

Сергей Неклюдов

Бог как власть и диалог с ним

В одном из районов (сомонов) Северной Монголии, населенном преимущественно бурятами-хоринцами, участникам фольклорной экспедиции 2008 г. была предоставлена возможность ознакомиться с весьма любопытной бумагой (см. Приложение). Это было прошение, из которого следовало, что при наступлении прошлогодней засухи «исчезли многие сотни ключей, ручьев, рек и озер, а в результате этого люди, скот, дикие животные, леса, растения, травы стали испытывать недостаток влаги». Причиной бедствия признавались глобальное потепление и пагубное влияние на природу тех, «кто преследует лишь наживу» (как пояснялось ниже, имелись в виду фирмы, работающие на добыче золота¹). Для преодоления последствий предлагался ряд конкретных мероприятий: внесение природного комплекса в число объектов мировой биосферы, расширение совместной деятельности с заповедником в Читинской области РФ

Сергей Юрьевич Неклюдов

Российский государственный
гуманитарный университет,
Москва
sergey.nekludov@gmail.com

¹ Ср.: «Защита окружающей среды представляет особый интерес в сельской местности, где кочевники и пастухи полностью зависят от воды рек и пастбищ для их животных. Политическая важность культа обо внезапно перешла от выражения их национального самосознания к защите их локальных священных мест от добывающих компаний» ("Protecting the natural environment is of particular concern in the countryside, where nomads and herders are completely dependent on the water from the rivers and the pastures for their animals. The political importance of oboo worship has suddenly shifted from expressing their national identity to protecting their local sacred sites from mining companies") [Davaa-Ochir 2008: 16; разрядка моя. — С.Н.].

и учреждение особо охраняемого района по обе стороны границы, увеличение территории заповедника и лишение лицензий фирм, работающих там на добыче золота. Среди шестерых людей, подписавших прошение, — начальник органов охраны местного природного комплекса, сотрудник природоохранных служб, глава одного общественного движения, пенсионер и предствитель здешних скотоводов, доктор географических наук из Академии наук Монголии, профессор, заведующий кафедрой социологии.

Особый интерес представляло то, что бумага была адресована не государственным чиновникам или представителям местной власти, как того следовало бы ожидать. Она открывалась обращением к местному шаману, а завершалась просьбой передать ее содержание через шаманского духа-помощника (*онгона*)... — но кому?

Тамошний житель, продемонстрировавший нам эту бумагу, рассказал следующее. Когда наступила засуха, местный шаман призвал онгона, а тот спустился и объяснил, что, по словам высших богов (*тэнгэров*) и духов (*нойонов*), люди «не заплатили налог четырех океанов». Неясно, в чем заключался этот налог, был ли погашен долг и каким именно образом, но вот петиция точно была подана. Технически данная процедура выглядела как призвание шаманом онгона и зачитывания ему письма — «это означает, что оно доставлено» на Высшее небо (или Верховному богу; допустимы оба понимания используемого здесь выражения *дээд тэнгэрт*). После подачи прошения засуха прекратилась, «лето стоит такое замечательное, с дождями; [раньше] речки и ручьи мелели, а после этого письма перестали» [Цэдэвдорж, 16.08.2008]¹.

Примечателен административно-бюрократический характер предложений, адресованных высокой сакральной инстанции. Однако, как следует из пояснений нашего собеседника, темой прошения все-таки являлись не рекомендуемые мероприятия, а прекращение засухи, т.е. «моление о дожде» в его современной модификации; значит, петиция была отправлена именно туда, куда следует. Поскольку же результатом проведения обряда стали обильные дожди (а не «расширение совместной деятельности», «учреждение особо охраняемого района» или «лишение лицензий фирм»), данный список организационных инициатив использовался лишь в качестве катализатора процесса, своего рода гиперболической оптаивной формулы, усиливающей эффект обращения, но не

¹ См. список информантов в конце статьи.

предлагающей прямой содержательной реализации (сходная картина наблюдается в традиции благопожеланий).

