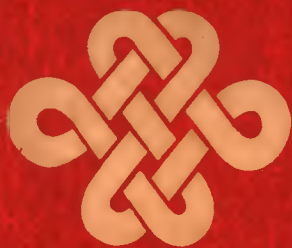


НАРОДЫ и КУЛЬТУРЫ

Буряты



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ
И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ,
БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ

Серия
«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»

Основана в 1992 году

Ответственные редакторы серии:

**В. А. ТИШКОВ,
С. В. ЧЕШКО**



**МОСКВА
НАУКА
2004**



ИНСТИТУТ ЯЗЫКОВ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ИЗДАНИЕ
2004

Буряты

Ответственные редакторы:

Л. Л. АБАЕВА, Н. Л. ЖУКОВСКАЯ



МОСКВА
НАУКА
2004

УДК 391/395
ББК 65.5(2)
Б92



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 03-01-00308д

Ответственный секретарь
серии “Народы и культуры”
Л.И. МИССОНОВА

Рецензенты:

кандидат исторических наук А.А. НИКИШЕНКОВ,
доктор исторических наук Г.Л. САНЖИЕВ

Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2004. – 633 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-009856-6 (в пер.)

Издание является наиболее полным на сегодняшний день собранием сведений по этнической истории и культуре бурят, которые рассматриваются на исконной территории расселения – Предбайкалье и Забайкалье. После присоединения Восточной Сибири к России история бурят продолжается на территории нескольких воеводств или уездов – Енисейского, Красноярского, Иркутского, Илимского, Нерчинского. Авторы рассматривают диалекты и говоры бурятского языка, относящегося к северной группе монгольских языков алтайской семьи, прослеживают численность народа с 1851 г. по настоящее время, дают обстоятельную характеристику скотоводческого хозяйства этноса, исследуют традиционную религию – шаманизм, а также распространившийся в Бурятии с XVII в. буддизм. В монографии прослеживается развитие культуры бурят до наших дней.

Для этнологов, историков, археологов и широкого круга читателей.

ТП 2004-II-№ 26

ISBN 5-02-009856-6

© Коллектив авторов, 2004

© Российская академия наук и издательство
“Наука”, серия “Народы и культуры”
(разработка, оформление), 1992 (год
основания), 2004

ПРЕДИСЛОВИЕ

Монография “Буряты” – первая попытка полного академического описания бурят – самого крупного из коренных народов Сибири. Работа выполнена в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН в рамках проекта “Народы и культуры”, осуществляемого Институтом этнологии и антропологии РАН.

В данном коллективном труде буряты представлены как один из этносов, исторически входящих в монгольскую языковую и историко-культурную общность. Авторский коллектив стремился рассмотреть наиболее важные аспекты этнического и культурного развития бурят в свете современных тенденций развития этнологии и смежных дисциплин, а также монголоведения. К настоящему времени накоплены обширные исторические, этнографические, археологические и антропологические материалы, позволяющие осветить важнейшие стороны происхождения, этнической истории и этнокультурных традиций бурятского народа.

Проблема этногенеза и этнической истории бурят далека от своего разрешения, ведутся дискуссии между сторонниками различных гипотез. В данной монографии раздел, посвященный истокам формирования этнического ядра бурят, написан одним из ведущих специалистов по этой проблеме д.и.н. Д.Д. Нимаевым. Автор полагает, что буряты сложились в этнос в результате многовековых контактов различных этнических компонентов, однако основное ядро этноса все же образует монгольский компонент, присутствующий в разных долях среди разных бурятских племен.

Хозяйственно-культурные типы бурятского этноса представлены в достаточно широком диапазоне: кочевое скотоводство, охота, собирательство, рыболовство (д.и.н. С.Г. Жамбалова) и земледельческая культура, имевшая достаточное распространение среди бурят (к.и.н. О.В. Бураева). Обстоятельно описана материальная культура бурят – поселения и жилища (д.и.н. С.Г. Жамбалова), одежда, украшения, обувь, прически (к.и.н. Д.А. Николаева), пища и кулинарные традиции (д.и.н. Н.Л. Жуковская).

В работе исследован такой феномен социальной организации периода раннеклассовых отношений в бурятском обществе, как облавная охота (д.и.н. С.Г. Жамбалова), а также общественный строй бурят в XVII–XIX вв. (к.и.н. В.С. Ханхараев), иерархия общинных структур на рубеже XIX–XX вв. (к.и.н. Р.П. Сыденова). Немало места уделено семье и традиционным семейным отношениям, свадебным обрядам и ритуалам (д.и.н. К.Д. Басаева), календарному циклу (д.и.н. Н.Б. Дашиева). Мифологическое наследие бурятского народа представлено разными своими пластами: мифы, легенды, предания как праосно-

ва будущих эпических, сказочных, религиозных сюжетов (к.филол.н. В.Ш. Гунгаров, д.и.н. Н.Л. Жуковская), бурятский героический эпос (к.филол.н. Д.А. Бурчина), бурятские народные сказки, сказочные сюжеты, их эволюция (д.филол.н. С.С. Бардаханова, к.филол.н. С.Д. Гымпилова), традиции и современный фольклорный процесс (д.филол.н. М.И. Тулохонов).

Большое внимание в томе уделено бурятскому языку и его диалектам (д.филол.н. И.Д. Бураев, д.филол.н. Л.Д. Шагдаров), письменной культуре – старомонгольской и старобурятской письменности, бурятским летописям и историческим хроникам (д.и.н. Ш.Б. Чимитдоржиев).

Одно из главных мест в традиционной духовной культуре бурят занимали и продолжают занимать шаманские и буддийские традиции. Религиозная культура бурят представлена как классическим шаманизмом (д.и.н. Т.М. Михайлов), так и неошаманскими тенденциями (д.и.н. Н.Л. Жуковская). История распространения буддизма в Бурятии (д.и.н. Л.Л. Абаева), система образования в буддийских монастырях (к.ф.н. С.П. Нестеркин), традиции книгопечатания в дацанах (к.и.н. Х.Ж. Гармаева, тибетская медицина, получившая широкое распространение в Бурятии (к.ф.н. Д.Б. Дашиев), буддийская иконография (к.и.н. Ц.-Б. Бадмажапов) описаны обстоятельно и дают представление о той роли, которую начиная с XVII в. играл буддизм в истории и культуре бурят.

Издревле бурятский этнос в силу кочевого образа жизни и соответствующей религиозной культуры с большим почтением относился к окружающей его природе и ее объектам. Возможно, именно кочевая цивилизация способствовала появлению такого феномена как экологическая культура (д.и.н. Н.В. Абаев, д.и.н. Л.Л. Абаева).

В пределах историко-культурного пространства Бурятии исследованы народные знания в виде народной медицины (к.филол.н. Д.Б. Дашиев), развивалась также и профессиональная культура: театр (д.искусств. В.Ц. Найдакова), искусство, живопись, музыка, декоративно-прикладное искусство (к.искусств. И.И. Соктоева, к.искусств. Е.А. Баторова, к.филол.н. Г.Д. Фролова). Велико было значение и литературы, как дооктябрьского периода (д.филол.н. Б.Д. Баяртуев), так в послеоктябрьское время (к.филол.н. В.Д. Жапов).

В последнее время большое значение придается общественно-политическим движениям в Бурятии (чл.-корр. РАН Б.В. Базаров, к.и.н. В.А. Хамутаев), этносоциальным процессам (д.филос.н. Ю.Б. Рандалов) и проблемам этнической идентичности бурят (И.Э. Елаева). Авторы Введения – д.и.н. Д.Д. Нимаев, д.и.н. Л.Л. Абаева. Заключение – чл.-корр. РАН Б.В. Базаров и д.и.н. Л.Л. Абаева.

Книга иллюстрирована материалами из фондов и коллекций Отдела памятников письменности народов Востока Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, республиканского Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова, Архива Буддийской традиционной сангхи России. Библиография составлена к.и.н. И.П. Башаровым и к.и.н. Б.Ц. Гомбоевым, две карты расселения бурят в XVII и XIX веках – к.и.н. Б.З. Нанзатовым.

Карта бурятских диалектов составлена д.филол.н. И.Д. Бураевым, карта сакральных мест этнической Бурятии – д.и.н. Л.Л. Абаевой на основе ее многолетних полевых материалов. Фотографическая работа в Музее истории Бурятии, за исключением тех, которые были взяты из уже опубликованных изданий, выполнена Ю.С. Цыбиковым совместно с С.Г. Хамхеевой. Компьютерный набор текста коллективной работы выполнен А.И. Булхановой.

Большую благодарность приносим коллективу Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова за предоставленные оригинальные материалы и экспонаты,

хранящиеся в фондах музея, в частности благодарим зам. директора музея по науке Е.С. Митыпову, главного хранителя фондов В.Р. Чойбсонову, хранителей фондов – Л.Ф. Левитину, Р.Г. Савельеву, С.Б. Бардалееву.

В работе над книгой со стороны Института этнологии и антропологии РАН участвовали д.и.н. Н.Л. Жуковская (как ответственный редактор тома и автор ряда разделов), Л.И. Миссонова (куратор серии), Н.В. Павлова (техническое редактирование), О.С. Никулина (работа с библиографией).

Особую признательность выражаем рецензентам книги к.и.н. А.А. Никишенкову и д.и.н. Г.Л. Санжиеву, сотрудникам издательства “Наука”, а также издательству “Дизайн. Информация. Картография”, любезно предоставившему одну карту опубликованного ранее Атласа.

В.А. Тишков, С.В. Чешко

ВВЕДЕНИЕ

Территория современного расселения бурят представляет собой довольно обширную полосу лесостепной и горно-таежной зоны, простирающуюся от г. Нижнеудинска на западе до верховьев Амура на востоке. Область, расположенную к западу от оз. Байкал, традиционно принято называть Предбайкальем, к востоку – Забайкальем, которое делится Яблоновым хребтом на две части – Западное и Восточное. Именно по этому хребту проходит водораздел между Тихим и Северным Ледовитым океанами. При этом также существует традиция всю эту территорию именовать Прибайкальем или этнической Бурятией.

Климат края резко континентальный: резкие колебания температуры воздуха не только в течение года, но и суток; малое количество осадков зимой, особенно в Забайкальской части, сравнительно с большим количеством осадков летом. Эти климатические особенности обусловлены ее географическим положением, значительной удаленностью от морей, океанов и южных широт. Континентальность региона выражена гораздо резче, чем на той же широте в Западной Сибири, Европейской части и на Дальнем Востоке.

Продолжительность зимы – 5–6 месяцев. Зима суровая. Средняя температура в Предбайкалье – -21° – -28° , в Западном Забайкалье – -23° – -31° , в Восточном Забайкалье – -26° – -33° . Заморозки длятся до конца мая, иногда до начала июня. Весна сухая, ветреная. Засушливостью отличается и первая половина лета, особенно в Забайкалье. Нередки засухи. Вегетационный период (с среднесуточной температурой выше $+5^{\circ}$) – 130–150 дней. Среднегодовая температура почти повсеместно отрицательная (-2° – -5°). Отдельные части территории Бурятии расположены в зоне вечной мерзлоты.

