



УДК 398.1

DOI <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2018.25.101>

Сутра «Белый старец (Сагаан үбгэн)»: мифологические основы культа

Э. А. Неманова

Восточно-Сибирский государственный институт культуры, Россия

Аннотация. Рассматривается образ Белого старца – одного из ключевых персонажей монгольского пантеона, сохранившего свою актуальность и в XXI в. Указывается, что Белый старец – это главное божество кочевников-скотоводов Монголии, но также почитается и в Бурятии, в связи с чем вновь востребованными становятся ритуалы и молитвы-обращения, посвященные Белому старцу. Анализируется структура текстов, посвященных Белому старцу, с целью выявления мифологической основы этого культа. Исследование базируется на методе изучения сюжетных конструкций. В результате выявления синтагматических связей между единицами обрядового текста были раскрыты значения составляющих компонентов, поскольку по месту и по роли той или иной обрядовой акции в контексте призываний можно судить об их семантике.

Ключевые слова: культ Белого старца, мифология, вербальный компонент, семантика, обряд.

Для цитирования: Неманова Э. А. Сутра «Белый старец (Сагаан үбгэн)»: мифологические основы культа // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. 2018. Т. 25. С. 101–111. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2018.25.101>

Введение

Белый старец (бур. – *Сагаан үбгэн*; монг. – *Сагаан ебүген*) является одним из самых распространенных фольклорных образов монголоязычных народов. Согласно исследованиям, существует множество текстов, имеющих отношение к Белому старцу, некоторые из них посвящены ритуальной стороне культа, другие только упоминают его имя. Большое количество наименований рукописей и ксилографов в каталогах наглядно демонстрирует, насколько Белый старец был популярен в Монголии, Бурятии и Калмыкии.

Изучение вербальных текстов может пролить свет на закономерности формирования верований, поскольку религиозно-мифологические представления в значительной мере опираются на устно-поэтическую традицию. Речь в данном случае идет о текстах молитв, призываний Белого старца, сохранившихся до настоящего времени.

Первый известный перевод сутры «Белый старец» принадлежит А. М. Поздневу, обнаружившему рукопись в библиотеке Джезвундамба Хутухты [Позднеев, 1887, с. 84–85]. По мнению Н. Поппе, тибетские ксилографы XVIII в. по содержанию представляют собой подробный обрядник, дающий описание всего комплекса ритуалов, жертвоприношений просьб и молитв Белому старцу [Поппе, 1932, с. 189]. А. Хайссиг представил пять

различных текстов с переводом на немецкий язык и необходимыми комментариями, тем самым заложив основу сравнительного изучения вербального компонента культа [Heissig, 1966, p. 18–25]. В работе А. Шаркези дан текстологический анализ и перевод на английский язык текста, который, по мнению исследователя, представляет собой молитву Белому старцу, ранее составленную из двух различных текстов [Музраева, 2009, с. 89]. Развернутый филологический анализ рукописей и ксилографов Внутренней Монголии, связанных с культом Белого старца, представлен в работе Футаки Хироси [2001, с. 34].

Приведенные исследования показывают, что у монгольских племен востока и северо-запада, а также у племен Калмыкии молитва-призывание Белого старца существовала уже в форме сутры к 1760 г. По мнению В. Хайссига, молитва Белому старцу должна была существовать у монголов до 1630 г., так как она сохранилась в немодифицированных терминах у южных и северных монголов [Heissig, 1973, p. 52]. В ней Белый старец называется идамом-хранителем скота, владыкой веры и верховным владыкой учения. Однако, по мнению А. М. Позднеева, в Монголии до XVIII в. не было унифицированного и детально разработанного ритуала и соответствующих обрядников этого культа [Позднеев, 1887, с. 320–322].

Материалы о распространении данного культа в Бурятии, в частности «шаманские предания» о Белом старце, обычаи и обряды, в ходе которых у отдельных групп бурят упоминалось его имя, и частично о пантомиме Белого старца на цаме, представлены в работах Г. Д. Нацова [1995] и К. М. Герасимовой [1989]. Представления и обряды, связанные с культом Белого старца (*Цаган авга*), в культуре ойратов и калмыков являлись предметом специальных исследований Э. П. Бакаевой [2003, 2011, 2015].

