, что у пастуха на правой ноге не было большего пальца. Баяма тогда вспомнил, что у матери его на правой ноге также не было пальца и стал дожидаться. На другой день, действительно, пришла его мать с овцами, Баяма спросил: у кого она пасет овец? Мать отвечала, что у Сохор-Ноина. Он угостил ее чаем и мясом; стал расспрашивать давно-ли она у него живет. Мать рассказала ему все, -как ее увезли из своего места, как она была сначала женой Сохор-Ноина и как потом Сохор Ноин, отослав ее от себя, заставил пасти овец. Баяма спросил-были ли у нее дети? Она отвечала, что на родине осталось у нее двое детей, их звали Баяма и Сыдей. Тогда Баяма открылся и сказал матери что он сын ее, но мать не поверила ему и сказала: "Я завтра приду к тебе и если у меня нагрубнут груди и появится в них молоко, то это будет значить, что ты сын мой". Приходит на завтра мать Баямы, у ней, действительно появилось молоко в грудях по при этом она вспомнила и сказала Баяме: "Когда меня взял Сохор-Ноин, я вам сделала два надреза подмышками, если есть этот знак, то ты сын мой" Баяма снял с себя одежду и показал ей то место, где был сделан надрез. Увидев знак от надреза, она тотчас узнала, что действительно это сын ее, заплакала, обняла его и понюхала в голову. Стали они думу думать, как бы избавиться от злого врага Сохор-Ноина, а избавиться от него трудно было, потому что он знал за десять дней приближение врага и за сто верст, что происходит вокруг. "Ты с Сохор-Ноином ничего не сделаешь, да к тому же я состарилась, кому я теперь нужна, поезжай домой"-сказала мать, но Баяма не согласился на слова матери, тогда мать Баямы сказала ему: "есть у Сохор-Ноина два вороных бегуна, на которых пасут теперь два пастуха его табун, если ты достанешь их то еше можно думать, что ты увезешь меня, а то где уж тебе!"

-Тогда Баяма попросил мать прийти завтра на это же место пасти овец. Ночью Баяма подъехал к пастухам, которые спали и подкравшись увел бегунцов. -Кони эти были краса лошадей и бег их был быстрый как ветер. -Пастухи, проснувшись утром, не нашли бегунцов и убежали искать их. На завтра пришла мать и увидев, что Баяма достал бегунцов, очень обрадовалась, -она была уверена, что на этих лошадях их не догонят. Баяма убил на дорогу хорошую овцу и ждал вечера, чтобы пуститься ночью в путь.

Вечером, сев с матерью на лошадей, подъехал к табуну Сохор-Ноина и погнал в свою сторону весь его табун. Пастухи, воротившись не нашли табуна на месте и происхав еше без толку трое суток на четвертые доложили Сохор-Ноину, что табун его исчез бесследно, но Сохор-Ноин по своей волшебной силе узнал, что Баяма угнал табун его. Собрав наскоро войско, Сохор-Ноин поехал в погоню за ними, Баяма тоже узнал, что войско гонится и уже близко по памяти: Он срубил небольшой глухой амбар в местности Хамар-дабан, (верст 6 от нынешнего култукского селения (посадил туда молодого жеребенка, привязав ему ботоло на шею[15] Сохор-Ноин, приехав к этому месту, пришел в удивление, услышав беспрестанное бряка-ние в амбаре и подумал, что Баяма сделал какое нибудь колдовство против него, Наконец через сутки решился разобрать амбар и что-же, вместо ожидаемого колдовства, перед ним очутился лоншак (годовой жеребенок)с ботолом. Сохор-Ноин страшно рассердился на этот обман, найдя тут же в

амбаре письмо от Баяма в котором он пишет: "Я Баяма, угнавший твой табун, имею гнать через местность Дайрагайн далан-долон-гхубэ т. е. в семьдесять семь речных устий, впадающих в Байкал. Сохор-Ноин поехал за Баямой погоню и выехал на море в теперешнем Култуке, где увидел множество падей с речками, которые впадали в Байкал, Сохор-Ноин посмотрел 77 устий, опять сбился с толку, Баяма же в это время прогнал табун через теперешнюю "Култушную" (близ Култука гора). Целые сутки Сохор искал след Баямы, нашел его и погнался за ним, но Баяма уже успел достигнуть густого сосняка, гхуртэйн-улан нарагхан (в вершине р. китоя) Сохор-Ноин вскоре прибежал туда же. Баяма пробежал с табуном этот сосняк, волшебством своим навел снег в рост человеческий, Сохор-Ноин заблудился в нем и выехал к Ангаре ниже Иркутска около 20 верст, остановившись там обедать, раздумывал, что ему теперь делать. Во время обеда Сохор-Ноин увидал плывущую свежую шепку и догадался, что на верху кто-то живет и поехал у войском в верх по Ангаре, достигнув р. Иркута переправился в брод и поднялся на Кайскую гору, с которой увидел, что там, где теперь город Иркутск, живут люди-буряты. Сохор-Ноин спустился вниз и подъехав к берегу закричал им, чтобы они перевезли их, тогда один из бурят шаман Анхалан-Зарин ответил: "Ангар угхан шибэ мини-ерэгхэн газар уруга яба сана (Ангара моя крепость, -откуда пришел туда и ступай,". Сохор-Ноин, осердившись на Анхалан-Зарина, сделал такой холод, что коровьи рога трескались и заморозил Ангару. Переехав тогда на другой берег, стал грабить и бить бурят. Когда стал бить Анхалан-Зарина, то Зарин не поддавался ни луку, ни стрелам, ни мечу. Ангалан-Зарин сказал Сохор-Ноину "поезжай ниже по Ангаре, недалеко найдешь женшину, родившую два дня тому назад, возьми из под нее войлок и обверни мою голову, тогда я помру". Сохор-Ноин так и сделал Тогда Ангалан-Зарин сделался буро-красным таймешем с красным значком на голове, бросился в Ангару и исчез в воде. Сохор-Ноин возвратился домой через Култук, выехал в теперешний Гору (где была Тункинская дума,) назвал эту местность хюхгаран-сагакшин, что значит в переводе "бялая стародойка" т. е. корова без молока, потом выехал в местность называемую теперь Хазар-хэр. Там он обедал и принес трех человек в жертву духу: на костях этих жертв выросли три лиственицы[16]. Поехав далее стенью, по направлению пальцев, этой стежи дал имя Койморы[17] и сказал, кто из бурят будет жить в Коймарах тот никогда не будет без пиши. О Затуке сказал: "Хорошее место". Это уголок Монголии и если бы это была вешь и можно было бы увезти, то я увез бы ее в Монголию. Шешелок назвал Нялха-сагакшин т. е. новотельная корова. Поехав далее, остановился обедать и местность эту назвал Буртахал. Во время обеда он увидел двух всадников, которые скакали во весь карьер на соловых лошадях рядом,поровнявшись с Сохор-Ноином, один из них отрубил другому голову, завязав ее на бергу в торока, скрылся из виду. Тогда Сохор-Ноин крикнул своему войску: "Эй ребята! Дело плохо! ведь это уташили мою голову. Это проделка Анхалын-Зарина". Сказав это он умер. Тело войско увезло домой.

Когда Анахалан-Зарин бросился тайменем в Ангару, то там превратился в окуня Хурин-улан-алаганай и поплыл вверх по Иркуту к Буханоину просить отомстить за его обиду. Буханоин сказал ему, что он не особенно силен против Сохор-Ноина! "Вот закажу Туранскому Шаргай-Ноину тот рд мне поможет"! -Буха-Ноин и Шаргай-Ноин соединившись и победили Сохора -Анхалын-Зарин, возвратившись в свое место, поднялся в верх по Ангаре, сделался Хатом (царем), возсел на камень при выходе из Байкала Ангар и хранит город Иркутск.

