

031 КР
154
067093

Г. Р. ГАЛДАНОВА

**ДОЛАМАИСТСКИЕ
ВЕРОВАНИЯ
БУРЯТ**



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ
Бурятский институт общественных наук

Г.Р. ГАЛДАНОВА

ДОЛАМАИСТСКИЕ ВЕРОВАНИЯ БУРЯТ

Ответственный редактор
д-р ист. наук Л. П. Потапов



НОВОСИБИРСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1987

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. — Новосибирск: Наука, 1987.

В монографии на основе полевого этнографического материала, а также литературных источников дана обобщенная характеристика доламаистских верований бурят Забайкалья, подвергшихся ламаизации в XVII—XIX вв. В результате сравнительного анализа источников с привлечением материалов по тюрко-монголоязычным народам проведена частичная реконструкция древних народных представлений о природе и человеке, отражены шаманистские верования забайкальских бурят, причем значительное внимание уделено вопросу о белом и черном шаманстве, сделана попытка определить своеобразие шаманизма в ламаизированных районах Бурятии. Данные по традиционным верованиям представляют дополнительный источник при разрешении вопросов историко-культурных и этнических связей бурят с другими народами.

Книга рассчитана на этнографов и религиоведов.

Рецензенты Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская



ВВЕДЕНИЕ

Изучение религиозно-мифологических воззрений как части традиционной культуры народа является одной из важных задач советской этнографии. Традиционные религиозные представления составляют мировоззренческий аспект культуры, поэтому для исторической науки, для этнографии необходимо зафиксировать многое из того, что уже ушло из жизни или уйдет в ближайшее время. Это необходимо для будущих поколений, для более полного воссоздания истории народа.

Традиционные верования, отражая мировоззрение народа в прошлом, в то же время в силу большой консервативности и устойчивости представляют собой важный историко-этнографический источник при решении вопросов этногенеза, историко-культурных и этнических связей бурят с другими народами.

Сравнительный анализ верований выявляет большую потенциальную возможность исследования конкретного материала для освещения проблемы этногенеза не только бурят, но и других народов, таких как якуты или тюркоязычные народы Саяно-Алтая.

Причем необходимо помнить, что традиции не просто "живая старина", они представляют органическую составную часть современной культуры, теснейшим образом переплетены с инновациями, нередко придавая им специфический этнический колорит /80, с. 11/. Часто при совершении похоронных или свадебных обрядов в сельской местности, соблюдая в сущности религиозные обычаи, многие современные люди не осознают религиозной мотивации их, а воспринимают как национальные традиции.

Выявление исторической основы традиционных верований необходимо для ведения научно-атеистической работы. Традиционные верования — это уходящее прошлое, но без знания прошлого невозможно оценить настоящее. "... Смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь", — писал В.И. Ленин /4, с. 67/. Исходя из этого положения, в данной работе сделана попытка ретроспективного анализа архаичных верований бурят, среди которых был распространен ламаизм.

Название работы "Доламаистские верования бурят" указывает, что в ней рассматриваются традиционные религиозные представле-

ния ламаизированных бурят. (Ламаизм получил распространение лишь в Забайкалье, а Предбайкалье не было охвачено его влиянием. Таким образом, к ламаизированным бурятам относятся забайкальские, которых называют также восточными, реже – южными, а предбайкальских бурят-шаманистов – западными.) Ввиду того, что мы не располагаем ни архивными, ни полевыми этнографическими материалами по группе бурят Селенгинского, Джидинского и Кяхтинского районов, где проживают в основном выходцы из Монголии (XVII в.), их верования здесь не рассматриваются.

Буряты, составляющие объект нашего изучения, с точки зрения этнического состава неоднородны. Так, хоринские и агинские буряты относятся к племени Хори¹. Предки хоринских бурят, упоминаемые в "Сокровенном сказании" монголов, называются хори-туматами. Они входили в союз племен, состоящий из тюрков-туматов, занимавших ведущее положение в союзе, и хоринцев протомонгольского происхождения /215, с. 226/.

Баргузинские буряты переселились в Баргузинскую долину из бывшего Верхнеленского ведомства. Они являются потомками восьми экзогамных родов. Большинство из этих родов относятся к племени Эхирит. Среди эхиритов преобладали тюркские по происхождению роды. С давних пор эхириты были двуязычными /215, с. 290/.

Закаменские, тункинские, окинские буряты – это главным образом потомки родов хонгодор, тэртэ, шошолок, хурхут, нойно. Большинство тункинских и закаменских бурят, как полагают, составляют хонгодоры, которых одни исследователи считают обурятившимися монголами, а другие относят к племени Булагат /214, с. 155/.

Предмет нашего исследования составляют доламаистские верования бурят Забайкалья, среди которых ламаизм распространяется начиная с XVII в. Однако несмотря на ламаизацию, у них продолжали бытовать реликты древних верований в виде различных поверий, обычаев, примет. Наша задача – выявить и проанализировать доламаистские элементы верований (т. е. разностадийных представлений, составивших верования шаманистского комплекса) у ламаизированных бурят, чтобы попытаться воспроизвести первоначальную идею архаических воззрений.

С ликвидацией ламаизма как ведущей идеологической системы от этого комплекса, вобравшего в себя элементы стадийно предшествовавших ему религиозных верований, остаются пережитки, восходящие к более ранним историческим временам. Базируясь на остаточных явлениях прошлого, можно проследить, какие элементы доламаистских верований исчезли, что ассимилировано, какие изменения произошли в шаманизме в процессе внедрения ламаизма, каким было отношение ламаизма к шаманским культам и т. д.

¹Заметим, что у бурят, как и у других кочевых народов, большое значение придавалось знанию генеалогии своего рода, поэтому и сейчас многие хорошо разбираются в своей родовой принадлежности.

Фактологической основой нашей работы является этнографический материал XIX – первой половины XX в. В силу того, что данные этого периода сохранили лишь отдельные фрагменты, отголоски, характерные элементы древнейших культов и верований, часто трансформированные, модернизированные, мы пытаемся по возможности интерпретировать их. Так как толкование доламаистских верований бурят проводится исходя из поздних отрывочных сведений, очевидно необходимость обращения к источникам более раннего периода.

Расширение исторических границ исследования во времени неизбежно приводит к оперированию материалом письменных источников по верованиям средневековых монголов, не опасаясь, что они отражают мировоззрение феодальной аристократии. Надо полагать, данные по верованиям монголов XIII в., исключая сведения по культу Неба – верховного божества правящего рода чингисидов, являются общими для всех групп монголоязычных народов. По этому поводу один из первых бурятских ученых Галсан Гомбоев писал: "Монголы, несмотря на множество племен и на отдаленность расстояний, на которых они разбросаны, составляли не только один народ, а как бы одно семейство. Нынешние монголы (монголоязычные народы. – Г.Г.) остались до такой степени верны старине, что, читая Плато Карпини, забываешь, что оно было сделано назад тому шесть столетий" /99, с. 236/.

Общность культуры монголоязычных этнических групп поддерживалась не только в силу их генетического родства, одинакового способа ведения хозяйства, но и благодаря постоянным контактам между ними. До присоединения бурятских племен к России не существовало современной границы между Бурятией и Монголией, поэтому как буряты, так и монголы могли свободно перемещаться в пределах от Байкала до пустынь Гоби. Только с установлением в 1727 г. русско-китайской границы это передвижение прекращается и появляются условия для формирования собственно бурятской народности. "Процесс консолидации бурятских и прочих племен в единую народность совершился в основном в ходе и после добровольного вхождения их в Русское централизованное государство. Бурятская народность в основном сложилась к концу XVIII в." /111, с. 30/.

Для интерпретации доламаистских верований мы обращались в основном к историко-сравнительному методу, привлекая не только этнографический материал по верованиям ранних монголов (основываясь на общем историческом происхождении предков современных бурят и монголов), но и сведения по религиозным воззрениям якутов и тюрков Саяно-Алтая, ибо традиционное в жизни народа необходимо изучать, учитывая его исторические связи с соседними народами.

При работе над предлагаемой читателям книгой мы использовали как литературные источники, так и архивные материалы, включая данные полевых исследований, проведенных сотрудниками Бурятского института общественных наук, и собственные полевые записи. Остановимся на краткой характеристике их.

Из письменных источников мы обращались к сведениям средневековых монгольских хроник и к записям средневековых западноевропейских путешественников, к "шаманским" рукописям — обрядовым текстам, записанным знаками старомонгольской письменности, к этнографическому материалу по верованиям бурят, якутов, алтайцев и монголов.

Хроники средневековья и записи путешественников того времени о монголах хорошо известны, поэтому мы не будем останавливаться на них.

Опубликованный этнографический материал по верованиям бурят весьма обширен, свидетельством чего является, в частности, указатель литературы "Бурятский шаманизм" (1774—1971) /138/.

"Шаманская вера" вызывала интерес и нашла отражение в работах многих исследователей, путешественников, миссионеров. Различные стороны бурятского шаманизма были освещены в трудах М.Н. Хангалова, П.П. Баторова, П.П. Хороших, Б.Э. Петри, С.П. Балдаева, В.И. Подгорбунского. Проблемы шаманизма, в том числе бурятского, были объектом исследований Б.Я. Владимирцова, Г.Н. Потанина, К.В. Вяткинсь, Б. Ринчена, А.П. Окладникова, С.В. Иванова. Древними религиозными формами, выявлением их связей с буддизмом и христианством занимаются Н.Л. Жуковская, К.М. Герасимова, Т.М. Михайлов.

Блестящее для своего времени научное исследование шаманизма монголоязычных народов было сделано первым бурятским ученым Доржи Банзаровым. В наше время шаманизм народов Сибири, в частности бурят, исследует Т.М. Михайлов. В его работе бурятский шаманизм представлен как составная часть центральноазиатского.

Однако большинство работ посвящено вопросам традиционных верований вообще бурятского народа. Шаманизм восточных (забайкальских) бурят, хотя и был объектом изучения некоторых исследователей, в основном не нашел отражения в публикациях, печатных работ о нем немного. Отдельные сведения имеются в книге миссионера Нила /144/. Довольно подробное изложение "шаманской веры" хоринских бурят содержится в специальной главе летописи, составленной в 1875 г. Ванданом Юмсуновым /133/, тот же текст был опубликован в "Монгольской хрестоматии" А. Позднеева. Исследователь писал: «В период своего пребывания в бурятских улусах в 1879 году мне удалось приобрести у местных шаманов рукописи с изложением "шаманского вероучения", о котором доселе было известно, что оно не имеет у себя никакой литературы и живет исключительно по указаниям устных преданий» /224, с. 14/. Рукопись, упоминаемая А. Позднеевым, видимо, действительно в то время была распространена среди хоринских и агинских шаманов и представляла собой тот же текст, что записан В. Юмсуновым. Идентичные записи по шаманизму сделаны в начале XX в. Генин-Дармой Нацовым у агинского шамана.

Из опубликованных работ в качестве важного источника для понимания многих религиозных представлений бурят нам служили тру-

ды М.Н. Хангалова. В трехтомное собрание сочинений вошли не все материалы, собранные исследователем. Однако это не умаляет достоинства его трудов. Богатейший фактический материал, содержащийся в них, отличается большой достоверностью, широтой охвата и разнообразием сюжетов.

К письменным источникам по шаманизму забайкальских бурят мы относим и обрядники — так называемые "шаманские рукописи". Они имеются в рукописных фондах Ленинградского отделения ИВ АН СССР, Института общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР, Библиотеки восточного факультета ЛГУ. Описание шаманских рукописей, хранящихся в ИВ АН СССР, было сделано Н. Поппе /158/. На материалах рукописных и ксилографических фондов Дании, ФРГ, США, Англии немецкий ориенталист В. Хайссиг составил каталог, один из разделов которого посвящен "шаманской" литературе /235/.

Списки обрядовых текстов рукописного хранилища Государственной библиотеки Монголии представлены в работе Б. Ринчена /240/. Академику Ринчену принадлежит большая заслуга не только в открытии шаманских рукописей, но и в публикации их. Публикуя эти тексты, исследователь хотел показать фольклористам и монголистам, что монгольский шаманизм никогда не был "верованием без письменности, верованием без книг", несмотря на преследования и гонения его со стороны официальной церкви и государства в последние три столетия /240, с. 9/. Однако эту точку зрения разделяют не все ученые.

Б.Я. Владимирцов появление "шаманских" рукописей связывал с распространением ламаизма. Он считал, что "шаманские" книжки на тибетском и монгольском языках были созданы ламами и представляют собой шаманский отдел северной буддийской литературы /87, с. 35/.

Доржи Банзаров подобные рукописи-обрядники называл "шаманско-буддийскими книжками". Он писал: "Ламы собрали молитвы, уцелевшие в устах народа, прибавили к ним новые, более сообразные с новой религией. Этому обстоятельству мы обязаны тем, что некоторые остатки древней монгольской мифологии дошли до нас на письме" /61, с. 2/. По нашему мнению, кроме устной шаманской обрядовой поэзии, ламы использовали древние письменные тексты. Так, согласно сообщению самого Доржи Банзарова, лама Ваджрадара Мэргэн дянчи составил два обрядника — "Обряды и молитвы, читаемые при обо" и "Сооружение обо". Создание их Мэргэн дянчи мотивировал так: "Есть одна старинная монгольская рукопись об обо, но она уже непонятна для буддистов, поэтому решил составить новый обрядник на основании этой рукописи" /61, с. 18/.

Связывая появление шаманско-буддийских обрядников с распространением ламаизма, их датировали обычно XVII в. Однако, как известно, уже в начале XIII в. была произведена запись монгольского права под названием "Великая Яса", или "Яса Чингисхана". Затем в годы правления Угэдэя (третьего сына Чингисхана, его престолонаследника) была записана история "золотого рода" Борджигин — "Сокровенное сказание" /78, с. 36/.

Имеются сведения также о том, что Хубилай (внук Чингисхана, император монгольской династии Юань в Китае) официально учредил культ Чингисхана — «была создана особая организация восьми белых юрт для совершения тайлгана Чингисхану по четырем временам года. В одной из юрт хранилась книга "Алтан дэбтэр", где древним уйгурским письмом были записаны молитвы, читаемые при совершении обрядов» /107, с. 196, 229/.

По нашему мнению, именно к XIII—XIV вв. относится создание и запись гимна домашнему очагу "золотого рода" Борджигин, культ которого (огня) в то время приобрел официальное государственное значение. К этому же периоду, вероятно, относится появление обрядников, посвященных культу Чингисхана. Письменная фиксация обрядовых текстов, несомненно, явилась своеобразной санкцией власти Чингисхана, якобы "данной самим Небом".

Предположение о датировке текстов "шаманских" рукописей XIII—XIV веками мотивируется также характером самих рукописей. В обрядниках, особенно по культу огня, большинство текстов состоит из отдельных частей и фрагментов, содержащих совершенно различные представления о происхождении огня, внешнем облике божества огня, о жертвоприношениях ему. По всей вероятности, эти обрядники являются копиями древних шаманистских культовых текстов, которые подвергались соответствующей переработке не только служителями "желтой" религии, монахами секты гелугпа, но и монахами секты ньинмапа. В текстах, дошедших до нас, довольно просто различить чуждые наслоения и древнюю основу гимнов огню.

В XIX в. "шаманские" рукописи были привлечены Доржи Банзаровым при написании "Черной веры...", которая получила высокую оценку его современников — ученых-востоковедов Петербурга. Д. Банзаров глубоко понимал изучаемый вопрос. В частности, он подчеркивал несостоятельность попыток свести шаманизм только к служению злым духам, к шарлатанству шаманов и обожествлению умерших шаманов.

В нашей работе использованы материалы, хранящиеся в архивных фондах Ленинграда и Улан-Удэ. Это рукописи исследователей, занимавшихся шаманизмом хоринских (забайкальских) бурят.

К одним из исследователей шаманизма хоринских бурят относится Цыбен Жамцарано. Научные интересы его были воистину широки. Во время экспедиций по Забайкалью, Иркутской области, Монголии (1906—1910 гг.) Ц. Жамцарано собрал большое количество образцов народной словесности, часть которых представляет собой шаманские гимны и призывания. Последние записаны в фонетической транскрипции и хранятся в архиве ЛО ИВ АН СССР /9/. Тексты снабжены примечаниями автора на русском языке. Некоторые из этих текстов были опубликованы Б. Ринченом /240/. Ц. Жамцарано также принадлежит заслуга в сборе значительного количества шаманских рукописей, вошедших в фонд рукописного отдела ЛО ИВ АН, а также шаманских атрибутов. Коллекцию этих вещей Ц. Жамцарано передал в этнографический отдел Русского музея (ныне коллекция принадлежит Государственному музею этнографии народов СССР). Ин-

тересная работа, представляющая собой большую научную ценность, содержащая подробное описание коллекции шаманских атрибутов и онгонов с примечаниями автора, в настоящее время хранится в РО БИОН /12/.

В Рукописном отделе БИОН находится фонд материалов Г.-Д. Нацова, описание которого было сделано сотрудниками этого отдела в 1972 г. Материалы Г.-Д. Нацова содержат "ценные сведения по истории буддизма-ламаизма, этнографии и шаманству в Бурятии" /149, с. 3/, однако в научный оборот широко еще не вводились.

Рукописи Г.-Д. Нацова по шаманизму включают сведения о древних религиозных обычаях, о шаманских онгонах, о культовых местах ламаистов-шаманистов, о борьбе лам с шаманами, о шаманском пантеоне и обряде посвящения в шаманы у хоринских бурят. Материалы по этнографии и религии исследователь собирал среди хоринских (Заиграевский, Хоринский, Еравнинский районы, Агинский автономный округ), тункинских и закаменских бурят. Эти сведения Г.-Д. Нацов записывал знаками старомонгольской письменности, причем часто скорописью, что естественно затрудняет чтение его рукописей.

В архиве ЛО АН СССР хранится рукопись 1912 г. "Религиозная мифология", принадлежащая перу В.А. Михайлова. В ней использованы материалы по верованиям в основном кудинских бурят, которых относят обычно к булагатам. Однако, судя по культовому материалу, кудинские буряты более близки к эхиритам. Представления и культы, описанные в этом труде, обнаруживают много общих моментов с таковыми у баргузинских и хоринских бурят. Работа В.А. Михайлова отличается своеобразием интерпретации материала, глубоким осмыслением его. Записи исследователя, дающие стройную картину процесса посвящения в шаманы, периода обучения "души" шамана, представляют ценность для понимания многих вопросов, затрагиваемых в нашей работе.

Кроме литературных и архивных материалов мы обращались также к данным полевых исследований фольклористов, языковедов, этнографов - сотрудников БИОН и к собственным полевым записям.

Наши записи сделаны в горных районах Бурятии - Баргузинском, Тункинском, Закаменском, Окинском, а также в Агинском районе Агинского автономного округа Читинской области в 1972-1975, 1978, 1981-1984 гг. При проведении полевых исследований мы стремились выявить не только сохранившиеся еще кое-где религиозные представления и обряды, но и древние обычаи, традиционные представления и культы, большей частью дошедшие до нашего времени в виде отдельных запретов, легенд, примет. Этот полевой материал интересен в двух аспектах: во-первых, он выявляет осколки древних традиционных верований, которые сохранились до наших дней; во-вторых, позволяет видеть конечную форму существования традиционных представлений.

В течение 1972-1975 гг. автор предлагаемой читателям книги работал в составе социологической группы сектора буддологии БИОН, которая занималась изучением современного состояния религиозности сельского населения Бурятии. Обследование велось по ан-

кете "Вопросник для изучения быта, традиций и духовной культуры бурят", составленной сотрудниками сектора буддологии во главе с К.М. Герасимовой. Отдельные сведения, полученные при социологическом опросе, также использованы в работе для анализа пережитков традиционных верований на современном этапе.

Изучение доламаистских верований бурят предполагает выявление мировоззренческих представлений бывших шаманистов. Наша работа состоит из двух частей: в первой (главы I, II) рассматриваются, если можно так сказать, народные воззрения; собственно шаманистские верования представлены во второй части (глава III). Однако такое разделение работы ни в коем случае не означает, что мы разграничиваем шаманизм и дошаманистские верования как совершенно полярные явления. Мы полагаем, что становление шаманизма было результатом длительного развития. Верования и обряды шаманизма представляют собой смешение стадияльно неоднородных представлений и культов, о которых говорится в главах I и II.



Глава I

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

Из популярного вероучения ламаизма буддийская картина мира /см.: Ламаизм в Бурятии. – Новосибирск, 1983. – С. 85–89/ довольно глубоко проникла в сознание верующих и почти полностью вытеснила традиционные мифы о природе и человеке.

Старинные мифы и легенды об устройстве Вселенной, о сотворении человека, животных были в свое время записаны у бурят-шаманистов М.Н. Хангаловым, С.П. Балдаевым, Г.Н. Потаниным и другими исследователями, путешественниками и краеведами. Однако легенды, например, о месте Солнца в структуре Вселенной, о его значимости в жизни человека почти не известны.

В данной главе представлены верования, обычаи, обряды, совокупность которых и составляет любой культ. Мы рассматриваем астральные культы, культ Земли, животных, объединяемые общей идеей – архаическим культом плодородия.

Следы астральных культов

В современных этнографических материалах обнаруживаются традиции, почти утерявшие свою семантику, но генетически связанные с весьма древними культами. К одним из них относится обычай празднования Нового года. Само название Нового года – Сагаан сара ("праздник белого месяца"), Сагаалган ("белый праздник", дословно "очищение", "приобщение к белому") – указывает на особую значимость белого цвета в его семантике.

Популярность белого цвета у монгольязычных народов большинство исследователей связывают с культом молочной пищи – основного продукта питания скотоводов. По нашему мнению, почитание белого цвета восходит к отдаленным временам, когда предки бурят находились еще на стадии звероловства. Выезд на большие охоты с появлением на небе Плеяд, "приносящих" с собой первые морозы, означал наступление Нового года, нового сезона охоты, нового хозяйственного цикла. На охоту ехали "не бить зверей, а гостить у них", поэтому одевались в нарядные шубы /182, с. 9/. С наступлением Сагаан сара люди, надо полагать, посещали и поздравляли своих "собратьев" – зверей, ибо и люди, и звери представлялись творением матери-Солнца.

Белый цвет во многих архаичных культурах соотносится с солнцем, это один из его атрибутов.

Почитание солнца и луны было известно еще хуннам. Шаньюй утром выходил поклониться восходящему солнцу, а вечером – луне /79, с. 49/. Поклонение солнцу занимало много места и в религии киданей. У монголов XIII в. главным божеством считалось Вечное синее небо, а также почиталась земля Эгуген. Однако существовал и культ Солнца-Луны, который к этому времени уже почти вытесняется и заменяется культом верховного божества – Неба.

У бурят непосредственных данных о солярно-лунарном культе сохранилось немного, но осталась вера в священность и магическую значимость белого цвета как отзвук поклонения солнцу, свету. Олицетворением священности белого цвета были кони белой масти и молоко, особенно молоко белых кобылиц. Белый цвет молока предопределил его сакральность, и оно стало излюбленным жертвенным даром светлым, добрым божествам. При посвящении животного божеству или принесении его в жертву обязательно делали кропление молоком, это называлось "освящение" (сагаалаха). Молоко или курунга (молочный напиток типа кумыса) использовались в качестве ритуального при встрече уважаемых людей, гостей. Незнакомому человеку, вошедшему в дом бурята, прежде всего подавали молочную пищу (сагаалаха), что символизировало чистосердечность, дружелюбие хозяев и в то же время "очищение" (нейтрализация) возможных недобрых помыслов гостя /21, с. 10-15/.

В силу священности белый цвет приобрел магическую значимость заклание животного, предназначенного в жертву, совершалось на белом войлоке, тем самым проводилось "очищение" и "освящение" /99, с. 343/. Перед охотником, добывшим соболя, стелили белый войлок. Полагали, что так можно укрепить "белую" дорогу, и соболю всегда будет "приходить в гости". При совершении обряда поклонения огню домашнего очага невеста становилась на белый войлок. Провожая детей в дальнюю дорогу, кропили им вслед молоком, желая "белой" дороги. И так же брызгали молоком вслед птичьим стаям, улетающим на юг осенью, чтобы весной птицы благополучно вернулись домой. Магическое значение "белого" уже не осознается, "белое" – это лишь символ благопожелания.

Множество примеров указывает, что белый цвет считался священным и у средневековых монголов. Так, государственный прорицатель Чингисхана ездил на белой лошади, одевался в белое платье /127, § 216/. У самого Чингисхана был конь белый, как яйцо (эндюгэ сагаан морин), на котором он не ездил, это был конь, посвященный божествам (сэтэр) /107, с. 211/. Кони белой масти пользовались особым почитанием. До сих пор бытует примета: если увидишь во сне белого коня – к счастью, а если темной масти, особенно черной – не к добру. Дары белого цвета были обычными по случаю празднования Нового года. По сообщению Марко Поло, в этот праздник преподносили друг другу белые вещи, а Великому хану (Хубилаю) дарили 100 тысяч славных и дорогих коней белой масти /172, с. 133/. Обычай носить одежду белого цвета во время празд-

нования Нового года является традиционным. Марко Поло, говоря о почитании одежды и подарков белого цвета, табунов белой масти, указывал, что белая одежда у монголов считается счастливой, поэтому они одеваются в белое, чтобы весь год было благополучие и счастье /172, с. 132/. Хотя он пишет о праздновании Нового года при Хубилае уже по китайскому обычаю – в феврале, у него имеются сведения о том, что 28 августа каждого года великий хан уезжал из своей летней резиденции (в Монголию) для участия в торжествах, которые Марко Поло называет "белым праздником". Существовала традиция разливать "каждый год во время этого праздника молоко белых кобылиц по земле и разбрызгивать по воздуху. Кони белой масти и молоко белых кобылиц считалось священным" /172, с. 100/. Это "великое жертвоприношение" (ихэ тахилга), проводимое в последний день восьмого месяца, называлось новогодним жертвоприношением (цагаан сарын тахилга, дословно: белого месяца).

В наше время монголы и буряты отмечают Новый год по лунному (солнечно-лунному) календарю в феврале. Однако, по сведениям Доржи Банзарова, в прошлом этот праздник отмечался осенью /62, с. 42/. У западных бурят в старину Новый год также отмечался осенью. Как только на горизонте покажутся Плеяды – наступает Новый год /69, с. 9–10/. У агинских бурят Новый год начинался осенью, в месяце уури. В этот день рано утром хозяин дома сооружал из чистого белого снега перед юртой нечто вроде жертвенника, стелил белую кошму и, став на нее, молился утренней заре и восходящему солнцу /102, с. 101/. "Новый год у них начинается осенью, и сие время называют Белым месяцем", – писал о бурятах XVIII в. И. Георги /94, с. 27/.

Празднование Нового года у средневековых монголов сопровождалось обрядом возлияния кобыльего молока. Кропление завершалось молитвой: "Да будет в великий день великое возлияние, великое твое кобылье молоко подношу я в качестве жертвы". Кобыльим молоком кропили веревку для привязывания жеребят, телят и просили об умножении коней, об избавлении от грабителей и т. д. /158, с. 90/.

Осеннее возлияние кумыса, совершаемое в связи с проводами старого и встречей Нового года, сопровождалось почитанием огня домашнего очага, что было зафиксировано в обрядниках – "сутрах огня" /28/. Впоследствии вместо кумыса стали брызгать молоком от коров нового отела. В обряднике, посвященном ритуалу кропления, говорится, что истоки этого древнего обычая относятся к временам Чингисхана, когда его девять урлюков (сановников) совершали возлияние молока белых кобылиц. Согласно обряднику, возлияние посвящается: Дээдэ мунхэ тэнгри – Небу, обширной матери – богине земли Этуген, 99 тэнгри, 77 этуген эхэ (божествам или слоям земли), газар-усан – земле-воде, золотому солнцу, полной луне, тысячам звезд, хозяину земли-воды Белому старцу, горам и рекам. В нем же содержится предписание: обряд кропления должен совершать Сагаадай бөө (шаман по имени Сагаадай), а вед-ро с молоком – держать Санхалан удаган (шаманка Санхалан) /45/.

Эти названия, видимо, указывают, что ритуал кропления молоком был привилегией белых шаманов.

Модификацией древних ритуальных праздников возлияния кумыса впоследствии явились тайлганы.

Большой праздник с возлиянием кобыльего молока проводился и весной. В девятый день мая собирали всех беломастных кобылиц табуна, "освящали" их – привязывали к веревке, протянутой между двумя столбами и кропили кобылиц кумысом /180, с. 157/. Это был праздник обновления природы, наступления весны, обилия молочных продуктов /62, с. 38/.

Описанному выше "белому празднику" аналогичен древний праздник якутов – ысыах, посвящаемый наступлению лета и развитию коноводства.

Для разбрызгивания кумыса во время ысыаха у якутов использовалась "ложка, похожая на лопатку с тремя углублениями, перевязанная у перехвата белой гривой" /222, с. 248/. Ритуальная ложка в виде лопатки с девятью лунками была известна и бурятам. Такой ложкой еще в начале века совершали кропление молоком после утренней дойки, когда "белое возлияние" посвящалось уже духам местности (орон дэлэхэйдэ) /21, с. 3/. В 1970-е гг. такие ложки встречались в качестве семейной реликвии у тункинских и закаменских бурят /21, с. 20/. При проведении ысыаха у якутов алгыс (славословие) светлым божествам айыы, в частности Юрюнг айыы, читал белый шаман или почтенный старец. Его сопровождали девять юношей и восемь девушек /47, с. 78, 81/. Как полагал В.Ф. Трошанский, в образе божества Юрюнг айыы олицетворялось солнце /193, с. 31/. Вероятность этой гипотезы подтверждается бурятским материалом, содержащим данные об употреблении чисел 9 и 8 в ритуальной сфере, в частности при укладывании свадебной прически невесты. Так, по сведениям М.Н. Хангалова, у западных бурят девушки до замужества носили много косичек. Косы заплетались на висках: с правой стороны – девять, а с левой – восемь /205, с. 83/. У агинских и хоринских бурят девушки заплетали восемь кос /134, с. 68/. Согласно нашим полевым записям, девять и восемь кос девушки заплетали перед свадьбой или иногда, отправляясь на праздничную вечеринку (наадан). В остальное время девушки носили одну косу /22, с. 124/. Вероятно, с течением времени семантическое содержание чисел девять и восемь переосмысливалось, изменялось, и появился обычай заплетать такое количество кос только к свадьбе. Последнее означало пожелание будущим невесте чадородия и большого потомства: родить восемь девочек и девять мальчиков. Такие юролы-благопожелания произносились во время проведения свадебных обрядов. Свадебная прическа невесты означала единство женского и мужского начал, сочетание невесты и жениха и выражала символическую связь с культом солнца и луны. Ведь солнце и луна у бурят почитались как супруги, они считались создателями и людей, и животных. Иногда их так и называли "божества-создатели" (заяабарин бурхад). Согласно исследованию Н.К. Антонова, в тюркских и монгольских языках слова

айбы, йайан, чайаан, заяан – “творец” – восходят к глаголам с единым корнем “ай”, означающим “творить, создавать” /52, с. 127/.

В шаманских призываниях бурят солнце и луна называются также предками – нара һара гарбалнай. Вероятно, основываясь на подобных примерах, Б. Ринчен писал: “Народ монгольский, чей отец – золотой месяц, чья мать – золотое солнце. Солнце – древний тотем монголов, считавших себя народом солнца и луны” /177, с. 15/.

У бурят невеста, приобщаясь к роду жениха, поклонялась не только огню домашнего очага, бурханам дома, родителям жениха, но и Солнцу–Луне (һара наранда мургэхэ); вследствие чего она должна была исполнять церемонии снохи по отношению к Солнцу–Луне (һара нара бэрлэхэ), так же как к свекру и свекрови /21, с. 31/.

В бурятских эпических произведениях, в шаманских призываниях встречаются выражения: “восьминожное Солнце–мать, девятиножная Луна–отец”, “у отца Юрэн веселятся девять сильных юношей, у матери Налхан резвятся восемь красивых девушек”. Часто солнце называется Налхан Юрэн эхэ – “ласковая мать Юрэн”, что фонетически и семантически близко якутскому Юрюнг айбы /9, с. 53/. Под названием Юрэн у бурят выступает то солнце, то луна, но чаще солнце. Юрэн, встречаемое в бурятских текстах, по всей вероятности, восходит к древнетюркскому ййгү – “белый, светлый” /101, с. 627/. В монгольских языках үүр – “рассвет, заря”. Исследование этимологии слов юрэн, үүр, үүри выявляет непосредственную связь между названием месяца үүри, когда буряты праздновали наступление Нового года, и названием Юрюнг – божества света, солнца у якутов /102, с. 102/.

В ритуальной сфере монголоязычных народов в качестве магического наиболее часто встречается число девять, означающее мужское начало, нечетное. В случае сакрализации наряду с мужским и женского начала появляется число восемь.

Универсальная символика, противопоставляющая четные и нечетные числа как “женские” и “мужские” обнаруживается у многих народов Сибири. Четное число означает женское, левое; нечетное число – мужское, правое /197, с. 130/.

Согласно исследованиям В.Н. Топорова, в архаических культурах число один означало целостность, нерасчлененность, число два – символ разделения и связи: небо – земля, день – ночь. Число три представляет собой идеальную структуру с выделяемым началом, серединой и концом и может служить идеальной моделью любого динамического процесса. В отличие от него число четыре выражает статистическую целостность. Поэтому четырехчленная модель реализуется в горизонтальной плоскости – четыре стороны света, четыре направления, четыре времени года, а трехчленная модель соотносится с вертикальной осью – небо, земля, преисподняя.

Из суммы двух основных числовых параметров (3+4) возникает число семь – наиболее распространенный числовой шаблон. С ним в ряде традиций соперничает число девять, полученное троекратным повторением триады (3+3+3=9) /191, с. 23–24/.

Магическая значимость числа восемь возникла, вероятно, в соответствии с восьмичленным делением пространства в горизонтальной плоскости. У монголоязычных народов более развито выделение восьми сторон света – север, северо-восток, северо-запад, восток, запад, юг, юго-восток, юго-запад. Поэтому солнце, распространяющее свой свет по всем сторонам света, изображалось восьмилучевым.

Аналогичные примеры использования числа восемь как символа солнца можно найти в религии древних иранцев, у которых диск с восемью лучами символизировал сияющее солнце /131, с. 146/.

У древних шумеров также встречался символический знак в виде восьмилучевой звезды. В их письменности для выражения идеи божества перед идеограммой, представляющей божество, изображали восьмилучевую звезду. Эта звезда означала "небо" /241, с. 55/.

Со временем число восемь не обязательно стало ассоциироваться с солнцем. Так, уже М.Н. Хангаловым замечено смешение содержания чисел девять и восемь. Он пишет, что на солнце обитают девять сыновей, а на луне – восемь дочерей Солнца-Луны /203, с. 119/.

Якутский Юрюнг айыы (Урун айыы) – "Белый создатель", главный из белых светлых духов, обитает то на восьмом, то на девятом небе /188, с. 302; 52, с. 77/. И наконец, символика чисел девять и восемь связывается с небом, со всем, что относится к небесной сфере, хотя у якутов наблюдается наоборот "опускание" числа восемь в мир подземный (четное, женское, темное).

Как уже отмечалось, в архаичных традициях символом солнца, солнечного света выступает белый цвет. Однако почти никогда солнце не носит эпитета "белый", обычно его называют красным (улаан наран), значит цвета белый и красный тождественны по семантике и сводятся к понятию "солнце". С другой стороны, в таких выражениях, как "улаан наран" – "красное солнце", "улаан гал" – "красный огонь", "улаан гол" – "красная основа", т. е. жизнь, слово "улаан" не означает в целом цвет, а указывает на присутствие "жизненной субстанции". Вероятно, не случайно белый цвет считают не только священным, но и "лишенным жизни" (амигуй), поэтому некоторые культовые предметы предписывалось окрашивать в красный цвет, "оживлять" их. Семантическая тождественность красного и белого цветов особенно наглядно проявляется в обычае (отмечен нами у закаменских, тункинских и агинских бурят) лошадь белой масти называть красной (сагаан морио улаан морин гэхэ байгаа). Надо полагать, беломастные кони – олицетворение солнца – носили символическое название "красные лошади".

Таким образом, с солнцем связан целый ряд символов: солнце – белый цвет – красный цвет – кровь – жизнь. На основании их можно судить о творческой (жизнетворной) функции солнца. Примеры, раскрывающие данный тезис, встречаются как в письменных источниках, так и в рассказах современных информаторов. Так, Марко Поло писал, что Наян – потомок младшего брата Чингисхана, – восставший в 1287 г. против Хубилая, был казнен особым спосо-

бом: "его завернули в ковер да так плотно свили, что он и умер. Умертвили его так, потому что не хотели проливать на землю крови царского рода на виду у солнца и неба" /172, с. 112/. Вероятно, солнце, как и небо, считалось прародителем рода Борджигин. Вспомним предание о том, что Бодончар – предок чингисидов, был зачат от сияния, проникавшего в чрево матери Алан гоа через дымник юрты /127, §. 21/. Нужно полагать, представлению об особом происхождении членов императорского рода, так же как отдельных личностей, наделенных благодатью, "избранных", появившихся "по воле Неба", предшествовала вера в происхождение всех людей и животных от Солнца-Луны. Обращение к сравнительному материалу показывает, что в эпосе алтайцев сохранилось поверие о солнечных и лунных лучах, по которым являлись на землю зародыши (сус или кут) для рождения людей и животных.

По сведениям относительно культа Солнца-Луны у бурят, в случае бездетности семьи или при болезни детей Солнцу-Луне, именуя их общим названием "ялайгат" – "светлые", "сияющие", приносили в жертву белую овцу. Верили, что иногда Солнце и Луна насылают болезни маленьким детям. Так или иначе они, якобы, оказывали огромное влияние на судьбу и жизнь детей /18, с. 97-98/. Возлияние (сэржэм), проводимое перед родами, сопровождалось обращением: "Находящаяся на солнце (наран соо – дословно "в солнце") тоненькая Гуувэй, находящаяся на луне прекрасная Гуувэй". Это возлияние называлось жертвоприношение Солнцу-Луне (нара наранай тахилга). Согласно преданию, девушка Гуувэй была похищена месяцем, когда ходила за водой. В то время, когда ее мать кричала: "Где ты так долго пропадаешь, Солнце-Луна тебя забрали, что ли?" – по небу проплывал месяц. Он услышал эти слова, схватил девушку и унес к себе. Силуэт девушки на луне, держащей в одной руке ведро, а в другой – талинку, – это Гуувэй /21, с. 96/. Другие предания повествуют о том, как месяц забрал девушку к себе, потому что мачеха бранила ее и говорила: "Пусть тебя месяц уведет" /199, с. 319/. Поэтому буряты считали, что нельзя ругать детей – месяц заберет. Хотя, вероятно, первоначально верили в то, что месяц или солнце могут "забрать" ребенка (т.е. ребенок умрет), если с ним плохо обращаться, ибо эти светила являются "светлыми божествами – деятелями жизни" /18, с. 95/, творцами.

В силу того что светила представлялись "дающими жизнь", вероятно, появились запреты показывать солнцу кровь человека, животного, зверя – ведь не только люди, но и животные были, как считалось, созданием неба, небесных светил. Поэтому скотину резали где-нибудь в укромном, затемненном месте или вечером. Согласно верованиям бурят, нельзя было оставлять на виду кровь убитого волка, "кровь волка забрасывают зимой снегом, а летом – землей – иначе открыто оставленная кровь может вызвать продолжительное ненастье, ибо волки небесные собаки" /70, с. 12/. Известны примеры и бескровного умерщвления людей, особенно в шаманских легендах, записанных Г.-Д. Нацовым /41, № 12, 15, 19/ и другими исследователями. Так, по записям П.П. Баторова, "одну

сумасшедшую девицу родные и одноулубники плотно завернули в войлок, затем меховой ковер и туго скрутили веревкой" /8, с. 12/.
О нежелательности проливать кровь по религиозным мотивам указывает и ранее приведенный случай предания смерти Наяна, а также казни Джамухи – анды (побратима) Чингисхана /127, § 201/.