По сведениям К. М. Герасимовой, в рукописном фонде БИОН БФ СО РАН РФ среди тибетских и тибетоязычных текстов имеются обрядники срунма второй категории, в том числе и Белого старца (Сагаан убгэна). По словам исследователя, «несмотря на то, что эти источники в основном относятся к традициям гелукпы, они синкретичны по содержанию и происхождению; кроме того, в культовой практике использовались тексты различных сект и традиционных региональных ведущих тибетских школ» [Герасимова, 1989, с. 44].

Материалы и методы

В связи с процессами возрождения буддизма с начала 2000-х гг. на территории Калмыкии появилось несколько текстов, написанных монахами и содержащих рекомендации для подготовки места проведения обряда поклонения Белому старцу, перечисление необходимых подношений и других атрибутов для совершения обряда, порядок читаемых молитв, а также руководство для лица, совершающего обряд, и колофон [Кукеев, 2013; Кукеев, Оконов, 2014]. Этот факт свидетельствует об особой востребованности образа Белого старца в современной ритуальной практике монгольских народов.

Для выяснения мифологической основы культа Белого старца нами рассмотрены два текста из рукописного фонда Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН:

– “*ᠰаγanebūgen-ū neretū sudur orusibai*”¹.

– “*ᠰаγanebūgen-ū sudur*”².

Эти тексты, на наш взгляд, являются самыми распространенными сутрами о Белом старце. Далее по тексту для удобства они указываются как текст 1 (С 117) и текст 2 (Q 372). Следует отметить, что текст 1 является наиболее полным вариантом всех сутр, имевшихся в нашем распоряжении. Текст 2, таким образом, является частью текста 1, но имеет отрывок, не встречающийся в других текстах. Судя по каталогу А. Г. Сазыкина, среди монгольских сутр по содержанию можно выделить три группы дублей, совпадающих в целом, хотя в них встречаются варианты различия [Сазыкин, 1988, с. 227–229].

Сутра «Белый старец» (“*ᠰаγanebūgen-ū neretu sudur orusibai*”), также известная как сутра «Способная усмирить и подавить землю и воду» (“*ᠶагаγusun-ī номуγадγан даγγулун čidaγči neretū sudur*”), является уникальной по своей псевдобуддийской форме. В начале этой ойратской рукописи написаны санскритское и тибетское ее названия, согласно традиции буддийского канона. Однако санскритское название дополнено некоторыми китайскими словами, а под тибетским дается монгольское. Вероятно, китайское название тексту было приписано согласно буддийскому канону.

Для рассмотрения структур текстов, посвященных Белому старцу, мы использовали метод изучения сюжетных конструкций путем сопоставительного анализа вариантов текста, при котором основой для их описания служат постоянные, типовые, повторяющиеся элементы или инвариантные единицы текста. Таким образом, тексты состоят из нескольких, различных по своему содержанию, частей:

- миф о Белом старце;
- функции Белого старца;
- призывание и описание Белого старца;
- обращение к Белому старцу.

Следует пояснить, что выделенные нами части (исключая первый пункт) не всегда следуют в текстах в данном порядке; зачастую различные по своему содержанию отрывки соседствуют, образуя внутри основного текста малые тексты с присутствием или частичным отсутствием вышеперечисленных пунктов.

Показательно, что представленная структура характерна и для других известных нам молитв, посвященных Белому старцу. Так, например, обрядник «Курение Белому старцу» Лунруг Дандара, описанный Г. Д. Нацовым, содержит слова призывания, жертвоприношения, моления, обращения к Белому старцу, которые звучат так [1995, с. 98]:

¹ РФСПБФ ИВ РАН, колл. Jahrig-a 73, С 117, 5 л.

² РФСПБФ ИВ РАН, Q 372, 3 л.

В самом начале
 появившийся в гроте у подножия горы, (= миф³)
 тебя, почтенного старца, окруженного спутниками – (= описание)
 дикими животными, птицами, призываю, почитая,
 отец, владыка земной вселенной, (= функции)
 прошу покровительствовать,
 заботиться о стадах разных животных моих,
 наливаю араза-харза
 в золотодрагоценные бокалы и угощаю. (= просьбы, дары)

Результаты анализа и обсуждение

Текст 1 начинается с буддийского мифа (*dharani*), описывающего предпосылки канонизации Белого старца. В тексте описывается, как однажды Будда прогуливался с учениками по горе Джимеслиг, где он встретил старика: “*Tere čay-tur nigen ebügen kumun nasun-u čay-tur kūrügen ajiyu / saqal ūsūn inu yekede čayırsan čayan dakil emūsügen / yar-tayan luu-yin teriqu-tu tayay barıgsan*” – «В это время появился старик, дошедший до предела старости, борода и волосы были совершенно белые, одет в белое одеяние, в руке держал посох с навершием головы дракона».