Ритуал «моления о дожде», описанный, скажем, в «Жизнеописании Нейджи-тойна» (XVII в.) [Пурбуева 1984: 57–58], известен в Монголии издавна и сохранился до настоящего времени¹. Существовали специальные заклинания, например, «Волшебство джада для вызывания дождя» (*Qura oroγulqu jada-yin ubadis*)²; это «волшебство» упоминается еще в «Сокровенном сказании» (XIII в.) [Козин 1941: 192–193, § 143]. Весьма выразительное «Моление о дожде» (*Tngri-eče boruγan qura yuuuqu*) составил знаменитый халхаский поэт-ероолч³ Гэлэгбалсан во время страшной засухи 1905 г.: сначала он записал этот текст, а затем, придя к источнику и поставив на подстилку из белого войлока свои приношения (чай, еду), зачитал «моление» вслух [Heissig 1972: 468].

Последний случай чрезвычайно близок к обряду, о котором нам рассказали в Северной Монголии. Отличие сводится к тому, что представлен он здесь в крайне бюрократизированном виде, причем бюрократизация касается не только формы («прошение» вместо молитвы), но и самого прохождения документа по инстанциям сакральной властной вертикали. Согласно комментарию нашего собеседника, «над онгонами есть еще, значит, высшие тэнгэры и нойоны. Они-то все и де-

¹ Обычно в форме специальных молебствий около обо (*овоо, обуу-а*) — насыпных пирамид из камней, палок, веток и прочих подручных предметов, представляющих собой основной элемент «сакрального ландшафта» в Монголии и Бурятии (см.: [Davaa-Ochir 2008; Герасимова 1969]). «Мой провожатый уверял, что в случае неисполнения сих религиозных обрядов бурхан отказывает в дожде здешней стране. Подобное жертвоприношение цахарскими [чахарскими] Кубошара пастухами совершается на горе онгон, вчера нами виданной» [Эпистолярное и дневниковое наследие 2008: 159]. «Молятся, если долго не было дождя» [Цыренжапова, 20.08.2009]; «*Овоо тахих* — моление обо. Об урожае и дожде просят хозяина (*эзэн*) местности» [Бардуев, 21.08.2009]; «Поклонялись в цагалган и летом, перед сенокосом, когда нужны дожди. Просили о дожде, о благополучии» [Жамьянова, 22.08.2009]; «Чтобы вызвать дождь, прежде всего поклоняются обо, просят дождь. Были сильные ламы, которые могли призывать дождь» [Жулууя, 09–10.08.2009]; «При засухе — жертвоприношение нашему обо (самое сильное средство)» [Цэрэндорж, 14.08.2008]; «Чтобы вызвать дождь, поклоняются обо» [Ноёнхуу, 07.08.2009]; «Поклонения обо совершается для того, чтобы пошел дождь» [Сухтумур, 01.08.2009]; «Обо поклоняются обычно летом, чтобы дождь пошел» [Жаргалсайхан, 30–31.07.2009]; «Дождь можно вызвать поклонением обо» [Отгон, 10.08.2009]; «Это делают, чтобы попросить дождя. В конце мая, начале июня» [Нарангэрэл, 06.08.2009]. Ассоциация «горных» молебствий и дождя чрезвычайно устойчива в монгольской культуре: «Летом 2007 г. в г. Сан-Франциско около залива монголы-эмигранты совершили поклонение горе Сакраменто. Дождь, который пошел после церемонии, они истолковали как принятие их приношений местным божеством, а дельфинов, сопровождавших их, когда они шли вдоль пляжа, сочли благоприятным знаком, указывающим на то, что дух Тихого океана принял их поклонение» (“Mongols in the Bay Area in San Francisco worshipped Mount Sacramento in the summer of 2007. They interpreted rain falling after their ceremony as acceptance of their offering by local deities, and dolphins following them when they went along the beach were seen as an auspicious sign, an indication that the spirits of the Pacific Ocean enjoyed their worship”) [Davaa-Ochir 2008: 55 (инф. Баасандорж, Сакраменто, США, март 2008)].

² Из первого тома собрания уратского Мэргэн Даянчи Ламы (XVIII в.). См.: [Bawden 1958: 24–25].

³ Автор благопожеланий (*ерөөл, иргүл* — жанр монгольской ритуальной поэзии).

лают — сдерживают дождь или пускают его. <...> Это письмо Гэнэн-Дарийм [так звали онгона] отнесла на небо и отправила высшим нойонам» [Цэдэвдорж, 16.08.2008].