(Сообщено инородцем Шероихонского рода Николаем Имыгэновым Тункинского края Коймарской управы)

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Добун–"сильный", "жестокий" (Пекарский, 1917, 660)
2. Циклоп гр. Kyklops –круглоглазый, этот мифологический образ, давно привлекает внимание исследователей, в древнегреческих мифах рассказывается о том, что сыновья Урана и Геи–великана с одним глазом посредине лба были мощными и дикими сушествами (Токарев, 1980, 648–649)
3. Нам известно из Геродота, что "аримасспу" значит "одноглазые" Геродот в своей "Истории" пишет: ". . . словом "арима" скифы называют один, а "спу" значит на их языке "глаз" (Короглы, 1974, 275)
4. В восточнославянской мифологии Лихо представляется в облике худой шеншины с одним глазом, напоминая одноглазого Полифема. Слово "Лихо" можно связывать по этимологии ср. русск. "Лишний" (Токарев, т. П, 1982, 66)
5. В африканских мифах говорится: вождь имеет только один глаз на лбу (Криничная, 1981, 49)
6. Адаў имеет много голов (три, семь, девять, двенадцать), по некоторым вариантам мифов у него один глаз" (Криничная, 1981, 44).
7. Албасты "имеет один глаз на лбу и нос из камня (или красной меди), либо у нее на спине нет плоти и видны внутренности) это представление встречается и у казанских татар)" (Токарев, 1980, 1, 58)
8. Депегёз (знач. "темя–глаз") –этот мифологический образ, как и рассказ об ослеплении одноглазого великана широко распространен у тюркоязычных народов считается, что сюжет о Депегёзе восходит к огузскому эпосу "Книга моего деда Каркута" (Короглы, 1974, 281–287, Токарев, 1982, 507.)
9. Миф который записал студент филологического факультета Монгольского Государственного Универсистета Д. Норов от Самбуугийн Уржина Бугат сомона Гоби–Алтайского аймака.
10. Это животное описывается в монгольском толковом словаре bars–un üider tabun kimusu, ni yur örgen böged čayan, γabsiγai doγsin üligerlesi ügei γang Üneg–nu adali böged qar–a, urtu anu doluγan toqai. (Барсова–пятнистый, с широкой белой мордой, на лапах по пяти когтеф, нрав подобен лисьему, невероятно хитрый и свирепый, сам черный, длинный в семь локтей) (Гучин зургаат . . . Т. 31, 4б, Шагж, П, 156–157)

Мифическое сушество Хархула в тюркоязычном фольклорном материале встречается в форме Кара–гулак и "Кара–кулак" Г. Потанин пишет в своей книге–"Кара–гулак есть "шям" (стыд, срам) для тигра", то–есть, тигр боится кара–гулака. (Потанин, 1883, 186) Кроме того Г. Потанин приводит о Кара–гулаке следующие сведения: "Киргизы Акмолинской области говорит, что сильнейший зверь на свете–Кара–кулак (черное ухо), величиной он с кулак, но сила его превосходит силу медведя и тигра. В этом поверье. очевидно, скрывается память о сказочной темной силе Каракулей. У Алтайцев кроме Каракулы, в сказках упоминаются еше Хатын–Джула, Айран–Джула, второй член "джула", вероятно, есть то же, что кула и напоминает джилан, джулан. Змея, этот корень слышится в татарском и киргизском наз – ваний тигра, юлбарс и джолбарс. Пример подобного же перехода мифическо-

го имени на зверя в осетинском оиг у Осетин циклоп, одноглазый великан, собственно лев. (Сборн. свед. о Кавк. горц., УШ, ст. "В осетин. ауле", стр. 17). Ср. тюркск–аик, "медведь". У Остяко–Самоедов на Оби, по сообшению Г. Григоровского, самый сильный зверь на земле называется Тегалду–тоузен–мадур, какого он вида и роста, они не знают, и думают что он не водился в их местах". (Г. Потанин, 1883, 770.)

В Черно–татарских преданиях Кара–Гула изображен очень сильным человеком. В частности, могучий Каратты хан полуˊчил его письмо и написал такой ответ: "Я стал стар и неспособен воевать, видно мой народ будет твоим" (Потанин, 1883, 271) Так же, в Алтаиском героическом эпосе "Маадай Кара", его отрицательный герой Кара–Кула тоже представляется сильным человеком (Плитченко,1981) В монгольском фольклоре так же встречается легендарное имя Хар хул хаан. Вчастности в собрании автора статьи имеется легенда о мертвем городе Хар Хул Хаана. Её сюжет таков:

"Хар Хул хаан однажды с большой свитой выехал на охоту. В это время выпал белый снег, Хаан увидел ямку в которой была налита кровь, смешанная со снегом. Хар Хул Хаан, прельшенный яркостью краски, спросил у своих приближенных спутников: "Бывают ли такие красивые люди, как хороша эта окраска?" Один из них ответил, что есть такая одна красавица– это –Ваша дочь. Тогда хаан женился на своей дочери. Увидев это, бог рассердился и разрушил его дворец, превратив его в груду развалин. Говорят, что так появилось предание о мертвом городе Хар Хул Хаана".

11. Эта легенда взята из произведения Зава Дамдина (Лубсандаяна)" gser-gyi debther ("Золотая книга"). Ее тибетский оргинал см. ниже следуюшее:

hor sog kha brgyud gyi sgrung gtam dra sngon dus hor gyi sa char'di nas bande gsum bsdongs te chos slob pa'i phyir ... du nub kyi sachar bgrod ba'i lam du chas pas. zla ba kha shas su bgrod cing yul ljongs las brgal nsa. se stongs 'brog dgon shas che ba'i sa char zla ba kha shas su bgrod bas lug sngon shad tzam pa bdun tzam dang phrad. 'di la bdag po mi tsang zhig yod 'dra skam snyam du cung zad sdod pa na. kla klo mig gcig zer ba bus shin tu che la mgo la med cing phrag par mig gcig dang ske la kha yod pa lag na lcags gzong rnon po thogs pa gsig byung ste ded. khong ...gsum lug bdun dang lhan du nas brag rdzong chen por bcug la sgo rdo leb chen pos bsgags me chen po spor zhing lcags gzong bsreg pas dmor 'bar ba na bande gcig gi 'phongs nas des gtzugs shing gsad bsreg ma nyam du byas nas zos. yang me spor la lcags dbyug beng nas gan rgyal du ryal lo. lcags gzong dmar 'bar ba nas yar langs te bande gcig shas snga ma ltar zos. yang lcags gzong me la gzhug nas nyal ba na. kha'i mig gcig mtha' nas zum pas chung dur song zhing mi gyo bar gyur la. lcags gzong kyang dmar lam lam par song ba dang. bande gzhug tu lus pa des lcags gzong blangs nas kho'i mig gcig la drag tu bsnun pas. kho har gyis langs nas bande bzung ba'i phyir tsam tsom med par rgyug pa dang. bandes lug dang 'dris nas phrag rdzong yangs bor bskor bzhin bros pas bzung bar mi nus pa'i tse khos bsam mno btang ste lug rnams re re. nas bzun ste rgyab rol lag pas nyil la brag gseb has phyir bton pas.bandes shin tu jigs nas dkon mo mchog gsum la skyabs su 'gro zhing lug lus bongs

gdang sbu bal ha cang che ba zhig gi lto ba la 'byar ba khos mi shes par rgyab nyil byas te phyir bton no. de nas bandes srog thar ni lug gcig zhon. lug gzhan ded nas nub chos kyi sar slebs. gnas mjal dang slob gnyer bgas las blama bzang por gyur nas... rang yul du bde bar yong skad zer ba dang. /blo bzang rta dbyans, cha (6), 123-124/

12. В Монголии под "Западной страной" подразумевались прославленные тибетские города Лхаса, Кумбум и др.

13. Монгольский литературовед Ш. Гаадамба опубликовал сюжет этой сказки в своей статье (Гаадамба, 1981, 77), где подчеркнул, что автор слышал ее в детстве от своих сестёр

14. Эту легенду опубликовал Миссионер-священник Иаков Чистохин. (Чистохин, 1895, 3- 37)

15. "Относительно постройки амбара существует другой вариант, который говорит, что Баяма оставил свою мать, зарыв ее в землю по груди, приклеив один глаз и руку так, что она показывалась кривой и со сломанною рукою, причем она жаловалась Сохору на сына, говоря: "О Господин мой! какой-то черт, приехав в твою землю, увез меня силой, говоря что он сын мой и здесь меня бросил. Мне хорошо было жить с тобою, в твоей земле, под твоею лаской.