Другая попытка узаконить фигуру Белого старца в буддийском пантеоне обнаруживается в легенде о Зеленой Таре, которая распространена в многочисленных копиях в Монголии. Один из эпизодов, приведенных Н. Поппе, описывает то, как Зеленая Тара благословила мудрое отшельничество Белого старца: «Поскольку ты только обычный *багши* в этой жизни, в будущем существовании ты возродишься как Будда, который будет носить имя “Мудрый старец”, в форме старца совершенно белого; в качестве хозяйина 80 владык земли и вод, который получил благословение трех драгоценностей; с посохом в руке, украшенным драконом, управляющим людьми и животными; в качестве владыки горы Джимеслиг. Так она благословила его» [Поппе, 1932, с. 75].

Существуют другие мифы о Белом старце, которые также подверглись буддийской переработке различной смысловой глубины. По одному из мифов, он родился стариком, так как его мать, будучи на сносях, отказалась дать напиток бурханам, в отместку запечатавшим ее чрево на сто лет. Идея, выраженная в мифе, соответствует множеству мифов, отмеченных исследователями, о злключениях предков и их матерей. Иными словами, перед нами миф о рождении предков в их патриархальной интерпретации, «мотив чудесного рождения родоначальников выражал идею божественного происхождения предков» [Яншина, 1984, с. 84].

Кроме того, обретение экстранормального статуса Белого старца обставляется так же, как и любой другой переходный обряд, так как присутствует мотив «выпадения» из обыденного существования, пребывание в «пустыне бесстатусного» (по выражению В. Тэрнера [1983, с. 168]) и, наконец, становление в новом качестве. Становление через телесные муки и

³Здесь и далее в этом отрывке курсив Э. А. Немановой.

духовное обновление сближает Белого старца с шаманом, а также с пророками всех времен и народов, так как только в результате радикального преобразования всех свойств и органов, обретая качественно новое состояние, человек превращается в ясновидца и прорицателя.

В другом мифе, описанном Г. Д. Нацовым, прослеживается попытка узаконивания в рамках буддизма бурятского шаманского божества *Эсэгэ Малан тэнгри* [1995, с. 101]: «В далекие времена, когда буряты были еще последователями примитивной шаманской религии, однажды утром на юго-западной стороне около высокой горы появился старик ростом выше этой снежной горы. У него была длинная белая борода, очень длинный посох, белоснежная голова, и стоял он в блестящем белом дэли, прикрыв глаза от лучей восходящего солнца рукой, приложенной ко лбу, смотрел на бурят. Буряты пригласили его к себе домой, оказали почет и уважение, и после этого у них стали очень успешно продвигаться все их начинания, дела: охота приносила богатую добычу, жизнь их улучшалась. С того времени, говорят, у наших бурят появилось божество Сагаан эбугэн».

В целом миф или, в данном случае, дхарани в структуре обряда представляет лишь один из кодов, альтернативой которого может быть и другой действенный, вещный – приход на место культового отправления, выставление угощения. Рассказывая о жизни или свершениях божества, обращающийся показывает свою осведомленность, право на помощь, и поэтому вслед за рассказом следует призывание и, соответственно, приход духа на зов. По мнению Е. С. Новик, «альтернативность вербальных и невербальных средств установления контакта заставляет отнестись повествования (в данном случае – миф, дхарани. – Э. Н.), исполняемые в ходе обряда к поверхностному, а не глубинному уровню обрядового текста» [Новик, 2004, с. 124].

Что касается собственно мифа как сюжетной структуры, то он при этом легко разрушается, либо сильно сокращается, либо вообще превращается в реплику, как в тексте 2.

Функции Белого старца в тексте изложены в форме его ответа на вопрос Будды: “*Yaγun-u ejed ebügen boluge / Ći yaγun-u tulada γanĉaγar aγula-dur aqu bölüge*” – «Хозяином чего, являешься ты старик? Для чего один находишься в горах?»