Коммуникационный аспект данного события весьма важен: обращение к богам и духам должно быть не только доставлено, но и понято. Так, в свое время наместник ургинского монастыря Агвандордж (Бичээч Цорж, 1785—1849) в тексте, предназначенном к использованию во внехрамовом культе обо, перешел с литургического тибетского на монгольский, объясняя это тем, что местные духи, возможно, не понимают по-тибетски, а VIII Джебдзундамба-хутухта способствовал распространению данного ритуального текста по всей Монголии, чтобы уменьшить природные бедствия, вызываемые снегом и засухой [Tatar 1971: 301—330; Davaa-Ochir 2008: 108], к чему могло привести нарушение коммуникации между людьми и локальными хозяевами (*genius loci*).

Вообще пантеон религиозно-мифологической системы бывает организован по-разному. Во-первых, это «горизонтальное» распределение полномочий богов / духов на основе специализации их деятельности (управление одной из сфер космоса или его отдельным локусом, областью хозяйственной деятельности, благодатной или вредоносной силой и т.д.; обычно такая специализация имеет многофункциональный характер и не слишком четко очерчена). Подобная модель не выстроена иерархически, соотношение ее персонажей «по весу» определяется не тем, «кто главнее», а тем, «кто сильнее». В известном смысле она соответствует «договорной» и «магической» социокультурной модели — одной из двух архетипических моделей Ю.М. Лотмана [Лотман 1993]. Она характеризуется отношениями в з а и м н о с т и («участвующие в этих отношениях агенты оба являются действующими»), п р и н у д и т е л ь н о с т и («определенные действия одной стороны влекут за собой обязательные и точно предусмотренные действия другой»), э к в и в а л е н т н о с т и («отношения контрагентов в системе магии носят характер эквивалентного обмена и могут быть уподоблены обмену конвенциональными знаками») и д о г о в о р н о с т и — выраженной или подразумеваемой («отсюда с неизбежностью вытекает возможность различных толкований договора и стремление каждой из сторон вложить в выражение договорных формул выгодное ей содержание»).

Во-вторых, это «вертикальная» организация пантеона, базирующаяся на отношениях главенства и подчинения (ср.: «над онгонами есть еще <...> высшие тэнгэры и нойоны»). Вероятно, наиболее архаической формой подобной иерархии являются отношения пары демиургов в космо- и антропогонических

мифах, когда один выступает как руководитель и распорядитель, а другой — как помощник и исполнитель (зачастую недостаточно умелый либо прямо вредоносный).

Отношение к главе пантеона как к властной инстанции весьма отчетливо выступает в иерархизированных мифологических системах, отражающих социальные структуры носителей данной традиции, включая формы бюрократической коммуникации (подача «прошений», написание вердиктов и пр.). В приведенном примере дух-медиатор (*онгон*), чье посредство между высшими силами и людьми осуществляется через шамана, передает прошение на следующую ступеньку мифологической иерархии («высшим нойонам», которые по определению ниже «тэнгэров»). Получается следующая восходящая последовательность: шаманы — онгоны — нойоны — тэнгэры.

У бурят (тункинских, баргузинских) духи-хозяева обо подразделяются на две категории, соотносимые иерархически. К первой относятся божества небесного происхождения — бумалы (*буумал* 'спустившийся'), контролирующие «атмосферные явления¹, урожай и травостой, здоровье, хозяйственное и материальное благополучие людей, состояние скотоводства и земледелия». Вторую категорию составляют вполне земные персонажи «низшей мифологии»: духи родовых шаманов или даже простых людей, чем-либо примечательных при жизни либо умерших необычной смертью. Они «не могут руководить атмосферными явлениями, урожаем и травостоем», но «оказывают влияние на судьбу людей и скота, насылают болезни, несчастье, смерть, эпидемии, падеж скота или, наоборот, охраняют родовичей от всего перечисленного»; впрочем, при определенных обстоятельствах они могут получить дополнительные полномочия, будучи переведены в ранг бумалов [Герасимова 1969: 107].

Это соответствует «религиозной» социокультурной модели Ю.М. Лотмана: «Одна сторона отдает себя другой без того, чтобы сопровождать этот акт какими-либо условиями, кроме того, что получающая сторона признается носителем высшей мощи. <...> Отношения этого типа имеют характер не договора, а безусловного дара». Подобная модель характеризуется односторонностью («отдающий себя во власть субъект рассчитывает на покровительство, но между его акцией и ответным действием нет обязательной связи; отсутствие награды не может служить основанием для разрыва отношений»),

¹ «Атмосферные явления» — это, видимо, в первую очередь дождь, просьбы о котором являются едва ли не основными в культе обо и у бурят, и у монголов.