-Сохор Ноин сжалился над старухою, велел для нее убить кобылу и на обратном пути хотел взять её с собою, при этом спросил по какой дороге уехал Баяма, -она ответила: "Ажерай его знает куда, говорил он поеду по месту Дай рагайн далан гхубэ. -Баяма после взял мать. (Сообщено старостей Шероихонского рода (Чистохин, 1895, 34)

16. "Шаманская лиственница в настоящее время осталась одна, остальные срублены, стоит на Тункинском тракте, против деревни Еловки.

Буряты до сих пор приносят там жертвы, привязывая к дереву цветные ленточки и брызгая вином". (Чистохин, 1895, 36 .)

17. Северная часть юрты.

ЛИТЕРАТУРЫ

1. (Алтан товч, 1980) qad-un ündüsün quriyangyui altan tobči,kökeqota, 1980.
2. Аристотель. Об искусстве поэзии, М., 1957.
3. Ш. Гаадамба, "Сокровенное сказание" и проблема литературных связей, в кн: -"Литературные связи Монголии", М., 1981. (с. 76-83)
4. (Гучин зургаат, ... Т. 31) yučin jiryuyatu tayilburi toli. Т. 31, с. 46, (Рукопись, Государственная публичная библиотека МНР).
5. Дамдинсурэн če.damdinsürüng. mongoyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orusibai, CSM., Tom.VXV, ulayanbayatur, 1959.
6. Дамдинсурэн. Монголын нууц товчоо, ред. Ш. Гаадамба, УБ., 1975.
7. (Ишдорж, 1959. Ye-ses-rdo-rje, bod skad kyi brdah-gsar rning dkah-ba sog skad-du kah-li-sum-cuhi rim-pas gtan-la phebpahi-brdah-yig mkas-pa rgya-mcho-blo gsal-mgul-rgyan ces bya-ba bžugs-so "Corpus Scriptorum mongolorum" Tom.IV, 1959.
8. (Калужинский,1970). S.Kaluzynski, Tajna historia mongolow Anonimowa kronika mongolska z XIII w.,Warscawa,1970.

9. О. Ковалевский, Монгольско-русско-французский словарь. Том. П. Казань, 1846.
10. С. А. Козин Сокровенное сказание, монгольская хроника 1240 г. Юань чао би ши, М-Л., 1941.
11. Х. Г. Короглы Из восточно-западных фольклорных связей темяглаз (депегёз) и полифем в сб.: "Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада", М., 1974.
12. Н. А. Криничная, Придания об аборигенах края (К вопросу о мифологизме раннеисторических представлений), в. сб.: "Русский фольклор", XX, Л. 1981.
13. Н. А. Кун, Легенды и мифы древней греции, М., 1957.
14. (Лувсандаян, Т. 6) dzam gling phogs chen po hor gyi rgyal khams kyi rtogs pa brjod pa'i bstan bcos chen po dpyod ldan mgu byed ngo mtsar gser gyi debther. blo bzang rta dbyangs gyi gsung 'bum "cha" /6/

Полное собрание сочинений Лобсандаяна (Зава Дамдин),Том. У1

15. А. Лувсандэндэв, Даригангa аялгууны авианы зүйг судалсан туршлагаас, "Шинжлэх ухааны Хүрээлэнгийн бүтээл", №2, УБ., 1957.
16. (Монье-Виллиамс, 1964) M.Monier-Willams A.Sanskrit-English dictonary. Oxford, 1964.
17. (Мостарт,1953.) A.Mostaert, Sur quelaue passages de'histoire secrete des mongols, Harvard Yenchin Institute,1953.
18. В. М. Наделяев,... Древнетюркский словарь,Л., 1969.
19. И. М. Ошанин, Китайско-русский словарь, М., 1955.
20. Э. К. Пекарский, Словарь Якутского языка, Петроград, 1917.
21. (Пеллио, 1949) P.Pelliot, Histoire secrete des mongols.Paris, 1949.
22. (Плитченко, 1981) Маадай-Кара, Алтайский героический эпос, Поэтический перевод, Александра Плитченко, Новосибирск, 1981.
23. (Поуха, 1955) P.Poucha, Tajna kronika mongolu, Praha,1955.
24. (Рахевилц, 1972) Index to the secret history of the mongols by Igor de Rachewiltz, Bloomington,1972.
25. Б. Л. Рифтин. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.
26. (Саган Сэцэн, 1960). Sayang sečen, erdeni-yin tobči,M.H., Tom.I,Fasc.I, Ulanvan-bavatur, 1960.
27. (Сарат Чандра Дас, 1973) A.Tibetan-English dictionary by Sarat Chandra Das.Delhi, 1973.
28. (Суматирадна, 1959) Sumatiratna, bod hor-kyi brda yig minchig don-gsum gsal-bar byed-pa mun sel skron me "Corpus sciptorum Mongolorum", Tom.VII, 1959.
29. (Токарев, Т. 1, 1980) Мифы народов мира, том первый (А-К) главый редактор Токарев,М. 1980.
30. (Токарев, Т. П. 1982) Мифы народов мира, том второй, (М-Я) главный редактор Токарев, М., 1982.
31. (Хэниш, 1941) E.Haenisch, Die geheime Geschichte der Mongolen, Leipzig, 1941.
32. Я. Цэвэл, Монгол хэлний товч тайлбар толь, УБ., 1966.
33. (Цэнд гун) Yuwan ulus-un niyuca teüke,nigeduger debter.

(Государственная публичная библиотека МНР. под шифром: 9(5+7. 3+51) Уи 141)

34. К. М. Черемисов, Бурятско-русский словарь, М. , 1973.
35. И. Чистохин Сохор Ноин (Местное предание Тункинских бурят) в сб: "Известия Вост. сиб. отд. русск. Геогр. об-ва" 1895 т. XXV1, №1-3
36. (Шагдар. 1957). Алтан товч п хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Шагдар, УБ. , 1957.
37. (Шагж. П) erikŭi-e kilber bolγan jokiyaγsan mongγol ŭgen-ŭ tayilburi čindamani-yin erike kemegdekŭ eče ba,qa-yin ayimaγ. ded debter.

(Государственная Публичная Библиотека МНР. Рукописный фонд)

38. Я. Шмидт, Тибетско-русский словарь, СПБ. , 1843.

Монгол-Зөвлөлтийн армийн усгүй элсэн цөл, хяналны бартаат нуруу зэрэг байгалийн бэрхшээлийг эр зориг, сэтгэл зүйн их тэвчээрээр даван ирснийг өгүүлнэ. Мөн их дайныг цэрэг улс төрийн мэргэжил боловсролтой эх оронч өндөр үзэл уламсартай Зөвлөлт-Монголын цэргийн нэрт зүтгэлтнүүд удирдаж байгааг харуулсан байна. Эдгээр нь киноны тухэн тал юм. Гэтэл киноны уран сайхны тал нь бас ч унэмшилтэй, сэтгэл догдлом болжээ. Ялангуяа энх тунх цаг ирлээ гэж баярлаж байсан хошууч Матвеев сувилагч бүсгүй Люба гээд олон орос хүмүүс Москва, Белоруссын буудалд зогсолгүй ахин тулалдаанд орохоор дорно зүг рүү явж байгаа, Улаан талбайд болсон ялалтын парадыг радиогоор сонсож тэр их баярыг сэтгэл дүүрэн тэмдэглэж байгаа хэсэг бол энх тунх амьдралд дуртай ялалтыг хүсэн хүлээж тулалдаж явсан хүмүүсийн сэтгэлийг үзүүлсэн гайхамшигтай уран дүрслэл болсон ажээ. Энэ киног баримт уран сайхны талаас жигд болов - руулж чадсан тул түүхэн унэнийг ард түмэнд танин мэдүүлж ингэснээрээ ахмад үеийнхний алдрыг мөнхжүүлж залуу үеийг энх тайвны үйлст чин унэнч интернациональч үзэл санаагаар хүмүүжүүлэхэд их үүрэг гүйцэтгэсэн нь лавтай. Иймч учраас Зөвлөлтийн киноны зүтгэлтнүүд "Энэ кино бол дэлхийн хоёрдугаар дайны дорно дахины голомтыг асар их гарз хохирол үзэж байж унтраасан түүхэн том үйл явдлын баатарлаг тууль юм"(3. 248) гэж унэлжээ. М. Чимэд-Осорын бүтээсэн "Тамирын оюун" кинонд ч гэсэн дайны хүнд бэрх үед сурч хүмүүжиж ажиллаж амьдарч байгаа хүүхэд багачууд, багш, эцэг эхчүүдийн дүрийг уран сайхнаар аятайхан харуулсан хэсэг олон бий. Их тэмцэл ялалтын тухай сэдвийг Монголын орчин үеийн уран зохиолд хэрхэн дүрсэлснийг товч төдий судлан шинжлэхэд дорхи хэдэн дүгнэлт хийж болох байна.