На существование запрета проливать кровь человека и животных на землю при дневном свете обратил внимание французский исследователь религии древних тюрков и знаток древних и средневековых письменных памятников (монгольских и тюркских) Жан-Поль Ру. Он привел по этому поводу большой конкретный материал, в том числе относительно Наяна и казни Джамухи. Однако ученый считает, что этот запрет связан с представлением о душе, которая будто бы находится в крови /243, с. 76–80/. Но значительный и разнообразный этнографический материал, отражающий религиозные верования монгольских и тюркских народов, не позволяет согласиться с его точкой зрения /68, 166/. Обнаруживаемая связь между солнцем и животворным началом – кровью, вероятно, является результатом существования у бурят представлений о солнце, прежде всего как творце жизни на земле (хотя чаще всего – это сочетание солнце–луна). Эта связь прослеживается и в обряде посвящения в шаманы, символизирующем "рождение шамана". При проведении данного обряда сооружали два дерева – "дерево–отец" и "дерево–мать", на вершину одного из них вешали изображение солнца, на макушку другого – изображение луны. Затем совершали жертвоприношение путем подвешивания козла на шесте, называемое "почитание Солнца–Луны" (hara наранай тахилга) /21, с. 174, 188/. "В древнем искусстве и верованиях Центральной и Передней Азии исключительное место занимал образ козла–теке, символа солнца" /147, с. 232/. Представление о козле как символе солнца, вероятно, известное предкам бурят, впоследствии было забыто.

О развитии культа солнца у предков бурят свидетельствует не только сакральность белого цвета в их мировоззренческих представлениях, это проявляется и в особом отношении бурят (монголоязычных народов) к югу, южной стороне. Вход в жилище всегда сооружали с южной стороны, которая у монгольских народов почитается как самая лучшая из сторон в противоположность северной. "Южная сторона – сторона восхода солнца, самая лучшая (Өмнөд зуг бол нар гарах зуг учраас хамгийн сайн гэдэг)", – пишет Ч. Далай /226, с. 8/. В песне, записанной М.Н. Хангаловым, есть такие слова: урдаһаа толтожа гарха улаан шарга наран – "с юга светя выходящее красно–желтое солнце" /205, с. 350/, т.е. жаркое солнце. Однако эти строки о юге как стороне восхода солнца противоречат реальному положению вещей – ведь солнце всходит на востоке. Данное несоответствие, вероятно, является результатом смещения представлений в ходе исторического процесса. Как писал Б. Бартольд, сначала всем кочевым народам был присущ культ востока, но затем, под влиянием китайской культуры, он был вытеснен у монгольских народов культом юга. "Вероятно, культ юга начал распространяться в Монголии в эпоху могущества киданей"

(X–XII вв.) /66, с. 72/. Средневековые монголы (XIII в.), "чтобы воздать почтение дневному светилу коленопреклонением", а также почтить огонь, трижды кропили на юг, каждый раз преклоняя колени /180, с. 72/.

Культ юга со временем отождествляется с культом семейно-родовых покровителей и предков, с понятием "свои", сородичи в противовес чужеродцам. Почитание юга монгольскими народами и востока тюркскими впоследствии становится одним из явных этноразличительных признаков.

Кроме почитания юга – стороны солнца в зените – можно проследить единство происхождения между культом солнца и молнии. Молния воспринималась как проявление гнева тэнгри (ранее, вероятно, солнца), поэтому во время первой грозы отправляли обряд, в котором использовалась молочная пища и белые вещи – символы солнца: вне юрты на белом войлоке раскладывали жертвенные дары – заколотого барана и 27 видов "белой" (молочной) пищи. Молоком обмывали юрту. И чтобы предупредить возможное несчастье, во время грозы брызгали над белым войлоком деревянной лопаточкой с девятью углублениями /160, с. 140/. Обычай брызгать молоком во время сильной грозы встречается и поныне – это якобы отвращает возможное попадание молнии и "уводит грозу" в другое место. Однако некоторые этнические группы не боялись грозы, например, меркиты считали, что они могут "остановить" грозу. Во время грозы они одевались в белое одеяние, садились на белого коня и на полном скаку кричали: "Я – меркит" (Би меркит) /159, с. 44/, что, видимо, означало "я из рода орла" (мэргэд-бургэд – беркут). И священность белого цвета, и происхождение от солнечной птицы – орла – были признаками общности с молнией, несомненно воспринимавшейся первоначально как атрибут солнца, а не верховного божества – Неба. Поэтому-то меркиты рассчитывали на "привилегию" во время грозы.

Молния у бурят называется сахилгаан (от сахиха – "высекать огонь", сахилха – "блеснуть, сверкнуть (о молнии)"). Однако при ударе молнии не говорят "сахилгаан", а употребляют выражение "тэнгри буугаа" (тэнгри спустился), подобно тому, как гром называют "тэнгриин дуун" (голос неба). Когда "спускается" тэнгри, т.е. ударяет молния, поражая людей, животных или жилище, совершали обряд, который, как верили, поможет водворить на место "спустившегося тэнгри", вернуть его на небеса. Обряд называется "буудал дэгдээхэ", или "яшил дэгдээхэ" – "поднять вверх то, что спустилось с небес". Для проведения обряда втыкают в землю березки, а между ними водят хоровод, играют (наада хэхэ) девять юношей и восемь девушек – "детей неба" /21, с. 160, 187, 199/. Здесь, как видим, уже произошло переосмысление мотивации чисел девять и восемь – символа Солнца-Луны. Затем на этом месте из веток сооружали обо (обо – конусовидная куча, сложенная из камней или жердей и веток, представляющая место для жертвоприношений) и огораживали его. К четырем столбам ограды привязывали различные ленты и лоскуты. Каждый год весной это сооружение об-

новляли и совершали моление во избежание нового удара молнии. В то же время полагали, что все, бывшие в соприкосновении с молнией, обретают сакральные свойства. Человек, пораженный молнией, считался избранником тэнгри, его хоронили на аранге (помост для захоронения шаманов). Верили в то, что отправление обряда буудал дэгдээхэ на том месте, куда ударила молния, приносит обогащение и благополучие окружающим.

Архаичное представление о Солнце или Солнце-Луне содержало в себе идею творческого начала. Кроме того, Луна считалась также покровительницей времени. Все важные события в жизни начинали обычно в новолуние или полнолуние. Особенно важное значение придавалось этому в древности. По сведениям "Сокровенного сказания", 16 числа первого летнего месяца, который назывался "долгий, жаркий (красный) день", средневековые монголы устраивали праздник на берегу Онона и в этот же день приступали к важным делам. Например, Джамуха, решив отделиться от Чингисхана, начал в этот день откочевку /127, § 81, § 118/.

Начало какого-либо мероприятия на ущербе луны заранее предопределяло его неудачу. Плохой приметой считалась смерть человека на ущербе луны.

Отголоски особого отношения к солнцу и свету встречаются и в XX в. Так, у закаменских бурят существовал обычай 15 числа лунного месяца (в июне) рано утром, перед восходом солнца, совершать прогулки к местам источников-аршанов, чтобы напиться целебной воды и нарвать цветов. Верили, что в эту ночь полнолуния "на шветы опускалась благодать" (сэсэг дээр аршаан буугаа). Охалки цветов - жарки, колокольчики, козульки - приносили домой, засушивали и хранили до будущего лета /22, с. 38/.

Кроме преданий, обычаев, поверий, раскрывающих отдельные стороны солярно-лунарного культа, сохранились и символические изображения солнца и луны в виде кругов различной вариации, в частности на шаманских атрибутах: шэрээ - жертвенниках, онгонах - вещественных изображениях духов. Солнце изображается в виде восьми кругов, с отходящими от внешнего круга лучами - восьмилучевое солнце; луна - в виде девяти кругов, без лучей /12, с. 97/. Луна получает свет от солнца, поэтому солнце иногда называют матерью луны /124, с. 11/. Металлические кружки - "солнечные диски" - во множестве располагаются на шаманском костюме. Мотив кругов - солнца и луны - является преобладающим среди других в бытовом орнаменте бурят.

Из небесных светил, кроме Солнца и Луны, религиозным почитанием пользовалось созвездие Семь Старцев (Большая Медведица), хотя в мифологии бурят большое место отводится сюжету с Хухөөдэй мэргэном - Небесным стрелком, преследующим трех маралов (созвездие Орион). Небесный стрелок охотится в сопровождении двух собак и двух прекрасных соловьев. Во время отдыха он привязывает их к Алтан гадас (Полярная звезда). Иногда в роли колющих Небесного стрелка выступают Семь старцев /225, с. 137/, которых впоследствии, видимо, стали называть Семь бурханов.

Культу Семи старцев посвящены обрядовые тексты, большая часть которых была подвержена ламаизации. Один из таких рукописных обрядников найден на территории Бурятии. Происхождение его датируют XIV веком. В обряднике упоминаются 99 тэнгри, 77 слоев матери Земли, говорится о том, что жертвоприношение состоит из девяти свечей, девяти благоволий, белой овцы, архи, чая. Характерна военно-охотничья направленность содержащихся в этом обряднике просьб, несколько схожих с просьбами, изложенными в обрядниках промыслового культа /229, с. 135/.

Полевой этнографический материал, собранный в XX в., содержит данные о том, что Семь старцев якобы оберегали стада от нападения волков, способствовали благополучию скота. Каждое утро все семьи совершали кропление молоком, посвященное Семи старцам, во избежание неприятностей, потому что, как считалось, "старцы" могли творить зло или добро в соответствии с тем, почитали их или нет /21, с. 87, 108/.

Широкой популярностью в бытовой жизни бурят пользовалось созвездие Плеяд. По его движению на небосклоне определяли ночное время. А осенью с появлением на небосводе этого созвездия отмечали наступление Нового года, и люди прибавляли возраст себе и животным. Однако следов религиозного почитания Плеяд не отмечено, кроме совершения ритуалов, связанных с наступлением Нового года осенью.

Культ отдельных небесных светил, возможно, предшествовал культу Неба, заключившего в себе идею священности всего находящегося на небесном своде. У средневековых монголов культ небесных светил заменяется почитанием верховного божества – Неба. Творческая значимость Солнца–Луны постепенно стирается. Созидательность становится главным свойством Неба или сочетания Небо–Земля. "Небо дарует душу человека. Это творческое его действие означает слово *јауај-а* – дзаяа, которое обыкновенно переводится "судьба", но в старину оно означало свободную волю Неба, по определению которой человек рождается на земле" /61, с. 8/.

В религиозно-мифологических представлениях средневековых монголов Небо было "существом столь же материальным, сколько духовным" /61, с. 6/, что отразилось даже в названии Хухэ мунхэ тэнгри – "Вечное синее небо".

Культ Неба играл большую роль в религии кочевых держав древних тюрков, в религии других раннефеодальных объединений на территории Центральной Азии /169, с. 50–64/. В государственной религии монголов XIII в. центральное место также отводилось Небу. Э. Лот-Фальк считает, что "введение письменности у монголов должно было широко распространить культ Великого божества и обеспечить ему официальный характер". Причем, по мнению исследовательницы, культ Неба – аристократического божества, вероятно, более процветал при ханском дворе /237, с. 174/.

Почитание Неба, как такового, у бурят XIX в. не фиксируется. В шаманском пантеоне тэнгриев, который сложился, вероятно всего, после распада монгольской империи, Хухэ мунхэ тэнгри высту-

пал лишь в качестве одного из божеств, тэнгриев. Функции его возлагались на множество тэнгриев, заведующих какой-либо отдельной сферой. Творческую функцию Хухэ мунхэ тэнгри чаще всего осуществляла Заяши эхэ тэнгри – божество создающее, богиня-мать /33, № 51, 116/. Кроме того, разные тэнгри считались покровителями отдельных родов и племен /231, с. 89–95/.

Культ огня

Почитание огня небесного – солнца и его аналога на земле – огня земного вполне естественно в силу той великой значимости, того огромного влияния, которое оказывали они на жизнь и деятельность людей. Как гласит предание, “небо дало частицу огня, вложив его в кремень. Мудрый старик Сахядай убэгэн первый высек огнивом искру из кремня” /73, с. 139/, и с тех пор люди стали поклоняться огню.

Д. Банзаров, касаясь вопроса о почитании огня, писал о большом уважении к огню как источнику и символу чистоты. Монголы старались не бросать в огонь предметы, вызывающие неприятный запах, ослабляющие его силу и блеск. Считалось большим грехом плюнуть в огонь или лить в него воду /61, с. 28/. Верили, что огнем очищается все. Во времена чингисидов различные послы, купцы с дарами должны были проходить между двух огней. Этот обряд как бы обезвреживал дурные мысли и намерения, которые могли быть у иноземцев. “Они переправляют между огнями все, посылаемое ко двору. Они очищают также всякую утварь усопших, проводя ее через огонь” /180, с. 158/. Если кто-либо умирал, его родственников и всех тех, кто был в это время в его ставках, “очищали” посредством огня. Люди, животные проходили между двух огней, а две женщины брызгали на них священную воду и читали заклинания /124, с. 12/. За отказ пройти между двух огней с целью очищения от злых намерений в 1246 г. при ставке Бату хана был казнен князь М. Черниговский /142, с. 104/.

Согласно этнографическим материалам, чистота – неотъемлемое свойство огня, которое он может передавать всему, что его окружает, что соприкасается с ним, и благодаря этому может очищать все скверны, все злые помыслы, отгонять нечистую силу. Отсюда главные запреты в отношении к огню: нельзя бросать в огонь разного рода мусор, отбросы, нельзя топить печь нечистыми дровами, не помыв руки. Иначе огонь, как верили, будет осквернен (бузарлаха) и в гневе найдет болезни, особенно кожные. Различные ссадины, раны, язвочки у детей объясняли тем, что дети неосторожны с огнем. В случае осквернения огня совершали обряд моления огню (гал тай-ха): убирали золу под таганом, насыпали под него чистый песок, гальку, разводили огонь и клали туда грудную кость барана, обернув ее внутренним жиром животного, и она очень долго горела. Затем совершали возлияние огню масла, архи, чая, “угощали” огонь кусками жира и при этом произносили тексты славословий и

призываний. Полагали, что огонь способен освобождать от вредных мыслей и дел, а также от злых духов, поэтому все подвергалось очищению огнем: перед выездом на охоту дымом окуривали снаряжение охотника, его самого и коня; роженица по истечении семи дней "очищалась" от "нечистоты" дымом зажженного можжевельника; пришедшие с похорон обязательно проходили между двух костров, также "очищаясь" от ритуальной нечистоты. В-дом с новорожденным можно было войти, лишь прихватив несколько полешек, чтобы положить их в огонь очага и "очиститься" от вероятных опасностей, могущих сказаться на здоровье ребенка. Таким образом как бы обезвреживали действие сглаза, злых духов и т.п. /21, 32-47/.

Огню приписывалось и другое важное свойство – приносить богатство, удачу, счастье. Чтобы не было засухи, пожаров, чтобы болезни обходили стороной, чтобы скот плодился и размножался, а богатство возрастало, считалось необходимым каждый день "угощать" огонь первой нетронутой частью молока, чая, лучшей пищи. Это называлось "дээжэ ургэхэ". Кроме того, хотя бы раз в год полагалось совершить большое торжественное моление – гал тайлга, или гал тахилга. Широко известна легенда о том, как хозяин огня, очага в богатом доме спалил все, принадлежащее богачу, и сделал его нищим, разгневавшись на то, что богач был скуп, не устраивал гал тахилга, не совершал ежедневных возлияний огню. После пожара осталось невредимым только плохонькое седло соседа-бедняка. А семья бедняка постоянно "угошала" огонь домашнего очага всем тем, что у нее было, поэтому скоро она стала богатой и удачливой /29, 45/. Судя даже по этой легенде, можно видеть, какое большое место в религиозном мировоззрении народа отводилось почитанию огня. Недаром до сих пор говорят, что Гал заяши (божество огня) – это самое главное, самое близкое божество, главный бурхан /21, с. 5/.

Дух – хозяин огня представлялся также предсказателем и провидцем (гал ехэ мэргэн), умеющим говорить. Потрескивание, пощелкивание огня, языки пламени, которые вспыхивали и множились, как будто радуясь, когда "угошали" огонь маслом, жиром, архи, рождали веру в умение огня говорить, радоваться, благодарить. Верили, что огонь может предсказать приезд гостей или получение известий. Если он "говорил" утром – к плохим вестям, вечером – к хорошим вестям и гостям. По голосу огня "узнавали", кто придет – мужчина или женщина. По виду продолговатого уголька в очаге определяли, толстый или худой, большой или маленький человек едет в гости. Если уголек напоминал человека, сидящего на кресле или на подушках (олбог), говорили, что придет нойон или лама. В любом случае хозяева дома готовили для гостя "постель": собирали кучку золы, в "изголовье" помешали уголек-подушку и аккуратно укладывали уголек-гостя на эту "постель" /22, с. 130/. Рассказывают, будто однажды недобрая женщина, увидев в очаге уголек, очень рассердилась. "Ах, эти гости, как они мне надоели!" – воскликнула она, схватила щипцами уголек и выкинула в ведро с водой. На другой день пришла весть: дочка ее ехала в гости к родителям, но утону-

ла в реке /22, с. 130/. Так огонь наказал за непочтение к нему

По характерному потрескиванию огня определяли, что пора совершить гал тахилга, огонь "напоминал", "говорил". Он "понимал" и то, что ему говорили. При перекочевке с зимника на летник, вообще при переезде в другое место брали с собой несколько угольков из очага, предварительно "угостив" огонь в старом очаге, говорили огню о причине отъезда и просили хозяина огня сопутствовать им. На новом месте огонь нового очага также "угощали" маслом, совершали возлияние чая. Существовало поверье об опасности входить в жилище уехавших, если в их очаге еще горит огонь. Говорили: "нельзя входить в жилище чужеродца, где не потух огонь" (хари хунэй халуун гал дээр буужа орохгуй). Этот запрет указывает на бытование некогда родового культа огня, когда особо опасались столкновения двух огней. Впоследствии этот запрет оставался в силе уже по отношению к отдельным семьям даже одного и того же рода. Полагали, что в неугасшем очаге присутствует дух огня, который может затеять ссору с вновь прибывшим духом /21, с. 1-8/. Наши полевые записи зафиксировали почитание огня в форме семейной обрядности. Однако несомненно существование и родового культа огня. М.Н. Хангалов писал, что в старину "гал тайха" был торжественный родовой праздник, который проводился летом и продолжался девять дней. Моление огню сопровождалось играми, народными гуляниями /27, с. 163/. Для совершения обряда моления огню выбирали трех старух и одного старика, которого называли Абага-дядя. Он сидел на самом почетном месте. В обряде участвовали также шаман и девять "сыновей" - его помфшников. После обряда постороннему человеку не разрешалось брать из очага огонь /27, с. 163/.

Огонь считали защитником семьи, главным членом дома. Хозяин - дух огня представлялся чаще всего как существо женского пола, а иногда - в облике мужчины. На антропоморфность представлений о духе огня указывают запреты: нельзя ворошить огонь ничем острым - можно "поранить" его, "выколоть глаза". Почитая огонь как хранителя семьи, к нему относились с большим уважением. Ни в коем случае нельзя было сидеть, вытянув ноги к очагу, поправлять угли ногой, наступать на угли, пепел. Всякий раз перед едой совершали "угощение" огня. Отъезжая, огонь оставляли тлеющим. Лить воду в огонь запрещалось. Потушить огонь очага водой - значило прервать жизнь человека, семьи.

Археологические находки - женские статуэтки, обнаруженные в непосредственной близости от домашнего очага /190, с. 14/, и этнографический материал свидетельствуют о том, что у большинства народов Сибири почитание домашнего очага составляло функцию женщин, что нашло отражение в термине "удаган" (одигон), который происходит от тюркского слова "от" или "ут", означающего "огонь", « после прибавления к нему по обшемонгольскому языковому закону "ган" для образования имени женского рода » /211, с. 64/. Слово "удаган", известное и тюркским, и монгольским народам, употребляется обычно в значении "шаманка". Однако в древности

термином "удаган", вероятно, называли жриц огня. Со временем, с утратой удаган функции жрицы огня, данным словом стали означать шаманок. Нам известен только один пример, где слово "удаган" используется, возможно, в своем первоначальном значении, а именно "жрица огня". М.Н. Хангалов, описывая жертвоприношение огню у забайкальских бурят, сопровождает его текстом призывания: "Хан богдо Заяши, мать твоя - камень, отец твой - закаленная сталь, накидка твоя - шкурка черного барашка. Сагаадай одигон высеканием добыла искру, Санхалан хатан маханием разожгла огонь, неугасимый домашний очаг - гал гуламта, могучий предок - уг заян тэнгри" /25, с. 22/. Примечательно, что в этом призывании Сагаадай представляется не "шаманом", а "удаган" (одигон), хотя в текстах "сутр огня" Сагаадай называется дедушкой и шаманом - бөө. Возможно, бөгэ (бөө) в сочетании со словом Сагаадай - это белый шаман, аналог Усун ебугена, самого старшего в роде Бодончар, которого Чингисхан возвел в сан "беки" и который должен был одеваться в белое дээли, ездить на белом коне, восседать на высоком месте и совершать жертвоприношения /127, § 216/.

Представляется довольно интересным тот факт, что божество огня у забайкальских бурят обычно известно как Гал заяши, Гал тэнгри, Галай хан Мираза, в то время как у западных оно сохранило название Сахиадай нойон - Сахала хатан. Теоним Сахиадай, вероятно, более древний, ибо происходит от слова "сахиха" (высекать огонь). И самое главное - эти имена в несколько измененном варианте встречаются в текстах обрядников, где говорится, что огонь "высекает Хан Сагаадай дедушка, а разводит его Санхалан бабушка" /29, № 585; 45, № 270/. Вероятно, прав Б. Ринчен, считающий, что западные буряты в прошлом знали старомонгольскую письменность и были знакомы с древними обрядниками /179, с. 190/. Однако невозможно согласиться с мнением Б. Ринчена о том, что хозяева огня Сахиадай и Санхалан - это реальные исторические личности - сын Чингисхана Чагатай и его сноха /179, с. 97/.

Родовой культ огня и обряды, связанные с ним, существовали, очевидно, параллельно с шаманством и независимо от него. И даже на семейном уровне почитание огня не входило в систему обрядовых действий шамана (имеется в виду черный шаман). Чаще всего моление огню совершалось специальным человеком, не шаманом. В том случае, когда гал тахилга проводилось шаманом, все равно при нем находился служитель огня. Так, у М.Н. Хангалова сказано, что для исполнения обряда выбирали трех старух и старика Абага /27, с. 163/. Также имеются сведения, что у забайкальских бурят был обычай приглашать на свадьбу светское лицо, которого называли "произносящий гимны огню" (галын юроолчи). Галын юроолчи присутствовал на свадьбе наряду с ламой. Он произносил речь, посвященную почитанию огня, а лама читал текст на тибетском языке /32, № 59/. (Текст юроопа-благопожелания совпадает с текстом обрядников "Гимны огню" - галын юроол).

Особый служитель огня шибэгшин был известен баргузинским бурятам, в его функции входило разведение и "угощение" обрядово-

го огня по случаю свадьбы, во время молений огню при бездетности и т. д. /21, с. 26–27, 187/. Но это не значит, что шаман не обращался к очищающей и охраняющей силе огня. Ведь огонь считался посредником между божествами, духами и шаманом; через огонь, посредством огня производилась передача жертвоприношений. Однако шаман не мог проводить молений огню, если они были родовыми.

Родовые жертвоприношения огню проводились по случаю больших праздников, наступления весны, осени, когда призывая божество огня, призывали счастье.

Культ земли

В бурятском языке понятие "земля" передается обычно словосочетанием дэлэхэй дайда, что подчеркивает ее необъятность, обширность, бескрайность. Дэлэгэй, дэлэхэй – в тюрко-монгольских и тунгусских языках означает "обширный, обильный" – главный эпитет земли. У тувинцев-салджаков и урянха "есть бог или богиня с властью весьма значительной. Это божество покровительствует охоте, ему посвящают вороных коней ... Тело богини отождествляется с поверхностью земли и охраняется разными запретами: рвать траву, копать землю острыми предметами ..." /237, с. 160/. Сравнение поверхности земли с телом богини у тувинцев-салджаков не является единственным. Подобное представление было известно и монголоязычным народам, которые соблюдали те же запреты по отношению к земле. Кроме того, подобные представления были зафиксированы и в обрядниках. Например, в одном из них находим такие строки:

Вечно шелковоликое Небо!
Вечна масляноликая мать Этуген!
Вечно Небо с пестрыми глазами (алаг нидуту)!
Мать Этуген с золотыми ушами!
Совершаю великое воскурение,
Гора, называемая богдо Иши хан
(богдо – святой, иши – госпожа),
Мать–река, называемая Хатун (госпожа)...
Сгибающийся твой спиной хребет,
Наполняющееся вымя твое,
Сжимающаяся шель твоя,
Выступающие лопатки твои,
Огромная подмышка твоя ...
Ты обладаешь необъятным телом...
Царственная земля–вода,
Совершаю жертвоприношение! /46, № 29/

У бурят божество земли – это тоже чаще богиня, чем бог, хотя позднее она получает мужское перевоплощение. Земля – богиня-мать упоминается наряду с Вечным синим небом в средневековых

монгольских источниках. И буряты землю называли матерью, а небо — отцом: "ульгэн дэлэхэй — эхэ мини, ундэр тэнгэри — эсэгэ мини" /203, с. 136/. Древние представления о земле-матери, вероятно, долго сохранялись у западных бурят. Интересно, что обряд почитания богини земли проводился еще в начале XX в. Моление совершалось только женщинами, даже мальчики не имели права проходить на территорию, где отпраздновался обряд. Моление богине Итуге (Этуген) сопровождалось ритуалом украшения женщин цветами черемухи, женщины обнажали груди и просили Небо — Хухэ тэнгри. "омолодить их, дать полноту и молочность грудям". Считалось, что богиня Итуге заботилась не только о людях, но и деревьях, животных и птицах. Верили, что она дает "белой кобылице белоснежного жеребенка, черной вороне — крикливого вороненка, зеленой черемухе — сладкую черемухину" /194, с. 146-148/. Это сообщение об обряде почитания богини земли Этуген представляет, вероятно, исключительный случай. У забайкальских бурят Этуген как богиня земли, видимо, была совершенно забыта. Само слово "этуген" сохранилось в значении "женское чрево" и употребляется иногда как возглас испуга, удивления или как брань, проклятие.

Отголоском культового отношения к Этуген как к Земле-матери (этуген от edükü — давать начало) можно считать поклонение пещерам, которым приписывалась способность даровать потомство ввиду их ассоциации с умай — женским детородным органом. Нередко пещеры носили название "материнское чрево" (эхын умай). Пещеру эхын умай на Алхане почитали хоринские буряты. На острове Ольхон к пещере хүмэ шулуун (камень-храм) ездили баргузинские и хоринские буряты. Современные информаторы рассказывают, что хоринский тайша поехал на Ольхон "просить сына". Вход в пещеру оказался закрытым, тогда разгневанный тайша пнул ногой в ворота со словами: "Ты здесь нойон, а я в Хори нойон". За этот поступок тайша был наказан — у него так и не было детей /17, с. 13/.

Местом поклонения некоторых родов тункинско-закаменских бурят была пещера Даян Дэрхи, находящаяся в Хубсугульском аймаке Монголии, в 180 км от Тунки. Перед входом в эту пещеру лежала каменная плита, служившая жертвенником при заклании барана. Жертвоприношение совершал обязательно шамаан, хотя культ Даян Дэрхи был ламаизирован и там, где был построен дацан, находилось много лам. Культ самой пещеры, вероятно, "дошаманского" происхождения. Разные легенды, связанные с Даян Дэрхи, свидетельствуют о том; что культ Дэрхи — каменного изваяния — явление более позднее. Согласно некоторым легендам, Дэрхи был батоном. В сражении с врагами он был убит и превратился в каменное божество, дающее богатство и чадородие. Почитание пещеры — наиболее древний культ, который позже превратился в шаманский культ Дэрхи, каменного божества, находящегося рядом с пещерой. В легендах, отражающих факт ламаизации культа, Дэрхи изображается злым духом, побежденным Далай-ламой, ставшим его учеником — шаби. Далай-лама повелел своему шаби (ранее бывшему хатуу он-

год – “жестоким шаманским духом”): “Эхын умайтай агуйда ошо-жо” – « отправляйся в пещеру “с материнским чревом”, исцеляй больных, обогащай бедных, одаривай потомством бездетных ». Таким образом шаманский онгон обосновался в местности Дэрхи и стал его хозяином. Существовали поверья: кто проползает через эхын умай пещеры, тот станет здоровым, богатым и многодетным; если при молении Дэрхи каменное божество предстанет темным и мрачным, – детей не будет, а если он светится как бы подернутый позолотой – в скором времени у просителя появятся дети /21, с. 32–46, 110, 126; 22, с. 12, 20, 50/. Несмотря на идейное переосмысление культа, сущность его осталась прежней: сюда приходили для получения дара чадородия. Даян Дэрхи считался Заяши – покровителем детей и даже, по некоторым данным, богиней – эхэнэр бурхан /22, с. 16, 100, 116/, хотя ранняя мотивировка почитания самой пещеры, видимо, была забыта.

С просьбой ниспослать жизненную силу детей (ури ухибууни һулдэ заяжа угыта) ходили на моление к пещерам Уурийн хайрхан и Утайн умай.

Представление о пещере как о “женском чреве”, вероятно, сохранялось в памяти народа и в пору распространения ламаизма. Пещеры, глубокие узкие ложбины у подножия гор считались средоточием нечистой силы и стали объектом борьбы лам с шаманистскими воззрениями. Ламы объявили, что пещера является шудхэр эмьин бэлэг – “половым органом самки шудхэр (разновидность злых духов)” и что надо сделать (из камня или из дерева) и установить у пещеры эрэ хунэй бэлэг – “мужской половой орган”, чтобы обезопаситься от вредоносного влияния этого духа. Видимо, у пещер до ламаизма проводились шаманистские моления с испрашиванием дара чадородия, плодовитости, отчего они и были признаны ламами местом пребывания этого женского духа. Сооружение столба, изображающего фаллос и направленного в сторону пещеры, якобы умиротворяло самку шудхэр /35, № 39/. Эти столбы символизировали своеобразную борьбу служителей “желтой” религии с шаманистскими духами.

Почитание земли, тайги в образе женщины, матери, видимо, явилось причиной возникновения “женских” духов тайги. У бурят были широко распространены поверья о злых духах муу шубуун (плохая птица), в которых якобы превращались рано умершие девушки и молодые женщины. Как свидетельствуют предания, из всех злых духов только муу шубуун обитает в глухой тайге или на окраине леса и посещает стан охотников. Это позволяет нам отнести их к духам тайги. Согласно верованиям, муу шубуун является охотнику чаще всего в облике красивой девушки и склоняет охотника провести ночь вместе. Если охотник догадывается, что это муу шубуун, он хитростью одолевает ее, отнимает мешочек, находящийся у нее подмышкой, и становится богатым и знатным /21, с. 39, 51/. Мешочек этот якобы обладал волшебной силой, дающей богатство его владельцу. Свойство муу шубуун доставлять обогащение также сближает ее с духами тайги, непременным признаком которых было богатство.

Хорошо сохранившиеся представления о дочери хозяина тайги или хозяйке горы в облике рыжеволосой женщины были зафиксированы у алтайцев. У всех алтайских племен существовало поверье: если во сне охотник любил женщину – непременно будет удача /162, с. 129/. Об аналогичных поверьях у бурят писал П.П. Баторов: "Если охотники во сне будут пить вино, ухаживать за красивой женщиной, нянчить маленьких ребят, покупать хорошие вещи – удача на охоте" /70, с. 10/.

Признаки женского начала божества тайги, хозяина промысловых животных обнаруживаются и в образе Манахан (Манийхан). Это божество, согласно обрядникам, чаще выступает в женском воплощении: мать Манахан – хозяйка диких животных /49/.

Покровителя охотничьего промысла агинские буряты называли Баян дайда. По данному названию трудно определить женское это божество или мужское. У закаменско-тункинских бурят хозяина тайги называют Баян Хангай, Баян сагаан Хангай. Здесь также не разграничиваются понятия "тайга" и "хозяин тайги". Хангай – это не только тайга, дикий девственный лес. Баян Хангай означает название всей земли, – писал М.Н. Хангалов. Баян Хангай, Баян дайда, алтан дэлэхэй – синонимы одного понятия – мать-земля. Выступая под разными именами, они обладают общими свойствами, присущими богине земли; их отличает необъятность, богатство, плодородие. И в то же время эти термины отражают как бы переходный этап от божества женского к мужскому. Мужское воплощение богини земли было следствием появления образа хозяина тайги, которого чаще всего представляли огромным седобородым старцем, разъезжающим на лошади (иногда – на олене), добрым, но не терпящим грязи и беспорядка в лесу. Чтобы не прогневить его, надлежало соблюдать чистоту и тишину в тайге, особенно на таборе, запрещалось лить воду на тропы, валить деревья возле табора. На месте стоянки охотники, освятив свое снаряжение воскурением, совершали обряд "угощения" хозяина тайги:

Богатый Хангай, угощаю маслянистым саламатом.

Вкусите. Соизвольте осчастливить,

Чтобы выехал с тороками, а приехал с добычей.

Даруйте девять лучших из девяти видов зверей,

Даруйте угольно-черных соболей, прекрасных голубых белок,

Чтобы и близкие и дальние удивлялись,

Чтобы луки седла от тяжести прогибались.

Будьте покровителем, отстраняя коварных,

отгоняя злых людей.

Соизвольте сделать так, чтобы восемь

тороков моих были смазаны жиром,

А тонкие стрелы мои забрызганы кровью /21, с. 12-14/.

Хозяин тайги представлялся обладателем несметных богатств, щедрым по отношению к начинающим охотникам, которых он наделяет добычей играючи, любя. Полагали, что хозяин тайги щедро одаривает тех, кто ему понравится. Если человек внезапно разбога-

тел, считалось, что он сдружился с хозяином тайги, который по ночам привозит ему груды мехов. Однако проговорившихся о дружбе с хозяином тайги, по поверью, ожидала суровая кара — смерть.

Чтобы вызвать симпатию хозяина тайги, охотники всю ночь на таборе рассказывали сказки, потому что, как верили, хозяин тайги любит слушать сказки и музыку. Исполнение улигера (сказки) сопровождалось обрядами религиозного характера: на "крышу" балагана ставили блюдо молока, возжигали свечи, рассыпали пепел, чтобы посмотреть, не окажутся ли на нем чьи-либо следы. Улигер полагалось исполнять только ночью и в те месяцы, когда видны Плеяды /223, с. 18/.

Рассказчиком мог быть шаман, но чаще всего в этой роли выступали старые охотники, слышавшие на своем веку множество историй. Иногда охотники специально брали с собой в тайгу сказочника. Считалось, что если сказку сказывать всю ночь, то утром выпадет снег, и на нем будут видны следы всех животных. Окончив повествование, рассказчик насаживал на шомпол ружья кусок бараньего курдюка, а остальные присутствующие брали в руки деревянные чашки, наполненные жиром, мясом, маслом и призывали охотничий фарт, время от времени повторяя: "А хурый, а хурый!.." /19, с. 43, 94/. Если слышался возбужденный лай собак, как будто они преследовали зверя, значит сказка понравилась хозяину тайги /22, с. 14/ и он в благодарность за полученное удовольствие посылает "в гости" зверей — выделяет обильную добычу. После хорошей охоты совершали призывание хозяина тайги Баян Хангая, чтобы и в дальнейшем Хангай продолжал "давать". Если по какой-то причине вдруг загорался шалаш, обитатели его немедленно снимались с места, уходили с табора, считая, что это гневается хозяин тайги.

Для алтайцев "горы и воды, леса и скалы, ущелья и долины, неразрывно связанные между собой одним оживляющим духом, и есть существо Алтай ... изобилующий зверями богатый Алтай, дающий пищу богатый Алтай" /162, с. 132/. И у бурят Хангай — это горы, возвышающиеся на земле, реки, текущие по ее поверхности, деревья, растущие на ней, и все это было объектом особого отношения к ним как следствие почитания матери-земли.

С просьбой даровать детей (ухибуу угыш), долголетие, здоровье на моление к лиственнице ходили буряты. Дерево выбирали молодое, крепкое, опоясывали его полосой материи, лентой (буд бэ-һэлхэ), зажигали лампадку и обходили несколько раз вокруг дерева, излагая свои просьбы /22, с. 22, 26/. Такой же по содержанию обряд существовал у якутов. Бездетная женщина расстилала у лиственницы белую конскую шкуру, становилась на нее и молилась ("о дух земли моей"), просила ниспослать детородие, мазала дерево маслом /222, с. 240/. Большие моления у лиственницы проводили весной и осенью тувинцы-тоджинцы. Это была самая старая лиственница в округе, ее называли мать-дерево /36, № 61/.

Согласно представлениям бурят (закаменско-гункинских), лиственница связана с жизненностью, жизнью человека (һулдэ). Верили, что гибель дерева влечет за собой смерть человека: если во

время бури было сломано много деревьев – много людей уйдет из жизни в ближайшем будущем (олон хун гарха); видеть во сне поваленную лиственницу – к смерти кого-либо из родственников, если это дерево было маленьким – к гибели ребенка /22, с. 27, 51/.

В старину запрещалось рубить деревья без особой надобности. Даже на зиму дрова не заготавливали, т.е. деревья специально для этого не валили, а использовали для топки обычно сухой и валежник. Особо строгими были запреты по отношению к мунхэ модон – “вечным деревьям” – кедру, ели. Считалось, что рубить эти деревья сверх меры – значит укорачивать и свою жизнь, и жизнь своих потомков /22, с. 130/.

Представления о дереве какместилище особой силы, влияющей на жизнь человека, со временем забывались. Только некоторые, чем-либо выделяющиеся деревья отмечались знаком “неприкосновенности”. Говорили, что это дерево с “хозяйном” (эээтэй модон), т.е. дерево, в котором обитает какой-то дух. Поэтому болезнь или смерть человека стали объяснять тем, что он срубил дерево, “имеющее хозяина”, которое нельзя было трогать.

Эээтэй модон – это обычно дерево одиноко стоящее или с причудливой кроной, изогнутым стволом.

Приведем маленькую легенду об одиноком дереве. Жили когда-то давно муж с женой. Каждое утро муж уходил на охоту, а вечером неизменно возвращался с добычей. Только мясо всегда с одного края было как будто бы надкусано. Однажды жена задумалась над этим и решила узнать в чем дело. Выслеживая мужа, она увидела, как он приблизился к одиноко стоящему дереву, обошел вокруг него и превратился в медведя, который ушел в лес. Женщина в отчаянии кинулась к дереву, и после некоторых усилий ей удалось срубить его. Вечером медведь вернулся к тому месту, где росло дерево: лиственница лежала на земле. Медведь заплакал и ушел обратно в лес – он не смог превратиться в человека, потому что жена “срубив дерево, срубила его һулдэ” (һулдын тайратео) /22, с. 131/.

Термин “эээтэй модон”, вероятно, возник в связи с обычаем погребать прах шамана в дереве, в результате у дерева, как полагают, появлялся дух-хозяин. Эта мотивация, несомненно, является вторичной. Прах шамана замуровывали обычно в сосне, поэтому выражение “нарһанда мургэхэ” – “молиться сосне” означает “молиться шаманскому духу” /21, с. 150/.

Непосредственное отношение к культуре матери-земли имело почитание гор, хотя со временем, особенно под влиянием ламаизма, данный культ трансформировался, модифицировался и только в отдельных случаях можно проследить более ранние мотивы.