Осадки в Предбайкалье – 300–400 мм, в Западном Забайкалье – 240–400 мм, в Восточном Забайкалье – 270–390 мм; их распределение по временам года неравномерное. Зимой – 10–20% годовой нормы. Основная часть осадков фиксируется с середины лета и в начале осени. Нередки весенние паводки, порой значительно разрушительные.

Продолжительность солнечного сияния составляет в Предбайкалье и на побережье оз. Байкал от 1500 часов в год на севере, до 2500 на юге, а в Забайкалье – соответственно от 1800 до 3000 часов. Наибольшее число солнечных часов приходится на май-июнь. В целом по этому показателю Забайкалье значительно превосходит все районы этих широт, в том числе известные курорты Кавказа.

Бурятия по преимуществу горная страна средней высоты. Здесь горы почти не достигают линии постоянного снега, за исключением некоторых вершин в Восточных Саянах – Мунку-Сардык – самая высокая горная вершина не только Бурятии, но и всей Восточной Сибири (3491 м).

Степей, какие встречаются, в Западной Сибири или Монголии, здесь нет. Степи – это более или менее обширные пространства, не образующие сплошного массива, свободные от леса и залегающие главным образом в широких межгорных понижениях (примерно 7–8% от общей площади Забайкалья и Предбайкалья). Бурятию можно характеризовать как лесостепную зону.

Между Предбайкальем и Забайкальем имеются и заметные различия. Предбайкалье – это край с более спокойным рельефом, где преобладают холмистые степи, с более влажным климатом, что связано с влиянием переноса западных воздушных масс.

Большей умеренностью отличается и климат на территории непосредственно примыкающей к оз. Байкал. Это крупнейшее в Сибири и Центральной Азии (площадь – 31,5 тыс. км²) и самое глубокое в мире озеро (1620 м), расположено на высоте 456 м над уровнем моря. В озеро впадает около тысячи больших, малых и мелких рек и речушек. Самая крупная из них – Селенга (длина 1024 км) – берет начало в Монголии; основные ее притоки – Орхон, Джида, Темник, Чикой, Хилок, Уда. Из Байкала вытекает одна Ангара – (длина 1779 км) – самый многоводный приток Енисея. Самый крупный остров – Ольхон (длина 72 км, ширина до 15 км, общая площадь 730 км²). В озере имеется около 1800 видов животного и растительного мира, 75% эндемики, т.е. обитают только в нем.

Другие крупные озера – Гусиное, Котокель, группы Еравнинских и Баунтовских озер.

К крупным рекам Прибайкалья относятся Лена и ее приток Витим, а также Баргузин, Онон, Иркут, Ока, Уда.

Примерно 10 тыс. лет тому назад в пределах рассматриваемой нами территории установились близкие к современному ландшафт, климат, растительный и животный мир.

Леса – преобладающий тип растительности Предбайкалья и Забайкалья и один из важнейших видов естественных биологических ресурсов. Состав леса: сосна, лиственница, ель, кедр, пихта, береза, осина, тополь и др. Наиболее значительны запасы древесины лиственницы и сосны. Высокую практическую ценность имеют сосновые леса, являясь главным объектом лесной промышленности. К сожалению, неравномерные и интенсивные вырубki леса в наиболее доступных местах привели к опасным экологическим последствиям – эрозии почв, высыханию и обмелению рек, мелких озер и т.п.

В животном мире численно преобладают виды, общие для однородных ландшафтов всей территории Предбайкалья и Забайкалья, хотя в некоторых районах присутствуют и своеобразные виды или наблюдается обеднение видового состава. Из крупных зверей встречаются медведь, лось, благородный олень, у которого ценятся панты – молодые рога, используемые в народной и традиционной медицине. Кроме того, эти звери имеют важное промысловое значение. Из крупных хищников распространены волк, местами рысь. Из пушных зверей наиболее известен соболь, особенно баргузинский. Ценится также мех лисы, выдры, ондатры, белки. Повсеместно по этнической территории Бурятии встречается заяц-беляк.

Богаты и разнообразны минеральные ресурсы края. Наиболее важными и характерными для Забайкалья и Предбайкалья рудными ископаемыми являются цветные металлы: медь, алюминий, свинец и т.д. Имеются богатые залежи редких металлов (молибден, вольфрам), а также золота, серебра драгоценных и поделочных камней. Практически на протяжении всей территории края расположены запасы угля, преимущественно бурого, а в Предбайкалье открыты и разрабатываются месторождения нефти и газа.

Бурятия располагает также богатыми и разнообразными минеральными источниками, холодными и горячими, многие из которых по своим лечебным свойствам не уступают кавказским. Наиболее известные из курортов и санаториев – Аршан, Байкал, Горячинск, Дарасун, Кука, Нилова пустынь.

Исконная территория расселения бурят – Прибайкалье, расположенная на стыке сибирской тайги и центральноазиатских степей, с давних пор находилась в центре важных этнических и политических событий в регионе. Она постоянно (частично или полностью) входила в состав последовательно сменявшихся друг друга ранних государственных образований хунну, сяньби, жужаней, орхонских тюрков, уйгуров, енисейских кыргызов, киданей, монголов.

После присоединения в середине XVII в. Восточной Сибири к России эта территория вначале находилась в ведении нескольких воеводств или уездов – Енисейского, Красноярского, Иркутского, Илимского, Нерчинского. В 1764 г. из состава Сибирской губернии, образованной в 1719 г., выделилась Иркутская губерния. К середине XIX в. в состав губернии входили следующие округа, заменившие прежние уезды: Иркутский, Нижнеудинский, Киренский, Верхнеудинский, Нерчинский. На основе двух последних в 1851 г. была образована Забайкальская область, которая до 1894 г. находилась в подчинении Восточно-Сибирского генерал-губернатора, а затем – Приамурского генерал-губернатора. Из Иркутского округа впоследствии выделились Балаганский и Верхоленский округа. В Забайкалье в 1856 г. был образован Баргузинский, в 1863 г. – Селенгинский, в 1872 г. – Троицкосавский округа. На основе Нерчинского возникло четыре новых округа – Читинский, Акшинский, Нерчинский и Нерчинско-Заводской.

30 мая 1923 г. была образована Бурят-Монгольская АССР, что создало благоприятные условия для национально-государственного строительства и национальной консолидации бурят. В пределах республики в то время проживал 91% всех бурят страны. На базе вертикального старомонгольского письма была принята единая письменность (в 1931 г. на базе латинизированного алфавита, с 1939 г. – кириллицы) и заложены основы для функционирования единого бурятского литературного языка.

В 1937 г., в результате административного переустройства республика была разделена на несколько частей. Часть территории отошла к Иркутской и Читинской областям, где соответственно были образованы Усть-Ордынский и Агинский бурятские национальные округа. А некоторые районы, где компактно проживали буряты (Ольхонский, Качугский, Хилокский, Ононский и др.), вообще остались за пределами какого-либо национально-государственного образования, и их население оказалось оторванным от этнокультурных центров.

По ревизии 1851 г. коренное население края (буряты и эвенки) составило 221186 душ обоего пола (35,5% от общей численности населения), а согласно Первой всеобщей переписи населения России 1897 г. – 328 848 человек (27,7%), в том числе буряты 288 тыс. чел. По Всеобщей переписи 1926 г. численность бурят была равной 237,5 тыс. чел., по переписи 1939 г. – 225 тыс. чел. О росте численности в последующие периоды свидетельствует таблица.

Перепись 1939 г. зафиксировала резкое сокращение доли бурятского населения в республике – от 44% в 1926 г. до 21%. Причиной тому не только административное переустройство 1937 г., но и интенсивный приток нового населения в связи с широко развернувшимся в республике промышленным строительством. Достаточно сказать, что почти одновременно было начато строительство сразу нескольких промышленных объектов всесоюзного значения – стеклозавод (1930 г.), мясокомбинат (1931 г.), паровозовагоноремонтный завод

Динамика численности бурят (тыс. чел.)

	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
Бурятская АССР	135,8	178,7	206,9	249,5
Иркутская область	70,5	73,3	71,1	81,0
В том числе Усть-Ордынский бурятский АО	44,9	48,3	34,3	49,0
Читинская область	40,0	51,6	56,5	66,6
в том числе Агинский бурятский АО	23,4	33,1	35,9	42,3
В целом по СССР	253,0	314,7	352,6	421,7

(1932 г.). Поэтому при сокращении численности бурят в республике на 45% численность русскоязычного населения увеличилась более, чем в 1,5 раза.

Буряты проживают и в других регионах России и СНГ в Якутии (по переписи 1989 г.) – 8471 чел., в Казахстане – 1172 чел., Москве, Санкт-Петербурге, Бишкеке, Киеве (количество неизвестно).

Компактно проживают они также на территории Монголии (Хэнтэйский, Восточный, Селенгинский, Хубсугульский аймаки) – всего около 100 тыс. человек. Примерно 6–7 тыс. бурят живут в Хулунбуирском аймаке автономного района Внутренняя Монголия КНР.

По переписи 2002 г. на территории Российской Федерации бурят насчитывается 445 000.

Антропологически буряты в большинстве своем относятся к центральноазиатскому типу северобайкальской расы монголоидов.

Основу хозяйства бурят составляло скотоводство. Разводили пять видов скота (*табан хушуу мал*): лошадей, овец, крупный рогатый скот, верблюдов, коз. Особую роль в жизни бурятского общества играл конь, воспетый в улигерах, песнях, легендах и преданиях. Было велико не только его хозяйственное значение, конь являлся также своеобразным мерилем ценности, благосостояния. Не менее важное значение, особенно в условиях кочевого хозяйства, имела овца, которая, как и лошадь относилась к категории скота “с горячим дыханием” (*халуун хушуутай мал*). Продукция овцеводства составляла основу хозяйственного быта бурят. Мясо овцы использовалось также в качестве жертвенной пищи духам и хозяевам местности.

Наряду со скотоводством, важное место в жизни бурят занимала охота, особенно в тех районах, где для этого имелись соответствующие условия. Ценное промысловое значение имели соболь, белка, лиса, выдра, чей мех являлся предметом меновой торговли. Важным подспорьем в пищевом рационе бурят служило мясо косули, оленя, лося, медведя, дикого кабана. Фольклорные и прочие материалы свидетельствуют о существовании в прошлом у монгольских народов облавной охоты – *зэгэтэ аба* (*аба хайдаг*).

Одним из древних отраслей хозяйства явилось рыболовство, о чем свидетельствует наличие самобытной народной терминологии: *онгосо* – лодка, *гульмэ* – сеть, *хахуули* – удочка, *һэрээ* – острога и т.д.

Земледелие к XVII в. играло в хозяйстве бурят, очевидно, лишь подсобную роль. Однако нет сомнения в том, что в отдельные исторические периоды, в зависимости от природно-климатических условий, земледелие являлось достаточно важным подспорьем в хозяйстве бурят (и монголов в целом), на что также указывает достаточно развитая терминология: *анзаһан* – соха, *тарьян* – зерно, *тээрмэ* – мельница, *гурил* – мука и т.д.

Традиционной религией бурят является шаманизм, где своеобразными посредниками (медиаторами) между его последователями и сверхъестественными силами, которым они поклонялись, были шаманы и шаманки (*бөө, удаган*).

Буддизм – одна из мировых религий в тибетской форме в основном в традиции школы гелугпа начал проникать в Монголию, Забайкалье в XIII–XIV вв. Однако массовое его распространение в этнической Бурятии началось с XVII в. К 20-м годам XX в. в Бурятии имелось 44 дацана, где насчитывалось около 20 тыс. лам.