1. Энэ сэдэв Монгол-Зөвлөлтийн ард түмний найрамдлын тухай сэдэвт уран зохиолд зонхилох байр эзэлж байна. Энэ чанараараа залуу үеийг эх оронч интернационалист үзлээр хүмүүжүүлэхэд ихээхэн нөлөө үзүүлэх болно.

2. Яруу найргийн хөгжилд үлэмжхэн нөлөө үзүүлж уран санааг нээх хүрц дүрслэлээр дүрийг тодруулах боломжийг нэмэгдүүлсэн байна.

3. Монголын утга зохиолд (Л. Түдэвийн бичсэнчлэн) интернационалчийн дүрийг бүтээхэд энэ сэдэв чухал үүрэг гүйцэтгэсэн байна.

НОМ ЗОХИОЛ

1. МАХН-ын товч түүх УБ. 1967
2. БНМАУ-ын түүх гуравдугаар боть (нэн шинэ үе) УБ 1969
3. Үнэн сонин 1981 №248
4. Л. К. Герасимович (литература МНР. Л. 1965.)
5. Л. Түдэв (Национальной и интернациональной в Монгольской литературе) М. 1982.
6. Л. Цэнд (Оршил, С. Удвал Тууж өгүүллэг, УБ. 1974

РЕЗЮМЕ

Статья, посвящена изучению жанров монгольской художественной литературы, в которых отражали дружбу монгольского и советского народов в период Великой отечественный Войны.

В ходе исследования автор пришел к выводу о том, что данная тема не только обогащала художественное творчество на тему дружбы монголо-советского народов, но и углубляла новый образ коммуниста-интернационалиста.

STUDIA MONGOLICA
PERMANENT COMMITTEE
INTERNATIONAL CONGRESS OF MONGOLISTS

Tom. XIII (21) 1985 Fasc. 16

Г. МЭНЭС

ЭРТНИЙ МОНГОЛЧУУДЫН "ТОНОГ АВАХ" ЁСНЫ УУСЭЛ, ХУВЬСЛЫН АСУУДАЛД

"Монголын нууц товчоо"-ны 187-р зүйлд " cisutu tonog abugci", 195-р зүйлд "cisutu tonog tohogcin", "nd tonog abugcin " гэсэн гурван сонирхолтой хэллэг бий. "Монголын нууц товчоо"-г судалж орчуулсан А. Палладий, Л. Лигети, Э. Хэниш, П. Поуха зэрэг эрдэмтэд эдгээр хэллэгийг дайсны баатрын цуст хувцас хунар, эд юмсыг булаан дээрэмдэгч гэсэн утгаар ухаарч орчуулсан байна (8, 78-82-р тал).

Эрдэмтэн Ш. Гаадамба энэ гурван хэллэгийг судлаад, "балар эртний монголчуудын дунд баатар эр дайн тулалдаанд дайснаа дарвал ялж дийлсний баримт нотолгоо болгож алагдсан дайсны биеэс (чих, хуруу, толгойн хүйх зэрэг) ямар нэг хэсгийг нь огтолж буюу өвчин авдаг заншилтай байсныг заасан үгс болов уу" гэсэн санаа дэвшүүлээд, "дайснаа ялж дийлсэний баримт болгож хүйхтай ус, гэзэг, эсвэл гэзэгний боодог зэргийг авдаг заншилтай монголчуудад" байсныг сурвалж бичиг, аман зохиол судал гааны хэрэглэгдэхүүнээр тодруулсан байна. Тэгээд Ш. Гаадамба энэхүү гурван хэллэгийн утга санааг хянан үзээд, "хүйх арьсыг нь хуулж тонож авдаг гэсэн утгатай гэвэл хувцасыг тайлан авдаг гэснээс илүү тохиромоор байна" гэжээ (8, 84, 85, 90-р тал). Судлаач цааш нь" адуу идээ, иргэн өргөныг дээрэмдэж талсан тухай яриндаа ер нь "чисуту тоног тоноху", "үб тонаг абуху" гэх мэтээр хэлсэн нь "Нууц товчоонд" тааралдахгүй байгааг анхаарууллаад, "дайн байлдааны үес олз ашигт шунаж саатан төдөхийг тэр үед буруушаан хориглодог байсан"тухай тодорхой мэдээ гаргаж зажээ (8, 85-88-р тал).

Хэлний шинжээч Ц. Шагдарсүрэн "Монголын нууц товчоо"-ны "тоног" гэдэг угийг тусгайлан авч үзээд, "монгол болон төрөл бусад хэлнээ "тоног" гэдэг уг зөвхөн юмны хэрэгсэл, зэмсэг, хувцас гэсэн утгатай л тохиолдож байна. . . "тоног" гэдэг уг бүр эрт "тонож явсан юм, дээрэмдэж авсан юм, хэрэг болгож авсан юм" гэсэн утгатай байснаа үгийн утга баяжих, хомсдохын ёсоор "хувцас хунар, эд агуурс, зуулт чимэг, хэрэгсэл" гэсэн утгатай болж мөн утгаараа "Монголын нууц товчоо"-нд явж байгаа бололтой" гэсэн дүгнэлтэнд хүрсэн бөгөөд хэлний хэрэглэгдэхүүн болоод монголчууд ялсан дайсныхаа цустай хувцасыг тайлан авдаг байсан тухай судар бичгийн мэдээнд үндэслэн "дайн тулаанд ялсан хүн дийлсний тэмдэг болгож дийлдсэнийхээ цуст хувцсыг тайлан авч ганзагалдаг. . . гэхэд болохгүй газаргүй юм" гэсэн санал тавьсан байна (24, 318-р тал).

Судлаач Х. Сампилдэндэв эл гурван хэллэгийн утга санааг дахин хянаж үзээд, "Монголын нууц товчоо"-нд эл уг "cisutu tonog,ub tonag" гэсэн хоёр янзаар, өөр өөр угстэй хоршин гарч буй бөгөөд тоног гэдэг угийн бичлэг ч гэсэн хоёр өөр буйг анхаарахгүй байж болохгүй. . . ер нь ч өгүүлбэрийн утгаас үзвэл цуст тоног гэдэг нь алагдсан дайсны хувцас хунар, өв тоног гэдэг нь толгойн хүйх гэсэн өөр өөр утгатай байж болох байна. Иймд тоног авах ёс нь зөвхөн хувцас хунар авах гэсэн өрөөсгөл утгаар бус, аль алиныг нь багтаасан өргөн дэлгэр

ашуулгатай байж болох юм" гэсэн санал гаргажээ (19, 167–168-р тал).

Эдгээр эрдэмтэдийн судалгаанаас үзэхэд, эртний монголчууд дийлдсэн дайсны бие эрхтний аль нэг хэсгээс нь тонон авдаг, цустай хувцас юмсыг мултлан авдаг байсан нь угтаа нэгэн ёсны илэрч буй хоёр хэлбэр уу? ерөөс хоёр өөр ёс уу? гэдэг талаар санал зөрөөтэй байгаа нь харагдаж байна. Бид Х. Сампилдэндэвийн саналыг дэмжиж байна. Өөрөөр хэлбэл, эртний монголд ялагч нь ялагдагчийн толгойны хуйх арьс, гэзэг ус, чих зэрэг зүйлсийг тонон авах, эсвэл өмссөн цустай хувцас зэргийг мултлан авах цэрэг дайны нэгэн өвөрмөц ёс байсныг "тоног авах" гэж нэрлэдэг байсан бололтой.