В названиях обряда “хада тахиха”, “хада хангай тахиха” сохранилось представление о почитании самой земли, горы, ибо хада – это “гора”. Однако обычно название “хада” идентифицируется с “хаадууд” – “сыновья тэнгриев”. Хаадууд или хаты (в русском произношении) – это буумал – небесные существа, которые спустились на землю, чтобы помогать людям, и высокие горы стали местом их

обитания. Поэтому со временем понятия "хада" (гора) и "хаты" (духи – хозяева гор, окрестностей) сливаются, означая один и тот же объект культа, хотя в древности, несомненно, объектом культа была гора, а не "хозяин горы". Горы представлялись посредниками между Небом и Землей. На горе проводились моления, посвященные небесным божествам. Как известно, древнеиранские племена совершали моления Ахурамазде (Хормуста) на высоких горах, вне храмов, ибо в то время они еще не знали храмов /186, с. 8/, так же, как и народы Центральной Азии.

Архаичные представления о горах в большей мере сохранились, видимо, в Тункинской долине и Окинском крае. Так, в Тункинской долине были почитаемы пять хатов. Моление им совершалось в день летнего равноденствия. В жертву приносили девять животных – восемь баранов белой масти и необезженную здоровую молодую лошадь. Шкуру жертвенной лошади после заклания вывешивали на шесте головой вперед, на юг. Голову, ноги, внутренности складывали на шэрээ – жертвеннике, который сооружали из сосновых поленьев. Жертвенников было девять, на каждом из них сжигали кости животных. Мясо варили в девяти котлах. Перед сжиганием костяка животных череп покрывали куском овечьего курдюка. Обряд совершали девять стариков. Один из них был главным. При молении этот старик пользовался опахалом – веткой пихты, к которой были привязаны белые ленты. Старик произносил текст обращения к божествам и после каждого призывания выкрикивал "сог!", ему вторили остальные старики, брызгали молоком, чаем, маслом. После моления устраивалось пиршество. Вынимали мясо из котлов, раскладывали на большие блюда и досыта наедались – ведь это было "освященное" мясо. Оставшееся мясо уносили по домам. Женщинам запрещалось присутствовать на месте совершения обряда. Это место называлось "тайлгата" /21, с. 113/. Как видим, описанный обряд несколько напоминает совершение моления Небу у качинцев и бельтиров /136/.

На поздней стадии развития культа гор появилось представление о том, что умершие шаманы становятся хада, т. е. духами – хозяевами той или иной горы (хада болхо – дословно "стать горой").

Данные о почитании рек, озер, ручейков и ключей довольно фрагментарны. Судя по ним, можно сказать, что вода ценилась как источник жизни. Говорили: большой грех – если в доме нет огня и воды, ночевать без воды в доме – это плохо. Однако ходить за водой ночью, в сумерки запрещалось. Если все же появлялась необходимость идти за водой после захода солнца, то человек, пойдя к источнику или к реке, извинялся и объяснял причину нарушения запрета. Например, говорил: "Уһан эрдэни" (вода-драгоценность, дай нам, пожалуйста, воды, у нас ребенок родился) – и хлопали ковшом по воде /21, с. 75/.

Если по пути к месту погребения умершего, надо было переходить через речку, ручей, то в воду бросали монеты, золотые, серебряные. По одной версии, таким образом как бы "протягивали" мост для переправы, согласно другой – монеты бросали, чтобы "не оксквернить воду" (уһа бузарлуулахуй). Вода считалась чистым су-

шеством /22, с. 141/. Каких-либо сведений, указывающую на связь воды с миром умерших, мы пока не знаем и не можем говорить, что вода представлялась дорогой в иной мир. Наоборот, по современным записям "в поле", считалось плохим предзнаменованием, если на месте погребения оказывалась вода, и нежелательным был переход с покойным через реку или ручей.

Культ животных

Архаичное миропонимание бурят раскрывается в их отношении к животным и птицам. Эти отношения строились в соответствии с идеей общности мира людей и мира животных.

Согласно данной идее, медведь раньше был человеком, обладавшим колдовской силой, благодаря которой мог превращаться в медведя, когда уходил на охоту. С охоты он всегда возвращался с обильной добычей, что вызывало зависть его друга. Однажды друг сжег его одежду, и человек навсегда остался в облике медведя. Будучи медведем, он унес из селения женщину. От их брака пошли медвежата. Таким образом появились медведи.

Говорили, что у медведя печень такая же, как у человека. Существовал запрет есть медвежью печень, ибо, как считали, у того, кто однажды попробует ее, возникает непреодолимое желание к погреблению человеческой печени /21, с. 89, 183/.

Образ медведя обычно ассоциировался с образом человека, чему, может быть, способствовало сходство туши медведя, освобожденной от шкуры, с телом человека. Если охотник, находясь в тайге, видел во сне, что он убил человека, — это было предвестием добычи медведя. Верили, что медведь понимает человеческую речь, поэтому избегали говорить о нем с пренебрежением, хвастливо; не сообщали вслух, что собираются его убить. Старались не называть его своим именем, а говорили о нем иносказательно: могучий дядя, одетый в доху; дедушка в дохе. Если медведя убивали в берлоге, то обращались к нему с речью: "Һаадагтай болвол — Һаадагаа буулга, Һаншигтай болвол — Һаншигаа буулга" (вариант: "Хаан ураатай болвол — Һаадаг номоо хуряа, хатаа ураата болвол — хайша шубгоо хуряа") — "Если ты мужчина, опусти колчан, если ты женщина — сними украшения". Эти слова, вероятно, должны были магическим образом утихомирить зверя. Когда медведя вытаскивали из берлоги, все охотники здоровались с ним, кропили его голову молоком — "чувствовали" и при этом громко стонали и плакали, выражая свое горе по поводу смерти медведя: "Таняагуй абгая алааб" — "Не узнавши дядю своего убил", "Таняагуй эзы баабайя алааб" — "Не узнавши мать-отца убил". Или же притворяясь, что медведя убили не они, спрашивали: "Хозяин тайги, отчего Вы споткнулись? Почему Вы лежите так неподвижно? Что случилось? Вы, наверное, с горы скатились? Вы, наверное, о камень споткнулись?" Иногда прямо объясняли: "Это не мы тебя убили, это тунгус тебя убил" /21, с. 12-16/. По записи Г.-Д. Нацова охотники, вытаскивая медведя из берлоги,

начинали каркать по-вороньи. А при разделке туши медведя охотники просили: "Убери с моего пути заслоны, препятствующие охотничьей удаче, дай моим детям счастье, а мне ниспосли добычу, пусть скот мой не подвергается болезням", т. е. обращались к медведю как к своему покровителю. Культовая церемония завершалась "проводами медведя": череп его насаживали на палку, повернув мордой в сторону, где зверь был убит. Палку с черепом, имитирующим медведя на лошади, оставляли в кустарнике, в глухом лесу. При этом обращались к "медведю" с такими словами: "Наш уважаемый хозяин местности этой, наш горный хан отец! Вы встретились с нами, подружились, а теперь спокойно возвращайтесь к себе на гору". Все мужское население улуса участвовало в "проводах медведя", а женщинам запрещалось присутствовать при этом /34, № 15/. Череп медведя оставляли в лесу, привязав прутьями к дереву, или привозили домой и вешали над дверью (иногда хранили на крыше), чтобы отпугивать злых духов. Лапа медведя использовалась как магическое средство против колдовства, при опухоли вымени у животных. За медвежьим салом и желчью также признавали целебные свойства /21, с. 13, 22, 86, 194/.

Буряты, судя по нашим сведениям, не считали медведя прародителем какого-либо рода. Однако в традиционных представлениях бурят о медведе существуют такие признаки тотемизма, как вера в превращение человека в животное; в половое сожительство человека с животным; табуирование пищи. Сама добыча медведя сопровождалась особыми ритуальными действиями: чествование медведя, извинение перед ним, имитация горя, уподобление охотников воронам, "похороны" медведя. В таком особом отношении к убитому медведю проявляется идея запрета убивать его. Приписывание целебной и магической силы отдельным частям тела медведя, избегание называть его медведем, использование для этого иносказательных выражений, указывающих на родственные отношения, — все это как будто бы отражает первоначально тотемный характер культа медведя у бурят. Однако у них не сохранилось представления, что какой-то род или племя имеют происхождение от медведя, как, например, у тубаларов, которые говорили: "Мы от медведя пошли" /161, с. 17/. Обращение к сравнительному этнографическому материалу показывает, что сходные легенды о медведе, аналогичные ритуальные действия, запреты, обращения с извинением встречаются у большинства таежных охотников Сибири. Культ медведя был характерным для обитателей всей таежно-тундровой и горно-таежной полосы Сибири. В создании мифов о медведях и упомянутого выше ритуала приняли участие и оказали влияние предки современных чукчей и коряков. От них эвенки заимствовали представления о вбрене, который считался у них культурным героем /83, с. 169/, а уже через эвенков эти традиции стали достоянием бурят.

О существовании тотемических верований у предков бурят позволяют говорить родоплеменные названия и предания о происхождении того или иного рода от какого-либо животного, птицы. Наиболее ясно тотемические представления выражены в легендах о происхождении бурятских родов от волка, орла, лебедя.

Различные варианты легенды о прародительнице Лебеди широко известны у бурят. Например, баргузинские галзуты рассказывают, что одна из девяти небесных дев-лебедей становится женой Хориодоя. У них появляются дети. Когда они подросли, жена-лебедь сказала: "Человек Неба должен жить на небе, человек Земли - на земле", - и, превратившись в лебедя, вылетела через дымник юрты. Но в какое-то мгновение муж успел дотронуться до ее лапок, поэтому оскверненная прикосновением человека Земли, лебедь не могла вернуться на небо. Так и осталась птицей. С тех пор, пролетая над человеком, лебедь обязательно кричит "мэндээ", как бы приветствуя, спрашивая "здоровы ли вы?" И люди, увидев лебедей, тоже должны были крикнуть в ответ "мэндээ". Считали, что лебеди разговаривают так же, как люди, поэтому говорили: "Сагаан шубуун угэлэлдэжэ уригшаа явба" - "Лебеди, переговариваясь (перекликаясь), отравились на юг" /22, с. 132/. Буряты рода шошолок называли себя сагаан шубуунтан - "происхождением от белой птицы", "потомки лебедя", а также тэнгэрийн удхатай - "имеющие небесное происхождение", ибо полагали, что их праmaterью была птица лебедь. Оттого, что люди этого рода происходят от лебедя, белой священной птицы, связанной с небом, им нельзя есть "нечистое" мясо, чосить одежду из "нечистой" шкуры ("нечистые" животные - это собака, тарбаган).

Осенью, когда птицы улетали в теплые края, люди выходили с чашей молока и кропили молоком вслед птичьим стаям, желали им счастливой дороги, и просили оставить хэшэг - "благодать, счастье", чтобы счастливо жить до будущей весны, до возвращения птиц. А весной их встречали также молочной пищей (урмэ, хурууд бариад). При кроплении молоком баргузинские галзуты говорили: "Хун шубуун гарбалнай, хори - монгол удхамнай, хуһан модон - сэргэмнэй" - "Происхождение наше от птицы лебедь, род наш - хори-монгол, коновязь наша - береза" /21, с. 86, 88, 113, 114, 150, 188/.

Буряты считали большим преступлением убивать лебедей, есть их мясо.

Несмотря на широкую известность тотемного культа лебедя у разных групп бурятского народа, тотем лебедь, согласно исследованиям Ц.Б. Цыдендамбаева, не является исконно бурятским - он был заимствован "в условиях известного в истории господства тюркоязычных племен в Центральной Азии...", когда "хоринцы очень долго находились в экзогамных взаимобрачных и вместе с тем зависимых отношениях с тюрками", имевшими тотем ку, или куба, - лебедь /215, с. 225/.

Глубокий и всесторонний анализ культа лебедя у тюркских народов дан в работе Л.П. Потапова /163, с. 18-30/.

Другим тюрко-монгольским в основе культом является культ волка. Почитание волка известно хунну, сяньби, тюркам и монголам. На тотемическое начало культа указывает предание о происхождении древних монголов от Волка - *Börte čino*. Как полагает Ц.Б. Цыдендамбаев, слово "бурят" является результатом калькирования протомонгольского этнонима *čino*, восходящего к тотемному

имени *šino* – волк, но в период господства тюрков оно заменилось на соответствующее тюркское, вследствие чего возник этноним бурет или бурят (древнетюркское *бөря* – волк + монгольский суффикс множественности – *д*) /215, с. 277-279/.

Родовые подразделения шоно (волк) встречаются как у монголов, так и у бурят – эхиритов, булагатов и окинских. Столь же популярны у бурят и монголов легенды о мальчике, вскормленном волчицей, которая стала прародительницей бурят шоно. Считалось, что люди рода шоно обладали способностью излечивать животных, пострадавших от нападения волка. Поэтому туда, где находилось раненое волком животное, приглашали человека из рода шоно. Он брал в руки ружье, стрелял в воздух и при этом произносил: "Я ведь потомок Шаалы мэрэгэна – сына волчицы, небесная собака, возьми обратно свои слюни" /64, с. 22; 16, с. 51-52/.

Сакральность образа волка раскрывается в легендах о небесном происхождении волка, запретах по отношению к нему, в табуировании названия волка. О нем предпочитали говорить иносказательно, например: *худөөгэй таабай*, *хангайн таабай*, *худөөгэй убгэн* – "лесной дедушка, таежный старик", *хухэ нюдэн* – "синие глаза" и т.д. /22, с. 28/.

Широко распространенные бурятские легенды рассказывают, что белые волки – это небесные собаки, которые действуют только по указанию тэнгри. Когда они просят пищу у тэнгри, поднимают морды кверху и протяжно воют. Тэнгри указывает, где, у кого, какой масти животных и в каком количестве можно зарезать. Перед трапезой белые волки якобы совершали благодарственное моление, усаживаясь на задние лапы, в передних держали почки животных и благодарили тэнгри за пищу. Нападение белых волков на стадо считалось хорошей приметой, знаменующей умножение стада, обогащение. Поэтому запрещалось выражать неудовольствие по поводу зарезанной скотины, ибо это рассматривали как дар самому Небу и в ответ ожидали получение благодати от Неба. Нельзя было убивать волка, забежавшего во двор и зарезавшего скотину, иначе, как полагали, придется понести еще большие убытки.

Однако значительный урон, наносимый хищниками кочевому скотоводству, вероятно, послужил причиной появления представлений о белых, небесных волках и серых, обычных или лусудских. Белые волки считались священными, они, очевидно, сохранили тотемный характер. Серые, лусудские волки признавались имеющим иное, чуждое происхождение (*лусуд турэлтэй*), т.е. не были табуированы, поэтому не возбранялось вести борьбу с ними, причем использовались магические приемы, которые якобы могли вызвать бессилие или даже гибель волка. Так, например, с наступлением вечера завязывали правый рукав отцовской рубахи, приговаривая при этом: "Закрываем волчью пасть...". В большом котле варили топор – это означало "варим волчью голову", таким образом как бы обезвреживали хищников. Первоначальное почтительное отношение к волку как тотему в силу необходимости уступило место магическим и реальным способам борьбы с волком.

Тотемные черты присущи и культу орла у бурят. В легенде, записанной П.П. Баторовым, также говорится, что изначально орел был человеком. В птицу его превратил отец, который хотел узнать, действительно ли на юге появился проповедник новой религии. С этой целью он решил отправить туда своего сына. А так как путь был далек, он превратил его в орла. На обратном пути, возвращаясь на Ольхон, орел наелся падали, потому что был очень голоден и силы уже покидали его. Поев "нечистое", орел осквернился и не смог снова превратиться в человека. Будучи орлом, он произвел себе подобных "множество ольхонских белоголовых беркутов" (ойхони олон орой сагаан бургэд) /72, с. 79/.

Культ орла, видимо, составляет очень древний пласт верований бурят, исторически связанных с Ольхоном, ибо чаще всего данный культ соотносится с этой территорией. Считали, что орел – сын хозяина острова Ольхон, который называется Хан Хото баабай – царственный отец Хото (хото – хотой, в якутском хотой – "орел", значит раньше самого хозяина Ольхона представляли в образе птицы).

П.П. Баторов отмечал, что у кудинских бурят культ орла был значительно развит. Они устраивали ежегодно тайлган ольхонскому эжину и считали, что орлов и волков насылает сам ольхонский эжин, требуя кровавой жертвы. Между тем аларские буряты не проявляли к орлу особого благоговейного отношения /72, с. 80/.

Орел, вероятно, был тотемом части хоринских бурят. В летописи В. Юмсунова говорится, что хоринцы когда-то жили по обоим берегам Байкала и на острове Ольхон. Но однажды орел похитил дочку богатого человека, после чего хоринцы откочевали, решив, что это произошло из-за гнева царственной птицы-предка (qan sibayun noyon ĵarbul) /125, с. 46/.

Имеются сведения, что хоринские, баргузинские и кудинские буряты ходили на моление к пещере Ольхонского утеса к хозяину Ольхона – Хан Хото баабай. Здесь проявляется наложение уже разностадиальных верований. Почитание пещеры – чрева матери-земли перекрывается культом орла, птицы-предка, но мотивация остается прежней, сюда приходили с просьбой наделить потомством. Аналогичное явление наблюдалось у якутов: бездетные женщины душу ребенка просили у орла /52, с. 40/.

Судя по некоторым данным, почитание белоголового орла было обусловлено не только тем, что он считался предком части бурят. Образ белоголовых орлов, вероятно, имеет отношение к солнечному культу. Как известно, у якутов почитание орла было связано с культом солнца и огня. Баргузинские буряты для совершения обряда моления огню приглашали особого служителя огня – шибэгшин или же человека из рода галзут /21, с. 47/. Интересно, что у якутов при болезнях, якобы вызванных гневом духа огня, высекателем огня, мог быть человек только из хоринского рода (Хоро – прародитель части якутов). Этот человек высекал огнем огонь и при каждом ударе приговаривал: "Родоначальник хоринцев! Владетель огня, почтенный и важный!" /222, с. 255/. Согласно другой версии, этот

обряд мог совершать человек, предком которого был орел /120, с. 10/, т.е. из рода, происходящего от орла. Баргузинские галзуты ведут свое происхождение от племени Хори. Таким образом, можно сказать, что люди из рода Хоро (у якутов) или племени Хори (у бурят) были как бы "жрецами" огня в силу их происхождения от орла, доставившего людям огонь от солнца.

Те группы бурят, которые почитали орла как своего прародителя, называли его Ехэ шубуун - "Величественная птица". Полагали, что орел понимает человеческую речь и за непочтительное отношение к нему жестоко мстит и что человек, убивший или ранивший орла, непременно и сам вскоре умрет. Запрет убивать орла у тех групп бурят, которые не считали его своим предком, объясняли тем, что орел "имеет духа-хозяина" (эээтэй шубуун), но это уже позднее толкование запрета.

В отношении бурят к кабанам также прослеживаются довольно смутные представления о кабане как тотеме. Один из хоринских родов носит название бодонгут (бодон - дикий кабан, вепрь). По мнению Ц.Б. Цыдендамбаева, бодонгуты являются потомками киданей, у которых был развит тотемный культ кабана /215, с. 207/.

Закаменские буряты привешивали клыки кабана к ножнам и огниву, а также использовали в качестве хантарга - для выколачивания из трубки огня и сохранения его для прикуривания /22, с. 146/

Когда выходили охотиться на кабана, вслух об этом не говорили, так как полагали, что земля - уши кабана (газар шэхэтэй) /22, с. 60/. Клыком кабана очерчивали границу "выкупленной земли" при обряде газар гуйха (испрашивание земли) для погребения покойного. При постройке жилища участок земли под его основанием также "освящался" клыком кабана. Затем под дверь (под порогом) закапывали голову кабана /22, с. 19/.

Иногда голову кабана (вместо или наряду с конской, бараньей) подавали на свадьбе главному свату для совершения ритуала төөлэй хундэхэ (төөлэй - "сваренная голова", хундэхэ - "делать надрез"). Вместе с головой подносили жолоо - узкую ленту срезанного вдоль позвоночника сала, символизирующую уздечку. По обычаю главный сват делал на голове кабана шесть надрезов (гахайн төөлэй 6 хундэтэй). Когда он уезжал со свадьбы, эту голову крепко-накрепко привязывали к его седлу или к торокам. По пути домой сват должен был суметь развязать веревки, чтобы голова выпала. Если же он привозил голову домой да еще употреблял ее в пищу, считали, что он непременно умрет /22, с. 57/.

Таким образом, закапывание головы кабана под порогом жилища и использование ее в качестве төөлэй (төөлэй - символический термин, которым обычно называют голову ритуальных барана и лошади) на свадьбе позволяют соотнести культ кабана с культом предков, т.е. с большей вероятностью предположить, что у предков отдельных групп бурят существовал древний тотемный культ кабана.

Вероятно, можно говорить о широком бытовании культа кабана у монгольских народов. Клыки кабана, челюсти, череп они ис-

пользовали как оберег детей и как нечто свяленно-магическое, способствующее очищению земли. Голову, череп кабана вешали около стойла домашних животных для их благополучия.

Наряду с Бэртэ чоно прародительницей монголов считалась Гоа Марал – Прекрасная Лань. Бытование тотемного культа оленя у бурят почти не выявляется по данным этнографического материала. Только сообщение о том, что хозяйка земли иногда называлась Буга хатан (буга – олень), мы находим у М.Н. Хангалова. Более распространено почитание оленя безотносительно к тому, самка это или самец. Верили, что олень, когда трубит – произносит юрлы: “Тот, кто намеревается убить меня – пусть не доживет до старости, тот, кто приходит слушать меня – пусть обретет долголетие” /22, с. 60/. И монголы и буряты знали обычай поклонения рогам оленя. Добыв животное, сначала отделяли голову с рогами. Ее вез домой, придерживая перед собой, один из охотников. Голову устанавливали на белой кошме около очага и совершали моление оленьим рогам (бугын эбэртэ мургэхэ). После этого каждый прикасался к голове оленя, чтобы получить благословение (адисаабах), ибо считали: голова оленя – это эрдэни. Получение благословения – это, пожалуй, наиболее веский аргумент в пользу тотемности оленя. Вообще олень считался небесным животным (буумал ан) /22, с. 65/.

Почитание оленя нашло отражение и в бытовом искусстве монгольских народов. В юрте (где проживала бурятская семья) в Монголии мы видели сундук, окрашенный в красный цвет. Сундук, изготовленный в традиционной манере, стоял на почетной стороне юрты. На нем в золотом круге был изображен красный олень с ветвистыми рогами. Такого оленя рисовали на бубнах шаманы. Красный цвет означал, что олень “живой”.

К буумал ан относили и соболя, поэтому его добыча сопровождалась особыми ритуальными, магическими действиями. Добыв соболя, размахивали им во все стороны, как бы призывая, чтобы «еще больше соболей “приходило”». Называли его гостем. В балагане охотников соболя заворачивали в доху и “укладывали спать” (пока охотники занимались праздничной трапезой по случаю добычи соболя). Шкурку снимали с большими предосторожностями, чтобы ни один волосок не попал в огонь, иначе, как полагали, исчезнет охотничий фарт (ан унтуураха). Тушку соболя прятали в гнездо, сплетенное из сухой травы, и вешали на дерево. Предварительно подрезали жилы на лапках, кончик хвоста засовывали в нос и придавали тушке позу спящего соболя /22, с. 14, 132; 155, с. 102/.

Из лесных зверей особого отношения удостоился и заяц. Вероятно, это было обусловлено солярным культом, ведь все белые животные считались символами солнца на земле. У киданей, у которых был значительно развит культ солнца, третьего числа третьей луны проводился праздник, называемый по-киданьски тао лихуа (в монгольских языках таолай – туулай – заяц). В этот день народ стрелял на скаку зайца, вырезанного из дерева, а девятого числа девятой луны ели заячью печень, смешанную с сырым оленьим языком. Этот праздник назывался “восхождение на высоту” /84, с. 189,

191/. Качиншы из рода бурут (пурут, буркүт), почитавшие беркута как своего предка, имели женский родовой онгон зайца /114/. Женщины из этого рода привозили с собой онгон зайца в род мужа, они не ели мясо зайца, не имели права прикасаться к нему и называть его зайцем /112, с. 27, 191/.

У бурят онгоны зайца, шкурки зайца также являлись шаманскими атрибутами. Считали, что заяц может шаманиить (бөөлэхэ). При камлании он якобы говорил: "Не думайте, что я мал – моя шкура годится для подошвы на один день, мое мясо достаточно для супа на один раз, я – дядя оленя (бугын авгайб)" /22, с. 38/. Что это значит, не ясно.

Из домашних животных более всего почитали лошадь. Отношение к ней как к самому дорогому другу являлось следствием огромной роли лошади в жизни кочевников-скотоводов и охотников. Истоки культа коня, возможно, связаны с солярным культом, ибо особо почитаемы были беломастные животные. Культ лошадей белой масти, широко распространенный у средневековых монголов, существовал уже у хунну, а отголоски его встречаются и поныне. При посвящении добрым божествам коня кропили молоком, приговаривая: "Зэли, зэли байха ундэр тэнгэри, эхын байха ульгэн эхэ" – "Высокое небо – местообитания лошадей (ибо зэли – волосная веревка для привязывания жеребят), мать Ульгэн (земля) – место нахождения женщины-матери", как бы просили у него прощения, объясняя, что конь – существо небесного происхождения и место его на небе. Недаром лошадь представляли крылатой. Образ крылатых коней (далитай морин) особенно часто встречается в сказках. В них рассказывается о том, как конь преодолевает огромные расстояния, исполняет сокровенные желания человека, защищает и спасает его. Вплоть до последнего времени бытовали рассказы о необычных лошадях, после смерти которых под шкурой обнаруживали подобие крыльев.

В представлениях якутов также подчеркивается небесное происхождение лошади. По их поверьям, божество – создатель коней – обитает на небе. Во время праздника ысыах при совершении возлияния кумысом из середины белого облака на небе выплывает молочно-белый жеребец и раздается звонкое ржание /239, с. 90/.

Лошади приписывали не только небесное происхождение, но и как следствие этого – сакральную магическую силу. Верили, что дом, у порога или над дверью которого прибита подковка, недоступен для злых духов. Чтобы обезопасить себя от змей, место стоянки окружали веревкой, сплетенной из конских волос. Лошадь – символ добра и света противопоставляется змее, олицетворяющей злые темные силы. По преданиям, змея боится лошади, потому что у нее из ноздрей пышет пламя, из-под копыт вылетает огонь; как воплощение добра лошадь устрашающе воздействует на злых духов; в гриве лошади якобы пряталась "душа" человека, преследуемая страшными духами; лошадь устремлялась в погоню за похитителями души человека. Естественно, что к лошади относились с большой любовью. Считалось недопустимым бить ее или ругать. Если по каким-

то причинам было необходимо убить лошадь, то ей завязывали глаза. Особо священной считалась голова лошади (морини толгой-эрдэни). Ее варили целиком, так как запрещалось рассекать ее. Череп коня на земле не оставляли, а вешали высоко на жердь, на ограду, причем вместе с черепом оставляли нетронутыми нос и губы лошади /22, с. 40/. Магическая сила приписывалась конской моче. Полагали, что место, где помочилась лошадь, как бы очищалось: все злые духи, обитавшие здесь, исчезали, и на этом месте можно было ставить юрту, строить жилище. Таким же образом "очищали" место для покойного /22, с. 75/.

Лошадь – животное, которое приносили в жертву высшим божествам на массовых молениях – тайлганах. Высоко на шесте подвешивали шкуру животного с головой и ногами. Кости жертвенного животного сжигались. Однако в древности добрым божествам приносились бескровные жертвы (шуһа гаргахгүй байгаа), о чем часто упоминают старые люди /22, с. 100/.

Подтверждением этого факта является отмеченный у якутов обычай посвящать лошадей: "Надевши белую доху, держа в руках белый деревянный шест, гнали куда-нибудь далеко 9 конных скотин с тем, чтобы и самим их уже не брать. Это называлось: угонять скот в жертву" /118, с. 149/.

Наличие тотемных элементов в культе лошади у монголоязычных народов отмечала К.В. Вяткина. По ее мнению, этим народам было присуще осмысление лошади как предка, на что указывают наименования обряда "тайлга" и лошади термином "тай", которым называют и родственников со стороны матери. Лошадь и овца – животные теплокровные – халуун хушуута, отсюда словом "халуун" называют людей одного рода, кровных родственников /90, с.118,122/.

Многие элементы древнего культа животных обнаруживаются в шаманской традиции. Шаманские принадлежности изготовлялись из шкур определенных животных, птиц и рыб. Шаманские бубны у агинских бурят имели подвески с изображением лебедя, а на шаманском зеркале (толи) встречалось изображение белоголового орла. В качестве амулетов шамана служили фигурки кабана, медведя и собаки. При совершении обрядов использовались шкурки зайца, белки, колонка, горносталя /12, с. 33, 65/.

Изложенная выше картина традиционного мировоззрения бурят представлена разностадиальными культурами, которые возникали на основе идеи о материнском начале, определившем единство мира людей, животных и растений.

Согласно данному мировоззрению, люди и животные существенно не отличаются друг от друга, это все люди: человек – это человек земли, лебедь – человек неба, медведь – горный человек.

Люди превращаются в животных и наоборот.

Наиболее архаичные представления о материнском начале в социальном, вероятно, относятся к земле. Из ее "чрева" – пещеры якобы вышли первые люди и животные, она дала жизнь деревьям и травам, поэтому так тесна связь между ними. С дерева начинается жизнь, "дыхание" огня. Ильмовое дерево, вяз или ива считались

предками огня. "Название дерева *ид* – верба, тальник имеет идентичное огню наименование. Эти деревья почитались монголами как волшебные" /75, с. 121/. Веточки этих деревьев использовались при совершении обряда "моление огню". У алтайских телеутов ветки тальника также укрепляли около трех глиняных очажков во время проведения свадебного ритуала /104, с. 68/. Гибель дерева означала кончину человека.

Судя по традиционным верованиям, роль матери-Солнца как творца жизни на Земле весьма значительна. Звери, птицы – это не только плоды созидания Солнца (Неба), но и символы его на Земле. От них "пошли" первые люди.

Солнце дарит "жизненное начало", и с этого момента якобы начинается зачатие, жизнь. Отзвуки данного представления сохранились в обычае оставлять при стрижке пучок "утробных" (эхэсоохи – "материнских") волос у ребенка. По обычаю отсчет времени жизни человека на земле принято начинать с момента его зачатия (эхэсоохи *наһан*).

Прародителями людей считались звери, птицы, чаще всего имеющие небесное происхождение. Вероятно, поэтому буряты называли волка *хухэ нюдэн* – "синие глаза". В этом названии, несомненно, содержится намек на связь с небесной синевой. У Бодончара, потомка Борте чино (Волка), глаза были синие – совершенно редкий случай для монгола /244, с. 323/.

Каким был культ неба у протобурят, трудно сказать. Возможно, почитание синего цвета – цвета неба – относится к периоду появления раннефеодальных государств голубых тюрков, синих монголов, считавших себя сыновьями Вечного синего неба. Ведь и в самом названии "тэнгри" уже содержится идея божественности.

Столь же неясным представляется существование культа матери-Воды. По мнению Жан-Поля Ру, у тюрко-монголов вода почиталась как носительница зародышей, главная ее функция была оплодотворяющей /244, с. 287/. Что касается бурят, по данным легенд, в их происхождении вода выступает в роли посредника: эхири-ты, например, произошли от рыбы налим, некоторые роды – от тайменя. Как повествует легенда: по берегу реки гуляла девушка, из воды высунулся таймень, махнул хвостом и задел девушку, после чего она забеременела и родила мальчика – родоначальника курку-тов и уляба /16, с. 38/. Встреча прародителей хоринцев происходит у воды, у озера, в котором купалась небесная дева-лебедь. С озером Байкал связывается локализация Буха нойона – предка булагатов во время "созидательного акта".

Кроме космических матерей – Земли и Солнца – на жизнь человека, как полагали, оказывали влияние огонь, животные, деревья, которые якобы могли даровать человеку детей, здоровье, долголетие, богатство, но сами они также считались порождением Земли и Солнца (Неба).

Таким образом, архаичное мировоззрение бурят характеризуется переплетением представлений о материнском начале (культ Солнца, Земли) с тотемистическими культурами.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОЖДЕНИИ И СМЕРТИ

Система верований и обрядов, связанных с рождением и смертью человека, занимает особое место среди ранних форм религиозных верований. Этот комплекс далеко неоднороден и включает в себя различные по времени возникновения религиозные элементы как "дошаманские", так и "шаманские". Основным элементом данной системы является понятие о "жизненной субстанции", представления о которой весьма противоречивы, что указывает на длительность внутреннего их развития.

В данной главе проводится анализ представлений о "жизненном начале" у бурят с привлечением сравнительных данных по верованиям соседних народов — тюрков Саяно-Алтая, якутов, монголов.

Силы, проявляющие и поддерживающие жизнь

Согласно традиционным представлениям бурят, рождение человека и животных зависит от наличия жизненной силы (хулдэ или сулдэ).

Как уже говорилось, сулдэ просили у матери-Солнца и матери-Земли. Сулдэ, вероятно, мыслилось вначале как нечто материальное. Например, Алан-гое чувствовала, как в чрево проникает сияние, луч света /127/. Бесплодные женщины, ходившие на поклонение пещерам, молились до тех пор, пока какой-нибудь крошечный предмет не упадет в ладони. Этот камешек или что-либо другое воспринималось как сулдэ ребенка и поглощалось женщиной. Если моление с просьбой чадородия проводилось у огня, воплощением сулдэ мог быть уголек и т. д.

Смена эпох приводила к угасанию одних и появлению других объектов культа, от которых якобы зависело чадородие, плодovitость людей и животных. Культ матери-Солнца сменяется почитанием Неба, творческое начало приписывается различным духам-покровителям. Происходит "разложение тотемизма и смыкание его с анимизмом" /130, с. 314/. С просьбой даровать чадородие обращались к огню как к семейно-родовому гению-хранителю. Однако более ранняя мотивация обращения к огню, вероятно, появилась вследствие почитания солнца, а затем и неба и была связана с самой стихией огня. Огонь как олицетворение женского начала считался источником плодородия, богатства, а очаг (место обитания огня) представлялся хранящим и дарующим жизненное начало, сулдэ детей и животных. При бездетности проводилось специальное моление огню. Существовало поверье, что после принесения жертвы огню обязательно родится ребенок /209, с. 65/. У очага укрепляли тальниковую лозинку, украшенную лоскутами, которую называли галай бургааһан — "ива огня". Разведением и "угощением" обрядового ог-

ня занимался особый человек. "Угошая" огонь маслом, он постоянно приговаривал: "Сыновья огня, ешьте, пейте", – и просил: "Великий очаг огня, великая созидательница судьбы, ниспосли от своих детей, множество которых прогибает огонь, выдели от своего богатства, несметность которого прогибает землю". (Гал ехэ заяши, гал ехэ гуламта, зол ехэ заяша, гал хойймо унэрһоонь, газар хойймо баянһаань заяагыта). В это время разодетые супруги стояли у костра, муж при ноже в ножнах, жена со свертком, имитирующим ребенка. В сверток клали серебряные монеты, альчики. Считалось хорошей приметой, если на одежду супругов во время моления огню попадали угольки: сколько угольков попало, столько будет детей. После совершения моления гадали: вышивали в воду раскаленное олово или свинец и по тому, какую форму оно приобретало при этом, узнавали, родится ребенок или нет, много ли детей будет, много ли скота ожидать в будущем /21, с. 45, 187/. Интересно, что у киргизов изображение свинца или олова, носившее название кут, было также связано с культом домашнего очага. Считали, что кут падает через дымоходное отверстие в очаг – коломто (по-бурятски гуламта) – и что если кут напоминал изображение человека – у его обладателя будет много детей, если напоминал животное – много скота /74, с. 45-46/.

Представление о месте нахождения огня – очаге, как дающем суздэ детей, проявляется в широко распространенном ритуале захоронения последа. Обряд этот отправляли женщины. На него обычно приглашали бездетных супругов в надежде, что они найдут здесь счастье чадородия. Причем приглашали не в каждую семью, а только в многодетную, где дети не умирали, а росли в благополучии. По истечении трех дней после родов послед закапывали в ямку, вырытую в юрте, затем над ямкой сооружали маленький костер из лучинок в виде урасы, поливали его маслом и поджигали. Все старались дышать дымом костра, мазали друг друга сажей, много смеялись и просили "дать еще сына". Особенно бесплодные женщины старались приобщиться к "благодати", они расстегивали пуговицы одежды, мазали живот сажей /21, с. 42-44, 188-192/.

Якуты, которым также был известен сходный обряд, верили, что "нельзя разбивать угли на очаге – души кут и скор рождающихся детей обретаются там, можно их при этом разбить" /52, с. 70/. Если у тлеющего угля дрожала белая оболочка, говорили, что это играет кут младенца. Запрещалось растаптывать уголь, лежащий на полу, чтобы не раздробить кут рогатого скота /156, с. 304/. У алтайцев "зародыш на детей и скот" (сус) просили при каждом молении огню, а послед родившая женщина сама закапывала под очаг /125, с. 25/. У бурят и якутов, видимо, очаг также представлялся "хранителем последа". Однако у них захоронение последа под очагом имитировалось разведением костра на месте его захоронения.

Обряд захоронения последа отражает неоднозначные представления и культы. Почитание духа огня как покровителя семьи и рода, у которого просили не только благополучия семьи, здоровья, богат-

ства, но и потомства сочетается с верой в магическую силу самого последа, с представлением о сулдэ, хэсэг хутаг – благодати, заключенной в нем. Например, известно, что у алтайцев бездетные супруги приглашали шамана с просьбой взять из-под очага последы многодетной матери и водворить их под очаг просителя /125, с. 26/. Обычай баргузинских бурят прикасаться к больному месту засушенным последом со словами "войди в священное материнское чрево" (а хурый, а хурый алтан сагаан умайдаа оро) указывает на защитную функцию плаценты, в данном случае замещающей само чрево-умай (хотя термин "умай" в древнетюркском языке означал и "послед", и "чрево матери" /101, с. 611/). В прошлом послед засушивали и при перекочевках возили с собой в войлочном мешочке или даже замуровывали в подголовник /21, с. 35, 41, 163/.

Магическая связь между последом и ребенком сохранялась и в дальнейшем. Ребенок, который в детстве часто ползал над местом захоронения последа, как бы приобщался к благодати тоонто, поэтому считалось, что впоследствии он будет жить богато и счастливо. Уже будучи взрослым человеком, он посещал место захоронения последа (тоонто газар), чтобы причаститься к особой силе тоонто. Таким образом, симпатическая связь ребенка и последа не прекращалась с повзрослением человека. Об этом свидетельствуют названия последа и обряда его захоронения у разных этнических групп бурят: "хуухэнэй нухэр" – товарищ, друг ребенка; "ариулган" – "очищение, освящение"; һуури һуурилаха" – дословно "занять, обжить место", фактически то же "освящение", потому что при освоении нового места обязательно совершали его освящение; "багые һуурилаха" – "поселить малыша"; "тоонто тайха" – "почитание места рождения". Названные термины дают возможность предполагать, что в прошлом верили в существование "двойника" ребенка. Считали, что дальнейшая судьба зависела от "благополучного существования" его "двойника". Поэтому его сохранению придавали большое значение.