отсутствием принудительности («одна сторона отдает все, а другая может дать или нет, так же как она может отказать достойному дарителю и отдать недостойному, не участвующему в данной системе отношений или нарушающему ее») и неэквивалентностью («они исключают психологию обмена и не допускают мысли об условно-конвенциональном характере основных ценностей») [Лотман 1993: 346].

Аналогичные «вертикальные» отношения связывают, например, персонажей космогонического мифа в южномонгольском (хорчинском) «Сказании о кальпе» («Галвын улгэр»)¹. Шагджамуни (т.е. будда Шакьямуни), назначенный на собрании богов главой наступающего миропорядка, является на прием к некоему Владыке пяти законов, который направляет его к «всеведущему владыке Хан Хурмасту», снабдив рекомендательным письмом («Я сделаю вам письмо с печатью и подписью»). Стражи сначала не пускают Шагджамуни в страну богов, но затем, по особому распоряжению Хурмаста, он получает право свободного входа («Этого человека всегда к нам пропускайте»). Еще одно рекомендательное «письмо за собственной подписью» Шагджамуни получает от Владыки пяти законов, когда тот направляет его к некоему Западному тэнгэру для получения консультации по поводу затруднений, возникших в процессе космогенеза. За этими бюрократическими отношениями верховного божества (разделившегося здесь на несколько персонажей) и исполнителя-демиурга, не всегда умело выполняющего распоряжения «владыки», проглядывает все та же архаическая модель космогонических мифов с парой демиургов в центре, о которой говорилось выше.

Верховная власть в пантеоне предполагает и верховную власть во Вселенной, в том числе — власть над людьми. Соответственно, молитвенные обращения к божеству в известном смысле также представляют собой апелляции к властной инстанции, ритуальные восхваления которой, как и приносимые ей жертвы, направлены на то, чтобы добиться ее благосклонности и нужного просителю результата, как, скажем, это происходит в адресованных богам шаманских призываниях: «Сотворившийся по указу святого учителя-будды <...> Махакала Дархан Гуджир тэнгри, тебе я поклоняюсь. Соизволь восшествствовать на сизом коне! <...> Милостивое великое благопожелание твое да будет передо мною! <...> Прошу о жизненной силе и душе сына, который будет подергивать за рот гнедого жеребенка и брать за руку кого бы то ни было. <...> Прошу о жизненной силе и душе четырех пород скота, что находится на степи,

¹ Хорчинский сказитель Чунраа. Запись С. Дулама, 1977 г. [Dulam, Vacek 1983].

и животных»¹. Немудрено, что традиционное «моление о дожде» с такой легкостью преобразуется в коллективное ходатайство об устранении засухи, составленное вполне казенным языком, хотя и направленное небесным силам.

Впрочем, общение с верховным божеством, пребывающим, согласно М. Элиаде, в статусе «удалившегося бога» (*deus otiosus*), активная деятельность которого завершилась во времена первотворения, теперь может стать либо нецелесообразным, либо затрудненным, либо просто невозможным. Поэтому инстанцией, к которой человек апеллирует в своей повседневной жизни, зачастую оказываются персонажи, занимающие в мифологической иерархии более низкое положение, в том числе относящиеся к области «низшей мифологии»: духи домашнего очага, локальные духи-хозяева (ритуалы общения с ними включают испрашивание разрешений на охоту в подведомственных им местах, просьбы о помощи в семейных и личных делах, сезонные и окказиональные обращения к гениям родовой территории и т.п.).

Следует учесть, что в обрядово-мифологических практиках присутствует два типа сообщений, противоположных по своей коммуникативной направленности. Это, с одной стороны, «тексты людей», адресованные богам или духам (молитвы, призывания) и передаваемые им в ходе отправления соответствующего ритуала (назовем эти тексты «ритуальными»). С другой стороны, это направленные человеческому сообществу «тексты богов / духов» (речи, поучения, эпические нарративы)². Подобные тексты вкладываются в уста первопредка, шамана, культурного героя. Таковы, например, у айнов жанры мифологических «божьих песен» (повествований из жизни богов) и речитативных «божественных рассказов» (в основном на эпические сюжеты) [Невский 1972: 17, 20–22]. Повествование от первого лица в таком случае интерпретируется как передача людям слов бога / первопредка / культурного героя.