С приходом русских началось распространение христианства, особенно в Предбайкалье. Хотя число верующих по официальной статистике доходило до 50 тыс., следует учесть, что крещение часто носило формальный характер. Многие крестились по несколько раз ради избавления от податей и получения каких-либо иных льгот.

Настоящая монографическая работа является по существу сводом сведений о бурятском этносе, прежде всего о его сложном этногенезе и этнической истории, религиозных традициях, письменной культуре, а также о традиционном быте, хозяйстве, материальной и духовной культуре, в том числе мифопоэтическом и музыкальном творчестве, декоративном искусстве, театре во всем их богатстве и многообразии.

ГЛАВА 1

ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ



НАЧАЛО ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ЯДРА БУРЯТ

В настоящее время со значительной долей вероятности можно утверждать, что начало процесса этногенеза бурят, как впрочем и большинства других современных народов, по крайней мере, в рамках сибирско-центральноазиатского региона, относится к периоду не ранее середины I тыс. н.э. Потому что именно с этого времени в имеющихся материалах (археологических, антропологических, письменных и др.) начинают проявляться некоторые конкретные черты, позволяющие провести этнографические параллели в культуре и языке отдельных этнических общностей нашего времени. Разумеется, сказанное отнюдь не отрицает возможности обращения к материалам более ранних эпох для сравнительно-исторического анализа, ибо, как принято считать, в археологических культурах этнические черты начинают проявляться еще где-то с конца неолита.

Буряты как народность в процессе своего сложного и длительного формирования сложились из различных этнических компонентов. В то же время очевидно, что основным ядром народности, ассимилировавшим и объединившим вокруг себя различные этнические группы, были монголоязычные племена. Поэтому вопрос об их происхождении является одним из основных при разработке проблемы этногенеза бурят.

Этот вопрос в разные годы различными учеными решался весьма неоднозначно. Одним из наиболее последовательных сторонников автохтонности монголоязычных племен в Прибайкалье являлся Г.Н. Румянцев. Обосновывая данный тезис, он исходил, в частности, из того, что терминология, связанная с условиями лесного охотничьего быта, обнаруживает общность в монгольских, тунгусских и самодийских языках, что, по его мнению, могло быть следствием достаточно длительных контактов между носителями данных языков еще в доскотоводческий период их истории, то есть не позднее II тыс. до н.э. (Румянцев. 1953).

Анализируя совокупность имеющихся данных, необходимо отметить, что приведенные доводы не могут служить основанием для окончательного решения вопроса о возможности столь раннего пребывания монголоязычных племен на территории вокруг оз. Байкал. Во-первых, предполагаемые контакты между древними монголами и самодийцами могли иметь место не только на территории Предбайкалья, потому что по имеющимся данным, в частности топонимики, ареал расселения самодийских племен мог простираться гораздо южнее и восточнее указанного района (Нимаев. 1980).

Во-вторых, отмеченная общность в языке монголов и самодийцев могла установиться через посредство тунгусского языка. На эту мысль наталкивает, в частности факт расхождения значений терминов в указанных языках. Например, в монгольских языках термин *нохой* означает "собака", в ненецком *нохо* оз-

начает “песец”, маньчжурское *н’охэ* – “волк”, а эвенское *нокэ* (*нока, нуэкэ*) – “самец (собаки, волка, лисицы, песца), кобель”; общемонгольское *унэгэн* – “лиса”, ненецкое *венэко* – “собака”; старописьменное монгольское *сипи-а* – “волк”, ненецкое *теня* – “лиса”.

Версию о возможности пребывания монголоязычных племен в Прибайкалье в древности отстаивал Н.П. Егунов. При этом он попытался “далеких предков бурят-протомонголов” связать с обитателями верхнепалеолитических поселений Мальта и Буреть. Основанием для этого послужило то обстоятельство, что у обитателей этих поселений, как и у протомонголов, вход в жилище расположен с южной стороны. Кроме того, точно такое же, как и у мальтинцев и буретинцев, “деление юрты на две половины с выходом на юг наблюдалось у предбайкальских бурят до революции” (Егунов. 1984. С. 111–117).

Не вдаваясь в детали этих и других подобных рассуждений можно лишь указать, что попытки проведения прямых параллелей между палеолитическим и современным населением не могут быть приняты всерьез. К тому же, судя по высказываниям некоторых археологов, мальтинскую культуру следует признать явлением экзотичным для Приангарья. До сих пор не удается обнаружить ее истоков, равно как и проследить ее дальнейшую судьбу (Аксенов. 1974. С. 109).

Если же речь вести о действительных автохтонах края, то имеется гораздо больше оснований для связывания их с предками современных тунгусо-маньчжурских народов (Окладников. 1968; Окладников, Мазин. 1976. С. 112–117; Василевич. 1969).

Выдвигались на этот счет и другие, нередко совершенно полярные выше приведенным, точки зрения. С.А. Токарев, в частности, высказывался о том, что первые монголоязычные племена появились у Байкала в начале XIII в., то есть в связи с событиями, вызванными образованием империи Чингисхана. Вместе с тем, считаем необходимым подчеркнуть, что он рассматривал этногенез бурят как весьма сложный процесс взаимодействия различных по происхождению составляющих пришлого и аборигенного характера, а не как механическую замену одного этноса другим (Токарев. 1953).

В целом схожей точки зрения придерживался Б.О. Долгих, хотя конкретно не затрагивал вопроса о времени прихода монгольского населения в Прибайкалье. Если булагаты были монголизованы задолго до прихода русских, то эхириты, по его мнению, еще к началу XVII в. говорили на тюркском языке (Долгих. 1953).

Несколько удревнил время проникновения монголоязычных племен в Прибайкалье А.П. Окладников, датируя его XI–XII вв. Основанием для этого послужили материалы восьми погребений, раскопанных им в 1929 г. около улуса Сэгэнут в верховьях Лены (Окладников. 1958а).

Сравнивая их с известными к тому времени материалами Курумчинской культуры, он пришел к выводу, что Сэгэнутский могильник является своеобразным свидетельством произошедшей здесь смены местных, тюркоязычных аборигенов монгольскими племенами, вышедшими, вероятно, с берегов Онона и Керулена, близ оз. Буир-нор. В подтверждение своего вывода он ссылаясь на сообщения письменных источников, результаты анализа наскальных рисунков, этнографические аналогии. Так в свое время А.П. Окладниковым была создана довольно стройная и достаточно убедительная концепция о заселении Прибайкалья монголоязычными племенами, получившая в свое время широкое признание и поддержанная впоследствии другими исследователями.

Однако с появлением новых данных наши представления об археологических памятниках региона не только значительно расширились, но и усложни-

лись. Например, при сравнении погребального обряда Сэгэнутского могильника и курумчинцев А.П. Окладников исходил главным образом из конструктивных особенностей так называемых “шатровых могил”, имеющих будто бы признаки трупосожжения. К настоящему времени подобный взгляд на эти памятники многими исследователями отвергнут. Одни их рассматривали как ритуальные сооружения, связанные не со смертью, а с рождением человека и представляющие собой “захоронения последа” (Свинин, Зайцев. 1982), другие считают их поминальными конструкциями, в которых отражена сложная взаимосвязь мировоззренческих представлений человека; они связаны скорее с идеей Мировой горы (Дашибалов. 1995). А выявленные в последнее время у курумчинцев захоронения с обрядом трупоположения имеют больше аналогий с сэгэнутскими, чем различий: та же ориентировка погребенного, помещенного в колоду или положенного прямо на землю, плоская надмогильная кладка и т.д. Таким образом, Сэгэнутский могильник и другие типологически ему близкие погребальные комплексы уже не могут рассматриваться в качестве основного определителя времени появления монголоязычных племен в Прибайкалье.

К настоящему времени археологами выделено существование так называемой раннемонгольской археологической культуры. Общим объединяющим признаком раннемонгольской археологической культуры современные исследователи считают наличие в погребениях берцовой или бедренной кости барана. Если прежде эти памятники датировались в пределах XI–XIV вв., то последующие находки костей бараньей ноги в погребениях более раннего периода (примерно VII–X вв.) дали основание для расширения хронологических рамок названной культуры (Ковычев. 1981; Коновалов, Данилов. 1981; Именохоев, Коновалов. 1985; Данилов. 1985; Именохоев. 1989, 1992).

Вместе с тем отнюдь не все ясно как раз в отношении “стержневого признака” культуры – вкладываемой в погребения кости бараньей ноги. С тем, что в этом факте кроется какой-то особый ритуальный смысл, согласны многие. Кость ноги барана, считает В.В. Ковычев, “играла роль сулдэ – вместилища души умершего” (Ковычев. 1984. С. 50). С.В. Данилов, посвятивший специальную работу данному обряду жертвоприношения, пришел к заключению, что бедренная и берцовая кости барана, содержащие “жизненную силу” – сулдэ, “играла какую-то определенную роль в посмертном существовании человека” (Данилов. 1985. С. 89–90). Н.В. Именохоев, с одной стороны, указывая на “особую значимость этого ритуала”, счел возможным оговориться, что “нельзя отрицать и меркантильную сторону данного ритуала, вероятность положения бедренной части ноги в качестве хорошего куска мяса – заупокойной пищи” (Именохоев. 1992. С. 45).

Однако, как можно заметить, особый ритуальный смысл в данный обряд вкладывается главным образом на тот случай, когда кость бараньей ноги располагается возле головы покойника, причем в вертикальном положении узкой частью (голенным суставом) вниз, к дну могильной ямы. Однако нередки случаи, когда кость бараньей ноги находится в иных положениях: сбоку от туловища погребенного, гроба или колоды, также в ногах.

Существование определенной закономерности между местоположением кости ноги барана и тем или иным вариантом погребения выявлено С.В. Даниловым. Кости ног барана, обнаруженные в грунтовых могилах, почти всегда находятся в изголовье погребенного. Эта традиция, которая нарушалась в единичных случаях. А в погребениях с различными внутримогильными конструкциями из бересты, дерева, каменных плит наблюдается постепенный отход от этой традиции. Если в могилах с берестяными сооружениями кости ног барана не встречаются в изголовье погребенного, то при захоронении в гробах и колодах они

встречаются в самых различных местах, что можно истолковывать как постепенное переосмысление той части погребального обряда, которая была связана с наличием в могиле костей ног барана. Теперь погребения с различными способами захоронения хронологически могут быть расположены следующим образом: грунтовые могилы – захоронения в бересте – погребения в гробах и колодах (Данилов. 1995. С. 87–89). Правда необходимо учесть, что С.В. Данилов при этом исходил из существовавшей датировки погребений монгольского времени XI–XIV вв.

Словом, остается фактом, что так называемая раннемонгольская культура, датируемая в последнее время в рамках VIII–XIV вв., представляющая, безусловно, нечто единое, особенно в сопоставлении с другими известными археологическими культурами, обнаруживает в то же время чрезвычайное разнообразие в типах над- и внутримогильных конструкций и способах захоронений умершего. На наш взгляд, отмеченный феномен можно объяснить не только “1) разновременностью; 2) социальной дифференциацией; 3) индивидуальными особенностями погребенного; 4) причинами смерти” (Именухов. 1988. С. 36), но и как результат длительного и многостороннего взаимодействия различных по происхождению этнокультурных традиций. Иначе порой трудно объяснить некоторые факты, встречающиеся в материалах названной культуры.