Для защиты от злых духов послед при захоронении обертывали белой овечьей шерстью. Здесь белый цвет выступает как оберег. В войлочный мешочек, куда помещали послед, бросали зерна ячменя и проса, кораллы, серебряные монеты, пуговицы что символизировало пожелание богатства и многодетности и сопровождалось юрлом-благопожеланием: "Будь долголетним и многие годы счастливым, пусть будет много детей – как здесь зерен, пусть будет просторным загон для скота" /21, с. 187/. Этот обряд представляет как бы проводы "двойника" ребенка, которому желают "хорошего существования" в ином мире и полагают, что его благополучие будет отражаться на жизни ребенка. Баиты (западные монголы) "послед считали наравне с покойником и похоронам его придавали большое значение" /81, с. 84/. Вместе с последом закапывали еду и драгоценности, а над ним сооружали "жилье" в виде урасы или шестиугольной юрты (у хоринских бурят). У долган послед вешали в маленьком чуме, завернутым, чтобы его не съели клыкастые, а то женщина перестанет рожать /156, с. 54/. Захоронение последа в

жилище или имитация захоронения как будто бы указывает, что слово "тоонто" означало "имеющий дымоходное отверстие" (тооно+тай). Эта процедура "захоронения" содержит моменты, сходные с похоронами-проводами умершего. У отдельных этнических групп бурят в недавнем прошлом умершего оставляли в юрте, снабдив его всем необходимым для "жизни в ином мире" /20, с. 80/. Также имеются сведения, что в горных районах Прикосоколья (где проживало значительное количество бурят) встречались деревянные домики с входом на юг - дома духов, посвященные душам покойных шаманов рода шарнууд, и что самого шамана усаживали лицом на юг /178, с. 256/. В этой связи отметим, что могильники древних курькан на Ольхоне напоминали по форме древнебурятский бухэг, они были сложены из плит и имели вид конических юрт. Вход в юрту был с южной стороны /122, с. 40/.

Захоронение послета сопровождалось почитанием огня, на что в свое время обращал внимание Б. Барадин /63, с. 91/, неслучайно Гал Заяши - "созидательница огня, покровительница домашнего очага" - называлась в то же время Зол Заяши - "созидательница судьбы, покровительница детей и скота". Кроме того, был известен онгон Эмэгэльжэ Заяши - покровительница детей. Все три ипостаси Заяши представлялись (в большинстве случаев) особами женского пола, которые якобы даровали детей и в будущем покровительствовали им, охраняли их здоровье, способствовали их материальному благополучию. Заяши - покровительница детей. Полагали, что малыш, пока он не начал разговаривать, полностью принадлежал Заяши, которая ухаживала за ним, умывала по утрам ему личико, отчего дети просыпаются всегда свеженькие и чистенькие. Если ребенок во сне улыбается, считали, что с ним говорит Заяши, а если плачет, значит Заяши отлучилась, и в это время его пугают злые духи /21, с. 38-39/.

Подобное представление находим у телеутов. Они считали, что если ребенок смеется во сне, значит с ним играет Пайана или Джаячи /160, с. 69/. Верили, что все свои поступки ребенок совершает по велению Заяши. Если ребенок кого-то ударил, сторонится кого-либо или плохо к нему относится, то, как полагали, этого человека преследует нечистая сила, он скоро заболит или умрет. По поверьям, если ребенок спит беспокойно, значит в доме водятся злые духи, которых ребенок видит и боится, ибо они царапают и пугают его во время отсутствия Заяши.

Считалось, что примерно до трех лет (по другим сведениям, до восьми) дети принадлежат Заяши, они всплошуют собой нечто священное. Говорили, что в этом возрасте ребенок подобен божеству (бурхану), поэтому запрещалось бранить его грубыми словами, перешагивать через него, проносить над его головой что-либо грязное, осквернять его одежду, резать ее или отдавать кому-то чужому. Благодаря подобным представлениям у монголоязычных народов было развито мягкое, бережное отношение к детям, что отмечается и сейчас. Считали, что при плохом обращении с ребенком его Заяши рассердится и отберет ребенка, т. е. ребенок умрет (по-

добным образом, как уже отмечалось, реагировала на это и мать-Солнце). Полагали, что Заяши покровительствует человеку на протяжении всей его жизни. Когда человека преследовали неудачи и болезни, говорили: "Заяши от чего отделилась" (Заяшанин холодоо) /21, с. 39/.

Современный этнографический материал сохранил понятие о Заяши как личном покровителе человека. В начале XX в. Б.Э. Петри писал, что у человека имеется три Души и, кроме того, особый дух-покровитель Заяши, который сопутствует человеку от рождения /150, с. 46/. Заяши – это и божество чадородия. По древним обычаям полагалось заливать водой огонь домашнего очага у тех, кто не имел детей. Согласно преданию, у шаманки Асуихан не было детей, и сородичи решили погасить огонь ее очага, лишить ее жизни. Однако им не удалось это осуществить – два уголька отскочило, огонь не потух, потому что Асуйхан день и ночь просила Заяши послать ей счастье стать матерью. Заяши, вняв ее мольбам, послала ей двух детей /110, с. 28/. Здесь отскочившие угольки олицетворяли сулдэ – жизненную силу этих детей.

Мы склонны считать, что заяа, заяша первоначально воспринималась как особая сила, которая способствует рождению, а впоследствии поддерживает жизнь. Условно эту силу можно назвать "душа-судьба". Ведь, как говорится в "Алтан тобчи", "все живое на земле рождается с судьбой, predeterminedной Небом" /135, с. 319/, т.е. "заяатай". Душа-судьба (заяши) после смерти человека возвращается на небо и там остается жить с тэнгриями /201, с. 60/. Так, о смерти Чингисхана в "Сокровенном сказании" (XIII в.) говорится "тэнгри-дур гарба" – "поднялся на небо", но уже в "Алтан тобчи" – произведении XVII в. употребляется выражение "тэнгри болба" – "стал тэнгрием"¹.

О том, что термин "заяши" означал и "душа-судьба", и "божество-покровитель", подтверждает сравнительный материал. У тюрков словом "умай" называлась душа ребенка с момента его рождения до того времени, когда ребенок начнет ходить и свободно говорить. А потом ее называли уже не умай, а кут. Если младенец плакал во сне, считали, что Умай ненадолго покинула его, если же разговаривал и смеялся – значит, в это время он разговаривает с Умай /166, с. 271/. Впоследствии значение понятия "заяа" или "заяши" в смысле "душа-судьба", вероятно, было забыто. В этом значении более известно слово "сулдэ".

Отметим также, что в верованиях бурят покровитель огня Гал Заяши и покровитель чадородия Зол Заяши почти тождественны. У тюркских народов представления об Умай и божестве огня тоже находятся в тесной связи. Например, у хакасов и телеутов шаман, обращаясь к Умай, призывает огонь. У киргизов культ огня и культ Умай часто переплетаются и даже сливаются /166, с. 280/.

¹ Здесь уже влияние ламаизма: о смерти больших лам, иногда вообще о смерти человека, говорили "бурхан болоо" – "стал бурханом".

Понятие "заяа" или "сулдэ" семантически едино с тюркским "кут". Сравнительный материал по верованиям алтайцев (телеутов) обнаруживает представление, что кут как зародыш приходит извне, дается человеку от небожителя Ульгена – творца человеческого кута – *Аһа́м ја́жучы*, который дает ребенку метку – *мэнг* (родимое пятно) /56, с. 253/. У бурят божество "дарующее детей" также называется *Эхэ заяши* – Мать-созидательница.

В верованиях алтайцев, телеутов, якутов душе под названием "кут" придавалось большое значение. Этот термин, широко известный тюркам, выражал представление не только о зародыше, жизненной силе, но также о счастье и благодати. У монгольских народов счастье, благодать передается словосочетанием "хэшэг хутаг", где каждое слово означает "счастье, благо, святость", а тавтология усиливает смысловое назначение выражения. Причем использование двух одинаковых по значению слов для выражения одного понятия указывает, что одно из них тюркское, а именно хутаг от кут. Выражение хэшэг хутаг чаще используется в значении "счастье, благодать". "Хэшэг хутаг орошитугай!" (Да будет счастье!), – говорят, призывая счастье во время обряда *далга хуруйлах*. В разговорной речи в значении "счастье" используется обычно слово "хэшэг": "хэшэгтэй ухибуун" – "счастливый, обладающий благодатью ребенок"; "хэшэгтэй мал" – "животное, обладающее хэшэг". Такие дети и животные, как считалось, способны распространять вокруг себя благоденствие, счастье, богатство, и если ребенка хэшэгтэй отдать в другую семью, то его сестры и братья будут жить в бедности, подвергаться болезням и неудачам. С отдачей же или продажей животного хэшэгтэй оставшаяся скотина начнет хиреть, перестанет плодиться. Считалось, что ребенок или животное хэшэгтэй отличались какими-то необычными приметами во внешнем облике и даже в поведении. Например, у животного – очень длинный хвост (хэшэгтэй мал)¹, у ребенка – родимое пятно (*улаан мэнгэ*) /21, с. 74–76, 163/.

Идея избранности, заложенная в выражении "хэшэг хутаг", несомненно, представляет позднюю ступень эволюции этого понятия. Судя по отдельным элементам похоронного обряда, хэшэг хутаг было присуще не только избранным, а каждому. Так, при отправлении любого покойного в иной мир совершали обряд хэшэг хуруйлах в целях удержания хэшэг покойного. Хэшэг хутаг, вероятно, было известно и в первоначальном значении – "жизненная сила" или, как у тюрков, "зародыш". Так, в тексте, произносимом во время свадьбы, встречается слово *хут*: "*байһан газарта баяр, хууһан газарта хут хэхэбди гэжэ, хунжэлдо орожо хубуу, орондо орожо олоо хэхэбди гэжэ...*" (обретем радость там, где живем, обретем хут там, где находимся...). Здесь слово *хут* имеет то же значение, что и кут тюркское – "жизненная сила", т. е. сулдэ детей и животных, о

¹ Возможно, изображение животных с чрезмерно длинными хвостами на петроглифах Центральной Азии отражает идею плодородия.

чем можно судить, исходя из второй части текста "под одеялом обретем сына, в постели найдем счастье" /24, с. 52/.

Наряду с выражением "хэшэг хутаг" в этом же значении у бурят встречается словосочетание "зол заяа" (счастье, судьба). Золотой хун – счастливый человек, тот, кто обладает зол. В древне-тюркском *jol* (монг. *ᠵᠣᠯ*) означало "дорога". Возможно, этим словом называли и небесные лучи – дороги, – по которым нисходил дар Солнца, Неба, высшая душа заяа, душа–судьба. Э. Лот-Фальк писала, что первое значение *jol* в тюркском языке "путь, дорога" развилось до абстрактного понятия "судьба", полностью сохраняя в некоторых случаях его первоначальный смысл /237, с. 188/.

Фольклорно-этнографические экспедиции, проведенные в 1960–70-е гг. в Бурятии, зафиксировали представление о том, что "Вечное синее небо создает и охраняет человеческий род" /15, с. 4/ и что "детей могут давать" также местные, родовые покровители – ороной тэнгри. Так, в легенде о Барга баторе говорится, что он совершил жертвоприношение "белой", молочной пищей и попросил сулдэ сына у родовых покровителей (оронойнгоо тэнгэрихээ). Моление его было успешным – тэнгри дал ему сыновей, в частности родился Буриадай /20, с. 16/. Сохранилось выражение "сулдэ шингэхэ", где слово "шингэхэ" означает "впитываться", т. е. указывает, что сулдэ приходит извне и внедряется в женщину, чем обеспечивается рождение младенца. Сулдэ приписывали не только людям, но и животным. Совершая моление, призывали сулдэ сына, сулдэ коня, сулдэ крупного рогатого скота и т. д.

Б.Я. Владимирцов считал, что сулдэ – это душа, точнее одна из душ. Сулдэ великого человека становится гением-хранителем своего рода, племени. Сулдэ выступает гением войска, воплощаясь в знамя – туг /87, с. 23/. Вероятно, сулдэ представало гением-хранителем не только после смерти его обладателя, но еще при жизни его. Вспомним, что свойство распространять благоденствие, защищать окружающих приписывалось людям "хэшэгтэй".

С сулдэ было связано вооружение. Выходя замуж, девушка привозила с собой в дом жениха лук в налучнике, стрелы в колчане. Стрелы символизировали сулдэ будущего потомства. Прибыв в дом жениха, сопровождающие невесту говорили: "Привезли колчан, полный стрел, привезли меру, полную сулдэ" /60, с. 125/.

По содержанию термин "сулдэ" однозначен с "заяа" и "хэшэг хутаг".

После смерти человека сулдэ, видимо, "воплощалось" в каком-либо материальном объекте. Если знамя – гений-хранитель рода, племени – символизирует сулдэ великого человека, то сулдэ людей ординарных, возможно, "находило воплощение" в черепе.

Особое отношение к костям отражается в многочисленных запретах ломать кости при добыче диких зверей, особенно разбивать череп животного. Этот обычай неизменно сохраняется в ритуальной жизни: ни в коем случае не допускалось нарушение целостности костяка жертвенных животных. Все это наводит на мысль, что сакральность костяка была обусловлена представлением о воплощении

в них судэ после смерти человека. Наиболее подходящим вместилищем судэ представляется череп. Голова, череп окружались ореолом священности. По сведениям "Сокровенного сказания", Гурбесу, мать найманского Даян-хана, приказала привезти голову керейтского Ван-хана и, положив ее на белую кошму, совершила перед ней жертвоприношение, ибо Ван-хан был древнего ханского рода /127, § 189/. Предание об онгоне Буртэ говорит, что при переселении бурят из Монголии один из них привез с собой отрезанную голову своего отца Буртэ, вероятно, как самое существенное. Об особом значении головы, как заключающей в себе нечто жизненно важное, свидетельствует следующее благопожелание, записанное Ц. Жамцарано: "крепкие белые зубы свои под порогом заложи, седую голову свою потомкам оставь" /11, с. 38/. Видимо полагали, что и после смерти человека судэ продолжало оставаться в его черепе и оказывать влияние на окружающих. Возможно, существовал обычай погребать череп предка под порогом жилища. Как писал Л.П. Потанов: "под порогом находится дух-покровитель жилища, нельзя садиться на порог" /165, с. 161/. Этот запрет был известен большинству народов Центральной Азии, в частности бурятам и тувинцам. Напомним, что отдельные группы бурят при постройке жилища закапывали под порогом голову кабана. По преданиям киданей, у одного из древних киданьских царей была кабанья голова, и он одевался в свиную шкуру, имя его Кге-хе /84, с. 62/, по-монгольски Гахай. Как видим, голове (черепу) предка как реального, так и тотемного придавалось исключительное значение. Алтайцы верили, что находка черепа зайца обеспечивала рождение детей. Мужчина носил данный амулет на поясе, а если у него детей было много – хранил череп в сундуке. Череп зайца назывался *ярднэ* (счастье). Сила амулета распространялась и на плодовитость скота /125, с. 20/. У бурят говорили: "морини толгой – эрдэни, бугын толгой – эрдэни". Также существовала поговорка "габала толгой эрдэни болод явна" – "череп бродит, превратившись в эрдэни", т.е. череп представляет собой воплощение особой силы, обеспечивающей плодовитость, дающей богатство и т.п.

Представление о сакральности головы и даже шапки сохранялось вплоть до современности в многочисленных запретах и приметах: нельзя перешагивать через голову лежащего или спящего человека, нельзя обматывать голову чем-либо грязным, ритуально нечистым. Верили, например, что убить человека, которого как будто бы не берет ни нож, ни пуля и огонь не сжигает, можно, накинув ему на голову тряпку, употребляющуюся при родах. Далее, нельзя было наступать на шапку, отдавать ее кому-либо. Существовала примета: если у человека сторит его шапка или потеряется, то его ожидают большие неудачи, несчастья и даже утрата ребенка /21, с. 78/. Аналогичный пример находим в "Сокровенном сказании", где говорится, что во время борьбы шамана Тэб тэнгри с братом Чингис-хана шапка шамана упала перед самым очагом, что было предвестием его смерти /127, § 245/. Если судэ – жизненная сила – после смерти человека, вероятно, находилась в его черепе, то при жиз-

ни его судэ, как полагали, не было неразрывно связано с человеком. Оно могло быть поблизости и охранять человека, помещаться в его голове, оно могло отдаляться от него, и тогда человека постигали неудачи. Согласно другим представлениям, судэ могло воплощаться в дереве. По сведениям Марко Поло, Великий хан с большим удовольствием сажал деревья, ибо прорицатель сказал: "Тот, кто сажает деревья, будет жить долго". Плано Карпини также писал, что Угэдэй посадил деревце для сына, "для его души". Никто не смел отломить даже веточку с этого дерева. Таков был приказ /244, с. 378/. Согласно Ж.-П. Ру, который рассмотрел большое количество источников по традиционным представлениям тюркомонголов, они имели обыкновение закапывать умершего под деревом /244, с. 232/. По одной легенде, во время облавчой охоты, где участвовал Чингисхан, устроили привал. Чингисхан расположился у большого одинокого дерева. После охоты он сказал: "Похороните меня под этим деревом" /244, с. 378/. Может быть, этим древним обычаем погребать умершего под деревом объясняется запрет, имевший место уже в наше время, запрет сажать возле жилища такие деревья, как ель, пихта, кедр. Отзвуки этого обычая, вероятно, представляют единичные случаи, например, когда далеко в тайге сажают кедр, огораживают его и проводят там моление, посвященное своему предку, - шаману /21, с. 133/. Случалось, что на месте погребения шамана вырастало дерево. Если оно засыхало, говорили, что потомки шамана не будут долговечными, плохо будут жить /21, с. 69/.

Модификацией судэ, вероятно, является хий морин - "крылатый конь, конь-ветер". Вотивный знак - изображение на полотнище крылатого коня - можно встретить во дворе дома развешиваемся на высоком шесте (в Тунке). В Баргузине хий морин устанавливали над домом, в Закамне - уносили далеко в горы и вешали на высокий сокол дерево. Когда кто-либо тяжело заболел или ему постоянно сопутствовали неудачи, говорили: "хий моринии доошо хараа" (или "хэлтээгээ") - "хий морин смотрит вниз, наклонился", т.е. судэ не находится над его головой, уменьшилась сила, исходящая от него, распространяющая процветание и охраняющая человека.

Волосы людей, шерсть животных также рассматривались как нечто жизненно важное. Девушкам, женщинам запрещалось подрезать косы, это, как полагали, уменьшало жизненную силу младших братьев и сестер. У монголоязычных дербетов число косичек девушки якобы даже соответствовало числу имевшихся у нее братьев /164, с. 111/.

С проникновением и распространением ламаизма среди бурят появился обычай принимать обет (сахил санвār), что сопровождалось стрижкой волос. Так как стричь волосы женщинам запрещалось, этот обряд совершался двумя ламами. Один из них, обычно хуварак, срезал волосы, а другой под звон колокольчика читал ном - обрядник. Срезанные волосы собирались на белом войлоке дочерью посвящаемой женщины. Впоследствии молодая женщина (дочь или внучка) вкладывала их в чехол для волос, удлинняя свои косы /22, с. 129/.

Большое значение придавали первой стрижке волос у ребенка. Волосы состригали не все: пучок волос оставляли на темени, если это был мальчик, а девочке оставляли два пучка, которые торчали подобно рогам (эбэр шэнги). Их оставляли не срезанными якобы для того, чтобы сохранить "материнские волосы" (эхэ соохи уһын). Эти "рожки" дети носили до 7-8 лет, и назывались они "хабхаг" (крышка, покрытие, покров) /22, с. 38, 113, 128/ или "хохоол"¹.

Интересно, что у таджиков долины Зеравшана бытовал подобный обычай – волосы состригали частично, оставляя пучки на височных костях и заплетая их в косички /192, с. 132/.

Считали, что с волосами была связана жизненная сила человека и не только его одного, но всех тех, кто вышел из одного чрева, родился от одной матери, недаром оставляли нетронутым пучок "материнских волос" (утробных). Причем как будто бы сакральность приписывалась главным образом женским волосам, вероятно, потому, что продолжение жизни было связано именно с женщиной.

Далее, существовало представление, что волосы являются воплощением сулдэ – "жизненного начала". Так, у эвенков шаман из "путешествия" за "душами" диких зверей возвращался с бубном, наполненным шерстинками. Сколько шерстинок добыл шаман – столько зверей он выпросил у Бугады /147, с. 105-106/. В бурятском эпосе герой совершает жертвоприношение – вырывает из гривы коня волосы, каждый из которых превращается в лошадь.

Результатом дальнейшей эволюции представлений о волосах было появление взгляда на волосы как вместилище хэшэг – "благодати", в связи с чем отмечается широкое бытование обычая вырывать волосинки из ушей, хвоста или гривы животного, отдаваемого на сторону. Эти волосинки как воплощение счастья, плодородия хранили в загоне.

Исчезновение сулдэ, как полагали, не вызывает смерти человека сразу же. Без сулдэ человек еще достаточно долго может владеть существованием, но не жить в полном смысле этого слова. Долгое отсутствие сулдэ приводит в конце концов к уничтожению "жизненности". Первоначально считалось, что "жизненность" заключалась в крови и смерть наступала при истечении крови. Например, существовала легенда, что люди, непочтительно отнесшиеся к духу Чингисхана, приближаясь к его кумирне в Ордосе, падали замертво, "изливаясь кровью из рта и носа" /10, с. 17/. Поэтому примеров, запрещающих пролитие крови, довольно много. Происхождение понятия о "жизненности" (амин), соотносимой с кровью, по всей видимости, более древнее, чем представление о "жизненности" – дыхании. Амин означает "дыхание" и одновременно "жизнь". Амин при жизни человека, судя по имеющимся данным, "локализовалась" в стадильно разные периоды в крови, затем в осердии с дыхательным

¹Ср.: У узбеков Южного Хорезма пучки волос, оставляемые у девочек на височных костях, назывались "кокил", а у монголов хухэл.

горлом, а после его смерти превращалась в ветер, в вихрь. Существовало поверье, что если бросить нож в середину вихря, на том месте останется кровь. Чтобы обозначить амин—"жизненность" термином более привычным, можно использовать выражение "душа-дыхание". И в этом значении бурятское "амин" почти полностью соответствует представлениям алтайцев и якутов о "душе-дыхании", именуемой "тын" /68, с. 109/.

Что касается *һунэһэн* (монг. *сунэсун*) – призрачного двойника человека, представления о ней хорошо описаны в этнографической литературе, и, кроме того, бытуют в какой-то мере в наше время. Согласно И. Подгорбунскому, *сунэсун* похожа на *бэйе* (тело), она материальна, но материя ее очень тонка, ее не видно, она не оставляет следа на пепле, не шуршит листьями /152, с. 19/. Верили, что *сунэсун* может покидать человека во время сна и что ее могут похитить добрые или злые духи. Человек, лишенный *сунэсун*, становится вялым, сонливым, равнодушным ко всему. В этом случае говорили: "*һунэһэ һүдэр үгээ болоо*", т.е. "у него не стало души-тени (*һуудэр – тень*") /21, с. 48–56/.

В соответствии с представлением о "душе-тени", считалось оскорбительным и даже опасным, наступать на тень человека, особенно на тень головы. Причем запрещалось, например, невестке наступать даже на тень юрты свекра. Бытовало поверье, что после смерти человека его *сунэсун* принимает посмертную форму существования в виде духа *бохолдой* и уходит в мир духов, где *бохолдой* (аналог якутского *үбр*) носит ту же одежду, ездит на том же коне и делает ту же работу, что и человек в мире людей. Хотя дух умершего и сохраняет внешний облик данного человека, субстанция его очень тонка, невесома; он не оставляет следов на земле, под ним не колышется трава, от него не отражается тень. Живого человека от его призрачного двойника можно отличить по наличию тени. *Бохолдой* обычный человек не видит; полагали, что он доступен взору сверхчувствительных людей, в частности шаманов, а также его могут видеть собаки, особенно "четыреглазые". Люди, будто бы видящие *бохолдой*, рассказывают, что внешне он не отличается от умершего человека, только при лунном свете от него не отражается тень.

Сведения, записанные у восточных бурят, содержат представления о наличии "души" и у животных. Наряду с существованием представления о сохранении целостности костяка животных для обеспечения их возрождения появился иной взгляд на нахождение "души" у животных. После убоя скотины рекомендовалось обязательно переломить *һээр* (*һээр*) – отросток реберной кости, чтобы освободить "душу" животного, "чтобы отправить его душу для перерождения" (*малаа һунэһые туруулхе, һунэһыень залаха*). С этой же целью у зарезанного животного брали селезенку и несколько раз ударяли ею по животному, приговаривая: "*Турэлоо олог*" (Пусть обретет перерождение).

Таким образом, традиционное мировоззрение бурят сохранило разностадиальные представления о силах, проявляющих и поддержи-

вающих жизнь, о чем свидетельствует наличие различных понятий: сулдэ (заяа, хэшэг хутаг, зол заяа) – "душа-судьба"; амин – "душа-дыхание"; һунэһэн (сунэсун) – "душа-тень". Сулдэ при жизни человека представляет "жизненную сущность" и в то же время "гения-хранителя" его. Символами сулдэ – "жизненного начала" выступают луч света (сияние), уголек, камешек, волосы, кровь, стрелы. После смерти человека сулдэ становится гением-хранителем семьи, рода, воплощаясь в черепе, знамени и т.п. На основе представлений, о сулдэ, сунэсун и амин появилось понятие о наличии у человека трех видов души: хорошей, средней, плохой. После смерти человека плохая душа якобы остается сторожить кости, хорошая уходит в поисках нового рождения, а средняя отправляется в мир умерших, становится духом бохолдой.

Надо полагать, что хорошей душой стали называть сулдэ, ибо им приписывается одинаковое назначение – участвовать в кругообороте жизнь – смерть – жизнь. Именно это свойство отличает сулдэ от амин и сунэсун, которые после смерти человека остаются навсегда связанными с миром умерших.

Однако, мы не можем давать четкие определения тех или иных религиозно-мировоззренческих понятий, ибо они не только испытали влияние времени, но и являют собой результат смешений и взаимовлияний представлений различных этносов, как родственных, так и чуждых.

Связи с потусторонним миром

Согласно религиозному мировоззрению бурят, кроме мира людей существует потусторонний мир. В соответствии с представлением о разных видах души "область обитания" умерших – это земная поверхность, однако она не составляет нечто целостное. Потусторонняя область представлена миром предков и миром умерших с противоположной ориентацией на земле (юг-север). В мир умерших, как верили, уходит плохая душа человека, а к предкам – хорошая.

С появлением представлений о подземном мире стали считать, что к предкам отправляется душа человека, прожившего отведенный ему срок жизни на земле, а в мир умерших, владыка которого Эрлик-хан, попадают умершие неестественной смертью, т.е. признавалось наличие только одной души. На позднем этапе, под влиянием ламаизма, эта душа рассматривается уже в связи с добрыми или злыми поступками человека – душа грешника попадает к Эрлику.

В любом случае, несмотря на трансформацию представлений о жизни и смерти, о душе, в религиозном мировоззрении прослеживается наличие связей между миром людей и потусторонним миром.

Смерть рассматривалась как предел, до которого человек живет на земле. Однако существование его, как полагали, продолжается и после смерти, но уже в ином мире. Наступление смерти обозначалось различными терминами, остановимся на некоторых из них.

1) "заяанай газарта ошохо брлоо" – "настала пора отправить–

ся в predetermined место", т.е. человек рождается на земле, чтобы прожить здесь только определенный срок;

2) "хэмтэ газарта хургэжэ абаашаха" – "проводить умершего до конечного пункта" (места погребения). Это выражение, вероятно, сохранилось от тех времен, когда существовал обычай предавать смерти старых людей. Данное явление было широко распространено. Например, у народов древнего мира наиболее распространенной гранью жизни и смерти было 60 лет; у кавказцев признаком наступления старости считалась седина /77, с. 80/. Согласно записям Г.-Д. Нацова, у монголоязычных народов в древности удостаивались "почетной смерти" старики, дожившие до пятого поколения, увидевшие своих прапраправнуков. По данным этнографических материалов, в древности, когда старцу исполнялось 80 лет, устраивали праздничный пир по случаю его 80-летия (80 насны найр). Этот праздник, вероятно, был отголоском архаичного обычая – ритуального умерщвления старцев, доживших до определенного возраста. Что касается монголоязычных народов, судя по поговорке: "Прожив 60 лет – счастье исчерпал, прожив 80 лет – жизнь исчерпал" (60 хурэжэ жаргалаа дуудаб, 80 хурэжэ наһаа дуудаб)", – этот возраст, по всей вероятности, определялся 80 годами. Человек, которому исполнялся 81 год, никогда не называл своего настоящего возраста, а говорил, что ему исполнилось 80 лет или 82 года, ибо существовало поверье: если человек умер на 81-м году, то потомство его в будущем перестанет умножаться и в конце концов род его захиреет /22, с. 141/.

Наиболее предпочтительной, желанной считалась смерть в возрасте 80 лет. У монголоязычных народов было распространено пожелание дожить до 80 лет, умереть осенью (80 хурээсэй, намар ухээсэй). В доме, где находился 80-летний старец, постоянно жили в страхе, что он превратится в мангуса (разновидность злых духов), поэтому пока старцу не перевалило за 80, его уводили куда-нибудь подальше от жилья и говорили: "Насан болсон газар чинь" – "Вот место твоей старости". Возвращаясь домой, на дороге разводили огонь, перепрыгивали через него для ритуального очищения. Место, где оставили старца, снова посещали через девять дней. Если 80-летнего возраста достигал отец, к месту "вечности" (Мунхэ газар) его уводил сын, а свекровь вела невестка. Как гласит легенда, в одной семье старушка дожила до 80 лет. Невестка сказала ей: "В этом году наступает твое совершеннолетие", т.е. исполняется 80 лет (Нас чинь тоо энэ жил гуйцэх). "В будущем году пойдет 81-й год, пришла порасмотреть полевые шеты, – ответила свекровь, – но ведь и тебя ожидает эта же участь". Невестка задумалась над этими словами и решила поступить вопреки старинным обычаям. С тех пор постепенно этот обычай начал забываться /236, с. 260–261/;

3) "наһандаа хурөө" – "достиг преклонного возраста", т.е. прожил предназначенный срок жизни;

4) "баавайдаа хариха" – "возвратиться к предкам" (к отцу);

5) "бусаа" – "вернулся" (к предкам);

6) "нютагжуулха" – "отправить на родину", т.е. похоронить умершего на родине, в земле предков.

Судя по названным выше терминам, считалось, что человек живет на земле определенное время, которое ему было отведено заранее при его рождении, а затем отбывает в землю вечности, землю предков. Однако, исходя из слов "хариа", "бусаа", надо полагать, существовало мнение о возрождении предков, появлении их в мире людей в лице потомков, которые снова после смерти возвращаются туда.

Таким образом, представления бурят о загробной жизни отражают веру в своего рода бессмертие. Смерть в обычном смысле не признавалась; ее считали переходом человека из одного мира в другой, где жизнь или существование было вечным. Согласно этим представлениям, смерть бывает естественной, когда наступает конец срока земной жизни. И смерть бывает преждевременной, когда в результате каких-то причин на человека воздействуют внешние силы (божества, духи) и он лишается жизненной силы, т.е. умирает. В таком случае, как полагали, души-тени умерших не уходят к предкам, ибо они не извели полностью жизнь на "солнечной земле", а превратившись в злых духов, остаются в улусе, бродят около дома и наносят вред живым, и так в течение трех лет.

Ритуалы погребения умерших естественной смертью и преждевременно погибших, особенно самоубийц, несколько отличаются друг от друга. Умерших естественной смертью хоронили в гробу (хуурсаг) или без него. В Аге покойного хоронили между камней, обложив каменными плитами, или сооружали над ним ураса (чум) из тонких жердей, который сверху покрывали войлоком. В Окинском районе умерших чаще сжигали /22, с. 64, 90/. Все разновидности погребения отличает одна характерная черта – они были наземные. В прошлом хоронить в земле не полагалось, так как "это было страшное и жестокое наказание, потому что душа умершего вечно должна находиться под землей и не выходить на землю" /26, с. 108/. Подземное погребение осуществлялось по отношению к определенным лицам, особенно к шаманам, которые якобы съедали души людей. Их хоронили в земле, причем лицом вниз, чтобы они не могли "выйти" на землю /200, с. 484; 198, с. 133/. Самоубийц хоронили темной ночью в таком месте, куда не доходит сияние солнца (нара узэхгуй газарта), например, в дупле свалившегося мертвого дерева /22, с. 56/.

К месту погребения покойного везли верхом на лошади хойлго или на двух длинных палках, соединенных миткалем – нагшуурга, саянях, телеге. Конь хойлго, как считали, должен быть у каждого человека, потому что хойлго – это "эхэ эсэгын хуби" /21, с. 162/ – "доля, предназначение, завешание родителей", т.е. этот конь уже заранее предназначен человеку, чтобы на нем можно было вернуться к предкам. Лошадь хойлго резали на месте захоронения умершего. Шкуру вешали рядом на шесте. Так как этот конь, как полагали, сопровождает умершего в потусторонний мир, то лучше, чтобы он был белой масти. Сияние, исходящее от белой лошади якобы освещает

шает дорогу умершему /22, с. 91/. У якутов хайлыга, хойлуга – “скотина, убиваемая после смерти человека на его похороны” /174, с. 68/. Т.А. Бертагаев происхождение слова “хойлго” возводит к корню “хой” из слова “хойто” – север, так как буряты хоронят мертвецов на северной стороне, т.е. хойлго – это “лошадь, направляемая на север” /77, с. 28/.

Покойного хоронили в его лучшей одежде с поясом и в шапке. Пуговицы с одежды убирали, и ее наглухо зашивали. В карман клали монету – сэл мунгэ (у окинских бурят), хотя металлические вещи, украшения обычно снимали с умершего, полагая, что в том мире покойному будет тяжело носить на себе железо. Драгоценности, по некоторым сведениям, оставляли у изголовья умершего в отдельной коробочке. Чтобы не было ничего железного при покойном (тумэр оруулахгуй гэжэ), гроб забивали деревянными гвоздями (предварительно просверлив отверстия). Этот запрет, возможно, сохранялся как дань обычаю древности, когда умерших оставляли в юрте, в уресе, хоронили в колодах или срубках, в общем обходились без гвоздей.

Губы и руки покойного смазывали маслом, полагая, что совершение данного ритуала принесет ему в том мире богатство и у него всегда будет много скота /22, с. 74/.

Если умирала беременная женщина, то в гроб клали также пеленки для ребенка, который якобы должен родиться уже на том свете. Увозили ее на жеребой кобылице, считая, что женщина разрешится от бремени, как только ожеребится кобыла /22, с. 56, 106/.

Гроб заполняли можжевельником, богородской травой, чтобы не оставалось свободного пространства. Иначе умерший якобы возьмет с собой еще кого-нибудь. Кроме того, назначение благовонных трав заключалось в ритуальном очищении покойного /22, с. 39, 75/.

Выносили умершего ногами вперед, чтобы он “не возвратился” обратно домой. Говорили: “Кто вышел из дома, наклонивши голову, тот вернется обратно” (Тонгойжо гархан хун эрьежэ ерэхэ) /22, с. 111/. Как известно, в юртах, шалашах, чумах двери были с низкой притолокой, поэтому, чтобы войти или выйти из жилища, приходилось сгибаться, наклонять голову, выходить головой вперед, т.е. живой человек выходил из дома головой вперед, поэтому умершего выносили ногами вперед.

Во дворе кто-нибудь из близких родственников (некоторые считали, что это должна быть обязательно женщина) с чашей молока обходит три раза по солнцу вокруг гроба с покойным. Сагаан эдээгээр хуруйлаха – обряд призывания “белой” пищи совершался обязательно, чтобы “оставить благодать, счастье родителей” (эхэ эсэгын хэшэг орхихо, тогтоохо). Говорили, что умерший становится чужим, поэтому может унести с собой “счастье” дома. Отметим, что этот же обряд совершали, когда дочь, выйдя замуж, уезжала из дома, уходила в чужой род /22, с. 85, 101/, она тоже считалась уже чужой.

Прибыв на место погребения, совершали обряд “очищения” или “покупки” земли. Участок земли, где должны были оставить умер-

шего, покрывали белым войлоком, вокруг которого проводили рогом антилопы оронго или клыком кабана, очерчивая границу. Если случилось так, что на месте погребения мочилась лошадь, покойного оставляли именно на этом участке земли, как уже "очищенном", не используя даже рога антилопы /22, с. 43, 53, 62/. Обряд "испрашивания земли" отправлялся стариками. Совершение его было необходимо, как полагали, для спокойствия не только умершего, но и живых. Если же не получить "разрешения на землю" у духов-хозяев земли, считалось, что они "не пропустят" умершего, "оставшись бездомным", он будет постоянно навещать своих живых родичей и жаловаться на свою несчастную долю.

Нужно полагать, что "получение" разрешения на землю или "покупка" участка земли сопровождалась принесением в жертву животных. Согласно некоторым данным, некоторые кладбища были приобретены в прошлом за определенное количество животных. Так, за территорию кладбища "Известковая долина" было принесено в жертву 81 животное (фактически они были переданы дашану), поэтому данное место считается уже освященным, т.е. свободным от духов, пригодным для погребения /22, с. 35, 107, 143/. Вообще умерших предпочитали хоронить на возвышенных, солнечных, сухих местах.

Рядом с покойным оставляли седло, конскую сбрую и другие вещи, якобы необходимые ему для существования в потустороннем мире. Верили, что "после смерти жить станут в ином мире, будут умножать свой стада, есть, пить и делать другое, что делают люди, живущие в этом мире" /124, с. 9/. "Ни одна вдова не выходит замуж, - писал В. Рубрук о средневековых монголах, - потому что, согласно их вере, все, кто служил им в этой жизни, будет служить и в будущей. Вдова всегда вернется после смерти к первому мужу" /180, с. 78/.

В загробном мире "действуют" те же родственные, те же социальные отношения, что и в мире людей, причем, согласно некоторым данным, связь живых людей с миром предков существует постоянно. Нет резкой грани между этими мирами. "Встреча" живых и умерших происходит во время торжественных событий: свадьбы, похорон. Погребение умерших в древности, вероятно, представляло собой похоронное празднество. У древних тюрков-тугю "в этот день и мужчины, и женщины собираются на кладбище в нарядных платьях" /79, с. 229/. Гулянье по поводу прощания с умершим символизировало встречу живых и умерших сородичей. "Встреча" знаменовалась совместной трапезой, общим весельем. Люди становились в круг и играли ехор (водили хоровод). И как верили, за их спинами незримые духи хубхай, бохолдой тоже танцуют, только они никогда не образуют сплошной круг, их хоровод составляют два полукруга, потому что в том мире нет солнца. От тех времен, когда погребальным обрядам был присущ "развлекательный" характер, сохранилось название кладбища "Наадани хада" - "Гора игриш, развлечения" /21, с. 178, 189, 162/.

Трудно сказать, когда, в какой период перестали справлять

тризну по умершему. В одной из легенд это объясняется так: «У одного богатого человека умерла оень молодая дочь. Родители были весьма опечалены и сильно горевали. В то время существовал обычай ломать сани и телегу, на которой привозили умершего. Лошадь также убивали на кладбище. Разводили большой костер, варили мясо, пили архи и прыгали вокруг костра, выкрикивая: "Яхоор, яхоор!" Потом люди, опечаленные смертью молодой девушки, будто бы подумали: "Зачем делать наадан (игра, веселье, вечеринка), когда умирают люди, не лучше ли устраивать праздник, наадан, выдавая дочерей замуж?" С тех пор наадан не проводят при похоронах, но зато перед свадьбой делают "басагани наадан" – "праздник девушки"» /21, с. 97/. Наадан, устраиваемый во время свадьбы, проходил под открытым небом, причем с наступлением сумерек. Молодежь всю ночь веселилась, водила хоровод вокруг костра. Содержание и функция наадана не изменились. Во время свадебного пиршества наряду с живыми "пили, ели, веселились" умершие предки (хубхай толгой). Считалось, что умершие, "превратившись", т. е. воплотившись в череп, продолжают общаться с живыми сородичами. Об этом свидетельствует и выражение "хуримда хубхай толгой мухара" – "на свадьбе обглоданный череп валяется" /65, с. 25/. Хубхай толгой, габала толгой – череп, но, как отмечалось выше, после смерти человека именно он считался вместилищем сулдэ, символом гения-хранителя, предка, способного оказывать воздействие на живых. Недаром существовала поговорка "габала толгой эрдэни болоод ябана" – "череп бродит, превратившись в эрдэни". Таким образом, назначение наадана, проводимого в древности во время похорон, и наадана свадебного сводилось к "установлению" связей между предками и потомками и было связано с представлениями о стилюяшии плотородия /85, с. 150/.