Дээрхи судлаачид монголчуудын "тоног авах" ёсны үүсэл, түүнийг анх гараха ямар хүчин зүйл нөлөөлсөн, нэг үгээр хэлбэл,"тоног авах" ёсон ямар түүхэн нөхцөлд, хэзээ үүсч, хэрхэн хөгжиж хувьссан бэ? гэдэг асууд лыг хөндөөгүй байна.

Алсан дайсныхаа хуйх, гэзэг, чих зэргийг тонож авдаг энэ ёс Төв Азийн нүүдэлчид, туҳайлбал монголчуудын дунд эрт цагт дэлгэр байсан бололтой. Энэ талаар сурвалж бичигт сонирҳолтой мэдээ тааралдаж байна. Эртний монголчуудтай үгсаа гарлын холбоотой кидан нар 947 онд Зүр - чидийн Алтан улсад уулгалан дайрч, алсан хүн бүхний чихийг ялсны тэм - дэг болгон огтлон авч одсон байна (10, 24-р тал). Мөн 508 онд гаоцзю (уйгар) аймгийн Миэту жанжин Пулэйҳай хэмээх нуурын хойд биед жүжаны цэргийг бут цохиж, тэдний жанжин Футу-гийн толгойн үсийг хярган авч байжээ (13, 405-р тал). Бас 87 онд сяньби аймаг умард хүн - хүгийн нутагт довтлон тулалдаж, Юлю шаньюй-гийн арьсыг хуулан авсан тухай мэдээ тэмдэглэгджээ (3,127-р тал).

Сурвалж бичигт буй дээрхи баримтуудыг монгол ардын баатарлаг туулийн мэдээ ч давхар нотолж байна. Халх ардын "Эрийн сайн Эринчин мэргэн хүү" гэдэг туулийн гол баатар нь эсрэг дайсныг төлөөлсөн үнсэн зүстэй бухыг толгой руу нь харваж алсны дараа:

"Зулах духын арьс
Зүзаан ястай байдаг
Эртэй зэлтэй байдаг гээд
Эвэртэй нь аваад хавчуулчиҳжээ" (21,106-р тал).

Мөн баруун Монголын нэг туульд, Шар Бодон өөрийн өрсөлдөгч Эрхэм Хар баатрыг дийлээд, арьсыг чинь авна гэж хэлж байна (15, 246-р тал).

Тэгэхээр эндээс, монголчууд алсан дайсныхаа толгойноос зөвхөн хуйх арьс, гэзэг ус, чих зэрэг тодорхой хэдэн хэсгийг хэрэг болгон авдагийн учир юу вэ?, дэлхийн бусад ард түмэнд иймэ ёс байсан уу? гэдэг асуулт аяндаа гарч байна. "Тоног авах" ёс маш эртний уламжлалтай бөгөөд дэлхийн олон овог аймгийн дунд түгээмэл байсны улбаа мөр ч үлдэж ирсэн байна. Алсан дайсны хуйх арьсыг авдаг ёс байсан ханты-манси ардын баатарлагийн домогт олонтоо гардаг байна. Үүнээс гадна, тэдний үндэсний наадам цэнгээнд оролцогсод хоёр хэсэг болон хуваагдаж тэмцэлдээд, ялсан нь ялагдсаныхаа хуйх авч байгаа мэтээр толгойд нь хүтгэ хүргээд, үсийг нь авч буй дүр үзүүлэн өвс зулгаан авсны дараа, "би түүнийг алаад, толгойн арьсыг нь хуулан авлаа" гэж хэлдэг байна (23, 115-р тал). Осетин ардын баатарлаг туульд, тэд алсан дайсныхаа хуйх хуулан авч байсан тухай мэдээ тааралдаж байна (9, 44-р тал). Тэрчлэн герман, слав болон европын олон овог аймгийн ардын аман зохиолд,толгой цавчих, хуйх авах ёс тусгагдсаныг оросын судлаач Л. Ф. Воеводский тэмдэглэжээ (5). Алсан дайсны хуйх арьсыг (скальп) хуулан авдаг энэ ёс бас Умард Америкийн зөвхөн зүүн урд хэсгийн болон ирокез овгийн

индианчуудын дунд ч байсан бөгөөд ХҮШ зуунаасе европын колоничлол эҳэлсэн үед бусад аймгуудад нь дэлгэрсэн байна. Индианчуудын энэхүү цэрэг дайны ёсыг зөвлөлтийн эрдэмтэн С. А. Токарев судлаад, дайчин эр алсан дайсныҳаа амин сүнсийг нь эзэмдэж, түүнийг үргэлж өөртөө хадгалах үзлийн үүднээс тэгж толгойн хуйх арьсыг тонон авдаг бололтой гэжээ. (20, 130-р тал).

Дээрхи баримт, эрдэмтэдийн судалгаанаас үзэхэд, "тоног авах" ёс нь дээр үед дэлхийн олон ард түмний дунд түгээмэл байгаад, хожим мартагдсан нь тодорхой байна. Харин энэ ёс хээзээ, хэрхэн үүссэнийг энэ хэр тусгайлан судлаагүй байна.

Иймд бид энэ өгүүлэлдээ монголчуудын дунд "тоног авах" ёс хэрхэн үүсч хөгжсөн тухай саналаа гаргах зорилт тавилаа. Эртний монголчуудын "тоног авах" ёс нь балар эрт цагт үүссэн амьтны үзүлдийг эрхэмлэх, түүнийг авах зан үйлээс урган гарсан бололтой. Судлаач Ш. Гаадамба "Зүлд гэдэг, алагдсан амьтны үүшги зүрхийг улаан цагаан хоолойн дагуу цээжний хөндийн нүхээр сугалан, толгойтой нь хамтаар авсныг бүхэлд нь зүлд гэдэг байна. Заримдаа толгойн оронд хэл багалзуурыг, зүрх үүшгитай нь хамтаар нь авсныг зүлд гэж нэрлэх явдал одоогийн монгол оронд үзэгддэг" гэж тодорхойлсон байна (7,36-37-р тал).

Хүн болон амьтны толгой, үүшги, зүрх, голт зэргийг онцгойлон үздэг үзэл санаа монгол ардын баатарлаг туульд нэлээд тодорхой тусчээ. Жишээлбэл, халх ардын "Эрийн сайн Хан Харангуй" гэдэг туульд:

"Хадан чингэл Хар Баатар
Гурван настай Улаадай мэргэнийг
Гол зүрх руу харавтал
Амь гол нь тасарчээ" гэж гарч байгаа нь хүний амь голыг зүрхтэй холбон үзэх санааг илтгэжээ (21, 53-р тал). "Эрийн сайн Эринчин мэргэн хүү" гэдэг туулийн гол баатар нь Хар Хул хааны Асар Басар ноход нь дайраад ирэхэд:

"Үүшиг зүрхийг ноогдуулан
Утсан голоор нь хатгаад" алсан байна (21, 109-р тал).

"Эзэн тэнгэр хаан" гэдэг туульд Алиа Цэмбэл баатрын Гурван настай Гунан будуун хүүгийн дүү хоёр настай Хошуучай хүү:

"Онио мэргэн хулгайчийг
Үушиг зүрхийг нь
Бяц дарж алсан гэнэ" (16, 114-р тал).

"Эрдэнэ хавхан соёо" туулийн баатар арван таван толгойтой атгаалжин хар мангастай тулалдаж:

Сунадаг цагаан илдийг
Суга татан авч
Арван таван толгойг нь
Тариа шиг хадаж
Ханан чинээ хавиргы нь
Хадан хадан хаялж
Хар голт зүрхийг нь
Зүсэн зүсэн огтолж
Тэг дундуур нь цавчаад" аюултай дайснаа дарсан байна

(21, 192-р тал). Өмнө эш татсан туулиудад эсрэг дайсны зүрх уушгийг хатгаж алсан бол энэ туульд мангасын толгойг, дараа нь зүрхийг цавчин амийг хороосон нь сонин юм.