Далее по тексту идет развернутый рассказ самого Белого старца о своем предназначении и, соответственно, описываются все его функции: “*Kemebesü ebügen öĉirun: ilaju tegüs nügĉigsen burqan-a bi ene Ĵimeslig neretu aγula-dur aqu bolüge deger-e tengri – eĉe inaγšida dour-a etügen – eke kiked aγula-dur aqu bölüge*” – «Старик ответил: “Всесовершеннейший Будда, я живу на этой горе под названием Джимеслиг, спустился с высокого неба сюда на матушку-землю, на гору».

По мнению Т. Д. Скрынниковой, «ведущей в представлениях монголов о мире была оппозиция верх – низ; наверху – Вечное Синее Небо, внизу – Земля. Отсутствие упоминания в обрядовых текстах нижнего мира во главе с Эрликом, возможно, означает только, что, во-первых, для жизнедеятельности общества, а именно на это направлены регулярные стабилизирующие обряды, согласно добуддийским верованиям монголов, существование

подземного мира не имело значения. Во-вторых, можно предположить по отсутствию прямого упоминания подземного мира как в обрядовых текстах, так в известных письменных источниках XIII–XIV вв., что предки, культ которых был одним из решающих, находились на земле, а не под землей» [Скрынникова, 1997, с. 62]. В представлениях монголов Небо являлось креативным божеством и обозначалось термином “*ṅgri*”, и, как правило, употреблялось вместе с землей и ее эпитетами. В данном случае слово “*etügen*” обозначает «земля», так как Белый старец на нее спустился.

Различие в применении в традиционной монгольской культуре терминов “*ṅajar*” и “*etügeneke*” состоит в том, «что если первый имеет общий характер ‘земля’, то второй, даже без второй части, с которой связана судьба данного этноса, гора – центр мира» [Там же, с. 71]. Как видим из текста, Белый старец спустился на гору. Гора является наиболее распространенным вариантом мировой оси, мирового древа. В данном случае произошло совмещение образов земли – горы – дерева.

Функции Белого старца, таким образом, определяются многими семантическими составляющими, которые могут быть сведены к простой матрице, включающей:

- 1) место обитания;
- 2) цели;
- 3) основные средства достижения цели.

Местом обитания Белого старца является гора – “*burqan-a biene Jimeslig neretu ayula-duraqu bölüge*”, на которой и произошла его встреча с Буддой – с названием Джимеслиг (Фруктовая), покрытая фруктовыми деревьями (*джимс* = *плод* – монгольский корень, *лиг* = *обладание* – тюркский корень). Географическая идентификация места безуспешна, только буряты говорят о стране Белого старца, как о «белоснежной горе на юго-западной стороне», что может быть намеком на Гималаи. Белый старец также считается одним из двух хозяев (эдженов) гор Ухэр и Манхай [Жуковская, 1977, с. 64].

Интересно в этом случае сравнение слов «джимс» и «джамбу». Монголам известно дерево Дзамбу, корни которого уходят в основание горы Сумеру, а крона раскинулась на ее вершине. Боги (тенгри) питаются плодами дерева, а демоны (асуры), укрывшиеся в расщелинах горы, с завистью следят за ними [Элиаде, 1998, с. 207].

Основная функция-цель Белого старца заключается в покровительстве долголетию и плодородию. Этой цели подчинена вся изобразительная символика, связанная с его образом. Эти же моменты звучат в адресованных ему текстах призываний. Почитание духов предков и духов местности входило как составная часть в календарную обрядность, так как им всегда приписывается способность оказывать влияние на погоду, приплод скота, здоровье и благосостояние живущих на земле потомков. Поэтому они всегда приглашались на календарные трапезы, концентрирующие в себе главные мотивы новогодней семантики: установление контакта живых с миром умерших предков с целью поддержания космического равновесия, календарного порядка и личного благополучия.