В наиболее архаическом (по-видимому, исходном) случае это не повтор (и тем более не пересказ) таких «речей», а именно донесение до слуха современников самих этих слов в их субстанциональной конкретности и непосредственности, т.е. они остаются именно с л о в а м и б о г а, транслированными через исполнителя, а не пересказанными им. Они всегда передаются через посредника — шамана, волхва, оракула, пророка; одним словом, требуют для своей артикуляции участия определенно-го магического специалиста.

¹ Бурятская рукопись из Аларского дацана [Поппе 1932: 156–158].

² См.: [Ермакова 1995; Гринцер 1998].

В некоторых случаях для подобных сообщений (назовем их «сакральными») существует даже специальный «язык богов», часто с элементами заумы или полностью заумный и, соответственно, требующий перевода. Так, дархатский шаманский дух Хан Тумурлэн объясняется с собравшимися (через посредство шамана, в которого он вселяется) на «гуйгурском» (уйгурском?) языке, представляющем собой не вполне осмысленный набор тюркских словоформ, иногда сильно искаженных. Присутствующих на камлании он именует «своими людьми, черными и желтыми» (светскими и духовными?), а они называют себя «его детьми, живущими на северной стороне»¹.

Однако подобный тип диалога между шаманским духом и его земными подданными («людьми / детьми») не универсален. Обычно адресованные богам / духам «ритуальные» тексты, с одной стороны, и исходящие от них тексты «сакральные», с другой, не складываются в обмен репликами, существуя как самостоятельные, взаимонезависимые дискурсивные практики. Каждая из них лишь провоцирует партнера (сакральную инстанцию или человеческий коллектив) на ответные действия, которые, в сущности, и являются диалогическими реакциями на эти реплики.

Следует подчеркнуть: принципиальным представляется не столько наличие двух подобных практик (текстов, адресованных божеству, и текстов самого божества), сколько то, что они, видимо, в принципе не ориентированы на диалог, поскольку их коммуникативное задание — провоцировать желательное действие, а не получать ответ.

Данная модель соотношения текстов, исходящих от сакральной власти, и ритуальных текстов, адресованных этой власти, сохраняет свою продуктивность и в «человеческом мире». Это относится к разным аспектам общения «власти» и «народа»², причем отмечаются следующие формы такого общения:

- попытки установления между коммуникантами эквивалентного договора / диалога (альтернативного безоговорочному «вручению себя»; см. концепцию Ю.М. Лотмана);
- поиск (населением, а временами и властью) адекватного языка, на котором такой диалог мог бы вестись;
- имитация языка адресата — «властью» с целью его подмены, навязывания народу искусственно сконструированной кодо-

¹ Дархатская шаманка Цэвэгдорж. Запись акад. Ринчена, 1954 г. [Татар-Фоссе 1981: 117–122].

² См. подробнее: [Архипова, Неклюдов 2009].

вой системы, а «низовыми» слоями общества — для облегчения диалога с властью или же с целью пародирования ее языка;

— наконец, практическая невозможность подобного диалога — в силу разных «коммуникативных заданий» обоих партнеров.

Библиография

- Архипова А.С., Неклюдов С.Ю.* Фольклор и власть в «закрытом обществе» // Новое литературное обозрение. 2009. № 101. С. 84–108.
- Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сб. Улан-Удэ: Ин-т обществ. наук БФ СО АН СССР, 1969. Вып. 5. С. 105–144.
- Гринцер П.А.* Тайный язык «Ригведы». М.: РГГУ, 1998 (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 22).
- Ермакова Л.М.* Речи богов и песни людей: Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. М.: Восточная литература РАН, 1995. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
- Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Monggol Niᠷuᠴa Tobᠰiyun*. М.; Л.: АН СССР, 1941.
- Лотман Ю.М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн: Александра, 1993. Т. 3. С. 345–355.
- Невский Н.А.* Айнский фольклор. М.: ГРВЛ — Наука, 1972.
- Поппе Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук. 1932. Т. 1. С. 151–200.
- Пурбуева Ц.П.* Биография «Нейджи-тойна» — источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск: Наука, 1984.
- Татар-Фоссе М.* К южносибирским тюркским связям монгольской шаманской поэзии // Литературные связи Монголии. М.: ГРВЛ — Наука, 1981. С. 117–122.
- Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского (1828–1833 гг.) / Подг. к изданию, предисловие, комментарии и указатели О.Н. Полянской. Улан-Удэ: Бурятский госуниверситет, 2008.
- Bawden C.R.* Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship // *Oriens Extremus* / Herausg. von O. Benl, W. Franke, W. Fuchs. 1958 (Juli, Dezember). Bd. 5. Heft 1–2. S. 23–41.
- Davaa-Ochir G.* Oboo Worship: The Worship of Earth and Water Divinities in Mongolia. Thesis Submitted for the Degree M. Phil in Tibetan Studies. Department of Culture Studies and Oriental Languages. University of Oslo. Spring 2008.
- Dulam S., Vacek J.* A Mongolian Mythological Text. Praha: Univerzita Carlova, 1983 (*Studia orientalia pragensia*, XII).