Анализируя имеющийся в нашем распоряжении материал, мы считаем возможным выдвинуть следующую интерпретацию погребального обряда с костью бараньей ноги. Очевидно, данный ритуал не следует рассматривать как своеобразный этнический определитель культуры, традиционно связанной с монголоязычными племенами. Если, скажем, следовать версии С.В. Данилова, данная обрядность как устойчивый ритуал прослеживается преимущественно на начальных этапах развития культуры, то есть в тот период, когда она имела “как бы тюркизированный по своему инвентарю облик” (Коновалов. 1999. С. 13). Затем данный обычай постепенно подвергся переосмыслению, вероятно, не без воздействия со стороны иноэтнических, в данном случае, монгольских компонентов.

Как видно из сказанного, удовлетворительное решение вопроса о времени появления монголоязычных племен в Прибайкалье на основании только археологических материалов пока не представляется возможным.

В последние годы этот вопрос получил освещение в работах других исследователей. Б.Р. Зориктуев, в частности, связывал появление первых монголов возле Байкала с племенем буртэ-чино, которое появилось здесь после распада Жужанского каганата. При этом он исходит из того, что под известным по монголо-бурятским летописям именем буртэ-чино “подразумевается название одноименного племени буртэ-чино, почитавшего в качестве своего предка волка”. Возле оз. Байкал это племя вошло в соприкосновение с местными тюркскими племенами, олицетворением которых выступает Гоа-марал, супруга Буртэ-Чино, то есть олень, вероятный тотем тюрков (Зориктуев. 1996. С. 5–6).

Однако при этом остается неясным, к каким этническим последствиям в регионе привело это событие, поскольку племя буртэ-чино “спустя некоторое время” уходит из пределов Забайкалья в местность Эргунэ-кун. Загадочны также мотивы и конкретное время его ухода.

Для решения вопроса о времени и путях появления монголоязычных племен в Прибайкалье представляется очень важным определение местонахождения легендарной страны Эргунэ-кун.

Б.Р. Зориктуев, проделав достаточно полный обзор существующих версий на сей счет, сам тем не менее воздержался от однозначного ответа, ограничив-

шись заявлением, что “окончательно разрешить эту сложную проблему может только детальное изучение этнографии и археологии Аргуни и сопредельных районов Северо-Западной Монголии и Тувы” (Зориктуев. 1996а. С. 20–21).

В целом же среди исследователей по этому вопросу наметились две основные версии – Аргуно-Хинганская и Саяно-Алтайская.

Не вдаваясь здесь в детальный анализ этих гипотез, хотелось бы лишь указать, что под местностью Эргунэ-кун не следует обязательно искать некое труднодоступное место, окруженное крутыми, обрывистыми берегами, из которой, якобы, было трудно выбраться. Ведь в этой местности монголы были вынуждены находиться не из-за сложных природно-географических условий, а скорее, из-за общей геополитической обстановки в регионе.

П.Б. Коновалов, в свою очередь, выдвинул идею “о двух этапах движения и прихода Бортэ-Чино и его народа в верховье Онона”. Утверждая, что образование “супружеского союза Бортэ-Чино и Гоа-Марал произошло на территории Северной Монголии на пространстве между Хангаем и Саянами”, он явно солидаризирует со сторонниками Саяно-Алтайской версии (Коновалов. 1999. С. 108–111).

Вместе с тем П.Б. Коновалов, исходя из тезиса, что Бортэ-Чино и Гоа-Марал – “не реальные исторические личности, а тотемические олицетворения древних этнических общностей”, склонен рассматривать Саяно-Прибайкальский период лишь как один из этапов в истории становления монголов, а родословную линию, восходящую к Бортэ-Чино, как одно из двух направлений в этногенезе монголоязычных племен вообще. Эта ветвь, восходящая к хунну, развивалась в составе тюркских и уйгурских каганатов, “в условиях, подвластных тюркам”.

Другую ветвь этногенеза монголов П.Б. Коновалов, отдавая дань сложившейся традиции, связывает с дунху и сяньби, склоняясь тем самым и к версии об Амуро-Хинганской прародине монголов. “По-видимому – констатирует он, – представители этой ветви монголов встретили дальнего потомка хунну Бортэ-Чино в верховьях Онона и сделали его своим предводителем” (Коновалов. 1999. С. 103–105).

Достаточно сложной выглядит ситуация и с определением хронологических рамок описываемых там событий. При установлении хронологии тех или иных событий в ранней этнической истории тюрко-монгольских народов сложилась определенная традиция их вычисления на основании генеалогических таблиц чингисидов. Возьмем, к примеру, известный из “Сокровенного сказания” эпизод о женитьбе Добун-мэргэна на Алан-гоа, который многие исследователи рассматривали как отражение реальных исторических событий, имевших место в конкретном пространстве и времени. На основании несложного подсчета по родословным, это событие приурочивалось примерно к середине IX – началу X в. (Румянцев. 1962. С. 142–143; Цыдендамбаев. 1972. С. 186).

Однако здесь нельзя упускать из виду то обстоятельство, что “Сокровенное сказание” и другие примерно синхронные по времени произведения создавались в такое время, “когда собственно история полностью еще не отделилась от устного народного творчества, она еще тесно переплеталась с легендой и преданием, что придавало ей вид более или менее вольного повествования, где живая фантазия искусного сказителя порою ценилась еще выше, чем точность хрониста” (Бира. 1978. С. 49). Поэтому не случайно Ш. Бира, говоря о реальных исторических событиях и персонажах в хронике, предпочел ограничить нижние хронологические рамки родословной линии чингисидов личностью Бодончара.

С такой постановкой вопроса согласны и другие ученые. Так Г. Сухбаатар допускал возможность существования связи между именами Добун-мэргэн, Дува-

сохор и этнонимом Тоба (*Сухбаатар*. 1971. С. 82–86), носители которого – основатели северокитайской династии Тоба-Вэй (386–538 гг.) – считаются преемниками сяньби. Не допускал сомнений в мифологичности образа Добун-мэргэна, Дувасохора и некоторых других персонажей из “Сокровенного оказания”, Г.И. Михайлов, отмечая, в частности, наличие в их именах таких компонентов, как *мэргэн*, *гоа* (*Михайлов*. 1983. С. 89). Такое замечание можно признать вполне справедливым. Действительно, нетрудно проследить, что начиная где-то с эпохи Бодончара, то есть с того времени, когда начинаем иметь дело с относительно реальными событиями и личностями, указанные компоненты сходят со страниц хроники, а взамен возникает термины типа *баатур*, *хан*, *бек*, *нойон* и т.д.

Вероятную мифологичность некоторых других имен в родословной чингисидов можно усмотреть и в том, что они имеют явную этнонимическую основу, например, Хоричар-мэргэн, Боржигадай-мэргэн, Монголжин-гоа и т.д. Имя Боржигадай сопоставимо с известным этнонимом *боржигин*. Последний, как достаточно убедительно доказано, разложим на две части *бори* – “волк” и *тегин* – “принц” (*Очир*. 1996. С. 3–4), то есть имеет в основе своей тотемное происхождение.

Далее, широко распространено мнение о том, что этноним *хатагин* происходит от имени одного из трех сыновей Алан-гоа, родившихся, якобы, после смерти Добун-мэргэна – Бугу-хадаги. Между тем весьма вероятной представляется возможность иной этимологизации этнонима. Он также состоит из двух частей: *хад*, то есть “*хаты*” и *тегин* (*Очир*. 1996. С. 4). Иначе говоря, выявляется определенная закономерность в том, что не имя человека становится этнонимом, а происходит некая персонификация древних этнонимов или эпонимов. Следовательно, также обстоит дело с именем другого “сына” Алан-гоа – Бухуту-Сальчжи, который “стал родоначальником племени Сальжиут” (Сокровенное сказание. § 42). В этой связи отнюдь не случайной представляется созвучность первых компонентов обоих имен – Бугу – Бухуту.

В свете всего сказанного не вызывает сомнений и выраженный мифологический образ Алан-гоа. Это прежде всего подчеркивает сюжет о ее непорочном зачатии от луча солнца, в основе которого лежит обоснование идеи о сверхъестественном, небесном происхождении “золотого” рода чингисидов. Само слово *алан*, как выясняется, объяснимо на основе современных западномонгольских и калмыцких наречий, где имеет значение, “девственная, непорочная, чистая; изумление, загадочное явление” (*Пэрлээ*. 1964; *Авляев*. 1981. С. 62–63). Как считает Г.О. Авляев, “здесь перед нами культ непорочной девы, который бытовал среди ойратов и монголов издавна”.

Одним словом, как бы там ни было, становится очевидным, что сюжеты, связанные с теми или иными легендарными персонажами, нет необходимости строго приурочивать к конкретным датам и определенным территориям, а рассматривать как отголоски очень древних событий, фактов, этнических традиций.

Например, исследователи уже обращали внимание на то обстоятельство, что генеалогия тобаских хаганов, приводимая в “Вэйшу”, весьма схожа с генеалогией предков Чингисхана в “Нигуча Тобчиян”, то есть “Сокровенном сказании” (*Сухбаатар*. 1971. С. 133–135; *Бира*. 1978. С. 15–18).

Высказывались также предположения о том, что и сам миф об Алан-гоа мог быть унаследованным от сяньби (*Викторова*. 1980. С. 130). В данном случае, очевидно, речь должна идти о совпадении не прямых сюжетных линий, а о типологических сходствах, в частности, идее о сверхъестественном, божественном происхождении монгольских хаганов. Так в изложении китайских летописцев содержание сяньбийской версии звучит следующим образом: “При императоре

Хуаньди (147–168) у сяньбийцев появился Таньшихуай. Его отец Тоулухоу в прошлом три года служил в войсках сюнну, а его жена, оставшаяся дома, родила сына. Когда Тоулухоу вернулся, это удивило его, и он хотел убить ребенка. Однако жена сказала, что как-то днем, идя по дороге, она услышала удар грома. Когда она подняла голову, чтобы посмотреть на небо, ей в рот попала градинка, которую она проглотила, после чего забеременела и через десять месяцев родила сына. Этого ребенка, сказала жена, несомненно ждет необыкновенное будущее, поэтому его следует вырастить и посмотреть, что его ожидает. Тоулухоу не послушал жену и выбросил младенца. Тогда жена тайно попросила домашних по добрать и вырастить ребенка, которому она дала прозвище Таньшихуай.

В возрасте 14–15 лет Таньшихуай уже отличался смелостью, физической силой и умом.” (Материалы по истории... дунху. 1984. С. 75, 330).