Средством достижения цели является наложение наказания, так как в тексте коммуникативная природа запретов выступает наиболее отчетливо: “Kerber tuysin iyar amin tasulaqui ba / ečige eke-yi ũlũ kũndũlekũi ba / maγui sedkil iyer γurban erdeni-yi ũlũ kũndũlekũi ba / qamuγ maγui ũilesi ũiledkũi ba / tede bũgũde-yi gang mečin edur kũrtele tengri-yin doysin baγuju neresi inu bičiju tegũne γajar usun kiked / doysin γaraγ maγui doysin onγod yesũn odud taban doysin luu sirui-yin ejen / γajar usun-u ada ba / γajar usun-u kŕbegũn ba / abay-a ajiba ariyan γajar usun-u qota kurien qoniγ dũrben γajar usun-u ejen-luge nŕkũčijũ teimu nigũl kilinča-tu amitan-i amin-dur yaγun adas ebegčin kiked / quluyai ba / kelen aman aliba γar-a sirq-a maγui jegũden kiked / qura metu oruγulun bui / bi qudalda kiked-tur asiγ ũgei ed adaγulsun-dur qour qomsa ũkũl jobalang-yi bi oggũn bũi” – «Зверей убийство, неуважение родителей, из дурных побуждений неуважение 3 драгоценностей, совершение разных дурных деяний, свершение 10 греховных деяний, если все эти грехи кто-то совершит, то его имя записывается за все дни духом тэнгри; тем грешным людям, совместными силами духов земли и воды, свирепые онгоны 9 звезд, 5 свирепых драконов, хозяина почвы, духов земли и воды, сыновей, дядьев, внуков природы, 24 хозяев земли; посылаются против его жизни сотни разных злых болезней, воровство, злословие, разные язвы, болячки, дурные сны, которые набегают подобно дождю (отраве); всем бесполезные вещи, животным вред, смерть, страдание я посылаю (за грехи)».

Этот отрывок из текста сутры выполняет функцию морального поучения и может сам по себе служить источником правовых установлений и правил поведения. Этим самым выявляется еще одно и, на наш взгляд, основное проявление Белого старца как светского правителя.

В качестве основного вида наказания выступает болезнь (бесплодие) как выражение отрицательного отношения Белого старца, которое провоцируется самими людьми различными нарушениями или ошибочными действиями. Так, согласно письменным источникам и устной традиции буряты атрибутируют Белого старца в числе прочих титулов как защитника человека от различных несчастий, болезней (оспы черной и красной, лихорадки). По сведениям Г. Д. Нацова, хоринские буряты полагали, что Белый старец может причинить зло: «так, сыпь (*сагаан эширгене*) и оспу (*сагаан бодоо*) называли – *сагаан бурхан*, считая, что эту болезнь насылает Белый старец» [Нацов, 1995, с. 101].

Среди тункинских бурят был распространен обычай молиться Белому старцу и посвящать (*сэтэрлэх*) ему одно животное, если телята заболели поносом (*сагаан шишиндир*). Вообще болезнь и, шире, неблагополучное состояние человека или коллектива обычно связывают с действиями злого духа или даже любого благожелательного духа, спровоцированного на враждебное действие самим потерпевшим. Последнее обстоятельство еще раз демонстрирует рефлексивный характер партнерства: «противником» Белый старец становится в том случае, если его ожидания не учитываются.

При такой модели тем более оказывается трудным выделить в системе верований четкие критерии, по которым духи делятся на «добрых» и «злых». Даже у якутов, в верованиях которых деление духов на добрых *айыы* и злых *абаасы* достаточно отчетливо; последние «в некоторых

случаях делали людям добро, например исцеляли больных. Но совершали они это исключительно ради корыстных целей, и болезнь, сама по себе, служила только поводом для получения приглянувшейся скотины или вещей» [Попов, 1949, с. 261].

В связи с этим нарушение запрета – функция, отмеченная В. Я. Проппом среди других функций, встречающихся в подготовительной части сказки, является наиболее распространенной и в сюжетной линии призывания, где она открывает возможность для ответных вредоносных действий духа [Пропп, 1996, с. 141].

Нарушение запрета, ведущего к беде или недостатке, служит, таким образом, исходным моментом обряда, но как бы вынесено за рамку самого действия, предшествуя ему во времени. Поэтому можно обозначить этот сюжетный блок как нулевой. Сам обряд был призван восстановить равновесие, ликвидировать нарушение порядка, выражающееся к его началу в том, что ценности, которые должны принадлежать человеческому коллективу, находятся в мире духов, а ценности, которые должны принадлежать миру духов, находятся в человеческом мире.