Heissig W. Geschichte der mongolische Literatur. Bd. 1–2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972.

Tatar M. Zur Fragen des Obo-kultes bei den Mongolen // Acta Orientalia (Hungary). 1971. No. 24 (Fasc. 3). S. 301–330.

Список информантов

Материалы монгольских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт языка и литературы Монгольской академии наук) 03–16.08.2008 (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки: сомоны Ундэр-хан, Баруун-урт, Мунх-Хан, Эрдэнэ-Цагаан, Дариганга, Дадал-сомон, Биндэр-сомон, местности Гангануур, Суугийн тасал), 30.07–22.08.2009 (Среднегобийский и Южногобийский аймаки: города Мандал-Гоби и Даландзадгад, сомоны Лус, Хулд, Хан-Богдо, Манлай, Улдзийт, местности Гурван-Сайхан, Шара-Тойром). Участники: А.С. Архипова, Д. Дорж, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов (руководитель), В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Р. Чултэмсурэн. Экспедиции проводились в рамках совместных проектов РГНФ–МинОКН Монголии.

Бардуев Бадма-Доржи Пылович, 1937 г.р., хоринский бурят, род Харгана; родился в с. Эгита. Зоотехник. Зап. 21.08.2009, с. Эгита (Бурятия, Забайкалье).

Жамьянова Цырен-Ханда Жансуевна, 1942 г.р., хоринская бурятка, род Бодангут; местная (с. Усть-Эгита). Учитель бурятского языка и литературы. Зап. 22.08.2009, с. Усть-Эгита (Бурятия, Забайкалье).

Жаргалсайхан Маамын, 1962 г.р., халхасец; отец из сомона Луус, мать из сомона Улдзийт. Зап. 30–31.07.2009, пос. Луус (Среднегобийский аймак Монголии).

Жулхуу Овгоны, 1938 г.р., халхасец, родом из местности Шанд сомона Манлай; родители родом отсюда же. Скотовод. Зап. 09–10.08.2009, пос. Манлай (Южногобийский аймак Монголии).

Нарангэрэл Ичинхорлогийн, 1957 г.р., халхасец; родители — здешние (пос. Хан Богдо). Культработник. Зап. 06.08.2009, пос. Хан Богдо (Южногобийский аймак Монголии).

Ноёнхуу (Ноёнхүү), Хумба Нойонхуу (Хумба Нойонхүү), 1952 г.р., халхаска. Преподавательница монгольского языка и литературы. Зап. 07.08.2009, пос. Хан-Богдо (Южногобийский аймак Монголии).

Отгон Цэрэнпэлйн, 1933 г.р., халхаска, род Горочин; родом из сомона Манлай, была удочерена и выросла в местности Бурал Угаас сомона Улзийт. Скотовод, потом швея. Зап. 10.08.2009, местность Шар Тойром, сомон Манлай (Южногобийский аймак Монголии).

Сухтумур (Сүхтөмөр) Онгийн, 1969 г.р., халхаска; родом из Дэлгэрхангайского сомона (в Хулд сомоне проживает около 20 лет — переехала после замужества). Директор клуба. Зап. 01.08.2009, сомон Хулд (Среднегобийский аймак Монголии).

- Цыренжапова Нина Найдановна, 1938 г.р., хоринская бурятка, род Бодоонут; родилась в с. Можайка. Зоотехник; помогает в дацане. Зап. 20.08.2009, с. Можайка (Бурятия, Забайкалье).
- Цэдэвдорж Гэтэлийн, 1937 г.р., хоринский бурят, род Западный Хуацай; родился в сомоне Дадал (дедушка приехал из России в 1916 г., прабабушка была русской). Инженер-гидротехник, окончил Тимирязевскую академию (Москва). Зап. 16.08.2008, сомон Биндэр (Хэнтэйский аймак Монголии).
- Цэрэндоржэ Дашийн, 1931 г.р., хоринский бурят, род Шарайд; родился в сомоне Дадал (семья приехала из России в 1913 г.; отец был ламой, мать хамниганка). Учитель истории и географии в младших классах, завуч, директор средней школы. Зап. 13.08.2008, сомон Дадал (Хэнтэйский аймак Монголии).