Определенное сходство прослеживается в преданиях сяньби и монголов, связанных с их переселением. Согласно приведенной в “Вэйшу” легенде, сяньбийцам, оказавшимся в “темной, котлообразной, болотистой” местности, для того, чтобы перебраться в более удобные южные края, пришлось столкнуться “с девятью трудностями и восемью препятствиями” (Материалы по истории... дунху. 1984. С. 43). А древняя легенда о переселении монголов повествуется у Рашид-ад-дина следующим образом: “... когда среди тех гор и лесов этот народ размножился и пространство занимаемой им земли стало тесным и недостаточным, то учинили они друг с другом совет, каким бы лучшим способом и нетрудным по выполнению путем выйти им из этого сурового ущелья и тесного горного прохода”. И решили они расплавить горный склон, состоящий из железной руды, для чего им пришлось зарезать 70 быков и лошадей и сделать из их шкур кузнечные мехи и “разом этими семьюдесятью мехами стали раздувать огонь под дровами и углем до тех пор, пока тот горный склон не расплавился.” (Рашид-ад-дин. 1952. С. 195).

Рассмотренный нами материал позволяет высказать некоторые соображения относительно предполагаемого времени пребывания древних монголов в местности Эргунэ-кун. Ориентировочно этот период можно приурочить ко второй половине I тыс. до н.э., связывая его с эпохой дунху. Последние, согласно китайской историографической традиции, считаются одним из наиболее ранних предков монголоязычных племен.

Известно, что в момент прихода на престол шаньюя хунну Маодуня между ними и дунху пролежала брошенная земля, на которой никто не жил. Если верить китайским летописям, именно раздор из-за этого участка заброшенной земли послужил поводом к войне между ними, в результате чего дунху потерпели новое, еще более сокрушительное поражение, после чего перестали фигурировать в источниках как этническое или политическое целое.

Имеется основание для утверждения, что данное сообщение китайских хроник по характеру и содержанию более чем соответствует красочно оформленному рассказу Рашид-ад-дина, который он передает следующим образом: “Примерно за две тысячи лет до настоящего времени у того племени, которое в древности называли монгол, случилась распря о другими тюркскими племенами и закончилась сражением и войной. Имеется рассказ, передаваемый со слов заслуживающих доверия почтенных лиц, что над монголами одержали верх другие племена и учинили такое избиение среди них, что в живых осталось не более двух мужчин и двух женщин. Эти две семьи в страхе перед врагом бежали в недоступную местность, кругом которой были лишь горы и леса и к которой ни с одной стороны не было дороги, кроме одной узкой и труднодоступной тропы, по которой можно было пройти туда с большим трудом и затруднением. Среди тех

гор была обильная травой и здоровая по климату степь. Название этой местности Эргэнэ-кун.” (*Рашид-ад-дин*, 1952. Т. 1. С. 153).

Примечательно, что очень большая давность происходивших в Эргунэ-куне событий не оспаривается многими учеными. Х. Пэрлээ, следуя указаниям Рашид-ад-дина и отсчитав 2000 лет со времени написания “Сборника летописей”, относит интересующее нас событие к 700–600 гг. до н.э. (*Пэрлээ*. 1978). По мнению Г. Сухбаатара, это событие может быть отнесено к I в. до н.э. (*Сухбаатар*. 1971. С. 135–136; 1980. С. 169–171). Ш. Бира устанавливал свою датировку в достаточно широких пределах – I тыс. до н.э. (*Бира*. 1978. С. 20).

Отнюдь не абсолютизируя предлагаемые Рашид-ад-дином некоторые хронологические рамки, вместе с тем нельзя не отметить их вполне приемлемую сопоставимость с некоторыми действительными историческими фактами. Например, четыреста лет пребывания древних монголов в Эргуне-куне вполне согласуется с периодом господства хунну в Центральной Азии, после которых на исторической арене появляются сяньби, с возвышением которых мы связываем начало всеобщего расселения монголов из верховьев Амура.

Таким образом, резюмируя сказанное, считаем необходимым еще раз констатировать, что относительно обозримые нижние пределы древнего этапа этнической истории монголоязычных племен тесно связаны с легендарной областью Эргунэ-кун, которая рядом современных исследователей ассоциируется с бассейном р. Амур. Анализ содержания приведенной в “Сборнике летописей” легенды, а также данных китайских династийных хроник позволяет с определенной долей вероятности связать предполагаемое время пребывания древних монголоязычных племен в Эргунэ-куне с периодом возвышения хунну в Центральной Азии, то есть конец I тыс. до н.э. – нач. I тыс. н.э.

Примерно в VI в. н.э. в Прибайкалье получают распространение памятники так называемой курумчинской культуры, представляющие собой цельный археологический комплекс – поселения, городища, могильники, поминальные сооружения, наскальные рисунки. Границы распространения памятников в настоящее время совпадают с основной территорией расселения современных бурят: низовья Селенги, долина Баргузина, Тункинский край, бассейн Ангары до Балаганска и несколько ниже, верховье Лены до Жигалова (*Окладников*. 1948. С. 3–10; 1955. С. 299–320).

Ставшие достоянием научной общественности еще с конца прошлого столетия, памятники этой культуры к настоящему времени предстают достаточно хорошо изученными. Итоги многолетних изысканий нескольких поколений отечественных археологов, а также результаты личных полевых работ, начатых с конца 1970-х годов, обобщены и систематизированы в недавней монографии Б.Б. Дашибалова (*Дашибалов*. 1995). Сказанное избавляет нас от необходимости подробного описания особенностей этой культуры. Создателями курумчинской культуры, согласно китайским летописям и древнетюркским руническим письменам, являлись гулигани или курыканы. Относительно их этнической принадлежности существуют две основные теории – монгольская и тюркская. Совокупность имеющихся фактов дает больше оснований для вывода, что основу этнического ядра курыкан составили тюркоязычные племена, что не исключает вероятности того, что в состав объединения входили также родоплеменные группы тунгусского и монгольского происхождения. Очевидно и то, что курыканы в последующем сыграли важную роль в формировании западных бурят и якутов (*Нимаев*. 2000. С. 65–71).

В источниках того периода примерно в пределах рассматриваемой нами территории, то есть Прибайкалья, упоминается еще одна группа племен. Это *байе-*

гу китайских летописей, которые сопоставимы с байырку из орхонских эпитафий. Правда, ареал их расселения остается еще не до конца определенным.

В свое время Г.Н. Румянцев ограничивал территорию расселения байырку приблизительно в рамках современной Баргузинской долины и низовьев Селенги (Румянцев. 1962. С. 132).

Б.Р. Зориктуев склонен видеть владения байырку в пределах всего Западного Забайкалья, предлагая всю археологическую культуру рассматриваемой территории послехуннского времени условно назвать культурой *байырку* или баргутской археологической культурой (Зориктуев. 1989; 1993). Аналогичной позиции придерживается П.Б. Коновалов, который предлагал связать многочисленные могильники в Южной Бурятии, датируемые VIII–XIV вв. и именуемые “ранне-монгольским погребальным комплексом”, с общностью баргутов (байырку, баегу) (Коновалов. 1993. С. 9–10). Правда, в обоих случаях эти тезисы высказаны лишь предположительно, без каких-либо конкретных аргументаций.

Более основательно, с упором на археологический материал, с широким привлечением письменных источников попытался подойти к освещению данной темы Ю.С. Худяков. На его взгляд, данные письменных источников позволяют соотнести с байырку южные группы могил хойцегорского типа, относящихся ко второй половине I тыс. н.э. Сюда он включил следующие памятники: Хойцегорский могильник (на р. Хилок), Узкое место (близ Усть-Кяхты), Капчеранга (близ г. Кяхта) и Темниковское поселение. Однако даже если и согласиться с подобной интерпретацией, становится несколько непонятным его предположение о том, что “на западе земли байегу простиралась до оз. Хубсугул и верховьев р. Селенги, а на востоке – до Хэнтэя и верховьев Шилки и Аргуни, охватывая северные районы современной Монголии” (Худяков. 1989. С. 29).

Для уточнения вопроса обратимся к имеющимся источникам. По сообщению, например, “Таншу” “байегу рассеянно кочевало по северную сторону Великой песчаной степи, занимая около тысячи ли пространства; от Пугу прямо на восток, в смежности от мохэ. Байегу имели до 60000 кибиток, войска 10000 чел... Есть речка, называемая Кангань” (Бичурин 1950. С. 343–344).

Почти аналогичные сведения содержатся в “Танхуйяо” (“Обозрение Танской истории”) за исключением того уточнения, что р. Канганьхэ расположена “на северо-востоке их страны на протяжении 1000 ли” (Кюнер. 1961. С. 35).

Однако по мнению А.Г. Малявкина, в тексте “Синь Таншу” есть существенные ошибки. Так, согласно “Тай-пин хуанюй цзи”, “Тун дянь”, отрывок относительно байегу выглядит следующим образом: “байегу находятся к югу от Ханьхая на р. Баегу, к востоку от гор Юли... В тысяче с лишним ли к северо-востоку от их земли есть р. Кангань”. По определению ученого, в данном случае Ханьхай – это оз. Байкал, хотя под этим термином подразумевается обычно пустыня Гоби. Материалы из новых китайских источников, по словам А.Г. Малявкина “не противоречат” выводам Г.Н. Румянцева, “но и не содержат конкретных данных в подтверждение этой точки зрения”. Сам же он относит кочевья байегу к востоку от Яблонового хребта, а реку Баегу отождествляет с названием одной из трех ныне известных рек: Ингода, Онон и Чикой (Малявкин. 1989. С. 139–141).

Однако, как представляется, гораздо логичнее было бы сравнение р. Баегу с р. Баргузин. С другой стороны, при такой (обычно завышенной по китайским оценкам) численности населения, границы территории расселения байегу вряд ли могли простираться столь широко, как предполагают некоторые из вышеназванных исследователей. Кроме того, как нетрудно убедиться, при таком территориальном раскладе попросту не остается места для других представителей “пятнадцати поколений” теле. Согласно источникам, “в начале годов правления

Удэ (618–627) были сйеянто, циби, хуйхэ, дубо, гулигань, доланьгэ, пугу, байегу, тунло, хуньбу, сыцзйе, хусаси, адйе, байси и пр., рассеянно жившие на север от Ци (Шамо)” (Кюнер. 1961. С. 36). Причем многие из них по численности несколько не уступали байегу. Например, племя пугу, обитавшее к северу от р. Тола, также располагало войском в 10 тыс. человек (Малявкин. 1989. С. 139).

В то же время границы владений байегу, очевидно, не оставались неизменными на протяжении всей их политической истории. В источниках рассматриваемого периода они неоднократно упоминаются в числе племен, принимавших активное участие в событиях, имевших важные последствия для военно-политической обстановки в Центральной Азии и сопредельных регионах (Малявкин. 1980; Малов. 1951. С. 34, 41). В источниках, например, Уйгурского периода упоминается о “девяти байырку” (Малявкин. 1983. С. 9, 6; Шинэхуу. 1980. С. 34), что можно рассматривать как свидетельство их возросшей мощи и влияния к этому времени. Как подтверждение тому можно рассматривать и титул “великий иркин”, употребленный в отношении предводителя байырку в памятнике в честь Кюль-тегина (732 г.) (Малов. 1951. С. 41). Однако подчеркиваем, что исконная территория байегу-байырку располагалась в основном в пределах современной Баргузинской долины, возможно, простираясь на юг до бассейна р. Уда и на запад до низовьев Селенги.

Нерешенным остается вопрос об этнической принадлежности байырку. Как и в отношении курыкан, одни исследователи считали их монголами по языку, другие – тюрками. Хотя необходимо указать, что многие касались этой проблемы лишь попутно, исходя главным образом из сообщений источников о том, что байегу входили в состав конфедерации теле и токуз-огузов.