Как говорится в "Сокровенном сказании", каждой весной живые встречались с предками, духами предков. Поэтому Оэлуун была разгневана тем, что после смерти Чингисхана ее не позвали на обряд "жертвоприношения предкам и на тризну с мясом и вином", и она не смогла приобщиться к ихэсын хэшэг – "благодати предков" /119, § 70/. Земля предков, куда ездили на моление родичи Чингисхана, возможно, была их родиной, тоонто газар – место рождения (ибо ихэс означает также "послед, плацента") или это было кладбище предков. По сведениям Х. Пэрлээ, с древних времен до начала XII в. монголы имели обычай хоронить предводителей рода в одном месте – ихсийн газар. С XIII в. в таких местах стали хоронить монгольских ханов и их родственников. Эти погребения под названием "их хориг" (неприкосновенные) охранялись специальными людьми /229, с. 6/.

Обряд поминовения усопших "ихсийн газарт" Л.Л. Викторова рассматривает как "встречу" живых со своими предками, которая завершалась различными состязаниями и пиршеством. Со временем культ предков слился с вошедшим в практику ламаизма культом обо. Большинство обо расположено возле древних или более поздних погребальных комплексов. Погребенные на горе владельцы хошунов

и аймаков почитались уже как ээны – “духи-хозяева местности” /86, с. 61–64/, хотя обряд оставался неизменным. Моление на обо, так же как поминовение усопших предков, начиналось торжественным обрядом – призыванием предков или духов-хозяев местности для участия в развлечениях и пиршестве. И так же, как во времена поминовения усопших, на обо пили кумыс, ели мясо, “присматривали невест и женихов” /86, с. 64/, т.е. отзвуки древних погребальных оргий сохранялись и в ламаистском обряде обо, заменившем древний обряд почитания предков.

Отдельные примеры параллелизма, наблюдающиеся в свадебном и похоронном обрядах, указывают на семантическую общность свадьбы и похорон – критических, переломных моментов жизненного цикла человека. Сущность свадебного ритуала заключается в проходах, переходе члена рода в чужой род (жениха или невесты), вследствие чего он становится чужеродцем. Похороны – это те же проводы, уход члена рода в чужой, иной мир. В связи с этим вспомним приведенный ранее пример о старце, которому исполнилось 80 лет – предел жизни человека в этом мире, после чего он должен якобы превратиться в мангуса – в существо враждебное, иноплеменника /143, с. 112/.

Переход в чужой род сопровождался изменением прически, одежды. Для свадьбы шили специальный наряд, который становился затем праздничным, его надевали только по случаю больших торжеств и бергли для похорон /7, с. 48/. Для последнего торжества в этой жизни – похоронной тризны – умершего обряжали в праздничное, свадебное одеяние. Специальной погребальной одежды у бурят не было, хотя сохранилось выражение “нарһанай хубсаһан” (дословно “сосновая одежда”), которое, вероятно, указывает на способ погребения (“в сосне” или “под сосной” – ?). Как связующее звено между свадьбой и похоронами можно рассматривать и дарение в качестве приданого сундуков выходящей замуж девушке. В них она увозила и держала свои пожитки, а впоследствии в одном из них хоронили ее, а в другом – ее мужа /21, с. 162/.

“Смерть совпадала с зачатием, похороны – брачной оргией, восстанавливающей жизненную силу коллектива и обеспечивающей его возрождение” /151, с. 89/. В прошлом на наадане, устраиваемом во время свадьбы, у бурят допускалась свобода половых отношений /91, с. 141/. В наадане “чувствуется древняя оргийность и торжественность” /119, с. 52/, восходящая к отдаленным временам, когда похороны сопровождалась погребальными оргиями.

Смерть, по доламаистским верованиям бурят, не представлялась желанной. Несмотря на существование представлений о вечной жизни в потустороннем мире, величайшим благом почитали жизнь на “солнечной земле” (наратай юртэмсээ). Полагали, что мир вечности, мир предков, находится на земле, а не под землей; это, видимо, определило обычай наземных погребений, причем ориентированных на север, отчего северная и промежуточная северо-восточная стороны считались неблагоприятными.

Север символизировал тьму, ночь, мир без солнца (нара угэй

юртэмсээ); поэтому, по поверьям, северная сторона – самая худшая. опасная, насылающая смерть. Существовала примета, следуя которой нельзя было стрелять в сидящего с южной стороны и смотрящего на север зверька, потому что убитый зверь якобы может вызвать смерть с северной стороны / 71, с. 49/. С севером соотносится и пребывание духов шаманских предков. Совершая им возлияние, кропили на север. Шкуры жертвенных животных также вешали головой на север, но, посвящаемые добрым духам, обращались на юг. Древние монголы на север кропили в память об умерших /180, с. 72/. Покойников хоронили головой на север или северо-восток. Однако Г. Гомбоев, исходя из анализа слов “урайгша” (юг, вперед, передний), “урайгшахи” (находящийся на юге; предок), заключает, что предкам поклонялись на юг. Вероятно, надо понимать, что умершим кропили на север, а предкам совершали жертвоприношение, обратившись лицом на юг, это объясняется представлением о наличии у человека разных видов души, ибо верили, что плохая душа становится духом покойника, который обитает в царстве умерших на северной стороне, а хорошая – после смерти человека становится духом-покровителем сородичей, родных; хорошая душа – это сулдэ, она отличается тем, что являет собой дар, ниспосланный “свыше”, и после смерти человека воплощается, видимо, в его черепе. Аналогии этому можно найти в представлениях китайцев и корейцев, у которых души предков “помещаются” в поминальные таблички и находятся в доме, оказывая благотворное влияние на живых.

Все сказанное приводит к заключению, что было бы правильнее отличать мир предков от мира умерших в соответствии с представлениями о разных душах. Действительно, в одном случае живые призывали умерших предков, “общались” с ними во время исключительных событий. Однако существовало мнение, что умершие становятся чуждыми живым, враждебными, поэтому после погребения покойного предпринимали различные меры якобы для того, чтобы не допустить его возвращения к живым. Видимо, при локализации мира умерших на севере, земля предков маркируется южной стороной, светлой, солнечной. По поверьям, в мире умерших нет солнца, поэтому умершие ведут ночной образ жизни. У якутов “мир умерших представляет жилище народа как тень, где полсолнца, пол-луны” /171, с. 44–45/.

Бурятский этнографический материал указывает, что “душа-тень” после смерти человека превращается в духа-бохолдой и обитает в мире умерших. Между тем хорошая душа человека – заяа или сулдэ, как считали, остается в мире людей, воплотившись, например, в череп, или же уходит в мир предков.

Причем полагали, что покойный отправляется к предкам на лошади хойлго, которая в данном случае выступает в роли посредника между миром живых и потусторонним (назначение хойлго морин – доставлять умерших в мир предков), но в более поздних представлениях этим посредником, видимо, считали шамана.

Об этом можно судить по верованиям, например, северных ал-

тайцев. Одна из записей, сделанных В. Радловым (на которую ссылается в своем труде М. Элиаде), рассказывает о проводах шаманом души умершей женщины в царство Эрлика: душа умершей не соглашается уходить из мира живых, говорит, что не знает дорогу, боится расставаться со своими людьми. Наконец, она отправляется в потусторонний мир в сопровождении шамана. Однако там отказываются принять "новенькую". С большим трудом шаману путем просьб и жертвоприношений удается уговорить принять ее /234, с. 301/. Считалось, что умерший не отправляется сразу в потусторонний мир, а в течение 49 дней бродит недалеко от дома. Первые три дня заходит в дом, следующие четыре ходит по двору, затем – от места захоронения к дому и обратно и только по истечении 49 дней попадает по назначению. Полагали, что первые три дня умерший обязательно должен находиться дома, так как он еще не умер полностью. Хотя, судя по таким выражениям, как "амин гараа" (вышло дыхание), "амиа табиа" – (выпустил дыхание), "амин таһараа" (оборвалось дыхание), верили, что смерть наступает с прекращением, исчезновением дыхания. Вероятно, окончательная смерть связывалась с теплом-дыханием, присущим живому человеку.

Появление представлений о подземном мире вызвало корректировку прежних воззрений на мир умерших и предков. По сообщению Б.Э. Петри, умершие естественной смертью уходят к предкам, а те, у которых души были похищены посланцами Эрлик-хана (т.е. умерли раньше положенного срока), попадают к Эрлик-хану /150, с. 20/. У алтайцев также считалось, что души хороших людей после смерти живут на земле, а души плохих – отправляются к Эрлику и становятся его йлчи /55, с. 88/.

Представления об Эрлике очень противоречивы. У бурят-ламаистов Эрлик номын-хан – властитель ада, судья, решающий будущее умершего в соответствии с количеством добродетелей и грехов, сотворенных человеком в "этой жизни". В шаманизме Эрлик-хан глава или один из восточных злых хатов, обрывающий нить жизни человека на земле. Похищая души людей, он вызывает у них болезнь, а затем смерть. Ему посвящают умиловительное жертвоприношение, чтобы он соизволил освободить похищенную душу. Эрлик может "отпускать" душу, но не больше чем на девять лет.

Эрлик у бурят носит титул "хан", но никогда его не называют "тэнгри". А хаты (хань) – это "сыновья тэнгриев", т.е. ниже рангом, чем тэнгрии. У бурят Эрлик-хан не известен в роли творца. Обращение к сравнительному материалу показывает, что алтайцы в молитвах часто называют Эрлика отцом и творцом души человека. Причем сыновья Эрлика, по их верованиям, являются покровителями каждого отдельного рода /55, с. 3/. В мифах алтайцев о сотворении земли и человека участвуют Ульгень и Эрлик. В аналогичных по содержанию мифах бурят вместо Ульгения фигурирует Бурхан багша (Будда), а вместо Эрлика в одном случае Майдари, а в другом – Араху шудхэр.

По преданию, темница Эрлика находится под землей, а сам он

обитает во дворце, который расположен под водой. Жену его буряты именовали Эхэ Нуур хатан /200, с. 448/ – госпожа Мать-озеро. У якутов дух Эрлик считается хозяином голубой беспредельности, но не небесной, а водной. Обращаясь к нему при освящении невода, они называли его "Дедушка мой Эрилик, господин *kūõx dalia*" /50, с. 28/ (монг. *kõke dalia* – синее море). Вероятно, мир Эрлика первоначально был локализован в глубинах вод и только впоследствии царство его стало ассоциироваться с мрачным подземельем, и обязательным символом Эрлика стал черный свет. Телуэты, обращаясь к нему, говорили: "Черноусый, чернобровый, румянолицый, на черном быке ездящий, черную змею употребляющий вместо плетки, имеющий бобровые одеяла, Эрлик-отец" /160, с. 71/. У бурят существует представление, что посланцы Эрлик-хана – это черные существа, которые обычно ездят на черных лошадях и ловят души людей. В жертву Эрлику и его помощникам приносили лошадь или барана, но обязательно черной масти. Встречались примеры совершения жертвоприношения черным порозом в глухую черную ночь /200, с. 538/.

Нам представляется, что образ Эрлика у бурят не всегда был связан с подземным миром. Смена двоичного принципа деления мира трехчленным нарядом с небесным и земным вызвала "появление" водного мира, владыкой которого признавался Эрлик-хан.

По всей вероятности, Эрлик имеет тюркское происхождение, ибо в верованиях бурят Эрлик – это прежде всего царь ада и в этом отношении представляет божество ламаистского пантеона, о чем свидетельствует его название Эрлик номын хан – "Эрлик – владыка учения".

Остановимся на своеобразиях верований, относящихся к смерти детей. Традиционно считали, что смерть ребенка вызывалась как воздействием злых духов, так и волей Заяши, которая забирала ребенка, если была недовольна плохим обращением с ним. Если ребенок умирал в раннем возрасте, его хоронили недалеко от дома, полагая, что он должен снова родиться у своих же родителей. Гроб с телом ребенка оставляли на расстоянии слышимости стука чайной ступы и в землю не закапывали. В гроб на тело умершего сыпали зерно. Обычай погребения детей рядом с домом был очень устойчивым и ушел в прошлое совсем недавно, в 1930-е гг.

Чтобы обеспечить наверняка рождение ребенка в своей семье, родители старались не ссориться, не браниться, не создавать в доме шум, излишнее веселье, опасаясь вспугнуть "душу", ибо верили, что она крутится возле подола матери, но боится шума, яркого света. Мать ребенка следила за ритуальной чистотой. Она то и дело очищала свое тело от возможной скверны окуриванием можжевеловым или омовением аршаном. Верили, что при несоблюдении этих правил ее ребенок рождался у других женщин или же "души" ранее умерших детей, бродившие около своего дома и не нашедшие нового воплощения на земле, становились ада, или сэрээ, т. е. злыми духами, вызывающими смерть других детей /21, с. 39/. Предположение о том, что ада являлись духами прежде умерших детей,

подтверждается легендой об изгнании шаманом ада из одной семьи, в которой постоянно умирали дети. С целью изгнания ада шаман якобы сам принял облик злого духа и увидел, что все 13 ада, поселившиеся в этом доме, сидят в кувшине и, наслаждаясь вкусной пищей, говорят: "Как хороши наши отец и мать!" /199, с. 333/.

Таким образом, можно констатировать различное отношение у бурят к смерти детей, взрослых и стариков, достигших 80 лет, что отразилось в характере погребения умерших:

детей хоронили недалеко от дома, ибо они, как считалось, не уходили в тот, иной мир, а получали новое воплощение в человеке, т. е. представления о смерти детей связывались с идеей реинкарнации;

погребения взрослых совершались в соответствии с идеей продолжения жизни в потустороннем мире;

характер "погребения" 80-летних старцев, заключавшийся в оставлении "живого мертвеца" где-нибудь далеко от жилья или в ритуальном умерщвлении старца, базировался на представлении о пределе жизни человека на земле (реальная основа которых определялась кочевническим или охотничьим образом жизни). Отзвуки данного представления продолжали сохраняться и после того, как обычаи, возникшие на их основе, были давно уже забыты. Так, например, считали, если какой-нибудь дед или бабушка долго живет на земле, более 100 лет – это плохо скажется на потомстве, ибо старики живут "за счет счастья" своих потомков /22, с. 109/

Далее, представляется весьма существенным мнение Г.Н. Грачевой относительно термина "оставление умершего". Она пишет, что это выражение наиболее точно по сравнению с терминами "захоронение", "погребение", в которых чувствуется оттенок понятий "спрятать", "закапывать в землю" /100, с. 78/. Если говорить относительно погребений у бурят в прошлом, термин "оставление умершего" также будет более точным. Назовем различные виды "оставления умерших" у бурят: далеко от жилья в степи, в лесу под деревом; на горе между каменными плитами или под сооружением типа урасы; в той же юрте, где человек жил и умер (остальные откочевывают). В качестве реликта старинных обычаев оставления в юрте сохранилось слово "хоймор". Хоймор – это северная сторона напротив входа в юрту, почетная сторона в юрте. Мы уже отмечали, что северная сторона считалась самой плохой, насылающей смерть. В то же время она была и почетная, как у восточных бурят, располагавших на этой стороне семейную святыню-божницу, так и у западных, онгоны которых висели в западной части юрты /67, с. 119/. Эта противоречивость, вероятно, возникла в силу обычая оставлять умершего в северной части юрты. Ведь по аналогии со словом "хойлго" можно сказать, что словом "хоймор", где тот же корень "хой" – "север", маркируется мир умерших, место оставления умершего. Сохранилось немало указаний, что умершего оставляли в почетной стороне юрты – хоймор талада. По некоторым данным, в почетной стороне (хойморта) закапывали послед ребенка. Свидетельством оставления умершего в северной стороне юрты мо-

жет быть поговорка: шубуунай муу-нуурай хажууда улдэхэ, хунэй муу-хоймор талада улдэхэ /22, с.76/ - "худшая из птиц остается у озера, худший из людей остается в хойморе" (здесь "худший" значит непригодный, ненужный, слабый, хилый, доживающий последние дни).

В связи с обычаем "оставления умершего" возникает вопрос: были ли кладбища у предков бурят? Вероятно, нет. Существовали только заповедные места - места погребений старейшин рода, вождей, которые в общем-то представляли собой священные культовые места, где совершались моления в честь предков.

С внедрением ламаизма похоронно-поминальный цикл приобретает ламаистский характер. Однако шаманов продолжали хоронить по-традиционному. На основе этнографических данных о шаманских погребениях, безусловно представляющих реликты более архаичных типов захоронений, можно заключить, что у бурят встречались разные типы погребений: наземное, воздушное и путем сожжения. Термин "яһа бариха" - "поднять кости" указывает, что бурятам было известно вторичное захоронение - погребение через определенное время костей или праха умершего.

Изложенный выше материал показывает, какое большое внимание уделялось погребению умершего. Иначе нельзя было в соответствии с верой в существование неразрывной связи между живыми и миром умершего. Мир предков, который мы выделяем особо, естественно относится в целом к миру умерших, только с ним связана идея возрождения, "воспроизводства" земных людей. Истоки представления о мире предков восходят к архаичным верованиям о "жизненном начале", о Солнце (мир предков - южная, солнечная сторона).

Отметим, что представления о загробном мире, как обители мертвых, состоящем из двух качественно неравноценных миров (один - для хороших людей, праведников, другой - для грешников), присущи верованиям многих народов.

Глава III

О ШАМАНИЗМЕ БУРЯТ ЗАБАЙКАЛЬЯ

Характеристика шаманизма забайкальских бурят

На территорию Забайкалья ламаизм проник из Монголии в начале XVII в. В течение трех столетий продолжалось его внедрение вглубь и вширь, и все это время шаманизм подвергался гонениям и преследованиям. Однако глубоко традиционная, основанная на архаичных представлениях и в то же время в течение многих веков соприкасавшаяся с учением таких религий, как зороастризм, буддизм, исконно народная религия оказалась весьма устойчивой. Записи о шаманизме забайкальских бурят, которые были сделаны

уже в конце XIX – начале XX в. В. Юмсуновым, Ц. Жамцарано, Г.–Д. Нацовым указывают на удивительную живучесть этой религии. Опираясь на материалы этих авторов, привлекая по мере возможности более поздние полевые записи, попытаемся рассмотреть “вероучение” шаманизма забайкальских бурят–ламаистов.

Согласно шаманистской мифологии, существуют разные миры, которые взаимосвязаны и, составляя одно целое, влияют друг на друга. Связь между этими мирами, населенными существами различного порядка, урегулирование отношений между ними осуществляются посредством шамана. На это поприще шаман избирается тэнгриами и духами и проходит обучение по “совершению путешествий” в разные миры.

Чтобы стать шаманом, человек должен обладать прежде всего наследственностью – утха, т. е. иметь предка–шамана. Шаманами могли стать и те, кто находил буумал – вещи, “спустившиеся с неба”, знаки избранничества, например, толи – зеркало. Стать шаманом мог и потомок человека, пораженного молнией – “избранного”. Кроме того, шаманский дар, как полагали, появлялся у тех людей, в которых “вселялся” онгон–дух умершего насильственной смертью, “обиженного судьбой”. Так, по данным Г.Д. Нацова, душа девушки–сироты, преждевременно погибшей от притеснений мачехи, превратилась в духа–хозяина Синего утеса. Этот дух–онгон якобы вселился в хромого пастушку–чужеземку, которая затем стала камлать, приобрела дар шаманства. Считалось, что шаманским даром обладали и кузнецы “дархан утхатай” – самые сильные шаманы /18, с. 8/.

Шаманская наследственность (утха) передавалась из поколения в поколение. Наибольшим авторитетом пользовались шаманы, предки которых были шаманами в девятом поколении. Умирая, шаман говорил: “Во веки веков не оставляю свой род” (Уеин уедэ угаа алдахагуйб). Поэтому шаманы после смерти как будто бы “ищут свою кровь” (уг дамжиха, шуһаа бэдэрхэ), родичей из поколения в поколение /21, с. 197/. Если потомок шамана, которого якобы посещает дух предка, склоняя его к принятию шаманского дара, отказывался продолжать шаманскую линию, считалось, что он непременно заболеет, потому что его “беспокоят онгоны” (онгоднин даарина).

Будучи отягощенным печатью избранничества, шаман представлялся мучеником. “Избранник духов” с малых лет отличался от своих сверстников чрезвычайной задумчивостью. Он любил уединяться, видел вещие сны, предсказывал будущее. Считали, что у такого ребенка отсутствует душа, она в это время проходит обучение шаманскому искусству у западных и восточных тэнгриев на небесах. После окончания курса обучения наступал момент амдаха (“амдаха” значит “залепать, начинать говорить”, а также “начинать шаманить”, ибо “аман” означает “рот, уста, губы”, “слово, язык, речь”). Если до прохождения учения души кандидат в шаманы был обладателем только шаманской наследственности, то после обучения у него якобы появлялась способность “принимать в себя ду–

хов" (онгод уруулха). "Будущий шаман, обладатель обученной души, впадает в обморок, в состояние полного оцепенения, так как в него входит один из духов шаманов-предков; он начинает выкрикивать бессвязные фразы ... не успел еще шаман выпустить первого духа... как в него входит второй дух, и снова шаман грохается об пол" /18, с. 15-18/. После амдаха кандидат в шаманы считается уже "избранным духами" и называется "хуурай бөө", т.е. "сухой", видимо, в смысле "не прошедший обряда посвящения, омовения". В это время общество устраивает для него обряд "манжилай". После его совершения новоявленный шаман уходит в лес и подолгу уединяется там. Кроме того, уже обладая способностью "принимать духов", он усовершенствует свое искусство, посещая в разных улусах камлания и обряд посвящения.

Становление настоящего шамана – процесс длительный, необходимо получить ряд посвящений. Истинным, большим шаманом считался прошедший все девять посвящений, его называли "бухэли бөө" – "целый, полный", настоящий шаман или "шанартай бөө" – "качественный", шаман, "прошедший все ступени посвящения".

Обряд посвящения могли устраивать как в улусе около дома будущего шамана, так и в лесу на месте шаманского погребения. Так, баргузинские шаманы получали посвящение у шаманской рощи Зармад. Иногда, чтобы получить посвящение, ходили к местам моления предкам. Некоторые закаменские шаманы получали посвящение у пещеры Даян Дэрхи, куда приходили для этого и многие шаманы Хубсугульского аймака Монголии. Священной горой монгольских шаманов была знаменитая Бурхан Халдун /22, с. 67; 226, с. 39/.

Обряд посвящения в шаманы у забайкальских бурят называется "шанар" (шанар – "врожденное свойство, природа, сущность; предопределение, назначение Неба") /98, с. 266/. При проведении этого обряда большое значение придавалось сооружению аллей из 27 берез (три ряда по девять), но более всего – установлению двух больших берез – "дерево-мать" и "дерево-отец". По данным Г.-Д. Нацова, на вершине "дерева-мать" прикрепляли птичье гнездо из шелковых лоскутов. В гнездо клали девять "яиц" (из овечьей шерсти), рядом с гнездом – изображение луны из белой парчи. Изображение солнца из красной парчи укрепляли на вершине "дерева-отец". Как видим, архаичное представление о женской сущности Солнца-матери подверглось переосмыслению. В шаманизме солнце – это уже мужской символ, а луна – женский. Аналогично этому в Китае народное поверье рассматривает луну мужским, а солнце женским светилом, в то время как в официальной китайской философии солнце – мужское светило, а луна – женское /221, с. 94/. Сооружение из деревьев, установленных в определенном порядке, носило также название "шанар". Кроме шанар делали еще два помоста, один из которых – помост для омовения и освящения "амитай" (амитай угаалгын яндар), второй – для омовения и очищения шаманов. "Амитай" (имеющий дыхание, одушевленный) называлось шаманское одеяние, атрибуты и доспехи: майхабши – головной

убор, далабши – наплечники или “крылья”, элигэбши – нагрудник, хэбэнэг – верхнее одеяние из дубленой шкуры косули. Элигэбши окрашивалось в красный цвет, а подол его разрезался, образуя бахрому. Амитай имело своего духа-хозяина (амитайн эзэн), под которым подразумевали, видимо, духа шаманского предка. Шаман, обращаясь к амитай, говорил: “Ты становишься дохой, когда я замерзаю, становишься панширем, когда меня охватывает страх, для оглоенного служишь покрывалом, для слабейшего – подмогой” /9, с. 68/.

При совершении обряда посвящения активное участие принимали девять юношей, ловких и сильных, которых называли юэнгууд (девятка). Видимо, в “девятку” могли входить и кандидаты в шаманы, уже одержимые духами, готовящиеся к посвящению. Кроме юэнгууд на обряде считалось обязательным присутствие двух почтенных, “высокого возраста” людей для роли “матери” и “отца” посвящаемого шамана, ведь суть “посвящения” символизировала “рождение” нового человека. Главным ведущим обряда был старый опытный шаман, который потом признавался “отцом” или учителем молодого шамана. Понятия “отец шамана”, “предок шамана” имели существенное значение в шаманизме. Для становления и дальнейшей успешной “деятельности” кандидат в шаманы (его душа) непременно должен был пройти обучение у предка-шамана и у отца-шамана на земле. Недаром существует термин “эсэгэлуулхэ” – “приобрести отца”, т. е. получить посвящение.

Для совершения обряда посвящения старый шаман прибывал со всеми своими атрибутами, в полной форме. Посвящение начиналось с камлания-призывания духов предков (утгарбалын тэнгри) с наступлением сумерек. Затем проводилось омовение и “освящение” шаманских атрибутов старого и посвящаемого шамана. Ритуал посвящения длился несколько дней (полагалось девять дней). Новоявленному шаману вешали на шею топи, вручали ему трости, плетку, все, кроме бубна; и посвящаемый приступал к демонстрации своего искусства. Он обегал вокруг берез, забирался на них, перепрыгивал с одной на другую, подобно белке сползал вниз. Туруушин шанар, т. е. первое посвящение завершалось пиром на средства посвящаемого шамана. Остальные посвящения проводились аналогичным образом. Последнее, девятое посвящение называлось “нойтон шанар”, что значит “мокрое”, а шаман после этого назывался “нойтолһон” – “мокрый, увлажненный”, т. е. совершивший омовение. Возможно, название последнего посвящения и название самого шамана после окончания цикла посвящений – нойтон, нойтолһон – указывает на процесс рождения и символически означало “рождение” шамана – человека иной организации, иной сущности.

Во время последнего посвящения резали козла или барана. Но нередко козла насаживали на березовый шест /224, с. 294/. Козла посвящали покровителю шаманов Тэхэ шара Манжилай, который также считался божеством чадородия и богатства. “Манжилаю во время шаманского ритуала приносят в жертву козла. У ольхонских бурят козла этого живьем втыкают в дерево, и чем дольше остаёт-

ся живым козел, тем лучше – это служит предзнаменованием долголетней жизни шамана” /18, с. 108/. Согласно полевым записям, в Баргузинском районе при обряде посвящения в шаманы тоже совершали жертвоприношение козлом, которого живьем через анус подвешивали на шесте и это называлось “жертва Солнцу–Луне” /21, с. 188/. В обряде посвящения часто фигурирует козел. Считалось, что кровь козла обладает колдовскими свойствами. Козел посвящается покровителю шаманов Манжилаю, который появляется в облике этого животного. И обряд посвящения козла божеству называется “жертва Солнцу–Луне”. В данной семантической цепи отражается, по-видимому, культ Солнца и козел здесь выступает как символ солнца и плодородия.

В обряде посвящения отдельные элементы указывают на “рождение” шамана. Наличие в обрядовом сооружении “шанар” “дерева-мать” с изображением луны и “дерева-отец” с изображением солнца отражает следы культа солнца–луны, как двуединой сущности, дарующей жизненность. Гнездо и “яйца” на “дерева-мать”, должно быть, символически означали становление человека в новом качестве, “рождение шаманом”. Согласно нашим полевым записям, сделанным в Баргузинском районе, где обряд посвящения также назывался “шанар”, начинающий, посвящаемый шаман проводил всю ночь на вершине “дерева-мать”, а утром, спускаясь с дерева, он уже знал текст призываний, имена духов, он уже овладел искусством камлания, т. е., как верили, он мог входить в связь с духами и впадать в состояние одержимости, он становился уже действительно шаманом /21, с. 172–173/.

Для характеристики как отдельных звеньев сложного комплекса обрядов, связанных со становлением шамана в качестве служителя культа, так и всего процесса посвящения, описанного у бурят не столько в результате непосредственного наблюдения, сколько по архивным источникам и опросным данным, имеет важное значение якутский сравнительный материал. Последний подтверждает канонизированные основные черты этого обряда у бурят. Кроме того, он служит ценным историко-этнографическим источником, который отражает большую древность обряда, так как позволяет выявить в якутском и бурятском обряде общие элементы, сложившиеся, несомненно, в период тесных контактов, а частично и совместной жизни далеких исторических предков этих народов. Согласно якутскому материалу, душа будущего шамана превращалась верхними злыми духами в птенца, ее воспитывали и вскармливали в одном из гнезд на шаманском дереве мифические птицы /52, с. 128–132/. Примечательно, что у бурят березы, устанавливаемые при обряде посвящения в шаманы, назывались “дэрбэлгэ” /241, с. 128/ – от глагола “дэрбэгэнэхэ” (колыхаться, развеиваться, трепыхать крыльями) /217, с. 218/. С этим словом ассоциируется образ птицы, взмахивающей крыльями.

У забайкальских бурят после посвящения шаман получал все шаманские принадлежности, но обычно камлал в своей повседневной одежде, используя только трости и плетку или же толи и плет-

ку. Трости представляли собой "ездовое животное" шамана. Навершие трости заканчивалось изображением конской головы. К тростям привязывали шкурки разных зверей и разноцветные ленты, лоскуты, подвески с кольцами, символизирующие гриву, хвост, ноги коня, а также миниатюрные стремена, меч, саблю, топор, молоток, лодку, весла – все из железа. Плетку делали из кожи налима, к ней также привязывали подвески с кольцами, молоток, саблю, меч /224, с. 294-296/.

Для совершения сложных обрядов или проведения обряда ша-нар шаман прибывал со всеми шаманскими атрибутами. В первую очередь это шаманский головной убор (майхабши) – железный венец с рогами изюбра из железа, с которого свисали различные подвески с кольцами, пестрые ленты, или "змеи", шкурки зверей – колонка, ласки, соболя, горностаея, белки, зайца. У шамана также был бубен круглой формы – хэсэ, или хэсэ-хэнгэрэг, обтянутый шкурой козы, косули, лошади (по некоторым данным, бубен нельзя было обтягивать шкурой домашнего животного). Сейчас еще помнят, как раньше говорили, что шаман как будто бы садится на бубен и летает /21, с. 190/. Нужно полагать, что бубен, обтянутый кожей дикого животного служил, как и у тюркских народов, "ездовым животным" шамана. Трости бурятского шамана, символизирующие коней в данной роли, видимо, вторичное явление. Бубен использовался и как сигнальный инструмент. Созывая духов, шаман бил в бубен и приговаривал: "Хэсым сохи, хэргым зохоо" ("Бей в бубен, исполни дело мое"). Колотушка, которой били по бубну, называлась "дохиур" или "тойбор". Кроме того, у шамана было толи и варган-хуур, применявшийся при гадании.

Камлание шамана с использованием шаманского облачения амитаи и всех его атрибутов завершалось подношением ему живого барана, заклинание которого проводилось в доме шамана. Осердие с дыхательным горлом или легкие барана клали на головной убор, на рога железной короны шамана с целью увеличения магической силы "амитаи", которая, как верили, уменьшалась в процессе проведения больших и трудных камланий. По сообщениям отдельных информаторов, шаман при камлании использовал также маску и хуяг – панцирь с колокольцами. Панцирь изготовлялся из свинцовых или железных пластинок, колец наподобие чешуи /21, с. 190/. Панцирь использовался, видимо, как оргой (шаманское облачение). М.Н. Хангалов писал, что оргой были нескольких типов, в частности боевые, символические (обрядовые). На старинных боевых оргойах были наши-ты железные пластинки с символическими изображениями животных и человеческими фигурками. Боевые оргойа применялись при военных столкновениях в качестве доспехов, потому что в старину шаманы были также и предводителями рода и находились в первых рядах воинов. Символические оргойа использовались при совершении обрядов /206, с. 183/.

Главными духами-помощниками и одновременно покровителями шамана в его деятельности считались онгоны. (По словам одного из информаторов, "раньше вместо бурханов были онгоны. Онгоны –

это шаманские бурханы".) Слово "онгон" имеет много значений: это дух, душа умершего; гений-хранитель дома; курган, насыпь, могила. Первоначально, возможно, это слово означало дух предка, если судить по таким выражениям, как "онгон у һэн" (седые волосы, священные); "онгон газар" (священная земля, вероятно, земля предков). В глубокой древности словом "онгон", пишет Б. Бамбаев, называли крупные могильники, или курганы. Видимо, раньше совершали жертвоприношения на этих могильниках в честь умерших, а переехав в другое место, продолжали делать жертвоприношения тем же умершим, но не на могильниках /7, с. 61-63/, а их изображениям. Онгонами, как известно, называют и вещественные изображения духов. Их делали из дерева, меди, серебра, шкурок животных, рисовали на материи, бумаге. Онгоны изготовлялись шаманами в случае болезни, якобы насылаемой каким-либо духом умершего шамана или другого духа на людей и животных. После изготовления онгона шаман должен был "оживить его, дать дыхание" (амилуулаха). С целью "оживления" изображения онгона приводили барана или козла, делали ему разрез под мышкой и в эту рану просовывали изображение онгона, некоторое время оно оставалось в живом теле. Затем изображение онгона ставили на коврик, а животное закалывали, кусочек аорты умершего животного клали рядом с онгоном. Шаман своей тростью дотрагивался до онгона и падал. Через несколько мгновений он поднимался, как бы изображая "оживление" онгона. И только после этого он мог начинать камлание /226, с. 33/.

Онгоны держали "ради получения конкретной выгоды хозяйственного или семейного благополучия или ради исцеления больных, ради спасения детей от эпидемий, от трудных родов" /105, с. 393/. Онгонов было столь большое количество, что каждая семья при перекочевке возила целые мешки их изображений. У разных групп бурят онгоны почти всегда были свои, только им присущие. Лишь иногда встречались онгоны, известные как восточным, так и западным бурятам. Любопытным онгоном, который был широко распространен у забайкальских бурят и о котором знали и балаганские (западные) буряты, был онгон Абагалдай. Среди балаганских бурят сохранились представления об Абагалдае как страшном и некрасивом злом духе /206, с. 191/. О наличии этого онгона у южных монголов писал Ц.Жамшаран: "Культ фамильных онгонов уже забылся, остались, однако, у чахарских баргутов культ онгона хан заячи и абагалдай" /10, с. 3/. Описание данного онгона находим в записях, сделанных датским ученым Кристенсенем во время путешествия по территории чахарских монголов: "Справа от алтаря стоял барабан и две железные штанги, а под ними висели две зловещие маски - одна кожаная, другая медная" /14, с. 8/. У хоринских бурят онгон Абагалдай представляет собой маску, "чудовишную личину из кожи, дерева и металла", с большой бородой /144, с. 234/. У них Абагалдай выступает даже в роли предка.

Обращаясь к медной маске Абагалдая, его называли "отец Абагалдай", "старик Абагалдай", "бородатый отец", "седовласый отец"

/9, с. 26–28/. Онгон Абагалдай входил в число домашних онгонов у южных бурят (забайкальских). При камлании четверем онгонам шаманы говорили: "Наша эршээ" – "Иди сюда", только Абагалдаю говорили: "Сааша ошо" – "Уходи подальше". Этот онгон изображал человека, державшего в зубах череп младенца /39, № 21/.

Онгон Абагалдай был необходимым атрибутом шамана или шаманки. Абагалдай – это и помощник шамана, и его покровитель. Этот онгон имеет широкий ареал распространения, отношение к нему двойственное. Абагалдаем называют не только маски (деревянную и медную), но также рукоятку бубна с изображением головы человека /233, с. 199/, а по отдельным данным – даже головной убор шамана.

Считалось, что онгоны, будучи покровителями и помощниками шамана, наделяли его магической силой слышать, видеть, делать. Перечислим те обряды, которые входили в круг ритуальных действий шамана: изгнание злого духа, "поселившегося в доме" и пугающего детей, – в этом случае шаман пользуется только плеткой; изгнание злого духа, "вселившегося в человека" – шаман совершает "омовение" больного; извлечение болезни из тела человека – шаман "высасывает" ртом или посредством посоха болезнь – "червяка"; возвращение исчезнувшей души – совершает обряд "призывание души"; умиловивление какого-либо духа, установление нормальных отношений – совершает обряд "хэрэг" или "зухэли гаргаха", т. е. совершает жертвоприношение бараном или козлом; при болезни человека шаман совершает жертвоприношение онгону, который насыляет болезнь: на материи рисует охрой человеческое изображение, к нему прикрепляет маленькую фигурку человека (илтаһан), который символизирует судэ онгона, а потом угощает его жертвенными дарами – для этого обряда шаман использует только толи и плетку; при болезни женщины – совершает посвящение козы и козла сыну тэнгри, Тэхэ шара Манжилаю, обряд совершается в лесу; для благополучия скота – обряд мал онголю, посвящение животных разным тэнгри и духам-хозяевам местности; для чадородия, долголетия, размножения скота – совершает жертвоприношение 13 северным повелителям (арын 13 ноен): в жертву приносится самое упитанное и красивое животное, на этот обряд собирается много людей, шаман пользуется только плеткой и толи; при падеже скота, постоянных неудачах – совершает жертвоприношение Хошонгодто – охотникам 13 северных повелителей. Кроме того, шаман в сопровождении помощников (юһэнгууд) совершает жертвоприношение предкам двух сторон (хоер зугын гарбал). Всю ночь они камлают, причем шаман облачается в свои шаманские доспехи амитай, пользуется бубном и другими атрибутами. Утром в лес уводят жертвенное животное, режут его или оставляют там живым. Этот обряд интересен тем, что совершают его темной ночью и утром, при свете дня, а жертвенное животное могут отпустить на свободу. В полном шаманском облачении, со всеми атрибутами шаман проводит также обряд амин золиг гаргаха или амин долио. Цель этого древнего обряда – вырвать душу больного, попавшего в руки хозяина

смерти. Мы не даем описаний этого и других названных выше обрядов, ибо они входили в культовую практику шаманов как западных, так и восточных бурят и почти без изменений вошли в обрядовую систему бурятского ламаизма.