*Приложение¹***ТЭНГЭРИЙН СҮЛДЭР ХОЛБООНЫ ЕРӨНХИЙЛӨГЧ,
БӨӨ Ц.О. ТАНАА ХҮСЭМЖЛЭХ НЬ:****2007.08.16**

<...>

Сүүлийн жилүүдэд дэлхийн цаг агаарын дулаарлаас шалтгаалан Монгол оронд маань хуурайшилт эрчимтэй явагдаж олон зуун гол горхи булаг шанд, нуур цөөрөи хатаж ширгэлээ. Үүнээс үүдэн хүн, мал, ан амьтан, ой мод, өвс ургамал усаар гачигдаж, усгүй болохын аюул ойртож ирлээ. Нөгөө талаар ашиг хонжоо харагчид байгаль орчинд сөрөг нөлөөгөө мэдэгдэхүйц үзүүлж байна.

Энэ хүнд байдлаас ямар нэг байдлаар гарахын тулд:

1. ОБ-ийн байгалийн цогцолборт газрыг <...> дэлхийн шим мандлын сүлжээнд оруулах
2. ОБ-ийн байгалийн цогцолборт газар, ОХУ-ын Чита мужийн С-ын шим мандлын дархан цаазат газрын хамтын үйл ажиллагааг өргөжүүлэн хөгжүүлснээр хил дамнасан тусгай хамгаалалттай газар нутгийг бий болгох
3. Дээрхи тусгай хамгаалалттай газрын ойролцоо байгаа алтны лицензүүдийг цуцлах, цогцолборт газрын нутаг дэвсгэрийг өргөжүүлэх

Ийм гурван хүсэлтийг хэрэгжүүлэхэд Гэнэндарийма онгоноор уламжлуулан Тэнгэр их ноёдод мэдүүлэхийг хүссэн:

«ОУ голынхон» хөдөлгөөний тэргүүн

Монголын Шинжлэх Ухааны Академийн Газарзүйн ухааны доктор ОБ-ийн байгалийн цогцолборт газрын хамгаалалтын захиргааны дарга

МУИС-ийн социологийн тэнхимийн эрхлэгч, доктор, профессор Орон нутгийн малчид хөдпөлмөрчдийг төлөөлж өндөр настан ОБ-ийн байгалийн цогцолборт газрын байгаль хамгаалагч

¹ При подготовке к публикации были опущены названия населенных пунктов и имена подписавших бумагу, названия организаций и обществ заменены аббревиатурами, имя шамана передано инициалами, а имя духа (онгона) оставлено без изменения.

Перевод:

**МНОГОУВАЖАЕМЫЙ ПРЕЗИДЕНТ АССОЦИАЦИИ
«НЕБЕСНОЕ БЛАГОСЛОВЕНИЕ»,
ШАМАН Ц.О.!**

2007.08.16

<...>

В последние годы по причине глобального потепления в Монголии идет процесс высыхания водных ресурсов, многие сотни ключей, ручьев, рек и озер практически исчезли. В результате этого люди, скот, дикие животные, леса, растения, травы испытывают недостаток влаги; есть опасность остаться без воды. С другой стороны, на природу оказывают пагубное влияние те, кто преследует лишь наживу.

Для выхода из этого тяжелого положения следует:

1. Внести природный комплекс ОБ <...> в сеть [объектов] мировой биосферы;
2. Расширить совместную деятельность природного комплекса ОБ и природного заповедника С. в Читинской области РФ и учредить особо охраняемый район с двух сторон границы;
3. Лишить лицензий фирмы, работающие на добыче золота вблизи этого заповедника, и увеличить территорию заповедника.

Мы просим довести эти наши три просьбы до Верховного бога и духов-нойонов через Гэнэндарийма-онгона.

Глава движения «ОУ голынхон»

Доктор географических наук АН Монголии

Начальник органов охраны природного комплекса ОБ

Зав. кафедры социологии, доктор, профессор

От местных скотоводов пенсионер

Работник природоохранных служб природного комплекса ОБ