Мы склонны предполагать, что отнесение к объединению *теле* могло означать не только этническую, но и политическую принадлежность племен. *Теле* – одно из древних племенных образований в Центральной Азии, восходящее своими истоками, вероятно, к легендарным динлинам или дили. В постхуннско-сяньбийский период, где-то с IV в. н.э. *теле* как достаточно крупная и самостоятельная этническая группа начинает упоминаться в источниках под названием Гао-гюй или Чилэ. “Тйелэ... есть искажение этого слова” (Кюнер. 1961. С. 9). Весьма вероятно, что состав названного этнополитического образования с самого начала был этнически неоднородным.

Анализ содержания некоторых источников дает основание для заключения, что байегу находились в несколько обособленном положении по отношению к другим племенам группы *теле*. Согласно “Таншу”, обычаи байегу “по большей части сходствовали с тйелескими, в разговоре была небольшая разница” (Бичурин. 1950. С. 344). “Тун-дянь” также констатирует, что язык байегу “немного отличается” (Малявкин. 1989. С. 142). Судя по всему, их хозяйственно-бытовой уклад был также заметно отличен от ХКТ кочевников-скотоводов. По свидетельству “Таншу”, байегу “страстно любили звериную ловлю, землепашеством мало занимались”. Что касается скотоводства, есть только указание о существовании у них коневодства (Бичурин. 1950. С. 343–344; Малявкин. 1989. С. 142).

Определенное своеобразие культурного облика байырку в известной степени может быть подтверждено на базе археологических данных. Баргузинская долина и низовья Селенги, как отмечалось, входят в ареал распространения курумчинской культуры. Следует сказать, что в целом археологические памятники этого региона выглядят менее изученными, чем те, которые расположены на противоположной стороне Байкала. При нынешнем состоянии их изученности в глаза бросается то обстоятельство, что основной археологический комплекс, характеризующий данную культуру – поселения, городища,

погребально-поминальные сооружения, писаницы, образцы предметов с древнетюркской рунической письменностью – представлен преимущественно на предбайкальской части. По южному же побережью пока обнаружены только погребения, временные стоянки и некоторые типы сооружений ритуально-поминального характера.

Кроме того, локальные особенности проглядываются в устройстве самих погребений. По внешней архитектуре захоронения курумчинского типа подразделяются на две основные группы: курганные, то есть обозначенные на поверхности каменной насыпью, и грунтовые – без надмогильной конструкции. При этом выясняется, что вторая группа погребений сосредоточена только в пределах долины Баргузина (*Дашибалов*. 1995. С. 59–72).

Следующая отличительная особенность могильников из этой территории – отсутствие в погребениях костей домашних животных (имеется в виду погребения, датированные в пределах VI–X вв.) (*Хамзина*. 1970. С. 95–103; *Дашибалов*. 1995. С. 109–118), что вполне соотносится с сообщениями процитированных выше письменных источников.

Таким образом, выявляется определенная этнокультурная специфика населения, проживавшего во второй половине I тыс. н.э. в Баргузинской долине. Это можно рассматривать как результат воздействия на процесс его формирования некоторых других, помимо тюркских, этнических компонентов, вероятнее всего, монгольского и, возможно, тунгусского происхождения.

На возможность достаточно раннего пребывания монголоязычных племен в Прибайкалье свидетельствует ряд косвенных фактов. Так, анализ языковых материалов допускает предположение о том, что у предков якутов во время соприкосновения с северной таежной природой не было необходимости создавать свою собственную “лесную” терминологию, они восприняли ее в готовом виде у монголоязычных народов (*Антонов*. 1971. С. 76; *Рассадин*. 1980. С. 76–79). А эти контакты, как считает В.И. Рассадин, могли иметь место в то время, “когда предки якутов очутились в Прибайкалье и смешались частично с местными тунгусо-маньчжурскими племенами, на эту же территорию проникали монголоязычные протобурятские племена и, видимо, тоже подверглись влиянию однотипного субстрата”. Не исключено также, что некоторые монголизмы “вошли в якутский язык еще в то время, когда предки нынешних якутов жили на юге, по соседству с саяно-алтайскими тюрками”.

По всей вероятности, монголоязычные племена, обитавшие на территории Прибайкалья в период всеобщего господства тюрков в Центральной Азии, оказались в подчиненном, зависимом положении от последних. “Создается впечатление, – писал, в частности, якутский лингвист Н.К. Антонов, – что в обществе древних якутов с родовым строем богатую, господствующую прослойку населения составляли тюркоязычные племена, а бедная, трудящаяся, подчиненная сторона была преимущественно монголоязычной” (*Антонов*. 1971. С. 121).

Эти выводы хорошо согласуются с результатами исследований бурятских ученых. Ц.Б. Цыдендамбаев, как известно, в своих изысканиях также исходил преимущественно из той предпосылки, что формирование основных этнических групп протобурят происходило в условиях господства над ними тюрков, что выразилось, в частности, в заимствовании ими у последних одного из тотемных культов – лебедя (*Цыдендамбаев*. 1972. С. 186).

По мнению исследователей, байырку вполне сопоставим с баргутами монгольского времени. Как выяснилось, тюркское байырку имеет примерно то же значение, что и монгольское баргут – “грубый, примитивный; первобытный, стародавний” (*Цыдендамбаев*. 1972. С. 279).

Сопоставление байырку и баргутов приемлемо и с точки зрения географии их расселения. По Рашид-ад-дину, “их стойбища и жилища находятся ... на самом краю местностей и земель, которые населяли монголы и которые называют Баргуджин-Тукум” (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 121). Данная страна и по своему названию, и по природно-географическим условиям вполне сопоставима с территорией Баргузинской долины. По крайней мере, примерно так представляли себе местонахождение этой области авторы “Сокровенного сказания” монголов. После того, как меркиты потерпели поражение от войск Темучина и его союзников, их предводитель Тохтоа-беки с “небольшим количеством людей, поспешно бежал вниз по Селенге в страну Баргучжинскую” (Сокровенное сказание. § 102–103).

Впрочем, насколько можно судить по сочинению Рашид-ад-дина, по-видимому, со временем возникло несколько расширенное представление об этой стране, включающее в ее пределы также территории на северной или западной стороне оз. Байкал. Поэтому границы страны Баргуджин-Тукум современными исследователями определяются примерно в следующих пределах: Баргузинский край и низовья Селенги, включая, очевидно, прилегающую с южной стороны полосу горнотаежной местности, бассейн верхней Ангары и Лены (*Зориктуев*. 1993).

Очевидно, этноним байырку-баргут первоначально представлял собой обобщенное наименование различных племен, обитавших в относительно отдаленных и труднодоступных горнотаежных районах Прибайкалья, чему не противоречит и семантика этнонима.

Судя по имеющимся данным, к концу I тыс. н.э. в качестве ведущего этнического имени в регионе Прибайкалья начинает фигурировать этноним “хори”. Во всяком случае, часто упоминающееся в различных источниках название байегу-байырку к этому времени исчезает. Вместе с тем, в ряде работ этого периода, прежде всего средневековых мусульманских авторов, встречается имя “фури”. Так, согласно анонимному “Худуд ал-алам” (982–983 гг.), “это название народа также из хырхызов; они поселяются к востоку от хырхызов и не смешиваются с прочими хырхызами... их языка другие хырхызы не понимают, они подобны диким зверям” (Материалы по истории киргизов и Киргизии. 1973. С. 141). В сочинении персидского автора Абу Саида Гардизи “Зайн ал-ахбар” (Украшение известий), написанном в 1050–1053 гг., также говорится о “большом племени фури”, к которому из страны кыргызов вели две дороги: “одна через степь 3 месяца идти, другая – на левую сторону – 2 месяца, но эта дорога трудна, надо идти все время по лесам, по узкой тропинке и узкому пространству; по дороге много воды, постоянно встречаются реки” (*Бартольд*. 1973. С. 47–48). Народ “кули”, обитавший в “округе Ангола”, упоминается в источниках Юаньской династии. Как там указано, этот округ “в результате аннексии присоединен к киргизской земле...” Язык туземцев существенно отличен от кыргызского” (*Окладников*. 1955. С. 317–318).

Впервые вероятность прочтения имени “фури” как “кури” (буквы *к* и *ф* в арабском алфавите легко смешиваются) предложена В.В. Бартольдом.

Основательно рассмотрел взаимосвязь рассматриваемых этнонимов Г.Д. Санжеев. Учитывая “особенности графики и обусловленные ими многочисленные случаи описок, разночтений и ошибок переписчиков, а также то, что в этой графике, как и в старомонгольской, гласные *о* и *у* передаются одним и тем же знаком *вав*, а в монгольском консонантизме невозможен согласный *ф*,” он счел необходимым: заключить, что “вместо кури и, тем более, фури, соответствующее арабское написание должно быть прочитано как кори”.

Одновременно он весьма решительно высказался против отождествления названий хори и курыкан, рассматривая их как два совершенно разных этнонима (Санжеев. 1983. С. 87–89).

При определении вопроса об этнической принадлежности хори очень важное значение приобретает единодушное указание различных письменных источников об их языке, который был для кыргызов непонятен. Поэтому и В.В. Бартольд допускал, что “монголами были и восточные соседи киргизов” (Бартольд. 1963. С. 97). Выдвижение на первый план названия хоринцев связано, очевидно, с появлением в районе оз. Байкал новых групп монголов, благоприятные условия для чего начинают возникать, на наш взгляд, после падения Уйгурского, затем Кыргызского каганатов. Допустимо предположить, что по крайней мере, часть новых пришельцев могла быть носителями имени хори (хоро). В этой связи заслуживает внимания факт широкого распространения рассматриваемого этнонима в Якутии. Судя по данным местных генеалогических преданий, часть якутских хоролоров появилась здесь не только из пределов Прибайкалья, но и непосредственно с Востока (Исторические предания... 1960. С. 103–104). Как считают лингвисты, ко времени появления предков якутов на Средней Лене здесь уже обитало какое-то монголоязычное население (Рассадин. 1980. С. 81, 90). О том, что у них был свой, отличный от остальной части населения Якутии язык, свидетельствует, например, бытовавшее в прошлом у якутов выражение типа: “Не по-хоролорски тебе говорю, а по якутски” (Серошевский. 1993. С. 288; Ксенофонов. 1977. С. 158–161).

Итак, на основании анализа имеющихся данных мы попытались доказать, что монголоязычные племена, составившие основу протобурят, появились возле оз. Байкал не позднее середины I тыс. н.э. Они входили в состав объединения байырку-баргутов. Монголоязычную основу байырку составили хори или хоритуматы монгольского времени. По свидетельству, например, Рашид-ад-дина, из среды баргутов вышли такие племена, как хори, туматы, туласы (Рашид-ад-дин. 1952. С. 121–122).

В хозяйственно-культурном отношении эти этнические группы представляли собой преимущественно полуоседлых охотников и рыбаков, знакомых также с навыками земледелия. Небезынтересно в этой связи отметить, что, например, в одежде современных хоринцев сохранились отдельные детали, сближающие их с исконными обитателями таежной зоны Сибири: поршневидная обувь (у детей), короткая охотничья куртка из ровдуги и т.д. (Бадмаева. 1987. С. 94–95).