Заключение

В целом рассмотренные нами тексты представляют собой диалог между Буддой и Белым старцем, составленный в традиции буддийских сутр. Основные мифы о Белом старце подверглись буддийской переработке различной смысловой глубины. Само по себе очень интересно то, что в текстах Белый старец сам дает множество обетов, иными словами, эти тексты написаны от лица Белого старца.

Иконографическое и вербальное описание Белого старца (преклонный возраст, белые одежды, борода, посох) в целом совпадают, делая образ легко узнаваемым и тем самым подтверждая его крайнюю архетипичность. Тексты, посвященные ему, выступают как универсальный знаковый комплекс, в котором отражены все основные элементы и параметры космического устройства, так или иначе моделирующие мир: небо/земля, земля/вода, гора/дерево, предки/живые, животные/змеи, четыре стороны света. Белый старец выступает как предок-медиатор между природой и человеком, космосом и социумом.

В настоящем исследовании рассмотрены представления, связанные с Белым старцем, в контексте вопроса о роли символического образа в программировании поведения. Как видно из текста, Белый старец (Сагаан убгэн) имеет различные функции: как подателя благого, покровителя-защитника, так и вредоносного духа. Все это может говорить об амбивалентности данного персонажа, но в целом это характерно для традиционного мышления – наделять духов различными, иногда полярными функциями. Если бы представления о духах были «четкими», т. е. каждому из них был бы придан строго регламентированный набор признаков и функций, то они бы не могли служить целям моделирования ситуации, так как любое отклонение от заданного набора вело бы к повышению неопределенности, к невозможности идентифицировать ситуацию и ее модель. Таким образом,

программирование поведения происходит за счет сакрализации образа, т. е. образ вначале кодируется, наполняется информацией, становится символом, а затем средством программирования.

Источники

Ўауан ебуёген-ў неретў судур орусибай // РФСПбФ ИВ РАН. Колл. Јаһриг-а 73. С 117. 5 л.
Ўауан ебуёген-ў судур // РФСПбФ ИВ РАН. Q 372. 3 Л.

Список литературы

- Бакаева Э. П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003. 358 с.
- Бакаева Э. П. Этническая специфика калмыцкого буддизма // Новый ист. вестн. 2011. № 3 (29). С. 16–24.
- Бакаева Э. П. К исследованию этнической специфики образа божества белый старец у ойратов Монголии и калмыков России (по материалам полевой экспедиции по Убсунурскому аймаку Монголии) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. 2015. № 3. С. 43–78.
- Герасимова К. М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 320 с.
- Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М. : Наука, 1977. 199 с.
- Кукеев А. Г. Неизвестный текст об обряде поклонения Белому старцу // Бааза Бапши и его духовное наследие. Элиста, 2013. С. 72–74.
- Кукеев А. Г., Оконов Б. А. Мелодия летнего барабана подношений великому отцу Белому старцу // Вестн. Ин-та комплекс. исслед. аридных территорий. 2014. № 1 (28). С. 88–95.
- Музраева Д. Н. «Сутра, именуемая “Способная усмирить и подавить землю и воду”» (Газар усуні номоуодхон дартиүүлүн чідагчи кемекү судур), из коллекции Н. Д. Кичикова (1901–1986) // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. 2009. № 2. С. 87–95.
- Нацов Г. Д. Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 1995. 156 с.
- Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М. : Вост. лит., 2004. 304 с.
- Позднеев А. Очерки быта буддийских монастырей. СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1887. Т. 16. 492 с.
- Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сб. МАЭ. 1949. Т. 9. С. 255–323.
- Поппе Н. Описание монгольских шаманских рукописей института Востоковедения // Зап. Ин-та востоковедения Акад. наук. 1932. Т. 1. 200 с.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб. : Изд-во СПбГУ, 1996. 365 с.
- Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов. М. : Наука, 1988. Т. 1. 508 с.
- Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М. : Вост. лит., 1997. 480 с.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М. : Наука, 1983. 277 с.
- Футаки Х. Классификация текстов о Белом старце // Mongolika-V. СПб., 2001. С. 33–37.
- Элиаде М. Священные тексты народов мира. М. : КРОН-ПРЕСС, 1998. 624 с.
- Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М. : Наука, 1984. 396 с.
- Heissig W. Mongolische volksreligiose und folklorische Texte. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1966. 256 p.
- Heissig W. LesreligiosdelaMongolie. Paris : Pagot, 1973. 307 p.