Ардын аман зохиолын эдгээр мэдээнээс үзвэл, эрт үед монголчууд хүн болон аливаа амьтны амин гол нь толгой, зүрх, голт уушги зэрэг хэдэн тодорхой эрхтэнд оршдог хэмээн үздэг байжээ. Үүнээс гадна бас цусыг амьтай холбож ойлгодог байсан байна. Жишээлбэл, буриад ардын туульд Аламжи мэргэн гэгч баатар үхсэн гурван хүний толгой дээр өөрийн баруун гарын чигчий хуруугаа цусыг дусааж амилуулдаг (25, 39-р тал). Бас буриадын угсаатан судлаач М. Н. Хангалов, бөө хүн угаалга хийхийн өмнө өөрийн хэрэглэх гэж буй таяг, хуур, хэнгэрэг, толь хувцас зэргийг цусаар будаад бөгөөд үүнийг "амилуулах" гэж нэрлэдэг байсныг тэмдэглэсэн байна (22, 1 боть, 379-р тал). Мөн заримдаа бөөгийн тоногийг цусаар биш, өөр зүйлээр орлуулан амилуулах зан үйл гүйцэтгэдэг байжээ. Жишээлбэл, дархадын бөө хэнгэрэг амилуулахдаа түүний жолоог улаан өнгөтэй утасны хамт барьдаг байна (2, 221-р тал). Энэ зан үйл-тэй холбогдуулан тэмдэглэхэд буриадууд бөөгийн "майхабши" гэдэг тем-реер хийсэн бугын эвэртэй малгайг амилуулахдаа, түүний дээр амьт-ны уушгийг тавьдаг байсан нь сонин юм (14,293-р тал).

Амилуулдаг энэхүү зан үйл нь бөө мөргөлийн уламжлалтай Сибирийн олон ястанд дэлгэр байжээ. XIX зууны үед Якутад бөө бөөлөх хүн мөн хувцас, хэнгэрэг, ялангуяа хэнгэрэг дээр зурсан хүн, амьтан, шу-вууны дүрсийг малын цусаар буддаг байжээ. Тэр ч байтугай бөөгийн хувцасны бүх төмөр тоногийг төмрийн дархан хийж дуусгаад, заавал тус-гай бэлтгэсэн малын цусанд дүрдэг байжээ. (4, 2-р тал, 18, 65-р тал) Орчон (эвенкүүд) нар бөөгийн хэнгэрэгийг амилуулахдаа, цагаан зүсмийн буга алж, арьсыг нь толгой шийрийн хамт нар мандах зүг рүү харуулан өлгөөд, цусаар нь хэнгэрэгээ буддаг аж (12, 82-р тал).

Эдгээр мэдээнээс үзвэл, эртний нүүдэлчид, анчид цусыг амин сунс-тэй холбон ойлгож, амь нь цусанд бас хадгалагдаж, түүгээр дамжин бу-сад зүйлийг амилуулдаг гэж ухаардаг байсан бололтой. Тэгэхээр эртний хүмүүс хүн болоод амьтны амин сунс нь толгой, голт зүрх, уушги зэ-рэг хэдэн тодорхой эрхтэнд, өөрөөр хэлбэл зүлд, зүлдэнд ордог эдгээр эрхтэнгүүдийг холбогч цусанд оршдог байна гэж ойлгодог байжээ.

Зүлд авах үйл нь тэгэхээр амьтны хамгийн эрхэм зүйл, амин сун-сийг эзэмдэн авах гэсэн эрмэлзлээс анх үүссэн бололтой. Зүлд авах энэхүү зан үйл нь монголчуудын ан агнуурын салбарт нэлээд хатуу мөр-дөгдөж ирсэн байна. Угсаатны зүйч К. В. Вяткина, анчин хүн амьтан алаад түүний толгой, багалзуурыг зүрхний хамт; заавал авдаг буюу тэр зүлдийг эзэмдэн анчны гэр бүлийнхэн иддэг заншил байсан тухай дурдаад, бас анчин өөр хүний буугаар ан хийсэн бол алсан амьтныхаа зүлдийг заа-вал буунд эзэнд өгдөг ёс байсныг тодруулан бичсэн нь сонин (6, 242-р тал). Эртний монголд анчин хүн амьтны махыг хүнд өгдөг боловч зүл-дийг арьсны хамт өөртөө заавал авч үлддэг заншил нь "Монголын нууц товчоо"-ны 13-р зүйлд тэмдэглэгдсэн байна.

Ангийн зүйлдийг алсан анчин авдаг байснаас гадна тэр зүлдийг ихэд эрхэмлэн үздэгийн улбаа мөр буриадын "дээш барих" гэдэг нэртэй-гээр хадгалагджээ. Буриадууд баавгай алж зүлдийг авч чанаж идсэ-ний дараа толгойн ясыг уушги, зүрхний ялихгүй хэсгийн хамт хус мод-

ны дээр тавиад, мөчрөөр нь ороон орхидог ажээ (22, II боть 54-55-р тал).

Монголчуудын зүлдлэх, зүлд авах зан үйл нь бүр чулуун зэвсгийн үеэс улбаатай байсан бололтой. Чойбалсан хотоос зүүн тийш 40 км га-зарт буй Хэрлэн голын урд эргийн Дунгэлжийн уулын дэргэдэх шинэ чулуун зэвсгийн үеийн (неолит м. э. ө. 5-4 мянган жил) буудлыг хайгуул судалгаанд бэлтгэж зассан нүхэнд бухын толгойн эвэртэй ясыг тавьсан байсныг 1970 онд археологичид илрүүлэн олсон юм. Амьтны толгойг эрхэмлэж, тахиглах заншил неолитын үед монгол оронд дэлгэр байсныг ака-демич А. П. Окладников тэмдэглээд, Дорнод Монголын Тамцаг булгийн буудлыг дэргэд мөн гурван бухын толгойн яс, Онон голын өндөр эрэг дээр зэрлэг адууны толгойн яс, Ар Байгалийн Лена мөрний эрэг дээр гөрөөс-ний толгойг тусгай нүхэнд тавьсан байсан тухай өгүүлжээ (17, 199-202 р тал)

Ангийн зүлдийг авдаг, түүнийг эрхэмлэн тахидаг зан үйл нь гол амь зүүлгэ нь ан агнуур байсан тэр эрт цагт аж ахуйнх нь онцлогтой холбоо-тойгоор буй болжээ. Зүлд авах зан үйл нь угтаа бөөгийн мөргөл төлөв-шин тогтохоос өмнөх үеийн хүний орчлонгийн мөнх буюу мөнх бусын ту-хай ойлголтыг танин мэдэх гэсэн сэтгэлгээний үндсэн дээр үүссэн байна. Өөрөөр хэлбэл, тэр эрт цагийн анчин хүн ан гөрөө элбэг дэлбэг байл-гах, ан амьтны амин сүнсийг эзэмдэхийг чухал үзэж зүлдийг нь зөвхөн өөрөө авдаг, бусдад өгдөггүй болсон байна. Түүгээр ул барам зүлдийг хүндэтгэн тахилга тайлгад ч хэрэглэдэг болжээ. Тэгээд ч хожим хүртэл монголчууд алсан ангийнхаа зүлдийг өөр хүнд өгвөл ангийн аз харина гэж түүнийг өөрөө авдаг байсан ажээ (7, 36-37-р тал).

Зүлд авах зан үйл үүсч дэлгэрсэн тухай эдгээр баримт, саналууд нь эртний монголчуудын "тоног авах" ёсны үүсэл хөгжил, утга учрыг тодруу-лахад зохих ач холбогдолтой гэж бид үзэж байна. Учир нь, эрт үед баа-тар эр дайснаа дийлээд зогсохгүй мөн өөдтөнгөө энэ ертөнцөд дахин сэ-хээ авахуулахгүйн тулд түүний амин сүнсийг эзэмдэн авч өөртөө үлдээ-хийг чухалд үзэж, алж дарсныхаа дараа заавал "тоног авах" ёс гүйцэт-гэдэг байсан бололтой. Ийм ч учраас баатар эр тулаанд дийлэгдсэнч өө-рийн бие, биеийн аль нэг хэсгийг дайсанд тоног болгон авахуулахыг ихэд болгоомжлон цээрлэдэг байжээ. Жишээлбэл, монгол нутагт бичиж авсан Жангарын туулийн "Гунан бодон хүү" гэдэг бүлэгт хөөр настай Хошоодхон хүү өөрийн өөдтөн болсон Хатайр мэргэн хааны хүү Хар Бавгар баатар гэдгийг дийлээд алахын өмнө түүний үгийг асуухад:

"Одоо цаг түүх минь
Нэгэнт болсон тул
Хүрэн улаан элгийг минь
Битгий эмтлэн алаарай
Хүнд хар махыг минь
Битгий хэрчин алаарай
Гүн хар нүдийг минь
Битгий сохлона алаарай
Ханхар өргөн цээжийг минь
Битгий хадан эвдээрэй
Хар хүрэн зүрхийг минь
Битгий хагалан зүсээрэй
Үүнээс бусдыг яахыг
Чи өөрөө мэд..." гэж хэлсэн нь сонирхолтой юм.