ЭТНИЧЕСКИЕ ОБЩНОСТИ XI–XIV вв.

Рубеж I–II тыс. н.э. обозначен важными событиями в истории Центральной Азии. Прежде всего существенно меняется этнокультурный облик региона, то есть начался процесс сплошной монголизации края. По единодушному мнению специалистов важную определяющую роль в этом деле сыграло возвышение киданей, которые в начале X в. образовали свое государство, вошедшее в историю под названием Ляо. Империя просуществовала более двух веков (до 1125 г.). В период наибольшего могущества границы ее простирались на западе до Хангайского нагорья, на востоке – до Желтого моря. Северные границы проходили примерно по южным районам Забайкалья.

Среди северных народов, с которыми Китаю пришлось вести борьбу на протяжении всей предыдущей истории, кидани занимают особое место. Дело в том, что до киданей вожди враждовавших с Китаем племен либо признавали превос-

ходство китайского императора, либо считали себя равными ему. Кидани же в результате военных побед сами возвели на китайский престол угодного им императора, который официально признал их отцом, а себя сыном, что выражает, по китайским понятиям, отношения подданства (Е Лун-ли. 1979. С. 15). Известный востоковед-китаист В.П. Васильев отмечал: “Это событие имело решительное влияние на дальнейшие происшествия. Допущение инородцев не грабить, а уже властвовать над китайскими городами было пятном, которое стремились смыть все китайские государи. Из-за этого они воевали с киданями, вступили в союз с маньчжурами и против них с монголами, и все это для того, чтобы отдать последним весь Китай. Со своей стороны, обладание китайскими землями должно было произвести великий переворот и между обитателями Монголии; они научились владеть китайскими землями и увидели, что можно этот первый опыт повторить и в более обширных размерах” (Васильев. 1859).

В результате приобретения китайских земель под властью киданей оказалось значительное количество оседлого населения, поэтому для их управления потребовались другие формы, методы. Накопленный киданями опыт борьбы с Китаем и выработанные методы управления оседлым населением были широко использованы последующими завоевателями. Не случайно одним из главных придворных советников у монголов являлся киданин Елжю Чу-цай.

Важным и не до конца решенным остается вопрос о конкретной роли киданей в этнических судьбах населения последующего времени. Важность его постановки определяется тем, что наиболее активная пора жизнедеятельности киданей приходится на период интенсивных этнических процессов, имевших непосредственное воздействие на происхождение и формирование многих современных народов. Языковых материалов для решения подобной задачи явно недостаточно. В свое время Л. Лигети весьма предположительно, в порядке обсуждения, выдвигал тезис о том, что “старописьменный монгольский язык происходит от киданьского” (Лигети. 1955. С. 21–35). Эта гипотеза рассматривалась в связи о том, что старописьменный монгольский язык обнаруживает такие особенности, которые нельзя объяснить при помощи живых монгольских языков и диалектов. Более того, по словам Б.Я. Владимирцова, “очень легко заметить, что уже в XIII в. монгольский письменный язык отличался от живых говоров монголов той эпохи... Приходится констатировать, что монгольский письменный язык XIII в. является перед нами уже вполне разработанным, со своей установленной орфографией... возник в более раннюю эпоху, во всяком случае до поры Чингисхана” (Владимирцов. 1931. С. 4–5).

Следовательно, если принять версию Л. Лигети о преемственности старомонгольского письменного и киданьского языков, то сопоставление последнего с каким-либо из современных монгольских языков и диалектов представляется невозможным. Со сказанным вроде бы вполне согласуется положение об отсутствии в XIII в. у монголов единого языка и существовании в предшествующую эпоху по крайней мере трех центров монгольской речи: шивэй, кидани и туюйхунь (Лигети. 1955. С. 33–34). Высказывалось также мнение, что “творцом монгольского письменного языка, возможно, было какое-нибудь племя, родственное монголам, но побежденное остальными племенами и растворенное в них” (Бертагаев. 1968. С. 7).

Свою точку зрения на этот счет выразил Д. Кара: “Киданьский язык, во всяком случае разговорный, в некотором отношении ближе к современным монгольским языкам, чем письменный монгольский, и в то же время более архаичен. Можно предполагать, что и киданьская морфология сильно отличается от известной нам монгольской” (Кара. 1972. С. 10). Однако этот важный по значе-

нию тезис выглядит не до конца раскрытым и потому требующим некоторых пояснений. В частности, остается непонятным, какие именно из современных монгольских языков подразумеваются, поскольку различия между ними также весьма ощутимы.

Имеются и другие соображения по данному вопросу – киданьские языки рассматриваются как основа современных халхаских диалектов, а старописьменный монгольский сближается с говорами бурятского языка. Однако и эту позицию нельзя назвать в достаточной мере аргументированной; предположение построено на внешнем созвучии отдельных слов. Например, *наран* (бурят.) и *наран* (стп.-монг.) – “солнце”, *нар* (халх.) и *наур* (кид.). Или *табан* (бурят.) и *табун* (стп.-монг.), *тав* (халх.) и *тау* (кид.) – “пять” (Будаев. 1978. С. 88).

Как видно, на основании имеющихся данных нет возможности для более-менее однозначного решения вопроса о степени сопоставимости киданьского языка с современными монгольскими. С другой стороны, нет также ясности в вопросе о роли и месте киданьского в формировании письменного монгольского языка.

В целом же имеющийся материал дает основание для предварительного вывода о том, что собственно киданьский компонент не сыграл существенной роли в этнической судьбе последующего населения, за исключением, возможно, дагуров.

Одна из причин такого явления, на наш взгляд, кроется в том, что основная масса киданей, успевшая испытать мощное культурно-экономическое воздействие со стороны китайцев, оказалась этнически чуждой для местного населения Центральной Азии. По определению Х. Пэрлээ, из известных около десятка киданьских городищ на территории МНР, многие возникли “как опорные пункты подчинения кочевых племен” (Пэрлээ. 1962. С. 62).

В целом не подлежит сомнению тот факт, что кидани среди всех крупных “варварских” народов, не считая, может быть, некоторых южных групп хунну и сяньби (тоба), оказались в наибольшей степени подверженными влиянию соседнего Китая. Тому способствовал ряд причин: непосредственная близость их территории расселения с Китаем, сложная военно-политическая обстановка. Как свидетельствуют многочисленные факты, в результате притеснений со стороны более сильных в то время соседей – корё, жужаней, тюрков – кидани были вынуждены неоднократно обращаться за покровительством к своему могущественному соседу. Китайцы, в совершенстве овладевшие тактикой организации различных смут и разногласий среди своих беспокойных соседей, охотно откликнулись на подобные просьбы.

Не приходится сомневаться в том, что в период существования империи Ляо связи киданей с ханьцами стали еще более тесными и разносторонними. Поэтому кидани, не имевшие прочной хозяйственно-культурной связи с местным населением, под мощным натиском чжурчженей компактной массой поспешно двинулись в более западные районы, где в пределах Семиречья вскоре была образована новая империя.

В XII–XIII вв. перед нами вырисовывается более детальная картина родоплеменного состава и расселения народов Центральной Азии и Южной Сибири благодаря появлению собственно монгольских письменных сочинений, прежде всего таких как “Сокровенное сказание” и “Сборник летописей” Рашид-ад-дина.

Бассейн Селенги в ее среднем течении, примерно от слияния Хилка до Уды, можно рассматривать как владения меркитов. Меркиты (“мэйлицизи”) как этническая общность начинают фигурировать в источниках еще с конца XI в., то есть гораздо раньше, чем многие из известных народов и племен XII–XIII вв. Со-

гласно “Ляо-ши”, в 1093 г. киданьский военачальник Вотэла ходил в поход на меркитов и разбил их.

Делились меркиты на три ветви: увас (хоас), хаат и удуит. Последние, судя по уделенному им в источниках вниманию, представляли наиболее многочисленную и боеспособную часть племенного объединения. Удуит-меркиты делились в свою очередь на следующие подразделения: уйкур, мудан, тудаклин и джиюн.

Вопрос об этнической принадлежности меркитов, насколько известно, не становился предметом для особых обсуждений. Многих, очевидно, удовлетворяло сообщение о том, что “меркиты – это часть монгольского племени” (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 114), что “нравы их и обычаи те же, что и у татар” (*Марко Поло*. 1955. С. 93).

Л.Н. Гумилев их отнес, правда, без всяких доказательств к восточной группе южносамодийских племен (*Гумилев*. 1975).

Более аргументированно постарался подойти к решению данного вопроса В.А. Туголуков. Во-первых, он обратил внимание на сообщение Марко Поло о том, что “дикий народ бекри”, живущий в стране “бангу”, имеет много оленей, “на оленях ... они ездят”. Во-вторых, этнонимы меркит (варианты мекрин, бекрин) и увас он находит у тунгусов Забайкалья, “у которых в XVII–XVIII вв. существовал Вакарайский (Увакасильский или Вакасильский) род” (*Туголуков*. 1975. С. 104–105). По поводу здесь сказанного нельзя не отметить, что предпринятое сопоставление этнонимов выглядит чересчур натянутым. Что же касается сообщения Марко Поло, то ясно, что во время его пребывания в Монголии сколько-нибудь значительных групп меркитов в Забайкалье быть уже не могло. Кроме того, в источниках того времени нет никаких указаний о том, что у меркитов имелись олени.

Сторонником тюркизма меркитов выступил А.В. Тиваненко. Доводы его следующие. Подразделение *уйкур* в составе удуит-меркитов восходит к уйгурам. Этноним *хоас* – тюркского происхождения. Лингвистами выявлен компактный ареал “оканья” в Бурятии, который совпадает с предполагаемой территорией проживания меркитов, тюркская топонимика в рассматриваемом регионе и т.д. (*Тиваненко*. 1992. С. 56–58). Однако, как представляется, указанные факты могут рассматриваться лишь как одно из доказательств вхождения в состав меркитов каких-то этнических групп тюркского происхождения. С наименьшим успехом то же самое можно было бы утверждать и в отношении многих других монгольских племен.

В пользу того, что меркиты в рассматриваемый период относились к числу монголоязычных племен, свидетельствует, в частности, антропонимический материал. Так, имя одного из их предводителей – Тохтоа – типично монгольский антропоним, распространенный поныне (от *тогто(хо)* – “остановиться, стать”). Несомненно монгольского происхождения имена его сыновей: *Чилаун* – “камень”, *Мэргэн* – “меткий”. Явным монголизмом отдает и от имени Дайр-Усун. При специальном анализе список подобных примеров можно было бы продолжить. Имеются достаточные основания для сопоставления этнонима меркит с термином *мэргэн*, чему вполне соответствует отмеченный воинственный характер племени.

Конечная судьба меркитов оказалась весьма трагичной, ибо “Чингис-хан постановил, чтобы никого из меркитов не оставляли в живых, а всех убивали, так как племя меркит было мятежное и воинственное и множество раз воевало с ним”. В результате “немногие оставшиеся в живых или пребывали тогда в утробах матери, или были скрыты у своих родственников” (*Рашид-ад-дин*. 1952. Т. I, кн. 2. С. 116).