Sutra the White Elder (Sagaan Ybgen): Mythological Bases of the Cult

E. A. Nemanova

East-Siberian State Institute of Culture, Russian Federation

Abstract. White Elder (in Buryat – Sagaan Ybgen; in Mongolian – Čayan ebügen) is one of the most widespread folklore images among Mongolian peoples. There are a lot of texts concerning the White Elder – some are devoted to the ritual side of his cult, and others only mention his name. Texts dedicated to the White Elder, act as a universal symbolic complex, where all the basic elements and parameters of the cosmic order are reflected that somehow simulate the world: sky/earth, earth/water, mountain/tree, ancestors/living, animals/snakes, four sides of the world. The White Elder acts as an ancestor – the mediator between nature and human, space and society. A large number of manuscripts and woodcuts clearly demonstrate popularity of White Elder in Mongolia, Buryatia and Kalmykia for nowadays. To clarify the mythological basis of the cult of White Elder we considered two texts from handwritten fund of the St. Petersburg Branch of Institute of Oriental studies RAS: “Čayan ebügen-ü neretü sudur orusibai” and “Čayan ebügen-ü sudur”. These texts are the most widespread sutra about the White Elder. Sutra “The White Elder” (“Čayan ebügen-ü neretu sudur orusibai”), also known as a sutra “Capable to pacify and suppress the earth and water” (“Yajar usun-I nomuyadyan daruyulun cidayki neret ü sudur”) is unique in its pseudo Buddhist form. For consideration of structures we used the comparative analysis of text versions in which the constant, standard, repeating elements, or invariant text units’ form are the basis for their description. Apparently from the text, the White Elder (Sagaan Ybgen) has various functions as the patron, defender and at the same time – as the malicious spirit. All this specifies ambivalence of this character, but in general it characterizes the traditional thinking – to allot spirits by various, sometimes polar functions. To consider the rite of sacrifice to the White Elder as a whole, it was clearly focused on achieving of well-being, by appeasing the White Elder, as well as asking for his patronage and help. The same purpose was served by the action plan of the ceremony (incense burn, sprinkling with milk, scattering food pieces), as well as the selection of sacrificial animals and supplying them with special marks – white ribbons.

Keywords: cult of the White Elder, mythology, verbal component, semantics, rite.

For citation: Nemanova E. A. Sutra the White Elder (Sagaan Ybgen): Mythological Bases of the Cult. *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series*. 2018, Vol. 25, pp. 101–111. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2018.25.101> (in Russ.)

References

- Bakaeva E. P. *Dobuddiiskie verovaniya kalmykov [Pre-Buddhist beliefs of the Kalmyks]*. Elista, 2003, 358 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Etnicheskaya spetsifika kalmytskogo buddizma [Ethnic specifics of Kalmyk Buddhism]. *Novyi istoricheskii vestnik [New Historical Bulletin]*. Moscow, 2011, Is. 3 (29), pp. 16–24. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. K issledovaniyu etnicheskoi spetsifiki obraza bozhestva belyi staretis u oiratov Mongolii i kalmykov Rossii (po materialam polevoi ekspeditsii po Ubsunurskomu aimaku Mongolii) [The ethnic specificity of the image of the White Elder among the Oirats of Mongolia and the Kalmyks of Russia (based on the field expedition of the Ubsunur aimak of Mongolia)]. *Problemy etnicheskoi istorii i kultury tyurko-mongolskikh narodov [Problems of Ethnic History and Culture of the Turkic-Mongolian peoples]*. Elista, 2015, Is. 3, pp. 43–78. (In Russ.)
- Eliade M. *Svyashchennye teksty narodov mira [Sacred texts of the peoples of the World]*. Moscow, KRON-PRESS Publ., 1998, 624 p. (In Russ.)
- Futaki Kh. Klassifikatsiya tekstov o Belom startse [The classification of texts related to the White Elder]. *Mongolika-V*. St. Petersburg, 2001, pp. 33–37. (In Russ.)

Gerasimova K. M. *Traditsionnye verovaniya tibettsev v kultovoi sisteme lamaizma [Traditional beliefs of Tibetans in the cult system of Lamaism]*. Novosibirsk, Nauka, Sibirskoe otdelenie Publ., 1989, 320 p. (In Russ.)