Остановимся на хорошо известном обряде "призывание счастья, благодати" (хэшэг даллаха), записанном в конце XIX в. у хоринских бурят. Сущность его заключается в почитании Галын тэнгри – божества огня. Для совершения этого обряда приглашают шамана, сооружают жертвенник (тахилын шэрээ), около него расстилают чистый белый войлок, на который ставят блюда с молочной пищей, хлебом, сахаром, бутылки с крепкой водкой. В деревянное ведро наливают простоквашу – тарат. Режут упитанного барана, мясо варят все сразу. После его готовности отделяют грудинку, покрывают ее красным шелком, сверху кладут вату и ковыль и на все это ставят изображение человека, сделанного из грудинного жира. Берут большое ведро, наполняют его топленным маслом, кладут берцовую кость, четыре высоких ребра, белое мясо (прямая кишка барана) и прикрывают ведро шкуркой белого ягненка. На эту шкурку кладут сооружение с грудинкой. Затем из тонких хворостинок возводится треугольная ограда на тлеющих углях, внутренняя поверхность – "пол" в оградке также устилается прутиками. У трех ножек тагана укрепляют ивовые ветки и вешают на них куски бараньего жира и пряди шерсти. Закончив все приготовления, шаман берет в руки ведро, на котором находится грудинка, и начинает камлате (бөөлэхэ). Все участники обряда-праздника разбирают блюда и бутылки, ранее расставленные на войлоке, расстегивают пуговицы воротников, покрывают головы шапками, расправляют – "раскрывают" полы, подол одежды и совершают круговые движения по солнцу пищей и питьем, подражая шаману, вторят: "А хурый, а хурый!.." По окончании призывания "счастья" шаман передает ведро с грудинкой хозяину дома со словами: "Вот буян – добродетель ваших тэнгри, ваших предков – уг гарбал, здесь – хэшэг–счастье, чиндамани – драгоценность". Затем поджигает оградку, положив в нее грудинку. Льет в огонь масло из ковша. После чего все начинают угощаться, веселиться. На другое утро шаман гадает, успешным ли было его камлание: наливает в чашу кипяченое молоко, сверху опускает "гнездо", сделанное из чистой белой овечьей шерсти. В железном ковше, наполненном топленным маслом, плавит кусочек олова. Как только оно расплавится, выливает олово в чашу с молоком и "гнездом". Олово в "гнезде" уходит на дно чаши. Застывшее олово вынимает и, судя по форме его, по числу ямочек, лунок, предсказывает много ли будет детей в этой семье, как будет размножаться скот /224, с. 308/. Описанный обряд в сущности представляет "моление огню", и совершает его шаман. Как мы отмечали ранее, специальный обряд "моление огню" шаман (черный) не проводил. Однако в данном случае, несмотря на употребление слова бөөлэхэ – "камлате", шаман выступает в роли жреца, он произносит слова призываний и совершает жертвоприношение огню грудинкой овцы и маслом.

Другие обряды, проводимые шаманом, также чаще всего своди-

лись к принесению жертвы какому-либо тэнгри или духу, к посвящению животных. Они направлены на обеспечение благополучия семьи.

Некоторые обряды указывают на магическую силу шамана, благодаря которой он якобы может "высасывать" болезнь, т. е. эта его функция раскрывает в нем черты колдуна, мага. Использование в большинстве обрядов толи говорит о шамане как предсказателе, провидце. Наряду с толи, как мы видели из приведенного выше перечня обрядов, шаман чаще всего использовал плетку и реже – трости. Кнут шамана обычно сплетали из кожи налима, а рукоятку его делали из сухой – красной ивы, дерева, которое монголоязычные народы почитали как волшебное. Видимо, поэтому плетка, так же как *Һабаа* – шерстобитная палочка в улигерах, представлялась волшебной, обладающей магической силой /196, с. 6, 48/. Только в редких случаях, когда, например, нужно было "вырвать душу" больного из лап хозяина смерти – Эрлика, шаман надевал полностью свои доспехи амитай, прибегал к помощи бубна и тростей.

Нужно полагать, что употребление типичных для камлания шамана атрибутов, таких как бубен – символ животного, которое "доставляет" шамана в другие миры, оргой и майхабши – шаманское облачение, символизирующее животное или птицу – предка шамана, не было характерным для бурятского шамана. И даже, как говорят информаторы, бурятский шаман вообще не имел специальной одежды, он совершал свои действия в обычной одежде, но у него были толи, трости и плетка.

Большинство обрядов, связанных с культом самих шаманов, сводится к регулярным жертвоприношениям духам умерших шаманов на местах их захоронений. Хоронили шаманов на возвышенных местах, из жердей сооружали шалаш (*ураса*), покрывали его войлоком или берестой, называли его *ургөө* – "ставка, дворец". Внутри шалаша оставляли шамана в сидячем положении. Все его атрибуты располагали рядом с ним. Другой способ погребения шаманов – на помосте (*аранга*). Места, где хоронили шаманов, назывались "шандан" (от *шандаруу* – зола, пепел), что указывает на сожжение их останков. На места захоронений шаманов приходили для вторичного погребения на 49-й день после смерти, собирали кости умершего и сжигали их, пепел складывали в мешочек и замуровывали в сосну. Вероятно, сосна, пихта и другие вечнозеленые деревья рассматривались как "деревья вечности", потустороннего мира. Поэтому на онгонах дерево пихта изображается вершиной вниз – путь в землю, в воду, в подземный мир /116, с. 172/. Когда готовили мешочек, старались выдержать определенные размеры, ибо верили: если мешочек получался намного больше, чем нужно было для помещения туда пепла, то скоро умрет тот, кто шил его, – он "оставил место для себя". После "захоронения" пепла в доме шамана устраивали пир. По девятым числам каждого месяца к месту погребения шамана должны были приходиться его родственники и те, у кого он был найжи – покровителем, и раз в год обязательно устраивали жертвоприношение бараном духу шамана. Обряд назывался "хэрэг", его

совершали обычно ночью, родственники шамана – по обязанности, а по необходимости те, с кем случалось несчастье по воле духа умершего шамана, ибо верили, что духи умерших шаманов вынуждали к жертвоприношениям (юумэ эрэжэ эдихэ). В зависимости от того, получали духи приношение или нет, они вредили или помогали людям, проявляя чрезмерную требовательность к своим родственникам. По поверью, на местах захоронений шаманов обычно мерцают огни и духи умерших шаманов бродят по ночам, бьют в бубны, поют /21, с. 80, 178/.

Недалеко от места погребения шамана сооружали коновязь (сэргэ). Это место уже называлось бариса (от бариха – прелоднести, дарить) или табиса (табиха – оставить, положить), и даже случайный путник, проходя мимо бариса, должен был хоть что-нибудь положить в качестве жертвы духу шамана, иначе, как полагали, случится какая-то неприятность.

Установление сэргэ, вообще имело символическое значение: это моя земля, это место имеет хозяина. Отцовское сэргэ обычно оставалось у младшего сына, потому что он наследовал и домашний очаг, и отцовскую землю. Отметим, что сэргэ сооружали два раза в жизни человека – в связи со свадьбой и со смертью. На свадьбе произносили юроол: "Пусть сэргэ будет непоколебимым, а очаг-неугасимым!" (Унашагуй сэргэтэй, унтарашагуй гуламтатай ябаарай!). Если человек был бездетным и после его смерти никого не оставалось, чтобы наследовать сэргэ, коновязь уничтожали и про такого человека говорили: "Его сэргэ не существует" (сэргэнь сайраа), другими словами "род его прекратил существование, оборвался". Этот обычай аналогичен другому обычаю древности, согласно которому убивали бездетных женщин и гасили огонь очага. Про того, кто умер бездетным, можно было сказать: "Огонь его погас" (галань унтарая).

О символическом значении сэргэ как эмблеме жизненности писал В.А. Михайлов. По его словам, предсказание смерти выражалось иносказательно: "Огромное сэргэ свалится, золотое жодоо (ритуальная ветка пихты) уничтожится". Проклятие же "алтан сэргыш узуурааран сабшахаб" означало угрозу уничтожения семьи, рода – "под корень срублю твой род". Сопоставляя символическое значение сэргэ и тоонто (место захоронения последа), В.А. Михайлов поясняет, что сэргэ, как и тоонто, есть "что-то жизненное, связанное неразрывно крепко с жизнью человека и, быть может, есть пережиток поклонения фаллосу, тем более, что детородный член буряты называют захайн заябари – первоначальный творец" /18, с. 36–37/. Идея жизненности, заложенная в обычае сооружения сэргэ, возможно, восходит к архаичным представлениям о взаимосвязи жизни человека и жизни дерева. Ведь словом "сэргэ" обозначали не только коновязь, но и деревца, которые устанавливали при проведении свадебного обряда. Причем в качестве ритуальных деревьев-сэргэ обычно использовались береза и сосна.

Отметим еще один момент по поводу сэргэ: женщинам сэргэ не ставили, так же как и мужчинам, не имеющим наследников /7, с. 31/.

Этот обычай, по всей вероятности, относится к более позднему времени, периоду господства патриархальных отношений. Установление сэргэ приобретает несколько иной смысл, сэргэ – это символ богатства, символ обладания, что отразилось в следующих юрочлах: “Сэргэһээш агтын хубуун буу таһараг!, Агта морин сэргыгнэй элээг!”, выражающих пожелания иметь много хороших лошадей, принимать много гостей. А сооружение сэргэ в память об умершем шамане указывало, что это место для жертвоприношений духу шамана, который теперь является “хозяином” определенной горы, окрестности, где он был похоронен. На таких местах нельзя было рубить деревья, запрещалось отломить даже маленькую веточку.

Места жертвоприношений не всегда имели такие знаки, как сэргэ. Это могло быть дерево, кустарник, увешанный лоскутами, волосами из конской гривы, или кучка камней со следами жертвоприношений. Бариса обычно находились на перевалах, чаще всего около дорог и тропинок. Каждый проходящий должен был оставить здесь что-либо в знак внимания, почтения к духу, чтобы не вызвать его гнев.

Духи-хозяева местности, отдельных объектов природы, в которых превратились души умерших шаманов, занимают существенное место в пантеоне шаманистских божеств. Некоторые из них почитаются на уровне хатов, божеств небесного происхождения, сыновей тэнгриев, что отразилось в выражении “хада болоо” (“стал горой”): престолом хатов обычно служит гора-хада. Хаты представляются духами-хозяевами различных мест. Вероятно, культ хатов восходит к культу предков и сложился в ту эпоху, когда старейшина рода был одновременно и вождем, так как чаще всего хаты выступают в образе баторов в военных доспехах, с саблей и луком. На молениях, посвященных хатам, проводились торжества, на которых, как верили, “присутствовали” сами хаты, и чтобы доставить удовольствие духу-хозяину горы, местности, во время тахилгана (тайлгана) устраивали скачки лошадей. Типичным для таких молений было выступление девяти одетых в белое юношей, которые на девяти белых лошадях, вооруженные луком и колчаном со стрелами, стремительно объезжали вокруг горы девять раз /40, № 3; 22, с. 22/.

Обряд, посвящаемый хатам, проводился старцами, выступающими в роли белых шаманов, или ламами. Моление с жертвоприношением, посвященным почитаемой горе, которая считалась местом пребывания хата или была символом его, необязательно проводилось у самой горы. Так, закаменские буряты, переселившиеся из Тунки, почитали своих покровителей Буха нойона и Шаргай нойона уже на своей новой родине, хотя названные культовые места расположены в Тункинском районе.

Хаты считались буумал – “сошедшими с неба”, но в то же время при обращении к ним нередко употребляли слово “баабай” – отец. Например духа-хозяина горы Бархан называли Дээдэ баабай, Шаргай нойона – Бархан баабай, хозяина острова Ольхон – Ойхон баабай, полуострова Святой нос – Хушуун баабай и т.д. Такая фор-

ма обращения к хатам – “баабай”, представления о них как покровителях рода (позднее определенной территории), родовой характер почитания, позволяют предположить, что этот культ связан с почитанием предков, олицетворяющих определенную территорию как место обитания рода. Названия хатов не есть имя реального предка, чаще всего это название местности или какого-либо отвлеченного понятия. Родовой характер почитания хатов сохранился почти до последнего времени. Моления хатам совершались родовыми (белыми) шаманами или старцами, знающими славословия и правила жертвоприношений. Участие, а иногда даже присутствие шамана (черного) во время тайлгана хатам запрещалось. Тункинским хатам небесного происхождения совершали жертвоприношения животными белой масти, в то время как 13 северным повелителям – восточным хатам – совершали жертвоприношение одной рыжей лошадью и восемью баранами черной масти. Жертвоприношение совершалось каждой семьей, когда бараны становились упитанными, и носило родовой характер – аймаг аймагаараа тахижа байгаа /9, с. 39/.

Высшую ступеньку пантеона шаманистских божеств занимают тэнгрии. По своему характеру они наиболее абстрактны и чаще всего олицетворяют явления природы, в том числе различные свойства видимого небесного свода. Материал о пантеоне божеств шаманистов у забайкальских бурят показывает, что 55 добрых тэнгриев “расположены” на западной, а 44 злых – на восточной стороне. Однако у забайкальских бурят (хоринских) восточные тэнгрии, которые по своей сущности должны быть злыми, представляются подателями всяких благ. Так, Атаа улаан тэнгри дарит хэшэг – счастье, благодать лошадям, Годоли улаан тэнгри – обеспечивает богатство скотом, Гужир хонгор тэнгри благодетельствует пищей, Хан Гаруди тэнгри (ламаистский персонаж – птица Гаруда) или Махашаи тэнгри охраняет людей от всевозможных болезней. Таким образом, восточные злые тэнгрии, по представлениям забайкальских бурят, не соответствуют известному определению /38, № 39/.

Белое и черное шаманство

Пантеон шаманистских божеств делится не только по иерархической лестнице сверху вниз – тэнгрии, хаты, духи умерших шаманов, но и по горизонтали на “восточный” и “западный”. В одной из легенд говорится, что в далеком прошлом тэнгрии составляли одно целое, но потом разгорелась борьба за власть, которая завершилась расколом тэнгриев на два лагеря. Хан Хормуста стал главой западных благодетельных тэнгриев, а Атаа улаан – восточных коварных тэнгриев. М.Н. Хангалов считает, что деление пантеона на две части отражает факт раздела ээгэтэ аба на два самостоятельных отдела, ранее бывших двумя крыльями всенародной облавы /201, с. 56–57/. Т.М. Михайлов полагает, что разделение тэнгриев на 44 восточных и 55 западных является отражением монгольской административной системы: разделения монгольского вой-

ска на два крыла, два лагеря в результате междоусобной борьбы после распада империи /137, с. 17/.

В "Золотой книге" ("Алтан дэбтэр" – не дошедшая до нас хроника семейной истории "золотого рода" Борджигин, которая явилась основным источником "Сборника летописей" Рашидаддина), самый старый экземпляр которой можно отнести к XIV в., нет "классификации богов на добрых и злых, западных и восточных", – писал Ц. Жамцарано. Естественно, что в "Золотой книге" были отражены верования коренных монголов XIII в. Можно предположить, что понятие о расколе пантеона на два враждебных лагеря относится к более отдаленным временам, причем происхождение представления о 55 западных и 44 восточных божествах связано с определенной территорией, с конкретными этническими группами. Внимательное знакомство с этнографическим материалом показывает, что деление шаманистского пантеона соотносится с территорией Прибайкалья, "где в старину смежно поселились буряты двух больших племен булагат и эхирит, которые враждовали между собой, угоняли друг у друга скот и похищали женщин" /202, с. 111/. К племени булагат относились балаганские, идинские, аларские, китойские буряты Иркутской области, обитавшие на западном побережье Байкала. Восточнее от них жили кудинские буряты, которые также относились к племени булагат. Но верования кудинских бурят, несмотря на их этническую принадлежность к булагатам, более общи с верованиями эхиритов. Культы кудинских бурят те же, что и у эхиритов.

По сведениям М.Н. Хангалова и В.А. Михайлова, восточные божества, т. е. те, которые "расположены" на востоке, в стороне восхода солнца являются злыми, хуйтэн – холодными, чужими, а западные – это божества добрые и соответственно являются халуун – своими (халуун – единоутробный). Западные тэнгри и хаты "предпочтительным обожанием пользуются у бурят балаганских. У кудинских и ольхонских видную роль играет восточный хат". Кудинские буряты совершали разные обряды в честь Эрлен (Эрлик) хана, восточных тэнгриев, например Хамхир богдо и Гужир тэнгри, которых называли удха тэнгри /200, с. 537/ (удха – род, происхождение от "одного огня" по материнской линии). Почитание восточных хатов, "страшных и неблагоприятных людям злых существ наблюдается и у балаганских бурят", но более распространено среди кудинских и ольхонских. К числу восточных хатов относятся 13 асаранги тэнгри – покровители черных шаманов, Эрлен хан со своим штатом, Ажирай бөхө – "хозяин" черного коня (он же "хозяин" реки Зулхэ – Лены), "хозяин" острова Ольхон – Хан Хото баабай, которого иногда считают братом Эрлен-хана или его зятем. Будучи почитаемы, восточные тэнгри и хаты называются хуйтэн бурхад – холодные, враждебные; считалось, что время от времени они раздадут оспу людям в виде податей. "Хозяева" Ольхона и р. Лены, пользующиеся уважением, – божества чужеродные, заимствованные, первоначально злые. С течением времени их прежний характер стал забываться, и они были причислены к белым. Жертвоприношения приносили как белые, так и черные шаманы, предпочтительнее черные /18, с. 118-119/.

Восточные божества у бурят булагатов считаются враждебными, у кудинских бурят наблюдается двойственное отношение к ним. Восточные хаты как будто бы являются их родовыми покровителями, но в то же время чувствуется признание за ними элемента чужеродности. У забайкальских бурят (хоринцев) культ 13 северных повелителей, который соответствует, вероятно, 13 асаранги тэнгри (по М.Н. Хангалову), считается родовым культом хоринских бурят. Культ 13 северных повелителей был также зафиксирован нами у агинских бурят (отдельные роды хоринцев) и баргузинских (по происхождению эхириты). Места обитания 13 северных повелителей "располагаются" на северном и южном побережьях Байкала, на острове Ольхон. О культе 13 северных повелителей имеются сведения в архивных фондах Ц. Жамцарано, Г.Д. Нацова, в летописи хоринских бурят В. Юмсунова, в "Монгольской хрестоматии" А.М. Позднева. Названия 13 северных повелителей в разных источниках не совпадают, отличны, однако некоторые из них встречаются во всех записях. Это "хозяин" острова Ольхон - Хан Хото баабай, "хозяин" Лены - Ажрай бөхө, "хозяин" Байкала, Ангары, Иркутска, Баргузина - Буха нойон, причем в этом списке "хозяева" Ангары и Иркутска упоминаются в последнюю очередь. Хан Хото баабай обычно выступает главным среди тринадцати. Но ни в одном из списков не указывается, что 13 северных повелителей относятся к злым восточным божествам, и иногда "восточный пантеон" (восточные тэнгри) не представлен как вредоносный, каким он характеризуется по материалам хотя бы М.Н. Хангалова.

Култ 13 северных повелителей обычно связывается с островом Ольхон как местом общего пребывания их, а "западный пантеон" - в основном с Тункинскими горами /199, с. 309/. Почитание божеств с острова Ольхон было очень распространено у кудинских бурят /199, с. 316/ и, как мы уже отмечали, у баргузинских, хоринских, агинских. Агинские буряты моление тайл тайха, посвященное 13 северным повелителям во главе с Ойхон баабай, устраивали у себя на Алхане. Совершая жертвоприношение, просили дождя, детей, богатства. По окончании моления девять всадников на девяти белых лошадях скакали вокруг горы Алханы /21, с. 195/. По данным К.М. Герасимовой, совершая жертвоприношение в честь 13 северных эжэнов "на горе, противоположной Алхане на 7 жертвенниках приносили в жертву 7 баранов. Молящиеся утверждали, что жертва от этой горы по прямой линии через просвет алханайских каменных ворот достигала до хозяина Ольхона" /96, с. 131/. Хоринские, агинские, баргузинские буряты, обращаясь к хозяину Ольхона, называли его то Ойхон, то арын 13 ноен, то Хан Хото баабай. Якутское слово "хотой" в данном словосочетании указывает на древнее происхождение культа "хозяина" острова, когда здесь проживали исторические предки якутов и бурят - курыкане, тотемом которых, вероятно, был орел. Интересно, что в тексте о шаманистском пантеоне бурят сохранилось выражение "хотой бургэд", где первое слово означает "орел" по-якутски, а второе - по-бурятски. Подобные сочетания слов не редки в бурятском языке и являются свидетельством двуязычия предков бурят.

Исходя из вышеизложенного, мы пришли к выводу, что деление шаманистского пантеона на две части согласуется с реальными географическими зонами: западные тэнгрии и хаты – это покровители бурят племени булагат, живущих на западе по отношению к кудинским, ольхонским, баргузинским (а в прошлом и хоринским, некогда проживавшим на этой территории) бурятам, находящимся от них на востоке и относящихся в основном к племени эхирит, в этническом субстрате которого преобладал тюркский элемент. Эта группа бурят имела своих тэнгриев и хатов-покровителей, которые для булагатов были чуждыми и враждебными.

Действительные отношения, легшие в основу деления тэнгриев и хатов на два лагеря, отражены в легендах и преданиях. Народные предания, записанные М.Н. Хангаловым, С.П. Балдаевым, повествуют о вражде между восточными и западными тэнгриями в лице их потомков и объясняют ее тем, что сыновья западного и восточного тэнгри совместно изобрели искусство ковать железо, но Бөхө Муя, сын западного тэнгри, отнял кузницу, устроенную Бөхө Тэли – сыном восточного тэнгри. Они спустились на землю, где продолжали борьбу, превратившись в быков. Победителем вышел сивый пороз, сын западного тэнгри Бөхө Муя. Он удалился на высокие снежные тункинские горы Мундарга, которые назывались его престолом. Бөхө Муя под именем Буха ноен баабай считается творцом и покровителем бурят племени булагат /199, с. 291–292/, а также покровителем крупного рогатого скота светлой масти. А побежденный Бөхө Тэли ушел на восток и сделался Гужир тэнгри, покровителем крупного рогатого скота темной масти, а также, как уже отмечалось, Гужир тэнгри, в частности у кудинских бурят, назывался "удха тэнгри", т.е. предком.

Следы борьбы, происходившей на территории Прибайкалья, находим и в легенде об Ольхонской пещере. В давние времена, согласно легенде, "в Ольхонской пещере жил повелитель монголов Гэ-гээн бурхан, но остров понравился Хан Хута баабая, и Гэ-гээн со своими монголами откочевал на верблюдах с юртами. Некоторые монголы остались, от них пошли ольхонские буряты. Шаманская пещера ужасна тем, что в ней живет пришлый страшный дух Хан Хута баабай. К этой пещере ежегодно зимой приезжали забайкальские буряты (вероятно, хоринские буряты. – Г.Г.). Хоринцы происходят с острова Ольхон" /185, с. 120–130/.

В легенде о Гэсэре злейшие враги человечества обитают в восточной стороне, за великой рекой Леной. Эта страна была холодная. Там беспрестанно дули ветры, росли чахлые березы. И жили там мангадхай. Они насылали болезни, засуху, портили источники вод и ключей, сеяли раздор между людьми. Самым главным в этом холодном царстве был Лобсоголдой Хара (черный) мангадхай /59, с. 59/. (В бурятском языке словом "мангадхай", "мангас" называют обычно чужеземца, иноплеменника.)

Подобные представления о том, что болезни и несчастья насылались с востока (или севера) восточными тэнгриями и хатами, явились причиной возникновения понятия о черных и белых шаманах у бурят, главным образом у западных.

Явление белого и черного шаманства имело место в религиозных верованиях бурят, а также в основном якутов и алтайцев. Вопросы, касающиеся данного феномена, наиболее противоречивы и спорны. Однако уяснение сущности белого и черного шаманства представляется необходимым для понимания религиозной системы шаманизма.

Относительно происхождения белого и черного шаманства существуют разные мнения. В частности, Д.К. Зеленин полагал, что белое шаманство появилось в феодальном обществе. Он считал, что белое шаманство – это попытка высшего класса создать свою собственную религию /112, с. 292/.

По мнению Т.М. Михайлова, деление шаманов на белых и черных было связано с глубоким социальным расслоением общества, с выделением аристократических родов, члены которых считали себя "белокостными" в отличие от простых смертных – "чернокостных". Шаманы, обслуживающие "белокостных", относились к белым. Внешней формой и атрибутом их становятся белая одежда и белый конь. Шаманы не знатных, подчиненных родов назывались черными /140, с. 266–268/.

В.Ф. Трошанский считал, что у древних якутов прежде всего "выступил на смену класс белых шаманов ... жрецов для общественных жертвоприношений" /193, с. 123/. Эта точка зрения нам более близка.

Насколько древне происхождение белого и черного шаманства? Анализ древнейгуьгурского материала об ильвичи как шамане, не впадающем в экстаз и камлающем помахиванием опахалом, одновременное существование служителей культа под названием ильвичи и кам, указывает, что еще в древнетюркское время существовали шаманы различного характера /168, с. 32/.

М.Н. Хангалов предполагал, что в древнем обществе деятельность шамана отличалась полифункциональностью. Во время религиозных обрядов шаман – это верховный жрец, в военных действиях – полководец, во время облавной охоты – руководитель облавы, он же врач и посредник между сородичами и божествами. Должность его была выборной /201, с. 63/. У древних тюрков каган одновременно считался верховным духовным лицом государства, его суверенная власть вытекала из магической власти /168, с. 16/. У лесных племен меркит и ойрат, где особенно было развито шаманство, главы племен носили титул бэхи. Термин "бэхи" означал волхва-предводителя /175, с. 26/. Хорчи Усун из рода Баарин, возведенный Чингисханом в сан бэхи, приходился ему родственником. Еще до становления Чингиса всемонгольским ханом, Хорчи якобы было откровение (заарин): Небо и Земля сговорились, нарекли Темучи-на царем царства /127, § 121/.

Бэхи Усун был представителем древних белых шаманов того времени, когда вождь рода, племени являлся не только предводителем, но также провидцем, предсказателем. В данном случае в роли предсказателя выступает близкий родственник вождя. Бэхи должен был ездить на белом коне и облачаться в белое одеяние /127, § 216/.

Совмещение в одном лице вождя и жреца-шамана отразилось в обычаях возведения на престол вождя в обряде посвящения шамана. И в том и в другом случае прослеживается следующая аналогия: при возведении государя (у тюрков-туго) на престол сановники сажают его на войлок и по солнцу кругом обносят девять раз /79, с. 229/, и шамана так же сажают на белый войлок, поднимают высоко и вносят в белый бухэг (шалаш) /8, с. 9; 208, с. 177/.

По "Сокровенному сказанию", наряду с бэхи Хорчи Усуном (белым шаманом), который должен был "освящать" годы и месяцы, чтобы счастье и благополучие сопутствовало членам рода, действует Кокечу Тэб тэнгри. Он слыл человеком сверхъестественной силы. Согласно преданиям, он не знал ни холода, ни голода, зимою мог ходить голым /123, с. 133/. По сведениям Рашидаддина, Кокечу бугэ (бөө) одевался в белое и ездил на белом коне, т. е. считался шаманом небесного происхождения. Однако по отношению к роду Чингисхана он был чужеродцем, воспринимался как черный шаман. И хотя Тэб тэнгри объявил себя избранником божеств, он был умершвлен, ибо посягал на трон самого Чингисхана.

По сведениям М.Н. Хангалова, должность шамана в древности была выборной. Бэхи средневековых монголов также выбирался - это был старший в роде, он возводился в этот сан согласно родовым традициям. В то же время появляется идея о божественном избранничестве кандидата в шаманы - духовного предводителя рода. Известно, что Кокечу бугэ объявил себя избранником тэнгриев на это поприще.

По этнографическим данным XIX - первой половины XX в., определенные культовые действия совершались старейшинами рода или белыми шаманами, а часть обрядов культовой системы шаманизма находилась в ведении черных шаманов. Деление шаманов на черных и белых зависело от того, каким божествам и духам они служили. Так, например, у минусинских тюрков весеннее моление Небу - тигыр тайх - находилось вне сферы злых духов. Это моление проводил старик, знающий обычаи старины и слова жертвенной молитвы. "Шаман, если даже присутствует - безумеет и падает" /112, с. 397/. У якутов воззвание добрым божествам совершал шаман или старейшина. Аи оюна (белый шаман) не имел шаманского костюма и бубна. Злым божествам приносили "кровавые" жертвы скотом. Это жертвоприношение называлось кярях (у бурят - хэ-рэг). По представлениям якутов добрые божества обитают на восточной, самой высокой стороне, а злые абасы, аджарай - на западе, ниже /171, с. 62/. У западных бурят деление на черных и белых шаманов определялось делением шаманистского пантеона божеств на два лагеря, которые покровительствовали двум большим этническим общностям. Это деление явилось, видимо, отражением действительных отношений: постоянных военных столкновений, ведущих к смешениям и экзогамным бракам между булагатами и эхиритами.

Белые шаманы и шаманки совершали религиозные обряды - тайлганы, посвящаемые добрым западным тэнгри и хатам, а черным, восточным никаких жертвоприношений не делали, не чествовали их /201, с. 89/.

По материалам М.Н. Хангалова (о верованиях западных бурят) в XIX в. белый шаман мало чем отличался от черного. Душа его проходила обучение шаманскому мастерству. Он приобретал способность впадать в состояние экстаза и совершать путешествия на небеса. Для белого шамана также было характерно избранничество, он получал посвящение, шаманские атрибуты. Внешним его отличием был белый цвет одеяния. Шаман, имевший "сагаан утха", совершая обряд призывания тэнгри, хатов, надевал белую одежду, садился на белого коня /207, с. 153/.

М.Н. Хангалов писал также, что черные и белые шаманы одинаково проходили обряд посвящения и получали шаманские атрибуты, но особенность черных шаманов состоит в том, что они обязательно должны были иметь утха от божества-покровителя кузнецов, а также от семи бурханов: "хозяина" острова Ольхон, "хозяина" Лены, Ажирай бөхө, Алиман тургэн, "хозяев" Куртуна, Голоустной /18, с. 12/, т.е. восточных хатов.

Надо отметить, что сведения о белых и черных шаманах у разных этнических групп бурят отличны. У западных бурят, у которых шаманизм несмотря на христианизацию продолжал эволюционировать, белые шаманы по всем характерным признакам приближаются к типу шамана "камлающего", только он не может совершать зло и внешним его отличием по прежнему остается белый цвет одеяния. Что касается восточных, забайкальских бурят, о них мы скажем ниже.

В ходе исторического развития общества, несомненно, происходили изменения форм белого и черного шаманства. Все же попытаемся выделить главные признаки, отличающие белого шамана от черного.

Белые шаманы проводили в основном обряды общественного значения, совершали жертвоприношения божествам-покровителям рода перед началом крупных мероприятий, во время больших празднеств. По всей вероятности, был прав М.Н. Хангалов, когда писал, что шаман в древности - это одновременно вождь, предсказатель, жрец и врач. Моления родового назначения, где в качестве жреца часто выступал старейшина рода, вероятно, знало большинство доклассовых обществ. Например, религиозные церемонии индейцев более или менее были связаны с родом. Во время ежегодных религиозных празднеств ирокезов сахемы (старейшины) и военные вожди отдельных родов, в силу своей должности, причислялись к "блюстителям веры" и выполняли жреческие функции /2, с. 89/. "Привязанность" к роду, характерная для белого шамана, сохранялась очень долго. Белым шаманом в XIX - начале XX в. часто называли старейшину рода, старика преклонного возраста, знакомого с правилами проведения обряда и текстом призывания божеств. В то время названия белых шаманов могли быть различными. В частности, тункинские буряты служителей культа при проведении общественных молений называли "хада тахигша" (совершающий жертвоприношения хатам, "хозяевам гор"), однако поясняли, что по своей природе он является белым шаманом.

Белого шамана отличает то, что он представлял служителя родового культа. Ведь добрые западные божества бурят-булагатов, в верованиях которых особенно ярко отражено деление шаманов на белых и черных, идентифицируются с родовыми покровителями.

Черный шаман, напротив, не имел права участвовать при совершении родовых молений. Иногда он мог присутствовать только в качестве рядового участника. Однако на молениях родового значения возбранялось присутствие не только черных шаманов, но и всех чужеродцев, а также женщин. В то же время девушки как представительницы своего рода находились вне этого запрета. Женщины не имели права быть участниками тайлганов, так как считались пришедшими из другого, чужого рода, хотя данный запрет обычно объяснялся тем, что женщина – существо ритуально нечистое (бузартай).

Можно привести немало примеров, когда на обряды родового характера не допускались люди из другого рода, не говоря уже о шаманах-чужеродцах. Подобные сведения имеются еще в "Сокровенном сказании", где говорится, что на родовое моление "чжугели" допускались люди только своего рода.

Из сказанного выше напрашивается вывод, что под термином "черный шаман" подразумевали на определенной стадии шамана из другого рода, вернее – даже племени. Недаром существовало мнение о том, что духи болезней и смерти насылаются чужеродными шаманами, иноплеменниками.

Шаман, имевший происхождение, наследственность по материнской линии, назывался "хари утхатай" (хари – чужой, чужеродный). Шаман хари утхатай по отношению к отцовскому роду, несомненно, являлся шаманом чужеродным. Избранник шаманских предков по отцовской линии считался "халуун утхатай", т.е. свой, или белый шаман.

Отцовский род одинаково принимал участие в проведении обрядов посвящения шамана как халуун утхатай, так и хари утхатай. Покровителями шамана хари утхатай были духи шаманских предков по материнской линии, которые якобы могли оказывать недоброжелательное воздействие на членов отцовского рода. В данном случае шаман хари утхатай, т.е. черный, мог выступать в роли защитника, ибо он имел право совершать жертвоприношение чужеродным божествам. Поэтому главной функцией черного шамана считалась лечебная или защитная. Специфика деятельности определяла своеобразие его атрибутов, костюма – он изобилдовал железными подвесками, кольцами. Одним из покровителей черного шамана должен быть покровитель кузнецов, придающий ему, как считалось, особую магическую силу.

Особенность черного шамана в отличие от белого заключалась в том, что в своей культовой деятельности он не был ограничен рамками рода. Черный шаман являл собою как бы предтечу шамана-профессионала. Процесс становления шамана-профессионала раскрывает, как нам кажется, материал о верованиях кудинских бурят, зафиксированный В.А. Михайловым. Он писал, что у кудинских бу-

рят шаманы совмещали в себе обязанности служителей как белого, так и черного шаманистского культа. Сначала они приносили умиловительные жертвоприношения чужеродным божествам, а постепенно завоевав их расположение, добились права иметь утха от них, быть избранниками этих чужеродных божеств, вследствие чего они стали восприниматься ими как свои, покровители, а не как злые, черные. Такие шаманы приносили жертвы и светлым, и черным божествам. Про них говорили "хоер гээшээ ябадалтай" – "имеющие хождение на обе стороны", т.е. на восток и на запад, и к добрым, и к вредоносным божествам.

Кудинские буряты расселялись между булагатами и эхиритами, возможно, поэтому у них один и тот же шаман мог быть одновременно и черным и белым. Балаганские и идинские буряты очень боялись черных шаманов, потому что, по поверью, они могли съесть душу человека при помощи злых духов. Кудинские буряты менее опасались – у них шаман был и белый, и черный одновременно /18, с. 9–12/. Кудинские шаманы представляют прообраз шаманов–профессионалов. Шаманы–профессионалы, могущие обслуживать религиозные потребности не только своего рода, выделяются, видимо, в период разложения родовых отношений.

✓ Таким образом, белый шаман свое звание получает согласно родовому обычаю выбирать самого старшего в роде на должность жреца. Черный шаман представляется избранником духов, и в этом случае звание шамана передается уже по наследству. Главная функция белого шамана заключалась в совершении жертвоприношения родовым покровителям, в то время как назначение черного шамана состояло в основном в "борьбе" или умиловлении чужих вредоносных духов. Атрибуты белого шамана: белое одеяние, нет никаких железных деталей в костюме и атрибутах, нет бубна (чаще всего), при молениях "употребляет ветку лиственницы с лоскутами" /94, с. 101/ – опалало. Черный шаман обычно имеет шаманское облачение – оргой и майхабши – и обязательно бубен. Костюм его покрыт железными подвесками, кольцами.

Чем было обусловлено деление шаманов на белых и черных? Вероятно, этому способствовали различные факторы, предположительно следующие: а) экзогамность браков; б) принцип двоичности в мировоззрении: верхний мир – нижний мир, добрые духи – злые духи, добро – зло, свет – тьма и т.п.; в) определенное воздействие, возможно, оказали религия Зороастра и манихейство. С принципами зороастрийской религии предки бурят были знакомы, по всей вероятности, в древнетюркское время через согдийцев, которые населяли устье р. Унги и исповедывали зороастризм /146, с. 281/ (как известно, от согдийцев их письменность переняли уйгуры, а затем она была заимствована монголами), а идеи манихейства протобурятами были восприняты через уйгуров, у которых в VIII в. манихейство становится официальной религией /184, с. 35/.

Мировоззренческая концепция протобурят, основанная на культе Солнца, на принципах двоичности, явилась благодатной почвой для наложения ярко выраженных дуалистических концепций "рели-

гий запада". Возможно, влиянием "западной стороны" объясняется деление шаманистского пантеона тэнгриев на западный и восточный, причем именно западные тэнгрии выступают как добрые, благодетельные, хотя у якутов светлые божества соотносятся с востоком — стороной восхода солнца. Это предположение в какой-то мере подтверждается следующим фактом: специальное моление божествам света Солнцу-Луне совершалось для умилоствления шаманских духов племени хонгодор, которых называли "баруун газарай бурхад" — "божества западных земель" /18, с. 97/.

Влияние религий Зороастра и Мани, может быть, сказалось даже на появлении самого понятия "белый шаман" — "белый жрец". В памятнике древнетюркской письменности Ырк битиг — Книга гаданий (X в.) — в одной из притч упоминается "Белый отец" — один из "чистых священнослужителей", "совершенных" и "избранных", одетых, согласно уставу, в белое одеяние и белую митру, т. е. высших иерархов манихейской общины /126, с. 130/. В религии бон известен бог-жрец "Белый свет" /130, с. 77/. Как известно, на тибетскую религию оказала огромное влияние древнеиранская религия, так преобразив ее, что позднюю религию бон можно было назвать митраизмом.

В верованиях бурят встречаются удивительные совпадения с представлениями зороастрийской религии. Зороастрийская концепция нечистоты всего мертвого, отношение всего, что связано со смертью, к области сакрально нечистого /183, с. 66/, не чужда для мировоззрения бурят. Приведем некоторые примеры: чтобы не осквернить воду реки, через которую переправляют покойного, в реку бросали серебряные и золотые монеты — "протягивали мост"; чтобы не осквернить землю — умершего опускали на белый войлок. Посредством огня и воды проводилось ритуальное очищение всех и всего, что соприкасалось с умершим. В течение семи дней шаман остерегался входить в дом, где находится покойник, в дом с роженицей, он не должен был находиться там, где проходит отел скота, т. е. в местах, связанных с родами и смертью. В течение трех седмицевок (21 день) запрещалось совершать возлияние в местности, где недавно кто-то умер. Эти дни считались черными днями (харатай), потому что "кругом витает ритуальная скверна" (орон дэлэхэй бузар-лаха).

Согласно Авесте (священный канон), зороастрийцы относились к северной стороне как к обители всякого зла /183, с. 58/, так-товы же представления о севере у бурят.

Зороастрийская вера выступала против массовых кровавых жертвоприношений /184, с. 707/. Воспоминания о бескровных жертвоприношениях светлым добрым божествам живы у бурят и в наши дни. Особенно отчетливо бытование этого обычая зафиксировано в якутских преданиях: лошадей, посвященных светлomu божеству Урун айыы, угоняли как можно дальше, чтобы они не смогли вернуться в свой табун. Угон лошадей совершали юноши, одетые во все белое, на белых лошадях, с белыми (очищенными от коры) палками в руках /51, с. 146/.

Ряд аналогий можно продолжить. Вероятно, некоторые из них будут представлять типологически сходные явления, а некоторые действительно возникли в результате взаимовлияний местных традиционных верований и представлений, присущих зороастризму, магии и хейству.

Культ кузнецов в шаманизме бурят

В прошлом кузнецами-дархан часто были шаманы. В непосредственной связи с почитанием кузнечного ремесла было почитание железа и изделий из железа /92, с. 230/. Термин "дархан" (тархан) был широко распространен в средние века в Центральной и Средней Азии у тюркских и монгольских народов. Значение его: глава патриархальной общины, вождь рода, племени, предводитель, военачальник, жрец рода /147, с. 391/, т.е. дархан, в частности, был и шаманом.