(1, 104-р тал). Буриад ардын "Аламжи мөрген хубун" гэдэг туулийн гол баатрын морь нь дайсанд хорлогдсон эзнийгээ хайцуйн чинээ бүдүүн гээгнээс нь авч дуугаад, гэрийн зүг эргэн давхиж ирж байна (25,41 -р тал). Энэ бол баатар эр хэдийгээр дайсандаа хорлогдон дийлэгдсэн бо - ловч амин сүнсийг дайсанд алдахгүйн тулд итгэлт хүлэг нь эзнийхээ биеийг гэрт нь авчирч байгаа нь тодорхой. Тийнхүү баатрын амин сүнс нэгэнт дайсны гарт ороогүй учраас дараа нь дүүгийнхээ тусламжаар тэр эр дахин сэргэж байна.

Эртний монголчуудын "тоног авах" энэхүү өвөрмөц ёс нь үүссэ - нээс хойш нэлээд хувьсан хөгжжээ. Уг ёс нь дайн тулалдааны туйхайн байдлаас болж алсан дайсны хүйх арьс, гээг үс, чих зэргийг тоножэсвэл хувцас юмсыг тайлан авах хоёр хэлбэрээр уламжилсан бололтой. Дайн тулалдааны онцгой нөхцөлд тэр болгон алсан амьтны зүлд авдагтай адил дарсан дайсныхаа толгой, уушги, зүрх, багалзуур зэргийг бүхэлд нь сугалан авах нь бэрхтэй болох нь мэдээж. Иймээс учраас баатар эр дийлж ялсан дайсныхаа амин сүнсийг эзэмдэж, энэ ертөнцөд дахин сэхээ авахуулах - гүй бүрэн устгахын тулд түүний амин гол эрхтэнгүүдийг төлөөлүүлэн аль нэг хэсэг, туйхайлбал толгойг тоног болгон авдаг хэлбэр байжээ. Жишээлбэл, халимаг ойрадын Жангарын туулийн "Догшин Шар Гүргүү" гэдэг бүлэгт Гунан Улаан Шовшуурын баатрууд Шулмын хаан Догшин Шар Гүргүү дийлснийг сонсоод: "Манайхан үйлээ бүтээсэн бололтой" гээд

Эгэм эгмээ түшилцээд
Эгшиг дуугаа дулалдаад
Адаглахад хүн бүр
Алагдсан дайсны таван буман толгойг
Ардаа ганзагалаад ирэв" гэж гардаг (11, 202 -р тал). Түүний зэрэгцээ амин гол эрхтэнгүүдийг төлөөлөгч болох толгойг мөн л төлөөлүүлэн түүний аль нэг хэсэг, туйхайлбал байлдааны үед тоноход хялбар хүйх арьс, гээг үс, чих, үсний боодог зэргийг хэрэг болгон авдаг байжээ. Мөн сударт буй мэдээнээс үзвэл дайснаа дийлээд түүний цустай хувцас юмсыг нь тайлан аваад ганзагалдаг байсан нь эргэлзээгүй юм. Эртний монголчууд иймэрхүү хэлбэрээр тоног авдаг байсныг туулийн мэдээ ч батлаж байна. Халимаг ойрадын Жангарын туулийн "Өрчлонгийн сайхан Миньяан хүчтэй хүрмэн хааныг амьдаар хэл барьж ирсэн" бүлэгт Миньяан баатар өөрийн гүйцэж ирж буй Барс мэргэн гэгч дайсны баатрыг хүүхний тусламжтайгаар хоолойгоор нь тас харваж толгойгийн уна - гаж алсны дараа:

"Алтан шаргын жолоог
Зөв эргүүлж ирээд дэргэд нь буув.
Хөө хүягийн нь тайлаад
Махы нь цахиур огтолж түймэрдээд
Уулын чинээн огтор шар цоохор хүлгий нь
Хөтлөөд гарав" гэж гардаг (11. 157-р тал)

Мөн буриад ардын "Айдурай мерген" гэдэг туулийн гол баатрын морь нь дайснаас алагдсан эзнийхээ биеийг биш, харин хувцасыг нь авч гэрийн зүг эргэн давхиж байна (25,51-р тал). Тэгэхдээ эдгээр мэдээ нь алсан дайсны цуст хувцас тонон авдаг, эсвэл алагдсан дайчны хувцасыг өгдөггүй ёсыг зааж байгаа болохоос, түүний утга учрыг тодруулахгүй байна. Энэ учрыг бидний сонирхож буй "Монголын нууц товчоо"-ны гурван хэллэгт хоёр удаа гардаг "цуст" гэдэг үг зааж байгаа бололтой. Дээр өгүүлсэн цус болон цустай холбоотой амилуулах ёсны тухай мэдээнээс үндэслэн бодвол, алагдсан дайсны амин сүнс цусаар дамжин түүний хүч -

цас хунар, хөө хүяг зэрэг өмссөн зүйлд шингэн хадгалагдаж үлддэг гэж эртний монголчууд үздэг байсан бололтой. Иймд эртний монголчууд дийлсэн дайсныхаа заавал цус болсон хувцас, хөө хүяг болон бусад өмсөж эзэмсэн зүйлийг тоног болгон авдаг болжээ гэлтэй. "Тоног авах" ёсны энэ хэлбэртэй холбогдуулан тэмдэглэхэд, Чингис хаанаас Жамуха "Асгарах цусыг гаргалгүй алуулж өршөө намайг!" гэж гуйсан нь учиртай билээ(26, 201-р зүйл).

Туульд гарч буй дээрхи мэдээ баримтуудаас үзвэл эртний монголчууд "тоног авах" ёсны дагуу дайсныхаа биеийг хөндөж,амин голыг таслаж, түүний аль нэг хэсгийг авдаг байсан нь үнэн бөгөөд эдгээр амин сүнс агуулсан эрхтэнгүүдийг зарим туульд "зүлд" гэж хэлж байгаа нь уг ёсны үүслийг зааж байгаа бололтой. Жангарын туулийн "Хонгор гэрлэсэн" бүлэгт Арслангийн Араг Улаан Хонгор Тэнгэрийн Төгөө Бүс баатрыг дийлээд голыг сугалан авсан бөгөөд туульд тэр голыг зүлд гэж нэрлэлээ (11, 38-р тал).

Дээр өгүүлсэн зүйлийг хураангуйлан дүгнэхэд, ан амьтны зүлд авдаг зан үйл мал аж ахуй буй болохоос өмнө үүссэн бөгөөд уламжлал улбаа нь XX зууны эхэн хүртэл ямар нэгэн хэлбэрээр хадгалагдсаар иржээ. Ан аж ахуйн шүтлэгийн салшгүй нэг хэсэг болох зүлд авах ёсноос салбарлан гарсан "тоног авах" ёс нь монголчууд эцгийн эрхт ёсонд шилжих үед үүсээд, овог аймгуудын хооронд тасралтгүй дайн байлдаан болдог байсан цэргийн ардчилал, эртний улсуудын үед улмаар цэцэглэсэн байна. Харин монголд феодалын харилцаа хөгжиж, феодалжих явц гүнзгийрэх үеэс эхлэн "тоног авах" ёс аажмаар буурч мартагдах тийшээ ханд сан бололтой байна.