Heissig W. *Mongolische volksreligiöse und folklorische Texte*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1966, 256 p. (In German)

Heissig W. *Les religions de la Mongolie*. Paris, Pagot Publ., 1973, 307 p. (In French)

Kukeev A. G. Neizvestnyi tekst ob obryade pokloneniya Belomu startsu [Unknown text about the ritual of worship of the White Elder]. *Baaza Bapshi i ego dukhovnoe nasledie [Baaza Bapshi and his spiritual heritage]*. Elista : Dzhangar Publ., 2013, pp.72-74. (In Russ.)

Kukeev A. G., Okonov B. A. Melodiya letnego barabana podnosheni ivelikomu ottsu Belomu startsu [Melody of the summer drum of offerings to the great father to the White Elder]. *Vestnik institute kompleksnykh issledovaniy aridnykh territorii [Bulletin of the Institute of complex studies of arid territories]*. Elista, 2014, Is. 1 (28), pp. 88–95. (In Russ.)

Muzraeva D. N. Sutra, imenuemaya “Sposobnaya usmirit i podavit zemlyu i vodu” (Gazar usuni nomoyodxon dariülün čidaqči kemekü sudur) iz kolleksii N. D. Kichikova (1901–1986) [The Sutra called “Able to tame and subdue the earth and water” (Gazar usuni nomoyodxon dariülün čidaqči kemekü sudur), from the collection of N. D. Kichikov (1901–1986)]. *Vestnik KIGI RAN [Bulletin of the Kalmyk Institute of humanitarian studies RAS]*. 2009, Is. 2, pp. 87–95. (In Russ.)

Natsov G. D. *Materialy po istorii i culture buryat [Materials on the history and culture of Buryats]*. Ulan-Ude, BSC SB RAS Publ., 1995, 156 p. (In Russ.)

Novik E. S. *Obryad i folklor v sibirskom shamanizme: opyt sopostavleniya struktur [Rite and folklore in Siberian shamanism: the experience of comparing structures]*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2004, 304 p. (In Russ.)

Popov A. A. *Materialy po istorii religii yakutov byvshego Vilyuiskogo okruga [Materials on the history of the Yakut religion of the former Vilyui district]*. *Sbornik MAE [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]*. 1949, Vol. 9, pp. 255–323. (In Russ.)

Poppe N. *Opisanie mongolskikh shamanskikh rukopisei instituta Vostokovedeniya [Description of Mongolian shaman manuscripts of the Institute of Oriental studies]*. *Zapiski I.V.A.N. [Notes of the Institute of Oriental studies of the Academy of Sciences]*. 1932, Vol. 1, pp. 195–196. (In Russ.)

Pozdneev A. *Ocherki byta buddiiskikh monastyrei [Essays on the life of Buddhist monasteries]*. St. Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1887, Vol. 16, 492 p. (In Russ.)

Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki [The historical roots of the fairy tale]*. St. Petersburg, SPSU Publ., 1996, 365 p. (In Russ.)

Sazykin A. G. *Katalog mongolskikh rukopisei i ksilografov [Catalogue of the Mongolian manuscripts and xylographs]*. Moscow, Nauka Publ., 1988, Vol. 1, 508 p. (In Russ.)

Skrynnikova T. D. *Kharizma i vlast v epokhu Chingis-khana [Charisma and power in the era of Genghis Khan]*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1997, 480 p. (In Russ.)

Terner V. *Simvol i ritual [Symbol and ritual]*. Moscow, Nauka Publ., 1983, 277 p. (In Russ.)

Yanshina E. M. *Formirovanie i razvitie drevnekitaiskoi mifologii [Formation and development of ancient Chinese mythology]*. Moscow, Nauka Publ., 1984, 396 p. (In Russ.)

Zhukovskaya N. L. *Lamaizm i rannie formy religii [Lamaism and early forms of religion]*. Moscow, Nauka Publ., 1977, 199 p. (In Russ.)

Неманова Элеонора Аллековна

кандидат исторических наук, доцент, кафедра этнологии и народной художественной культуры, Восточно-Сибирский государственный институт культуры; Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 1
e-mail: elnem@inbox.ru

Nemanova Eleonora Allekovna

Candidate of Sciences (History), Associate Professor, Department of Ethnology and Folk Art Culture, East-Siberian State Institute of Culture; 1, Tereshkova st., Ulan-Ude, 670031, Russian Federation
e-mail: elnem@inbox.ru