Согласно религиозным представлениям бурят, искусствоковки и сами кузнечные инструменты были даны свыше тэнгриями. Шаман, имеющий происхождение от тэнгри – покровителя кузнецов, – назывался "дархан утхатай бөө". Он считался очень сильным. Верили, что он может творить чудеса: выбраться из любой темницы, куда бы его ни сажали за его проделки; он выходил из огня живым и невредимым, из костра, на котором его сжигали, отрезал себе голову и держал ее в руках, а из раны хлестала кровь и заливала все вокруг; при необходимости он мог превратиться в невидимку и т.д. /21, с. 152–153/.

Находя довольно близкую связь между культом кузнецов и шаманством бурят, мы посчитали возможным рассмотреть данный культ в разделе о шаманизме. Культ кузнецов возник на базе развитого кузнечного промысла, отражением значимости которого он и является. Район Байкала, в частности Прибайкалье, был одним из древних центров железоделательной домашней промышленности в Сибири, что хорошо доказано археологическим материалом и письменными источниками. Известно, например, что в древнетюркское время в Прибайкалье кузнечным ремеслом занимались курыканы, которые, как указывалось, вошли в этнический состав якутов и представляют собой также один из древних этнических компонентов бурят. Археологические памятники, оставленные курыканами, относятся, по А.П. Окладникову, к курумчинской археологической культуре. Из средневековых письменных источников известно, что на восток от Байкала жили баргуты (XI–XII вв.), которые тоже славились отличными кузнецами. Таким образом, кузнечный промысел у бурят имеет длительную историю и традиции. Однако в мифологических и религиозных представлениях бурят происхождение этого промысла получило фантастическое отражение и объяснение.

В зависимости от того, кем считалось переданным это мастерство – западными или восточными тэнгриями, кузнецы делились на белых и черных (позднее деление кузнецов на белых и черных оз-

начало кузнецов по серебру – ювелиров – и кузнецов по железу), так же как шаманы. Тункинские и закаменские буряты полагали, что кузнечное мастерство они получили от западных тэнгриев. Поэтому они почитали “баруун дархад” – “западных кузнецов”, якобы спускавшихся с неба на землю и обучавших своему искусству людей на горе Тэбхэр (в Тункинском районе), плоская вершина которой служила небесным кузнецам наковальней. Тункинские буряты рода шошолок считали, что первые 99 кузнецов получили свое мастерство от самого Хормуста тэнгри. Гений-покровитель кузнецов у них – Дархан тэнгри или Дамжин сахиусан (ламаистское название) – представляется в облике козла красной масти, сэтэром, т. е. посвящаемым ему животным служил козел светлой масти.

По преданию, кузнечное мастерство могли передавать как западные, так и восточные тэнгрии. Божество-покровитель кузнецов у баргузинских бурят – Дархан хара Махакала Маха эзы эхэ хатан – Кузнец черный Махакала (ламаистское название), Госпожа мать Маха (божество часто воплощает в себе две сущности – мужское и женское начало). Дархан хара Махакала, вероятно, относится к пантеону восточных тэнгриев. Один раз в год совершали жертвоприношение ему бараном черной масти – таким был древний обычай. Костяк барана сжигали, а “освященное” мясо (далган) приносили в кузницу. Варили саламат, чай, кропили архи. Покровителями шаманов считались Дархан хара Махакала и его сподвижники: Тумурши дархан ноен (господин кузнец по железу), 99 дархашуул-99 кузнецов, 77 хөөргөшуул – 77 раздувающих меха, затем “хозяева” клещей, молота, наковальни, горна.

У западных бурят Тумурши ноен считался покровителем черных кузнецов и жертвоприношение ему совершали черным бараном в темную, безлунную ночь /200, с. 538/, как и всем другим восточным хатам, например Эрлику.

По представлениям якутов, покровитель кузнецов Кыдай бахсы также считался, видимо, злым духом. Место его жительства – подземное царство. В честь его убивали корову или бычка темной масти и кровью животного смазывали кузнечные инструменты, сердце и печень разбивали кувалдой на наковальне /171, с. 62; 52, с. 105/. Деление кузнецов на черных и белых у якутов не наблюдается.

У бурят при совершении обряда посвящения шаман обращался к кузнецу с просьбой сделать для него шаманские атрибуты. Естественно, что это были черные шаманы, ибо у белого шамана не должно быть ничего железного. Черный шаман отличается от белого именно обилием железных предметов в числе его атрибутов /21, с. 200/. У забайкальских эвенков нагрудник светлого шамана также не имел металлических украшений, в то время как у темного шамана было много антропоморфных и зооморфных металлических фигурок /170, с. 34/.

В.А. Михайлов, указывая на дифференциацию белых и черных шаманов, писал, что по верованиям бурят, черный шаман должен иметь “дархан утха” – “происхождение от кузнецов”, благодаря че-

му он приобретает магические свойства. "А род кузнецов имеет от кузнецких божеств также и право быть шаманами. Это сильные шаманы, они могут вызывать в любое время в любом месте искры, поражающие злых духов" /18, с. 11, 90/.

Связь шаманства, колдовства и кузнечного ремесла известна многим народам. У узбеков начинающие шаманы с целью получить благословение ночевали в античной крепости в Южном Хорезме, где бытовали мифы о Хазраи Дауде, по всей Средней Азии признанном патроне кузнецов /183, с. 46/.

По всей вероятности, покровительства божеств добивались именно черные шаманы, шаманы-профессионалы, необходимым признаком которых была магическая, колдовская сила.

Существование белых кузнецов, якобы получавших дар кузнечного ремесла от западных добрых тэнгриев, известно только западным бурятам и объясняется, видимо, тем, что у них наряду с черными шаманами долго продолжал бытовать институт белых шаманов, в то время как, например, у якутов наличие белых шаманов уже не фиксируется в XIX в.

Белые кузнецы у западных бурят (а также у тункинских и закаменских) проводили моления, посвященные покровителю кузнецов Дамжин сахиусану либо 9, либо 19, либо 29-го числа каждого месяца. Обряд мог совершать как сам кузнец, так и белый шаман или лама. На наковальню брызгали масло, на меха лили архи. По этим же числам проводили обряд "освящения" кузнечных инструментов. Разжигали горнило, брызгали в него масло, кропили чаем, молоком, иногда архи, бросали кусочки саламата. К кузнечным инструментам привязывали разные лоскуты, хадаки - широкие полосы шелка ритуального характера. Если ритуал проводил белый шаман, он облачался в белый дэгэл (верхняя одежда бурят), надевал белые гутулы (обувь), и даже лошадь у него была белая. Жертвоприношение совершалось молочной, "белой" пищей, только изредка бараном, но обязательно белой масти /21, с. 10-11/.

Баргузинские кузнецы, в частности рода галзут, считали, что дар кузнечного ремесла они получили от восточных тэнгриев. При "освящении" кузнечных инструментов жертвоприношение совершалось бараном, некастрированным и непременно черной масти. Барана умерщвляли древним бурятским способом и варили бедренную кость, грудинку, курдюк, два-три ребра, лопатку, печень, одну почку. Также варили саламат, чай, готовили архи. К кузнечному меху привязывали разноцветные лоскуты. Обряд проводил кузнец "дарханского происхождения" (предки которого были наследственными кузнецами, например ольхонские галзуты). Если человек из этого рода заболел, приносили жертву Галта улаан тэнгри из сонма 44 восточных тэнгри. Обряд "освящения" кузнечных инструментов начинался призыванием: "Мастеривший тяжелым кузнечным молотом, огонь - Гал заян, Зол заяша, имеющий происхождение от Вечного синего неба, обладаю молотом, молотком, наковальней. Искристый сильный мой горн, происхождение мое от белого лебеда, хори-монгол - мой род, происхождение мое от белого журавля, сэрэ-мон-

гол – мой род, сверкающее синее пламя, обладающее священным великим призыванием” /21, с. 9–11/.

При совершении этого обряда присутствовали мужчины только одного рода, из которого происходил кузнец. Женщине запрещалось подходить к кузнице, прикасаться к кузнечным инструментам, ибо они окружались ореолом святости. Женщины должны были остерегаться наступить даже на обломки, куски железа. Железу и железным предметам приписывалась способность отпугивать злых духов.

Сведения по культу кузнецов, записанные у баргузинских бурят, указывают, что у них кузнецы “происходили” от восточных тэнгриев, хотя сами информаторы так не считали. Однако, судя по тому, что жертвенный баран обязательно был черной масти, можно с уверенностью говорить об этом.

Покровителю кузнецов в качестве сэтэра посвящали козла. Из бересты вырезали изображение солнца и луны. Солнце прикрепляли спереди на лбу козла, а луну привязывали сзади, за рогами. К рогам привешивали много ленточек. Козел обычно был желтоватой масти /21, с. 9–10/.

Дархатство было наследственным. В семье, в которой предки были кузнецами, кто-то непременно должен был наследовать кузнечное ремесло и совершать религиозные обряды, связанные с почитанием кузницы, духов предков. Иначе, как полагали, семья лишится их покровительства, а человека, отказавшегося продолжить линию предков, постигнет несчастье. По некоторым данным, даром кузнечного ремесла мог обладать полностью один какой-нибудь род; этот дар передавался по наследству из поколения в поколение. Так, например, каждый из рода галзут был кузнецом (галзуты как-то особо связаны с культом солнца, огня и кузнечным ремеслом). Баргузинские роды галзут, баяндай и шоно имели наследственных кузнецов. А род *Һэнгэлдэр* не имел их по причине, излагаемой в предании о том, как два брата из этого рода нашли буумал – “небесные” молот и наковальню, но не взяли их, а сбросили в море. Вскоре в семье младшего брата родился сын, который по предопределению свыше, должен был стать первым кузнецом рода *Һэнгэлдэр*. Братья убили мальчика, потому что он родился трехглазым и они приняли его за дьявола-шулмуса /21, с. 148–149/.

Полагали, что наследственные кузнецы обладали колдовской волшебной силой – *шэжэ абатай байгаа*. Если кузнец решил погубить кого-либо (имеется в виду черный кузнец), он завязывал узлом раскаленное железо и говорил: “Умри, иссохни”. Считалось, что после этого человек уже не поправится, ибо кузнец “завязал железную петлю”.

Личность кузнеца в какой-то степени была табуирована. Запрещалось брать что-либо из того, что принадлежало кузнецам. Но если кто-то нарушал этот запрет, то кузнец делал из железа фигурку человека, накалял ее докрасна и бил по ней молотком – “руки-ноги отбивал”. Считалось, что после этого вор начнет хиреть и зачахнет совсем.

После смерти кузнеца разводили два костра, на одном из них

сжигали тело кузнеца, на другом – все без исключения его вещи; кузнечные инструменты же оставляли, видимо, дома, если были наследники.

Итак, в культе кузнецов и шаманов находим много общих моментов: дархатство, как и шаманство, было наследственным, родовым; так же как и шаманы, кузнецы имели своего покровителя; и те и другие обладали колдовской магической силой; кузнец как и шаман мог владеть в состоянии транса, когда дух-покровитель "входил" в него.

Общность признаков, присущих шаманам и кузнецам, в процессе дальнейшей кристаллизации облика служителя шаманистского культа определила становление шамана-профессионала.

Особенности шаманизма забайкальских бурят

Несмотря на типологическое единство бурятского шаманизма, у забайкальских бурят ему было присуще своеобразие, обусловленное не только их этническим составом, но и распространением среди них ламаизма. Это своеобразие прослеживается, прежде всего в толковании белого и черного шаманства. У восточных бурят, в разной мере подверженных ламаизации, пантеон тэнгриев определяется как божества "белой" и "черной" стороны (сагаан зугын тэнгри и хара зугын тэнгри). Соответственно белый шаман у восточных бурят – это служитель культа, совершающий моления ламаизированным шаманистским божествам. Черным шаманам "разрешается" отправление обрядов низшим, шаманским духам, в то время как функции белого шамана сливаются с культовыми действиями ламы. У ламаистов обряды коллективного характера, жертвоприношения высшим божествам небесного происхождения (независимо от того, западные это тэнгрии или восточные) совершаются ламами.

У хоринских бурят, родовыми покровителями которых считались восточные тэнгрии и хаты, нет отчетливых представлений о белых и черных шаманах, хотя и у них фиксируется бытование "белого" и "черного" жертвоприношения – сагаан тахилга и хара тахилга. Сагаан тахилга проводилось обычно один-два раза в год, т.е. под этим названием подразумевается коллективное моление типа тайлгана.

В районах древнего распространения ламаизма деление шаманов на черных и белых не наблюдается, все шаманы признаются служителями "черного культа". Согласно ламаистским представлениям, шаманы общаются с духами умерших шаманов, низшими духами, совершают жертвоприношения духам своих предков и Эрлик-хану. Полагали, что помощниками Эрлик-хана становятся духи умерших преждевременно, которые не ушли в мир предков и поэтому бродят рядом с живыми сородичами, нанося им вред. Они представлялись ужасными существами без рук, без ног, одноглазыми, питающимися смолой. Полагали, что в таких духов превращались души умерших, у которых при жизни была нарушена целостность организма (т.е. умер-

ших от ран), поэтому они мстили людям. Шаман, "имеющий дело" с подобной нечистой силой (далдын юумэ), с бохолдоями, считался ритуально нечистым и не допускался к молениям, посвящаемым высшим божествам небесного происхождения – тэнгриям и хатам.

Как известно, ламаизм ввел в свой пантеон почитаемые бурятами-шаманистами божества высшего ранга как западных, так и восточных тэнгриев. Духи умерших шаманов, онгоны, низшие духи были объявлены вредоносными и мстительными. Культ шаманских предков, которые в процессе ламаизации "не приняли ламскую веру", сохранил прежний характер. Ритуальное чествование их могли совершать только шаманы, в то время как на культовых местах ламаизированных шаманских предков моление проводили уже ламы. На местах шаманских погребений возводились обо, где моление проводилось по ламаистскому обычаю и посвящалось ламаистскому сахиусану. Старые названия культовых мест шаманистов заменялись ламаистскими /96/.

Влияние ламаизма, определившее специфику шаманизма забайкальских бурят, отразилось в использовании ламаистских атрибутов: эрхи – четки, пурбу – трехгранный кинжал, заменивший ташуур – плетку /10, с. 59, 67, 71/. Четки шаманские отличались от ламских только по виду – они были крупнее и черного цвета.

Шаманы в своих призываниях стали произносить ламаистские молитвенные формулы и отдельные ламаистские термины – чойчжин, срунма, сабдаг и т. д. Сосуществовая с ламами, шаманы обрядовые действия совершали чаще всего без шаманского облачения и бубна, не впадая в экстаз. Хотя ламы в Монголии, по сведениям Г.Н. Потанина, который называет их ламскими шаманами (гурьтун), "надевают специальный костюм и под напевы лам и удары в хэнгэрэг, приходят в исступление, прокалывают себя саблей и предсказывают" /160, с. 91/. Считалось, что ламы в случае необходимости могли вызвать своего гения-покровителя (сахиусаа буулгаха). Сахиусаа оруулаад принимали облик своего грозного сахиусана (например, Улаан сахиусан) и устрашающе воздействовали на нечистую силу /22, с. 141/. А. Позднеев писал, что это ламы – чойчжин, которые "силою своих призываний могут заставить спуститься на землю гениев. В их одежде много сходного с шаманским. Они имеют оргой и хэсэ-бубен" /154, с. 162/. Судя по приведенным примерам, в Монголии, видимо, сложились несколько иные отношения лам с шаманами. Несмотря на преследования, шаманы продолжали совершать свои камлания наряду с ламаистскими обрядами около дацанов. Ярким примером могут служить моления, проводившиеся у пещеры Даян Дэрхи, где был возведен ламаистский храм и мирно "сотрудничали" служители "черной" и "желтой" веры.

Возможно, данное явление объясняется тем, что у монголов XIII в. шаманизм был государственной религией. "В период существования единого монгольского государства появились специальные пункты для шаманских жертвоприношений, которые назывались ситуэн (место жертвоприношения. – Г.Г.)" /226, с. 165/. "В некоторых районах Внутренней Монголии встречались храмы, где прово-

дидись жертвоприношения, до сих пор называемые этим словом" (ситуэн, т. е. шутээн, — Г.Г.)" /226, с. 203/.

У ламаистов Забайкалья обряды общественного, родового характера в основном были введены в сферу культовых действий лам. Однако как и в Монголии, одни и те же обряды могли совершать и ламы, и шаманы. Так, у хоринских бурят, как было отмечено выше, обряд "моление огню" совершался шаманом, т. е. у них шаман, выступая в роли жреца, совмещал функцию белого и черного шамана.

У забайкальских бурят-ламаистов продолжали сохраняться традиционные шаманистские представления, которые в критические моменты жизни "всплывали" и способствовали появлению, "оживлению" шаманистских культов и обрядов.

Из вероучения ламаизма исключительное место в сознании шаманиста заняли идеи о перерождениях души умершего в мире людей или животных, биратов, якшасов и т. д. в соответствии с грехами и добродетелями человека. Однако в районах позднего распространения ламаизма не были изжиты полностью представления о наличии у человека трех видов души, вследствие чего все еще продолжали бытовать обряды, направленные против духа, в которого якобы превращалась одна из душ умершего, хотя похороны совершались по ламаистскому обычаю.

Распространение ламаизма среди бурят-шаманистов сопровождалось борьбой не только с шаманами, но и с "шаманскими духами". В результате активной деятельности лам были "уничтожены" бохолдой — духи, в которых, как полагали шаманисты, превращалась душа умершего. Согласно ламаистским представлениям, в бохолдой могла превратиться душа умершего только в том случае, если после смерти человека не был совершен ламаистский обряд, способствующий отправлению души в поисках нового перерождения. Таким образом, безобидные бохолдой шаманистов признавались уже страшными вредоносными духами, которых ламы "ловили", "уничтожали", "отправляли в ссылку" на северный берег Байкала к шаманистам.

Отметим, что из ламаистских идей наиболее глубоко внедрились в сознание шаманистов представления о загробной жизни, о перерождении души, страшных мучениях в аду Эрлик-хана, отчего даже шаманов иногда хоронили по ламаистскому обычаю. В остальном же можно говорить о взаимопроникновении, а не только об ассимиляции ламаизмом шаманистских обрядов и божеств.

Следствием шаманско-буддийских контактов была модернизация шаманства. Одним из наиболее интересных фактов трансформации шаманизма было возникновение "шаманских" рукописей /109, с. 136/. Эти сочинения, писал Б.Я. Владимирцов, "характерны для явления, которое можно назвать буддийско-шаманским синкретизмом". Однако Б.Я. Владимирцов имел в виду "шаманские" книги, хранившиеся у ургинских шаманов, которыми они, вероятно, не пользовались, ибо обрядники были написаны в основном на тибетском языке и очень редко — на монгольском /87, с. 35/. В то же время известно немало обрядников, написанных на монгольском языке.

Эти обрядники, по всей вероятности, хранились в юртах, домах ара-тов. Нужно полагать, что ламы пользовались ими крайне редко, так как должны были читать свои молитвы на "священном" тибетском языке.

В обрядниках раннего периода (предположительно XIII в.) встречаются обращения к Хан Мунхэ тэнгри, Хан газар-усаг, Этуген эхэ, Солнцу, Луне, Хормусте и другим тэнгриам и излагаются просьбы: чтобы телята были упитанными, овсы давали много молока, чтобы богатство было необъятным как море, пастбища были обширными, а зели протяженными, чтобы четыре вида скота процветали, чтобы люди были здоровы, женщины плодовиты. Просьбы завершались словами: "Зол Заяши эхын улзэй хутаг орошиха болтугай" – "Да снизойдет благодать Заяши эхэ" /33/.

К тому же периоду относятся, вероятно, обрядники, посвященные культу Чингисхана. Один из них представляет довольно древнюю рукопись, писанную уйгурскими буквами /159, с. 169–170/.

Тексты молитв и обращений из Алтан дэбтэр, которые были записаны древним уйгурским почерком, довелось читать Ц. Жамцарано во время его посещения Южной Монголии. Ц. Жамцарано был поражен сходством содержания текстов XIII в. с современными шаманскими текстами призываний /107, с. 229/.

Обрядники позднего происхождения, созданные уже ламами, часто представляют собой гарай абалга – руководства по проведению обрядов умилостивления шаманских божеств – хара тэнгри. В одном из обрядов указывается, что болезни и несчастья, исходящие от шаманских тэнгри (онгони тэнгри или хара зугын тэнгри), являются следствием предыдущих деяний, т.е. грехов, совершенных в прошлом перерождении. Для избавления от несчастий, навлекаемых хара зугын тэнгри, предлагается совершать обряд балин золиг: после омовения большого эту воду смешивают с мукой и из полученного теста делают "черного человека на черном коне". В правой руке он держит колотушку, в левой бубен. Следом за ним "идет" собака, а над головой "летит" черная птица. Перед черным "человеком" раскладывают различные "угощения" и обращаются к шаманским духам (уулын онгон, уһанай онгон, газар модон шулуунда оршиһан хара тэнгри догшид), обитающим на горах, в воде, земле, дереве и камне, чтобы они забрали предлагаемую жертву – балин золиг и больше не приносили бедствий и не навлекали болезней. "Ада, тотхор, тэнгри, шутхэр бугдэ өөр-өөрийн орондо ошогты" – "Все отправляйтесь каждый к себе, получив жертву". Подобные руководства могли служить как ламам, так и шаманам, ибо как уже отмечалось, и те, и другие совершали одни и те же обряды.

Таким образом, в ламаизированных районах шаманы, утратив специфические шаманские свойства, приобрели черты, сближающие их со служителями "желтой" веры, отчего их даже называли – шажанай бөө "ламаистские шаманы", попросту считали адептами ламаизма. По мере изживания шаманистских и ламаистских верований более отчетливо стали проявляться древние представления о белых шаманах, т.е. отдельные обряды, почти утерявшие религиозное значение, могли проводить старики.

Говорить об особенностях шаманизма забайкальских бурят позволяет то обстоятельство, что у них архаичные религиозные представления продолжали бытовать наряду с ламаистскими воззрениями, а по мере изживания ламаистских верований древние религиозные традиции стали проявляться более отчетливо, например представления о белом шамане. У шаманистов семантический ряд понятий, восходящих к слову "белый" (сагаан), — сагаан тахилга, сагаан зүгын тэнгри, сагаан бөө — означает "буддийский".

Если взаимовлияние ламаизма и шаманизма в Монголии привело к появлению "ламских шаманов" (чойчжин, гурьтун), у бурят, наоборот, функции шаманов (белых) становятся аналогичными обрядовым действиям лам.

Шаманистские обряды общественного назначения были ламаизированы, и совершение их стало прерогативой лам, но иногда (при отсутствии лам) эти обряды проводились белым шаманом — старейшиной, знающим обычаи и слова призываний.

Этнические особенности шаманизма забайкальских бурят в процессе ламаизации подверглись нивелировке, поэтому в наших работах почти невозможно их выделить. Этническое своеобразие, вероятно, сохранилось лишь в представлении хоринских бурят о делении шаманистского пантеона на верхний, населенный добрыми небесными божествами мир и нижний, состоящий из духов "земного происхождения". Такое "расположение" божеств было присуще верованиям якутов, согласно которым добрые божества (айыы) относятся к верхнему миру, а злые (абаасы) к нижнему. Деление пантеона шаманистских божеств на западных и восточных тэнгриев, известное западным бурятам, хоринские (восточные) буряты, очевидно, не знали.

В своей работе мы использовали термины "шаманизм" и "шаманство". Последний сочли нужным употреблять при анализе белого и черного шаманства, имея в виду функциональную неоднозначность белого и черного шамана. Однако культовые действия и того и другого основаны на совокупности представлений, которые являются едиными и для белых, и для черных шаманов. Поэтому, вероятно, такие разграничения как "религиозные верования" и "шаманство", религия и колдовство, исходя из которых шаманство объявляется колдовством, а не религией, совершенно неправомерны, ибо мировоззренческая база, на которую опираются и моления, и камлания, едина; она "питает" их, без нее невозможно существование каких бы то ни было культовых действий.

При исследовании шаманизма, вероятно, необходимо рассматривать это явление в динамике, широко, охватывая весь религиозно-мифологический комплекс вкупе с особым служителем культа и его "техникой экстаза", воздерживаясь от искусственного членения данной системы.

Бурятский шаманизм, по нашему мнению, — это религия, которой присущи и стройная система представлений, и комплекс более или менее канонизированных обрядов. А согласно Г.В. Плеханову,

“религию можно определить как более или менее стройную систем представлений, настроений и действий. Представления образуют мифологический элемент религии; настроения относятся к области религиозного чувства; а действия – к области религиозного поклонения или, как говорят иначе, культа” /5, с. 251/. Шаманизм – религия доклассового периода. Однако известно, что иногда он становился национальной государственной религией раннефеодальных обществ (у древних тюрков, монголов XIII в. и т. д.).

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Таким образом, мы попытались провести ретроспективный анализ тех традиционных представлений, которые, генетически будучи весьма архаичными, сохранились до наших дней в основном в виде отдельных поговорок, обычаев примет.

Теоретическое осмысление зачастую фрагментарных представлений весьма затруднительно, поэтому наши высказывания естественно носят гипотетический характер и требуют дальнейших изысканий.

В заключение на основе собственных полевых наблюдений нам хотелось бы осветить проблемы существования традиционных верований на современном этапе, причины, обуславливающие их бытование.

По данным социологического обследования, проведенного сектором буддологии Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР в 1970-х гг., религиозность современных верующих выражается главным образом в одобрении некоторых традиционных религиозных моментов свадебного и похоронного обрядов, что мотивируется ими стремлением сохранить обычаи, национальные традиции бурятского народа.

Религиозные элементы, относящиеся к современной свадьбе, сводятся лишь к предварительному обращению к ламе, чтобы он по астрологическим книгам сказал, соответствуют ли жених и невеста друг другу. В Баргузинском районе сохраняется древний обычай установления сэргэ (коноязы) к приезду невесты в дом жениха, хотя сейчас на свадьбу обычно съезжаются не на лошадях, а на автомобилях. Несомненно, что этот обычай, лишенный религиозной мотивации, придает национальный колорит бурятской свадьбе.

Сохранение представлений о наличии у человека души предопределяет существование обрядов, связанных со смертью человека, с будущей судьбой его “души”. В проведении похоронных обрядов отмечается полное господство ламаизма. В случае смерти родных и близких люди чаще всего обращаются в дацан, к ламам для чтения соответствующих молитв и совершения необходимых обрядов. Причем часто религиозные мотивы посещения дацана не осознаются. Среди опрошенных нами в Тунке 239 человек 16 высказали неодобрительное отношение к похоронному обряду, проводимому ламой, 92 чело-

века отметили, что такие похороны отражают национальный бурятский обычай и должны соблюдаться обязательно. Даже неверующие обращаются к ламе после смерти или после похорон близкого человека. Сохранение одобрительного или нейтрального отношения к похоронам по ламаистскому обычаю зависит от бытования среди тункинских и закаменских бурят веры в дух гуйдэг, в который якобы превращается вторая, или средняя, душа человека. Одной из причин обращения к ламам и к шаманам является "необходимость изгнания гуйдэг" – смертоносного духа во избежание опасных последствий.

Отметим, что у верующих Баргузинского района вера в гуйдэл (или гуйдэг) как смертоносного духа почти неизвестна. Из 105 опрошенных только 15 человек ответили, что у них встречается понятие "гуйдэг". Однако здесь гуйдэг рассматривается как дух бохолдой, который ходит по своим дорогам, посещает свои места и может приносить зло только в том случае, если на его пути будет построено жилище человека или загон для скота.

Кроме обрядов ламаистско-шаманистского характера в горных районах изредка совершаются обряды шаманистов, например почитание шаманских предков (удхаа тахиха). Почитание предков – явление уже эпизодическое. У верующих Закамны очень редко встречаются случаи посвящения лошадей духам предков. На таких лошадях разрешается ездить только мужчинам, а женщины не должны даже прикасаться к ним. Если раньше духам шаманских предков жертвоприношение совершалось почти каждый месяц на месте захоронения шамана, сейчас они проводятся только по поводу каких-либо чрезвычайных событий, причем обряд сводится лишь к сэржэму, и то на дому.

Из обрядов, совершаемых шаманом, встречается обряд алба хэ-хэ, проводимый крайне редко по случаю тяжелой продолжительной болезни человека. В прошлом данный обряд полагалось совершить каждому мужчине три раза в жизни, а женщине – один раз, чем и объясняется название обряда "обязательный". Сущность обряда заключалась в жертвоприношении бараном черной масти. При отсутствии черного барана не возбранялось приносить в жертву животное любой масти, только накрывали его черной материей. Обряд совершался обычно в лесу, чаще ночью. По всем признакам жертвоприношение предназначалось восточным злым хатам. По сведениям нынешних информаторов, жертву приносили Эрлику, от которого зависел срок жизни человека на земле. Отдельные информаторы сообщали, что жертвенного барана посвящали духам умерших шаманов или вообще бохолдоям. Вероятно, первоначально жертва посвящалась именно Эрлику как главному распорядителю долголетия людей на земле. Заклание жертвенного животного совершалось древним бурятским способом. Шкуру снимали вместе с головой, ногами, дыхательным горлом и легкими и вешали все это на жердь так, чтобы ноги касались земли и возникло впечатление, что это стоящий баран. Костяк барана раскладывали в том же порядке, как у живого, и сжигали, иногда накрыв шкурой. Мясо и внутренности барана, сваренные без соли, съедались участниками обряда. Это могли быть

родственники больного, от имени которого совершалось жертвоприношение.

Если обряд алба хэхэ проводился для излечения женщины, в жертву приносили овцу белой масти, и она предназначалась для дочери Буха нойона, которая считалась невесткой Эрлик-хана. При молении шаман просил у Альбин тэнгри (Эрлик) жизненную силу человека - суддэ. Отметим, что у закаменских бурят этот обряд назывался "просить долголетия" (наһа гуйха).

В разных районах, видимо, в зависимости от степени проникновения и распространения ламаизма наблюдается различная трансформация шаманистских представлений. Так, в Баргузине верующие по-прежнему полагают, что после смерти каждый становится бохолдом. По их словам, бохолдои - это безобидные существа, "живущие своей жизнью" /21, с. 84, 79/, в то время как верующие из числа тункинских бурят считают, что бохолдом становится душа умершего лишь в том случае, если после его смерти не обратиться в дахан и не совершить необходимые обряды.

Далее, в Баргузинском районе почти неизвестна вера в "гуйдэг", в Тунке и Закамне все суеверные представления связаны с этим духом. Считают, что гуйдэг - это дух, в которого превращается вторая душа каждого умершего, и одновременно гуйдэг - это смертоносный дух. Второе назначение духа гуйдэг, возможно, было привнесено ламаизмом, уже ассимилировавшим традиционные представления тибетцев. Во всяком случае понятие гуйдэг было воспринято ламаизмом сразу же. Так, по сообщению миссионера Нила, "ламы иногда говорят, что душа, будучи чем-то недовольна, направляет свой полет гуиху в чужую сторону и там ищет сближения - даариху - с душой избранного ею человека или требует к себе душу одного из родственников". Эти сведения относятся к верованиям агинских бурят. Интересно, что в дальнейшем представления о гуйдэг у них были забыты, но продолжали бытовать у тункинских, закаменских бурят, на религиозные верования которых оказывали влияние их соседи - западные буряты-шаманисты.

В районах раннего распространения ламаизма вера в злых духов почти исчезла. В горных районах, куда ламаизм проник в начале XIX в., шаманистские представления и культы не были вытеснены полностью, поэтому религиозные представления и обряды бытовали в синкретической форме, иногда в шаманистской. В 1890 г. Н. Астырев писал, что в Кыренском дахане Тункинского аймака "три раза в году проводятся большие праздники - сагальган, майдари, зулын хурал, однако на месте тайлгана по-прежнему остаются белеть кости животных да на шестах качаются шкуры ягнят и жеребят" /58, с. 50/. По словам современных информаторов, до 1925 г. "бөөгэй шажан улуу байгаа", т. е. шаманистская религия имела большее влияние среди населения, чем ламаизм.

Данные социологического опроса, проведенного в совхозе "Саянский" Тункинского района, показали, что среди опрошиваемых, судя по религиозному сознанию как главному критерию религиозности, нет ни одного убежденного верующего. Современные верующие пред-

ставляют типы верующих различной степени секуляризации. Например, были выявлены такие типы, как "верующий-традиционалист", "неверующий-традиционалист", для которых характерно отсутствие веры в бога, в существование души, загробной жизни и т. д. Однако они принимали участие при проведении религиозных обрядов, например обо тахилга.

В настоящее время характерно отсутствие знания и толкования ламаистского вероучения даже у верующих людей старше 60 лет. Только единицы могут перечислить все 10 черных грехов и 10 белых добродетелей. Притом чаще всего грех отождествляют с плохим поступком, а добродетель – с хорошими делами.

Заповедь ламаизма о том, что грешный человек "будет томиться в аду" (тамада унаха), отвергается. Как считают верующие, грешный человек "наказание получит в этой жизни" (нугэлэе нюдөөрөө узэхэ). Возможно, подобные представления являются следствием позднего проникновения понятия "тама" (ад) в мировоззрение бурят-шаманистов,

Из вероучения ламаизма наиболее глубоко в сознание верующих внедрилось учение о карме – уйлын урэ, толкуемое по-разному. Уйлын урэ понимается как судьба человека, данная ему согласно хорошим и плохим деяниям его в прошлом перерождении, но часто считают, что та или иная судьба человека – это следствие грехов и добродетелей родителей и даже предков в 3-4-м поколении (элинцэг гулинцаг). Осуждая человека за плохие поступки, старые люди сейчас говорят, что он "для своих потомков готовит плохую судьбу", а не предрекают ему мучения в аду или плохое перерождение. В таком понимании кармы отражается шаманистский культ предков.

Среди верующих сохраняется еще шаманистское восприятие жизни как большого счастья. Сказать, что "жизнь – это страдание", считается грехом. Понятие сансары как источника страданий оказалось абсолютно неприемлемым для шаманиста, хотя представление о сансаре как непрерывном круге перерождений в какой-то мере было воспринято.

Из вероучения ламаизма наиболее легко привилась идея о перерождении в силу типологического сходства в ламаизме и шаманизме /109, с. 149-154/. Главное, к чему стремился верующий ламаист – это перерождение в мире людей. Верили, что эта цель достижима лишь для добродетельного человека. Иногда говорили: "Добродетельный человек родится в будущем бурханом" (буянтай хун – бурхан болжо турэхэ), т. е. первоначальные основы буддизма были переосмыслены в более доходчивой, приемлемой для сознания шаманистов форме. Особо близкой ступенью, приближающей рождение человеком, полагали рождение в облике собаки. Убить собаку считалось большим грехом, равносильным убийству человека. Поэтому по отношению к собаке предписывалось соблюдать ряд мер. Когда собака умирала, полагалось отрубить ей хвост и похоронить в укромном месте. Верили, что хвост будет мешать собаке переродиться в будущем в человека. Таким образом, ламаистские воззрения не вытеснили полностью шаманистские и более ранние традиционные пред-

ставления, которые сейчас по мере кризиса ламаизма стали более явными, преобразуясь иногда в соответствии с ламаистскими догмами.

Для этнографа существенны не столько религиозные учения и догмы, сколько бытовой уровень религии, прежде всего религиозное поведение, в том числе обусловленное различного рода суевериями /80, с. 14/. Религиозное поведение является одним из критериев религиозности. Социологические исследования, проведенные в Тунке и Баргузине, показали, что из ламаистских обрядов наиболее жизненным оказался хий морин ("конь счастья", воздушный крылатый конь). Хий морин отождествляется с понятием сулдэ человека, поэтому при постоянной сонливости, плохом настроении, непременных неудачах, непрекращающихся болезнях лама говорит, что у человека нет сулдэ или "хий морин уруугаа хараа" – в смысле "ослабла жизненная сила". По сведениям информаторов, хий морин "поднимают" в случае исчезновения сулдэ, души (сунэсун), а также в случае смерти кого-либо в семье. По отдельным сведениям, совершение обряда хий морин желательно через каждые девять лет, в наше время обряд сводится к вывешиванию votивного знака – изображения "коня счастья" на куске материи, где пишется также имя человека или всей семьи, от имени которой водружается этот знак.

Хий морин всей семьи развешивают на деревьях, расположенных вокруг места проведения обо тахилга. Множество хий морин можно видеть на местах целебных источников. В Баргузине на "диком" курорте Кучегер нам довелось наблюдать такую картину: некоторые приезжающие лечиться сначала идут на поклонение к ламаистскому жертвеннику, а уезжая, совершают возлияние (сэржэм) на шаманистском тахил. Оба жертвенника расположены недалеко друг от друга. Изображение хий морин встречается на месте обоих жертвенников.

Отметим, что сейчас знающих содержание обрядов и обращающихся к ним становится все меньше. Причем, если какие-то обряды совершаются, то в очень упрощенной форме и совмещаются с другими обрядами. Так, например, встречаются случаи простого возлияния духам-хозяевам местности (офоной тэнгэридэ) по поводу недомоганий в год рождения человека (через каждые 12 лет по животному циклу), т. е. сэржэм заменяет обряд жэл оруулга, совершавшийся по поводу наступления года рождения человека.

Сэржэм относится к обрядам, проводимым в ламаистско-шаманистской форме, исполнителями его могут быть как шаманы, так и ламы. Сэржэм – обряд возлияния в наши дни, пожалуй, самый популярный. К исполнению сэржэма обращаются во многих случаях жизни. По характеру проведения чрезвычайно упрощенный, часто сэржэм совмещает в себе назначение других обрядов. Хотя названия их могут сохраняться, все они проводятся в форме сэржэма. В Тунке и Закамне проведение сэржэма у верующих носит регулярный характер (примерно один раз в год).

Из обрядов коллективного характера продолжают бытовать обо тахилга и хада тахилга. Обо тахилга в свое время было ламаизировано, и моления на обо совершались ламами; сейчас же этот обряд, можно сказать, "вернулся" к своей изначальной форме, возможно, из-за отсутствия служителей культа – лам. Обряд проводит старик, более или менее знающий правила жертвоприношения по традиционному обычаю – с закланием жертвенного барана на месте тахилгана. Присутствие женщин на обо тахилга не возбраняется.

Моление на обо Шаргай нойона в наши дни приобрело значение территориального, сюда съезжаются представители верующих почти всех сел Тунки. По данным социологического опроса, 60% опрашиваемых (из 239 человек) участвуют лично или косвенно при обряде. Подобная устойчивость обо тахилга, вероятно, показатель того, что в нем больше традиционных культурно-бытовых элементов, чем религиозных, что этот обряд выражает прежде всего потребность народа в сохранении национальной самобытности. Одним из эффективных средств изживания религиозных моментов ритуала является внедрение новой обрядности с сохранением исторически сложившегося национального колорита, обрядности более соответствующей психологии народа на данном этапе.

Г.Ц. Цыбиков в свое время писал, что подобные обряды сопровождаются играми, борьбой, конскими бегами, вечеринками. Древний обряд жертвоприношения превратился в обычный народный праздник /213, с. 176/. В проведении обо тахилга, несмотря на его религиозную мотивацию (испрашивание дождя), тяга, потребность к религиозному незначительна. Прямое или косвенное участие в обряде чаще всего обусловлено не религиозной убежденностью участников, а является показателем силы традиционных обычаев, традиционного сознания этнического единства.

Разновидностью обо тахилга в Тунке является хада тахилга (почитание хатов). Хада тахилга в отличие от обо не был ламаизирован, о чем свидетельствует запрет участия женщин в обряде. А.М. Позднеев, описывая обо тахилга, проводимые в Урге, отмечал, что они делаются на народные и ламские. Народные обо устраивались в степи, женщины и дети не участвовали в них. Жертвоприношение, кроме всего прочего, составляют панширь, шлем, лук, стрелы, копье, меч и другие предметы вооружения. Народные обо завершаются народными играми /154, с. 409/.