НОМ ЗОХИОЛ

1. Аянан Алдарт Аялган Хонгор. БНМАУ-аас- сурвалжлан бичсэн Жангарын туулиас. Удиртгал ба тайлбар сэлт үйлдэж хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Загдсүрэн. -"Аман зохиол судлал". XI боть, 1 дэвтэр, УБ. ,1978
2. Бадамхаган С. Хөвсгөлийн дархад ястан. УБ. 1965.
3. Бичурин Н. Я. (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М. -Л. ,1950.
4. Васильев В. Н. Шаманский костюм и бубен у якутов. -"Сборник музея антропологии и этнографии" Т. VШ, СПб. , 1910.
5. Воеводский Л. Ф. Чаши из человеческих черепов и тому подобные примеры утилизации трупа. -"Записки Новороссийского университета" Т. 24, Одесса,1878.
6. Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики. -"Восточно-азиатский этнографический сборник, 1", Труды Института этнографии, новая серия. Т. 60, М. -Л. , 1960.
7. Гаадамба Ш. "Нөкөр сиролга-да" гэдэг үгийн учирт. -"Монголын судлалын зарим асуудал", Ш боть, 9 дэвтэр. УБ. 1961
8. Гаадамба Ш. "Тоног" гэдэг үгийн учир. -"Нууц товчооны нууцаас", УБ. , 1976.
9. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М. , 1976.
10. Е. Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи). Перевод с китайского, введение, комментарий и приложения В. С. Таскина. М. , 1979.
11. Жангар. Халимаг хэлнээс монгол хэлэнд буулгасан Т. Дугэрсүрэн УБ. ,1963.

12. Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984.

13. Материалы по истории древних коневых народов группы дунху. Введение, перевод и комментарий В. С. Таскина. М., 1984.

14. Михайлов М. Т. Анимистические представления бурят. -В. кн.: "Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л. 1976.

15. Монголо-ойратский героический эпос. Перевод, вступительная статья и примечания Б. Я. Владимирцова. Пб. -М., 1923.

16. Монгол ардын тууль. УБ., 1982.

17. Окладников А. П. Из области духовной культуры неолитических племен долины Керулен: ритуальные захоронения остатков животных. -В кн.: "Археология и этнография Монголии", Новосибирск. 1978.

18. Припузов Н. Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа. -"Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества", Т. VX, №3-4, Иркутск. 1884.

19. Сампилдэндэв Х. "Тоног авах" ёсны талаар тодруулмаар зарим зүйл. -"Аман зохиол судлал", Х боть, 12 дэвтэр, УБ.,1977.

20. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976.

21. Халх ардын тууль. УБ. 1967.

22. Хангалов М. Н. Собрание сочинений Т. 1-Ш, Улан-Удэ. 1958-1960

23. Чернецов В. Н. Вогульские сказки, - "Сборник фольклора народа манси", Л., 1935.

24. Шагдарсурэн Ц. "Монголын нууц товчоо"-ны "тоног" гэдэг үгийн тухай. -"Хэл зохиол судлал". УШ боть 9 дэвтэр, УБ., 1970.

25. Эхирит-булагатские эпопеи "Пятнадцатилетний Айдурай Мерген и его сестра Агу Гохон", "Аламжи Мерген хубун и сестрица Агуй Гохон Духэй". Буриад хэлнээс орос хэлэнд буулгасан Ц. Жамцарано. -"Studia folclorica" 1 боть, 2 дэвтэр, УБ., 1959.

26. Index to The Secret History of the Mongols. By Igor de Rachewiltz. Published by Indian univirsity, Bloomington.

Г. МЭНЭС

О ГЕНЕЗИСЕ И ЭВОЛЮЦИИ ОБЫЧАЯ СКАЛЬПИРОВАНИЯ У СРЕДНЕВЕКОВЫХ МОНГОЛОВ

В настоящей статье предпринята попытка раскрыть культурно-исторический исток и на этой основе проследить трансформацию формы и содержания обычая скальпирования у средневековых монголов, существование которой подтверждается работами исследователей. Анализ сведений из героического эпоса монгольских народов, наряду с привлечением данных письменных источников, этнографии и археологии, достаточно четко указывают,что идейные истоки этого обычая органически связывается с промысловым культом первобытного общества, в частности с обрядом отделения и почитания жизненно важных органов и убитых на охоте животных, каковым являлись голова, сердце, легкие и осердие, и которая в совокупности носила у монголов название "зулд". Анимистические представления этого обряда с господством патриархальных отношений и оформлением строя военной демократии у племен Центральной Азии, послужили идейной основой для возникновения обычая скальпирования. В дальнейшем,с нарастанием роли войны и организацией войны в обществе, архаичный охотничий обряд, не претерпев идейных изменений, трансформировался в отдельный обычай скальпирования поверженного врага, которая осуществлялась в основном двумя путями.

PERMANENT COMMITTEE
INTERNATIONAL CONGRESS OF MONGOLISTS

Tomus XIII (21) Fasc. 1—21

STUDIA MONGOLICA

ULAN-BATOR
1987

PERMANENT COMMITTEE
INTERNATIONAL CONGRESS OF MONGOLISTS

Tomus XIII (21) Fasc. 1 -21

This volume is dedicated to the 5th International Congress of Mongolists

STUDIA MONGOLICA

Editorial Board; Sh.Natsagdorj (Editor -in Chief)
S.Luvsanvandan (Editor)
A.Luvsandendev
N. Ish-jamts
S. Norovsambuu
Ts. Damdinsuren
Sh. Bira

ULAN BATOR

1986

ГАРЧИГ

ЭРДЭМ ШИНЖИЛГЭЭНИЙ ӨГҮҮЛЭЛ

Ц. ДАМДИНСҮРЭН. Нэр томъёог судлах хэрэгтэй 3
Ш. ЛУВСАНВАНДАН. Нэр томъёоны тухай асуудалд 6
Д. ЁНДОН. Легенда о Калидасе 8
Д. ЦЭРЭНСОДНОМ. Генеалогическая связь предания о Дуве соҳоре с мифологическим сюжетом об одноглазом великане 13
С. МӨӨМӨӨ. Хавсарга хэл шинжлэлийн онолын зарим асуудалд 25
Н. С. ДИКО. Монголия в жизни и деятельности Н. К. Рериха и его семьи 30
Б. БАЗЫЛХАН. Специфические особенности Баян-Ульгейского говора Казахского языка 38
Т. СОДНОМДАРГИА. Төвд хэлээрхи логикийн гол сурвалжуудын тухай 42
Л. ХҮРЭЛБААТАР. Төвд, Ганжур, Данжур, түүний монголд дэлгэрсэн нь 47
О. СҮХБААТАР. Монгол бичгийн хэлнээ санскрит үгийг тарнийн дуудлагаар тэмдэглэж ирсэн нь 72
Ч. ДОГСҮРЭН. Монгол газар усны нэр тэмдэглэх болзмол латин цагаан толгой боловсруулах асуудалд 77
Д. ТӨМӨРТОГОО. Монгол хэлний үеийн бүтэц, хувьсал 83
А. ОЧИР, Ж. СЭРЖЭЭ. Орчин цагийн монгол хэлний нэрийн тооны-чууд -чууд бүтээврийн гарлын тухай 92
Л. ТЭРБИШ. Зурхайн илт өгүүлэх нэрийн асуудалд 97
Д. ӨЛЗИЙБАЯР. Аугаа их ялалт, монголын уран зохиол 111
Г. МЭНЭС. Эртний монголчуудын "тоног авах" ёсны үүсэл, хувьслын асуудалд 119

ЭРДЭМ ШИНЖИЛГЭЭНИЙ МЭДЭЭ

Х. ЛХАГВАСҮРЭН. Дундад зууны үеийн нэгэн булш 129
Р. БЯМБАА. Хэвтээ дөрвөлжин үсгийн шинээр олдсон нэгэн дурсгалын тухай 132
С. БАЯНЦАГААН. Богд зонховоос монголын хаанд бичсэн нэгэн захидлын тухай 150
Ц. ШАГДАРСҮРЭН. Рецензия на книгу А. А. Дарбеевой "Русско-монгольские языковые контакты в условиях двуязычия 155
Б. СУМЬЯАБААТАР. Цуврал бичгээр нийтэлсэн зүйлийн бүртгэл (1977-1982) 158