Между народными обо и хада тахилга прослеживается непосредственная связь как в характере их проведения, так и в составе жертвенных предметов. Как сообщают информаторы, на местах молений хатам, в частности на горе Бархан уула в Баргузине, еще в 1930-е гг. встречались шлемы, паншири, луки и т. д. Чаще всего исполнителями обряда были старики, знающие шаманские обычаи (бөөгэй заншал мэдэдэг убгэд), но не шаманы. Это несоответствие, по всей вероятности, является результатом существования в прошлом белого и черного шаманства, в данном случае функции белого шамана перенесены на стариков.

Описывая современные религиозные представления, мы часто

употребляли термин "шаман". Это, конечно, совсем не тот шаман, которого подразумевают под этим названием. У современного "шамана" нет специфических атрибутов, он не знает экстаза. Функция его заключается в основном в совершении сэржэма, сопровождаемого текстами призываний, обращенных к духам-хозяевам местности и духам предков. Почему до сих пор, несмотря на отсутствие действительных шаманов, продолжает бытовать этот термин и существуют люди, которых называют шаманами? Вероятно, этому способствуют отдельные социальные причины и, кроме того, сохранение представлений о шаманской наследственности.

Современные "шаманы" тяготеют к компромиссу с ламаизмом посещают дацаны во время больших хуралов (праздничных молений) и сдают в кассу дацана часть своих доходов. Как считают верующие, аяга бариаша (шаман) после смерти перерождается в мире якшасов. Пребывание там мучительно, шаманов ожидает участь плясать на одном месте до тех пор, пока они не превратятся в пыль и прах. Освободиться от этих страданий якобы можно посредством чтения спасительных буддийских молитв и щедрыми подношениями в дацан со стороны родственников. Поэтому некоторые аяга бариаша стараются еще при жизни посещать дацан и делать пожертвования. Современные "шаманы" шадают, используя четки, носят перстень с изображением ваджры - ламаистского символа, оперируют ламаистскими понятиями.

Судя по вышесказанному, изменились и характер религиозных представлений, и "верующий", и служитель культа. Сохранению религиозности способствуют главным образом различные суеверия и приметы. Срабатывает некий старый стереотип поведения, обращение к обрядам независимо от того, верит человек в их действенность или нет.

Подводя итог анализу религиозных верований и представлений в рассматриваемых районах Забайкалья (Тунка, Закамна, Баргузин), можно сказать следующее:

- 1) отдельные религиозные представления доламаистского характера продолжают бытовать в ослабленном и трансформированном, модернизированном виде;
- 2) некоторые виды древних религиозных обрядов рассматриваются как традиционные национальные обычаи;
- 3) религиозные обряды до предела упрощены;
- 4) характерно преобладание нерелигиозных мотивов религиозной обрядности в быту;
- 5) современная "вера" сводится в основном к суевериям.

Разумеется, эти пережиточные явления обречены на полное вымирание. "Религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм. Ее исчезновение должно произойти в результате общественного развития, в которой крупная роль принадлежит воспитанию" /1, с. 470/.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

Агинский автономный округ

Анандаев Бато, 1910 г. рождения, улаалзай хугдугт, с. Агинское.
Доржиев Дарма Доржиевич, 1898 г. рождения, һөлгө бодонгут, с. Агинское.
Соктоев Бобошоо, 1892 г. рождения, худалчин шарайд, с. Агинское.

Баргузинский район

Буянтуев Байдо Ринчинович, 1911 г. рождения, сагаан һэнгэлдэр, с. Тунген.
Ванчиладан Цыден, 1896 г. рождения, хамниган, с. Алла.
Гомбоева Эринжит Зонхеевна, 1899 г. рождения, һэнгэлдэр, с. Баянгол.
Мунгунова Ханда, 1894 г. рождения, онгор галзут, с. Улонхан.
Сабхаев Будажаб Цыденович, 1912 г. рождения, онгор галзут, с. Алла.
Упанов Жамбал Доржиевич, 1899 г. рождения, һэнгэлдэр, с. Баянгол.
Цыремпилов Митып, 1890 г. рождения, шүптхэ шоно, с. Алла.

Закаменский район

Аюшеев Цыретор, 1898 г. рождения, шурунхан хонгодор, с. Енгорбой.
Базаров Доржи Аранчанович, 1906 г. рождения, дурвэнгут хонгодор,
с. Далахай.

Буянтуев Эрдэни Гармаевич, 1909 г. рождения, һойһо, с. Бургэ.
Галданова Цибик Цыреновна, 1908 г. рождения, ехэ тэртэ, с. Цагаан-
морин.

Гомбоев Мунхэ (Шорхэйн Мунхэ), 1893 г. рождения, хурхут, с. Бортой.
Дыжитова Долгор Тугутовна, 1906 г. рождения, һойһо, с. Хамней.
Жалсанова Дэжид (Занһын Дэжид), 1888 г. рождения, хонгодор, с. Ша-
ра-азарга.

Николаева Залан, 1903 г. рождения, шошолок, с. Санага.
Шампиев Эрдэни (Шойжамса) Ямпирович, 1903 г. рождения, маалинха
тэртэ, пос. Баянгол.

Окинский район

Бамбалаева Сурэн Цыреновна, шурунхан хонгодор, 1915 г. рождения
с. Орлик.

Бамбалаев Шоймпол Дубжирович, 1917 г. рождения, шонорог, с. Орлик
Машаев Ламажаб Шарлаевич, 1922 г. рождения, сойот, с. Орлик.
Мунконова Сэлэл Дабасаевна (Буурал тээби), 1900 г. рождения, да-
ланша тэртэ, с. Орлик.

Ошорова Сэдэн Сосоровна, 1889 г. рождения, шонорог, с. Орлик.
Патархеев Аюша, 1903 г. рождения, шонорог, с. Хужир (Улаан Аха).
Патархеева Дэшэн Пилдаевна, 1900 г. рождения, булгы хонгодор,
с. Орлик.

Самаев Сергей Жамсаевич, 1914 г. рождения, долоонгут тэртэ, с. Орлик.

Тункинский район

Аюшеев Хозяин, 1893 г. рождения, шошолок, с. Жемчуг.
Бильдуев Гомбо Намжилович, 1900 г. рождения, бадархан, с. Туран.
Бодиева Дулма Самбяловна, 1897 г. рождения, шошолок, с. Жемчуг.
Будаев Шырбай Имеевич, 1901 г. рождения, баарай хонгодор, с. Ул-
багай.

Дашеев Даши Паханович, 1909 г. рождения, мурьтэ хонгодор, с. Аршан.
Ошоров Д.Б., 1897 г. рождения, сойот, с. Монды.
Соктоев Шагдар Сажитович, 1893 г. рождения, сагаантан хонгодор,
с. Тагархай.

Таханов Довшон Дашеевич, 1895 г. рождения, хонгодор, с. Жемчуг.
Улэев Цыден, 1900 г. рождения, хонгодор, с. Тагархай.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АЛОИВАН - Архив Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР.
- АЛОИЭ - Архив Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР
- ДАН - Доклады Академии наук.
- ЗБМНИИК - Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры.
- ЗВОРАО - Записки Восточного отделения Русского археологического общества.
- ЗИВАН - Записки Института востоковедения АН СССР.
- ЗИРГО - Записки Императорского Русского географического общества.
- ИВСОРГО - Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества.
- ИОЛЕАЭ - Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете.
- ЛО - Ленинградское отделение.
- РО БИОН - Рукописный отдел Бурятского института общественных наук.
- РО ИВАН - Рукописный отдел Института востоковедения АН СССР
- СА - Советская археология.
- СМАЭ - Сборник Музея антропологии и этнографии.
- СЭ - Советская этнография.
- ТБИОН - Труды Бурятского института общественных наук.
- ТВОРАО - Труды восточного отделения Русского археологического общества.
- ТИВАН - Труды Института востоковедения АН СССР.
- ТИЭ - Труды Института этнографии АН СССР.
- ШУА - Шинжлэх ухааны Академи.
- САЖ - Central Asiatic journal.
- РНР - Revue de l'Histoire des Religions.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Об атеизме, религии, церкви. - М.: Мысль, 1971. - 534 с.
2. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. - Т. 21. - С. 23-178.
3. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Там же. - С. 269-317.
4. Ленин В.И. О государстве // Полн. собр. соч. - Т. 39. - С. 64-84.
5. Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // О религии и церкви. - М.: Политиздат, 1957.

Архивный материал (на русском и бурятском языках)

6. Амстердамская Л.А. Монгольские гимны огню. - Архив АН СССР (ЛО), ф. 282, оп. 1, ед. хр. 67.
7. Бамбаев Б.Б. Погребальный обряд бурят-монголов. - РО БИОН, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 1.
8. Баторов П.П. Рукописное наследство. - РО БИОН, ф. П.П. Баторова, ед. хр. 25, 44.
9. Жамцарано Ц.Ж. Хори-бурятское шаманство. - АЛОИВАН СССР, ф. 62, оп. 1, ед. хр. 15.
10. Жамцарано Ц.Ж. Заметки о древней религии монголов. - Там же, ед. хр. 73(1).
11. Жамцарано Ц.Ж. Из дневниковых записей. - Там же, ед. хр. 117.
12. Жамцарано Ц.Ж. Шаманство агинских бурят. - РО БИОН, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 10.
13. Жигмидон Д. Записи 1933 г. - Там же, инв. 405.
14. Кристенсен Х.Х. Монгольские чародеи. - АЛОИЭ, ф. 20, оп. 3, ед. хр. 23.
15. Материалы фольклорной экспедиции 1970 г. - РО БИОН, ед. хр. 3244 (3, 5).
16. Материалы Окинской фольклорной экспедиции 1959 г. Записи В. Мунконова, Г.О. Туденова, Д. Улзытуева. - Там же, ед. хр. 3064.
17. Материалы историко-этнографической экспедиции 1962 г. Записи П.Б. Балданжалова, К.М. Герасимовой. - Там же, ед. хр. 3111
18. Михайлов В.А. Религиозная мифология. - Архив АН СССР (ЛО), ф. 282, оп. 1, ед. хр. 61.

19. Полевые записи Г.О. Туденова. – РО БИОН, ед. хр. 2931(1), 3277
20. Полевые записи Л. Линховойна. – Там же, ед. хр. 2964.
21. Полевые записи Г.Р. Галдановой. – Там же, ед. хр. 3406.
22. Полевые записи Г.Р. Галдановой. – Там же, ед. хр. 3482.
23. Санжеев Г.Д. О сущности тайлгана. – Архив АН СССР (ЛО), ф. 282, оп. 1, ед. хр. 66.
24. Хадахнэ К. Записи по шаманизму у западных бурят. – РО БИОН, инв. № 207.
25. Хангалов М.Н. Тетрадь для записывания разных материалов по шаманству забайкальских бурят. – Там же, инв. 246, тетр. 3, 8.
26. Хангалов М.Н. Различные записи. – Там же, инв. 128, тетр. 3, 8.
27. Хангалов М.Н. Тетрадь о шаманстве у бурят. – Там же, инв. 129.

Источники старомонгольского письма

28. Моление огню. – РО библиотеки востфака ЛГУ, Д 170, Д 296.
29. Жертвоприношение огню. – РО БИОН, М-П 585.
30. Моление невестки огню. – РО БИОН, М-П 32.
31. Почитание Хангая. – РО БИОН, М-Г 796.
32. Благопожелание огню. – РО БИОН, М-Г 59.
33. Моление Заяши гэнгри. – РО БИОН, М-Г 51, М- П 116.
34. Культ медведя у бурят. – РО БИОН, ф. Нацова, оп. 4, № 15.
35. По поводу "умай" и "бэлгэ". – Там же, № 7, 22.
36. Почитание священного дерева. – Там же, № 61.
37. О старинном обряде умерщвления старцев. – Там же, № 14.
38. Посвящение в шаманы. – Там же, № 39.
39. Онгоны южных бурят. – Там же, № 21.
40. Моление у горы Адагалик. – Там же, № 3.
41. Дух хозяйки Синего утеса. – Там же, № 12.
42. Об онгонах. – Там же, № 16, 19,
43. О борьбе лам с шаманами. – Там же, № 7, 22.
44. О шаманах. – Там же, № 43.
45. Моление огню. – РО ИВАН, Q 268, Q 270, Q 272.
46. Почитание Хангая. – Там же, Д 87, ВГ-188.
47. Освящение тороков. – Там же, В 315.
48. Сан (курение) Гэсэра – Там же, С 37.
49. Культ Манахан. – Там же, С 516.

Литература на русском языке

50. Алексеев Н.А. Материалы о религиозных верованиях якутов как историко-этнографический источник // СЭ. – 1966. – № 2. – С. 22–33.
51. Алексеев Н.А. Культ Айыы – племенных божеств-покровителей якутов // Этнографический сборник. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1969, – Вып. 5. – С. 145–169.
52. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX–начале XX в. – Новосибирск: Наука, 1975. – 199 с.
53. Алексеев Е.А. Домашние покровители кетов // СМАЭ. – 1972. – Т. 27. – С. 263–274.
54. Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. – М.-Л.: Наука, 1967. – 162 с.
55. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ. – 1924. – Т. 4, вып. 2. – 250 с.

56. Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // СМАЭ. - 1929. - Т. 8. - С. 253-269.
57. Антонов Н.К. Материалы по исторической лексике якутского языка. - Якутск: Якуткнигоиздат, 1971. - 175 с.
58. Астырев Н. Монголо-буряты Иркутской губернии // Северный вестн. - Спб, 1890. - № 12. - С. 11-53.
59. Балдаев С.П. Легенды и предания о Гэсэре // Избранное. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1961. - С. 59-65.
60. Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1970. - Ч. 1. Булагаты и эхириты. - 363 с.
61. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов // "Черная вера или шаманство у монголов" и другие статьи Доржи Банзарова. - Спб, 1891. - С. 1-46.
62. Банзаров Д. Белый месяц - празднование Нового года у монголов // Собр. соч., - М.: Изд-во АН СССР, 1955. - С. 41-47.
63. Барадин Б. Рождение ребенка у бурят-монголов // Жизнь Бурятии. - Верхнеудинск, 1926. - № 7-9. - С. 87-92.
64. Бардаханова С.С. О некоторых образах животных в фольклоре бурят // ТБИОН. - Улан-Удэ, 1970. - Вып. 14. - С. 19-33.
65. Бардаханова С.С. Малые жанры бурятского фольклора. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1982. - 208 с.
66. Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // - ЗВРАО. - Пг., 1921. - Т. 25, вып. 1-4. - С. 55-76.
67. Басаева К.Д. Традиционное бурятское жилище и его членение // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. - Улан-Удэ, 1984. - С. 109-124.
68. Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая // СЭ. - 1973. - № 5. - С. 108-113.
69. Баторов П.П. Народный календарь аларских бурят // Этнографический бюллетень ВСОРГО. - 1923. - № 3. - С. 9-10.
70. Баторов П.П. Белкование у аларских бурят и народные поверья // Бурятиеведение. - Верхнеудинск, 1925. - № 1. - С. 9-12.
71. Баторов П.П., Хороших П.П. Охотничьи приметы и запреты // Бурятоведческий сборник. - Иркутск, 1926. - № 1. - С. 46-51.
72. Баторов П.П. Культ орла у северо-байкальских бурят // Бурятиеведение. - 1927. - № 3-4. - С. 79-81.
73. Баторов П.П. О происхождении мира по сказаниям северо-байкальских бурят // Бурятиеведение. - 1928. - № 4. - С. 139-140.
74. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. - Фрунзе: Илим, 1972. - 170 с.
75. Бертагаев Т.А. Культ богини-матери и огня у монгольских племен // СЭ. - 1973. - № 6. - С. 120-125.
76. Бертагаев Т.А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен // Историко-филологические исследования. - М.: Наука, 1974. - С. 406-418.
77. Бертагаев Т.А. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1976. - Вып. 6. - С. 24-39.
78. Бира Ш. Монгольская историография (XIII - XVII вв.). - М.: Наука, 1978. - 320 с.
79. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. - Т. 1. - 380 с.
80. Бромлей Ю.В. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности // СЭ. - 1977. - № 1. - С. 3-18.

81. Бурдуков А. Роды у байтов // Живая старина. - Пг., 1916. - Вып. 4. - С. 82-87.
82. Вамбоцыренов Э. Аба хайдак - облава у хоринских бурят // ИВСОРО. - Иркутск, 1890. - Т. 21. № 2. - С. 29-34.
83. Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // СМАЭ. - 1971. - Т. 27. - С. 150-169.
84. Васильев В.П. История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII в. - СПб, 1857. - 235 с.
85. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. - М.: Наука, 1978. - 240 с.
86. Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. - М.: Наука, 1980. - 224 с.
87. Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Северная Монголия. - Л.: Изд-во АН СССР, 1927. - С. 1-42.
88. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. - Л.: Изд-во АН СССР, 1934. - 233 с.
89. Владимирцов Б.Я. Монгольские титулы веги и веги // ДАН СССР. Сер. В. - Л., 1930. - № 9. - С. 163-167.
90. Вяткина К.В. Культ коня у монгольских народов // СЭ. - 1968. № 6. - С. 117-122.
91. Вяткина К.В. Пережитки материнского рода у бурят-монголов // СЭ. - 1946. - № 1. - С. 137-144.
92. Вяткина К.В. Буряты // Народы Сибири. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956. - С. 217-266.
93. Галданова Г.Р. Культ огня у монгоязычных народов и его отражение в ламаизме // СЭ, 1980. - № 3. - С. 94-100.
94. Георги И. О монгольских народах // Описание всех в Российском государстве обитающих народов. - 2-е изд. - СПб: Изд-во Имп. АН, 1799. - Ч. 4. - С. 1-45.
95. Герасимова К.М. Символика орнамента на стрелохранилище // ЗБМНИИК. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1948. - Вып. 8. - С. 163-175.
96. Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1969. - Вып. 5. - С. 105-114.
97. Герасимова К.М. Ламаистская трансформация анимистических представлений // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1970. - Вып. 4. - С. 31-39.
98. Голстунский К.О. Монгольско-русский словарь. - СПб, 1893. - Т. 3.
99. Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини // ТВОРАО. - СПб, 1859. - Ч. 4. - С. 236-256.
100. Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. - Л.: Наука, 1983. - 174 с.
101. Древнетюркский словарь. - Л.: Наука, 1969. - 676 с.
102. Дугаров Д.С. К этимологии терминов юрэн, уур, уури // СЭ. - 1981. - № 1. - С. 98-102.
103. Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. - Л.: Наука, 1975. - 164 с.
104. Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут // СМАЭ. - 1927. - Т. 26. - С. 63-78.
105. Жамцарано Ц. Онгоны агинских бурят // ЗИРГО. - СПб, 1909. - Т. 34. - С. 379-395.
106. Жамцарано Ц. Монгольские летописи XVII века. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936. - 120 с.

107. Жамцарано Ц. Культ Чингиса в Ордосе. Из путешествия в южную Монголию в 1910 году // САЖ.- Висбаден, 1961. - Т. 6, № 3. - С. 194-234.
108. Жуковская Н.Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии. - М.: Наука, 1968. - С. 211-236.
109. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. - М.: Наука, 1977. - 198 с.
110. Забанов М.Н. Бытовые черты в эпических произведениях эхирит-булагатов. - Верхнеудинск: Изд-во Бур.-монг. Учен. комитета, 1929. - 58 с.
111. Затеев В.И. Формирование и расцвет бурятской социалистической нации. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1961. - 195 с.
112. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936. - 436 с.
113. Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. - Л., 1934. - 51 с.
114. Зуев Ю.А. Киргизы-бурут // СЭ. - 1970. - № 4.
115. Иванов С.В. Происхождение бурятских онгонов с изображением женщин // ТИЭ. - 1951. - Т. 14. - С. 119-131.
116. Иванов С.В. О значении изображений на старинных предметах культа // СМАЭ. - 1955. - Т. 16. - С. 165-264.
117. Иванов С.В. К семантике изображений на старинных бурятских онгонах // СМАЭ. - 1957. - Т. 17. - С. 95-150.
118. Из преданий о жизни якутов до встречи их с русскими / Пер. Э. Пекарский // ЗИРГО. - Спб, 1909. - Т. 34. - С. 146-156.
119. Инкижинов В.И. Проблемы бурят-монгольского театра // Жизнь Бурятии. - 1929. - № 3-4. - С. 48-59.
120. Ионов В.М. Орел по воззрениям якутов // СМАЭ. - 1913. - Т. 1, вып. 16. - С. 1-13.
121. Ионов В.М. Дух-хозяин леса у якутов // СМАЭ. - 1916. - Т. 4, вып. 1. - С. 1-32.
122. История Бурят-Монгольской АССР. - 2-е изд. - Улан-Удэ: Бур. монг. кн. изд-во, 1954. - Т. 1. - 496 с.
123. Ишжамц Н. Религия и верования монголов в едином государстве (XIII в.) // Туухийн судлал. - Улаанбаатар: ШУА хэвлэл, 1975. - Т. 10, вып. 20. - С. 129-142.
124. Карпини П.И. История монголов. - Спб: Изд. А.С. Суворина, 1911. - 62 с.
125. Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с рождением ребенка // СМАЭ. - 1927. - Т. 6. - С. 19-36.
126. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник, 1977. - М.: Наука, 1981. - С. 117-138.
127. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. - Т. 1. - 620 с.
128. Кроль М. Охотничье право и звериный промысел у забайкальских бурят // ИВСОРГО. - 1894. - Т. 25, вып. 4-5. - С. 52-81.
129. Кроль М. Брачные обычаи и обряды забайкальских бурят // ИВСОРГО. - 1894. - Т. 25, вып. 1. - С. 55-87.
130. Кузнецов Б.И., Гумилев Л.Н. Бон (древняя тибетская религия) // Доклады отделений и комиссий Географического общества. - Л., 1970. - Вып. 15: Этнография. - С. 72-90.
131. Кузнецов Б.И. Главные божества в религии бон // Исследования по

- истории и филологии Центральной Азии. - Улан-Удэ, 1976. - Вып. 6. - С. 142-148.
132. Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. - Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. - 192 с.
133. Летописи хоринских бурят. Хроники Т. Тобоева и В. Юмсунова // ТИВАН. - М.-Л.; 1940. - Вып. 33. - 107 с.
134. Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1972. - 102 с.
135. Лубсан Данзан. Алтан тобчи / Пер. с монг., введение, коммент. и прилож. Н.П. Шастиной. - М.: Наука, 1973. - 439 с.
136. Майнагашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // СМАЭ. - 1916. - Т. 3. - С. 93-102.
137. Михайлов Т.М. Бурятское шаманство и его пережитки. - Иркутск, 1962. - 37 с.
138. Михайлов Т.М., Хороших П.П. Бурятский шаманизм: Указатель литературы (1774-1971). - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1973. - 69 с.
139. Михайлов Т.М. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. - Л.: Наука, 1976. - С. 292-319.
140. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). - Новосибирск: Наука, 1980. - 320 с.
141. Михайловский В.М. Шаманство // ИОЛЕАЭ. - М., 1893. - Т. 25, вып. 1. - 110 с.
142. Мункуев Н.Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах. - М.: Наука, 1965. - 224 с.
143. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. - М.: Наука, 1984. - 310 с.
144. Нил, архиепископ Ярославский. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. - СПб: Изд. Г.Трусова, 1858. - 386 с.
145. Окладников А.П. Культ медведя у неолитических племен Восточной Сибири // СА, 1950. - Вып. 14. - С. 7-19.
146. Окладников А.П. Новые данные по истории Прибайкалья в тюркское время // Тюркологические исследования. - М.-Л., 1963. - С. 273-281.
147. Окладников А.П. Якутия до присоединения к Русскому государству // История Якутской АССР. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955. - Т. 1. - 432 с.
148. Окладников А.П. История и культура Бурятии. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1976. - 458 с.
149. Описание архива Г.-Д. Нацова. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1972. - 114 с.
150. Петри Б.Э. Старая вера бурятского народа. - Иркутск: Власть труда, 1928. - 78 с.
151. Петрухин В.Я. Погребальная ладья викингов и "корабль мертвых" у народов Океании и Индонезии // Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. - М.: Наука, 1980. - С. 79-91.
152. Подгорбунский И. Идеи бурят шаманистов о душе, смерти, загробной жизни и загробном мире // ИВСОРГО. - 1981. - Т. 25, № 1. - С. 18-33.
153. Позднеев А.М. Образцы народной литературы монгольских племен. - СПб, 1890. - Вып. 1. - 346 с.
154. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу // ЗИРГО. - СПб., 1887. - Т. 16. - 492 с.

155. Полтораднев П. О пушном промысле в Тункинском районе // Жизнь Бурятии. - 1929. - № 1. - С. 99-106.
156. Попова А.А. Семейная жизнь у долган // СЭ. - 1946. - № 4. - С. 50-74.
157. Попов А.А. Материалы по истории религии якутов б. Вилуйского округа // СМАЭ. - 1949. - Т. 2. - С. 255-323.
158. Поппе Н. Описание монгольских шаманских рукописей Института востоковедения АН СССР // ЗИВАН. - Л., 1932. - Вып. 1. - С. 151-200.
159. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. - СПб: Изд. В. Киршбаум, 1881. - Вып. 1. - 425 с.
160. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. - СПб: Изд. В. Киршбаум, 1883. - Вып. 4. - 1025 с.
161. Потапов Л.П. Пережитки культа медведя у алтайских тюрков // Этнограф-исследователь. - Л., 1928. - № 2-3. - С. 15-22.
162. Потапов Л.П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских тюрков // Культура и письменность Востока. - Баку, 1929. - Т. 5. - С. 123-149.
163. Потапов Л.П. Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений // СЭ. - 1959. - № 2. - С. 18-30.
164. Потапов Л.П. Некоторые итоги работ Тувинской экспедиции // СЭ. - 1959. - № 5. - С. 109-122.
165. Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. - М.: Наука, 1969. - 402 с.
166. Потапов Л.П. Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. - М.: Наука, 1973. - С. 265-286.
167. Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. - Л.: Наука, 1977. - С. 164-178.
168. Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. - Новосибирск: Наука, 1978. - С. 3-36.
169. Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. - Новосибирск: Наука, 1970. - С. 50-64.
170. Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // СМАЭ. - 1971. - Т. 27. - С. 5-100.
171. Припузов Н. Сведения для изучения шаманства у якутов // ИВСОРО, - 1884. - Т. 15, № 3-4. - С. 59-66.
172. Путешествие Марко Поло / Пер. И.П. Минаева // ЗИРГО. - СПб, 1902. - Т. 36. - 355 с.
173. Пурэвжав С. К вопросу о стадии развития и идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // Туухийн судлал. - Улаанбаатар, 1974. - Т. 10. - С. 123-144.
174. Рассадин В.И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. - М.: Наука, 1980. - 115 с.
175. Рашидаддин. Сборник летописей. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952. - Т. 1, кн. 2. - 316 с.
176. Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. (Некоторые аспекты духовной культуры). - М.: Наука, 1980. - 275 с.
177. Ринчер Б. Соемба - эмблема свободы и независимости монгольского народа // Из нашего культурного наследия. - Улан-Батор, 1958. - 72 с.
178. Ринчен Б. Дома духов у шаманов Прикосоголья // Acta orientalia. - Budapest, 1962. - Т. 15, № 1-3. - С. 249-258.

179. Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. - Новосибирск: Наука, 1975. - С. 188-195.
180. Рубрук В. Путешествие в восточные страны. - СПб: изд. А.С. Суворина, 1911. - С. 63-178.
181. Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1962. - 267 с.
182. Санжеев Г.Д. Эпос северных бурят, Аламжи Мэргэн. - М.: Academia, 1936. - 261 с.
183. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. - М.: Наука, 1969. - 336 с.
184. Советская историческая энциклопедия. - М.: Сов. энциклопедия, 1964. - Т. 9. - 999 с.
185. Станиловский А. Ольхонская пещера // ИВСОРГО, 1903. - Т. 34, вып. 2. - С. 128-130.
186. Струве В.В. Родина зороастризма // Советское востоковедение. - М.-Л., 1948. - Т. 5. - С. 5-34.
187. Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. - СПб, 1912. - 144 с.
188. Токарев С.А., Гурвич И.С. Якуты // Народы Сибири. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956. - С. 267-328.
189. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. - М.: Наука, 1964. - 400 с.
190. Токарев С.А. К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита // СА, 1961. - № 1. - С. 12-20.
191. Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. - М.: Наука, 1980. - С. 3-58.
192. Троицкая А.П. Рождение и первые годы жизни ребенка и таджиков долины Зеравшана // СЭ, 1935. - № 6. - С. 109-130.
193. Трошанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов // Учен. зап. Имп. Казан, ун-та. - 1902. - 185 с.
194. Трубачеева Е. Онгоны моих нагснатов // Байкал. - Улан-Удэ, 1977. № 3. - С. 143-150.
195. Уланов А.И. Бурятский героический эпос. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1963. - 220 с.
196. Уланов А.И. Древний фольклор бурят. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1974. - 176 с.
197. Фролов Б.А. Числа в графике палеолита. - Новосибирск: Наука, 1974. - 239 с.
198. Хангалов М.Н. Мои предки // Собр. соч. - Улан-Удэ, 1958. - Т. 1. - С. 122-148.
199. Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири // Там же. - С. 289-402.
200. Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве бурят // Там же. - С. 403-543.
201. Хангалов М.Н. Общественные охоты у северных бурят // Там же. - С. 33-95.
202. Хангалов М.Н. О бурятах, населяющих Иркутскую губернию // Там же. - С. 101-113.
203. Хангалов М.Н. О шаманстве у бурят // Там же. - Т. 2. - С. 117-139.
204. Хангалов М.Н. Душа // Там же. - С. 193-201.
205. Хангалов М.Н. Свадебные обряды унгинских бурят // Там же. - С. 56-91.
206. Хангалов М.Н. Таинственные силы шаманов и шаманок // Там же. - С. 179-192.

207. Хангалов М.Н. Несколько слов о шамане // Там же. - С. 140-156.
208. Хангалов М.Н. О теломытии шамана // Там же. - С. 157-178.
209. Хангалов М.Н. Мифы космогонические и этиологические // Там же. - Т. 3. - С. 7-19.
210. Хаптаев П.Т. Култ огня у западных бурят-монголов // Бурято-ведческий сб. - 1927. - № 3-4. - С. 65-66.
211. Цыбиков Г.Ц. Култ огня у восточных бурят-монголов // Там же. - С. 63-64.
212. Цыбиков Г.Ц. Цагалган // Бурятияведение. - 1925. - № 3-4. - С. 71-72.
213. Цыбиков Г.Ц. Шаманизмы у бурят-монголов // Избранные труды. - Новосибирск: Наука, 1981. - Т. 2. - С. 169-177.
214. Цыдендамбаев Ц.Б. Этническое прошлое закаменских бурят по данным их исторических легенд // Краеведение Бурятии. - Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1979. - С. 153-156.
215. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1972. - 662 с.
216. Чагдуров С.Ш. Происхождение Гэсэриады. - Новосибирск: Наука, 1980. - 272 с.
217. Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь. - М.: Сов. энциклопедия, 1973. - 804 с.
218. Чулууны Далай. Монголия в XIII-XIV веках. - М.: Наука, 1983. - 232 с.
219. Широкогородов С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. - Владивосток, Ученые записки Ист-филол. ф-та, 1919. - 62 с.
220. Штернберг Л.Я. Култ орла у сибирских народов // Перво-бытная религия в свете этнографии. - Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1936. с. 111-126.
221. Эберхард В. Китайские праздники. М.: Наука, 1977, 128 с.
222. Ястремской С.В. Остатки старинных верований у якутов. - ИВСОРО 1897. т. 28, в. 4, с. 226-265.

Литература на монгольских языках

223. Аламжи Мэргэн. - Спб, 1913. - Т. 1, вып. 1. - 158 с.
224. Бөөгэй мургэлын тухай // Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания / Сост. А.М. Позднеев. - Спб, 1900. - С. 93-311.
225. Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д. Монголын ардын аман зохиолын дээж. - Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1978. - 304 с.
226. Далай Ч. Монголын бөөгийн мөргөлийн товч туух // *Studia ethnographica*. Улаанбаатар, 1959. - Т. 1, вып. 5. - 49 с.
227. Дамдинсүрэн Ц. Монголын нууц товчоо. - Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1975. - 238 с.
228. Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. - Улаанбаатар: ШУА хэвлэл, 1957.
229. Дамдинсүрэн Ц. *Mongol uran jokiyal-un degeji jaγun bilig orosibai*. - Улаанбаатар, 1959. - 599 с.
230. Пэрлээ. Х. Эртний монголчуудын ухэгсдээ оршуулж байсан зан уйлийн асуудалд. - Улаанбаатар: ШУА хэвлэл, 1956. - 10 с.
231. Сандаг Б. Мянгадын гарал ууслийн асуудлаас. - Улаанбаатар: *Studia ethnographica*, 1969. - Т. 4, fasc. 1-5. - С. 81-103.
232. Содном Б. Монголын харын бөөгийн дуудлагын тухай // *Studia Mongolica*. Улаанбаатар, 1962. - Т. 4, fasc. 3.

233. D i ó s z e g i V. Problems of mongolian shamanism // Acta ethnographica, - Budapest, 1961, - T. 10, fasc. 1-2. - P. 195-206.
234. E l i a d e M. Forgotten religions. - New York, 1950.
235. Heissig W. Catalogue of Mongol books, manuscripts and xylographs. - Copenhagen, 1971.
236. Heissig W. Lubsangcondans darstellung des ostmongolischen brauchtums // ZAS. - Wiesbaden, 1968. - N 2. - P. 211-263.
237. Lot-Falck E. A propos d'Atügän, deese mongole de la terre // RHR. - Paris, 1956. - T. 149, vol. 2. - P. 172-197.
238. P o p p e N. Zum Feuerkultus beiden mongolen // Asia Major. - 1925. - T. 2, fasc. 1.
239. P o t a p o v L.P. Signification rituelle du pelage des chevaux chez les populations Sayano-altaïennes // L'Ethnographie. Revue de société d'ethnographie de Paris. - Gabalda, 1977. - P. 81-91.
240. R i n c h e n B. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Livre I: Sources littéraires // Asiatische Forschungen. - Wiesbaden, 1959. - Bd 3. - 124 p.
241. R i n c h e n B. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Livre II: Textes chamanistes bouriates // Asiatische Forschungen. - Wiesbaden, 1961. - Bd 8. - 156 p.
242. R o u x J.-P. Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques // RHR. - 1956. - T. 149. - P. 49-82.
243. Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. - Paris, 1963.
244. R o u x J.-P. Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. - Paris, 1966. - 478 p.



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Представления о природе и человеке	11
Следы астральных культов	-
Кульг огня	22
Кульг земли	26
Кульг животных	33
Глава II. Представления о рождении и смерти	43
Силы, проявляющие и поддерживающие жизнь	-
Связи с потусторонним миром	54
Глава III. О шаманизме бурят Забайкалья	65
Характеристика шаманизма забайкальских бурят	-
Белое и черное шаманство	77
Кульг кузнецов в шаманизме бурят	87
Особенности шаманизма забайкальских бурят	
Традиционные верования и современность (вместо заключения)	96
Список информаторов	103
Список сокращений	104
Литература	105

Галина Ринчиновна Галданова

Доламаистские верования бурят

Утверждено к печати Бурятским институтом
общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР

Редактор издательства М.А. Лапшина
Художник С.М. Кудрявцев
Технический редактор Л.Г. Филина
Корректоры О.А. Зими́на, В.К. Жихарева

ИБ № 30415

Сдано в набор 21.05.87. Подписано в печать 04.08.87. МН-05299.
Формат 60 x 90 1/16. Бумага офсетная. Офсетная печать.
Усл. печ. л. 7,5. Усл. кр.-отт. 7,8. Уч.-изд. л. 8.
Тираж 4950 экз. Заказ № 875. Цена 80 коп.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука",
Сибирское отделение. 630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.
4-я типография издательства "Наука". 630077, Новосибирск, 77,
Станиславского, 25.

СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВА "НАУКА"

готовит к выпуску следующие книги:

Т.Д. Скрынникова. Ламаистская церковь и государство Внешняя Монголия. XVI - начало XX века.

В монографии на материале оригинальных источников, многие из которых вводятся в научный оборот впервые, рассматривается история буддизма (ламаизма) на территории Монголии, его влияние на идеологию, культуру, общественно-политические и экономические процессы в стране. Особое внимание уделяется анализу взаимоотношений государства и ламаистской церкви.

Книга рассчитана на монголистов, религиоведов.

К.М. Герасимова. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма.

В монографии обобщены некоторые итоги синхронного и диахронного исследования мировоззренческой природы синкретизма культовой системы ламаизма, его идеологической функции в системе социального регулирования в средневековом обществе. Выявляются общие типичные приемы идеологической сакрализации власти, основанные на традициях онтологических и обрядовых символов духовного наследия родового общества в истории политической культуры различных этносов Азии.

Книга рассчитана на этнографов, историков, востоковедов.

Абаев В.Н. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.

На материале оригинальных китайских источников в работе впервые исследуется культура психической деятельности в чань-буддизме в процессе ее взаимодействия с культурно-психологическими традициями в средневековом Китае; выявляются характерные особенности чаньской культурно-психологической традиции, ее социокультурное значение, показана ее роль в формировании человека как личности и субъекта деятельности и в психологической подготовке к экстремальным условиям деятельности. В приложениях даны выборочные переводы важнейших памятников средневекового чань-буддизма – "Сутра Шестого Патриарха (Хуэйяна)" и "Записи бесед Линьцзи".

Книга адресована востоковедам, буддологам, психологам, культурологам.

Книги высылаются наложенным платежом. Заказы направляйте по адресу: 630090 Новосибирск, 90, Морской проспект, 22. Магазин "Наука".

Книги можно предварительно заказать в магазинах Центральной конторы "Академкнига", в местных магазинах книготоргов или потребительской кооперации.

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу: 117192 Москва, Мичуринский проспект, 12, магазин "Книга - почтой" Центральной конторы "Академкнига"; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин "Книга - почтой" Северо-Западной конторы "Академкнига" или в ближайший магазин "Академкнига", имеющий отдел "Книга - почтой".

- 480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 ("Книга - почтой");
- 370005 Баку, ул. Коммунистическая, 51 ("Книга - почтой");
- 232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;
- 690088 Владивосток, Океанский проспект, 140 ("Книга - почтой");
- 320093 Днепропетровск, проспект Гагарина, 24 ("Книга - почтой");
- 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95 ("Книга - почтой");
- 375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
- 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 ("Книга - почтой");
- 420043 Казань, ул. Достоевского, 53 ("Книга - почтой");
- 252030 Киев, ул. Ленина, 42;
- 252142 Киев, проспект Вернадского, 79;
- 252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
- 252030 Киев, ул. Пирогова, 4 ("Книга - почтой");
- 277012 Кишинев, проспект Ленина, 148 ("Книга - почтой");
- 343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 ("Книга - почтой");
- 660049 Красноярск, проспект Мира, 84;
- 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2 ("Книга - почтой");
- 191104 Ленинград, Литейный проспект, 57;
- 199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;

196034 Ленинград, В/О, 9-я линия, 16;
220012 Минск, Ленинский проспект, 72 ("Книга - почтой");
103009 Москва, ул. Горького, 19а;
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный проспект, 51;
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 ("Книга - почтой");
142284 Протвино Московской обл., ул. Победы, 8;
142292 Пушино Московской обл., МР, "В", 1;
620161 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга - почтой");
700000 Ташкент, ул. Ю. Фучика, 1;
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
700070 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
700185 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 ("Книга - почтой");
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
634050 Томск, Академический проспект, 5;
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга - почтой");
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49;
720000 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42 ("Книга - почтой");
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 ("Книга - почтой").

80 коп.



« НАУКА »

СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