Тем не менее меркиты, по-видимому, не могли исчезнуть бесследно. Судя по имеющимся данным, часть убежавших на запад меркитов осела на территории Средней Азии (Султанов. 1977. С. 166–167). Среди волжских калмыков существуют две “аймачные” группы – *хо-меркит* – “благородные меркиты” и *ики-меркит* – “большие (старшие) меркиты” (Авляев. 2002. С. 82).

Рассматривался и вопрос о возможности наличия меркитского этнического наследия среди бурят. Г.Н. Румянцев предполагал существование генетической связи между хоринским родом хуасай и хоас (увас)-меркитами. Выделяя основу хоа, он объяснял ее как “беловато-желтый, светло-каурый” (Румянцев. 1962. С. 241–242). Такое предположение не лишено основания, особенно, если учесть тесные контакты меркитов с населением Баргузинской долины, где, как мы пытались показать, происходило формирование древнемонгольского ядра хоринцев.

В долине Джиды и по прилегающим степным просторам располагались баяуты, подразделявшиеся на две основные ветви: джадай, то есть живущие по р. Джиде, и кэхэрин, то есть “степные”. Они с самого начала, еще со времен войны с тайджиутами, встали на сторону Чингисхана. Баяуты, особенно джадай, видимо, поддерживали тесные связи с населением Баргуджин-Тукума. В одном месте Рашид-ад-дин их прямо упоминает в числе племен, обитавших в пределах этой страны (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 150). Не случайно выходец из среды джадай-баяутов Буха был назначен проводником Джочи во время его похода к “лесным народам”. Об участии баяутов в формировании родо-племенных групп бурят пока что не имеется соответствующих данных. По-видимому, значительная часть баяутов, вовлеченных в орбиту бурных событий того времени, оказалась впоследствии вне пределов своей первоначальной территории. Этноним баяут, очевидно, может быть сопоставлен с названием народности баит, живущей в настоящее время на северо-западе Монголии в районе оз. Убса-Нур (*Зориктуев*. 1996. С. 51). По всей вероятности, отдельные их группы вошли в состав формирующихся народностей Средней Азии и волжских калмыков.

По мнению ряда исследователей, в XII–XIII вв. в Прибайкалье существовало три основных племенных объединения: хори-туматы, баргуты, буряты, в состав которых входили булагачины, керемучины и, возможно, икиресы (Румянцев. 1962. С. 139; *Цыдендамбаев*. 1972. С. 192–193).

Если в отношении баргутов ситуация выглядит более-менее определенной, то в отношении двух других названных объединений требуются существенные уточнения. Ц.Б. Цыдендамбаев, например, считал, что при хори-туматском племенном союзе хоринцы занимали подчиненное положение, ссылаясь при этом “на ту закономерность, что при употреблении двойных этнонимов монголоязычные народы на втором месте обычно располагают общее (или ведущее) название, а на первом – частное (или ведомое) название. Это можно видеть на примере таких сочетаний, как ойрод монгол, чахар монгол, хори буряад, хонгодор буряад и т.п.” (*Цыдендамбаев*. 1972. С. 225–226). Однако с подобным утверждением трудно согласиться. Тому противоречат приведенные здесь же примеры. Например, сочетание хори-бурят или хонгодор-бурят вряд ли у кого может вызвать представление о хоринцах или хонгодорах, находящихся в подчинении у бурят.

Последующие исследования по рассматриваемой теме характерны тем, что в них с разных позиций оспаривался сам факт существования хори-туматского племенного союза. Признан ошибочным “переходящее из работы в работу утверждение о существовании в XIII в. в Забайкалье некоего хори-туматского племенного союза, якобы распавшегося под ударами чингисова вторжения” Б.Р. Зо-

риктуев. Хори и туматы, на его взгляд, два совершенно разных племени. Последние в начале XIII в. обитали в верховьях Енисея, и именно к ним относятся описываемые в источниках вооруженные столкновения с войсками Чингиса. Хори же в это время проживали в Баргуджин-Тукуме, куда никакого вторжения войск Чингиса не было (*Зориктуев*. 1989; 1996. С. 55–59).

Имеются и другие точки зрения. По мнению Г.Д. Санжеева, в сочетании “хори-тумат (кори-тумед) трудно с абсолютной уверенностью утверждать, что тумат был этнонимом, а не каким-либо военно-административным термином” (*Санжеев*. 1983. С. 61–64). Схожей в целом позиции придерживался Б.Б. Барадин (*Барадин*. 1927. С. 45). Основные идеи версии, что название хори-тумат является обозначением одного племени (или племенного объединения) с некоторыми дополнениями были поддержаны другими исследователями (*Нимаев*. 1993).

Резонно предположить, что собственное войско, независимо от их конкретной численности, именуемое туменом, имели и хоринцы. Поскольку, как мы полагаем, именно носители этнонима “хори” занимали ведущее положение в Прибайкалье в дочингисовую эпоху, то устойчивый, установившийся характер сочетания “хори-тумет” вполне объясним.

Далее, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в собственно монгольских источниках XIII–XIV вв. этноним хори явно отходит на второй план. В “Сокровенном сказании” хоринцы упомянуты буквально в двух случаях. Несмотря на их общеизвестность, для наглядности позволим себе процитировать их полностью. “Баргучжин-гоа, дочь Бархудай-Мергана, владельца Кол-баргучжин-догумского, была выдана замуж за Хорилартай-Мергана, нойона Хори-Туматского. Названная же Алан-гоа и была дочерью, которая родилась у Хорилартай-Мергана от Баргучжин-гоа в Хори-Туматской земле, в местности Арих-усун.

По той причине, что на родине, в Хори-Туматской земле, шли взаимные пререкания и ссоры из-за пользования звероловными угодьями, Хорилартай-Мерган решил выделиться в отдельный род – обок, под названием Хорилар” (Сокровенное сказание. § 8, 9). Сведения эти, как мы уже отмечали, носят явно легендарный характер. Однако они могут послужить в качестве дополнительного материала к выводу о ведущем положении носителей имени хори в регионе в прошлом. Они также могут засвидетельствовать о достаточно давнем бытовании сочетания *хори-тумат*.

В следующем эпизоде отражены вполне реальные события, относящиеся к началу XIII в. “Борохул же был послан против хори-туматского племени. Хоритуматами правила по смерти своего мужа, Дайдахул Сохора, – Ботохая-Толстая” (Сокровенное сказание. § 240). В данном контексте вариант “хори-туматы” больше не встречается, упоминаются (где-то 5 раз) только *туматы*.

Только однажды, в самом начале соответствующего эпизода “народ хори-тумат” упоминается в “Алтан-Тобчи” Лубсан Данзана (*Данзан Лубсан*. 1973. С. 185–186). У Рашид-ад-дина речь ведется вообще только о туматах.

О том, что у него речь идет о тех же хори-туматах из “Сокровенного сказания”, можно догадаться из следующей фразы: “Их предводитель Тайтула-Сокар явился к Чингис-хану, покорился и смирился перед ним” (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 322).

Вместе с тем, собственно хоринцы упомянуты в “Сборнике летописей” лишь мимоходом, хотя многим более-менее значительным племенам, в том числе туматам, посвящены отдельные параграфы. О хоринцах указано, что они входили в состав племен, которых называли баргутами, которые жили в стране Баргуджин-Тукум.

В то же время у Рашид-ад-дина неоднократно упоминаются кураласы, которые “ответвились от одного корня с кунгиратами и инкирасами”. Жили они в пределах местности Караун-Джидун, (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 160), которая, по мнению некоторых исследователей, находилась на р. Тола (*Палладий*. 1892. С. 91, 113), другие относят ее ближе к восточным рубежам современной Монголии, примерно к приграничью Сухэ-Баторского и Восточного аймаков (*Зориктуев*. 1996. С. 33). Отмечалось также, что из племени куралас происходила легендарная Алан-гоа. Однако относительно последнего сообщения высказывалось мнение, что оно, скорее, ошибочно, поскольку не могло быть ничего общего между кураласами (горлосами) и хори(ларами), что подтверждается и разными территориями их расселения (*Зориктуев*. 1996. С. 32–33).

Тем не менее, такое категоричное утверждение нуждается в соответствующих комментариях. Этноним куралас, как нетрудно убедиться, распадается на основу *кура-* и суффикс множественности *-лас*, который можно рассматривать как вариант суффикса *-лар*. Потому кажется вероятной и идентичность имен *куралас* и *хорилар*. И не этим ли объясняется скудость и отрывочность сведений в “Сборнике летописей” о носителях собственно этнонима хори. Далее, на наш взгляд, кажется маловероятным, что могло быть ошибочным упомянутое сообщение Рашид-ад-дина об Алан-гоа, которое в разных местах и в разных вариациях повторено несколько раз (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 78, 152; С. 10).

Что же касается территории расселения кураласов, то можно с определенной долей вероятности утверждать, что в дочингисову эпоху, когда в регионе ведущее положение занимали хорилары, область их расселения могла быть более обширной, чем предполагаемые границы страны Баргуджин-Токум. А к XII–XIII вв. связи между отдельными группами некогда более-менее единого этнического массива хори могли быть в значительной мере ослабленными, если не утраченными.

Кураласы, в конечном итоге, по-видимому, стали этнической основой современных горлосцев из Внутренней Монголии; возможность их участия в формировании хори-бурят предстоит еще выяснить. В этой связи определенный интерес может представить упоминаемый в “Сокровенном сказании” “Горлосский Хоридай”, который прибыл к Темучжину с сообщением о готовящейся войне со стороны Джамухи (Сокровенное сказание. § 141).

Хори (хори-туматы), независимо от того, как бы мы ни растолковывали это понятие, являлись одним из крупных племенных объединений Прибайкалья в XIII в. Однако после жестокого подавления их восстания они перестали существовать как этническое целое, по крайней мере как сколько-нибудь значительное. Судя по имеющимся данным, они были отданы во владение ойратов. По-видимому, это обстоятельство сказалось, в частности, в том, что в современной калмыцкой этнонимии встречаются названия некоторых хоринских родов, таких как *шарад*, *гучад* (*Номинханов*. 1969; *Авляев*. 1973). Отдача хоринцев во владение ойратских правителей привела, очевидно, и к изменению их места обитания. По некоторым данным, в последующем они стали кочевать в пределах Хангайского нагорья, куда основная масса ойратов перебралась после разгрома найманов.

Сказанное, конечно, не означает, что хори были целиком уведены за пределы Прибайкалья. Какая-то их часть, обитавшая в более отдаленных горнотаежных районах, видимо, осталась по северной периферии ранее занимаемых ими же земель. Так, в верховьях Лены, среди эхиритов встречаются хоринские роды *галзуд*, *шарайт*, *гучат* и *хуасай*. Такое представительство вовсе не представляется случайным, ибо именно эти роды, согласно устной традиции самих хорин-

цев, могут рассматриваться как наиболее древние. Галзут и гучит, так же, как шарайт и хуасай, “были в каких-то близких отношениях и явились кровнородственными (буквально стали “как дядя и внук”) (*Цыдендамбаев*. 1972. С. 198–200). О древности их отделения от остальной массы хоринцев может свидетельствовать, в частности, тот факт, что они практически не имеют особых представлений об этническом родстве со своими забайкальскими сородичами (*Балдаев*. 1970. С. 289–305).

Предполагалось также, что некоторая часть хоринцев ушла еще дальше на север, войдя со временем в состав будущей якутской народности. При этом многие исследователи эту отколовшуюся часть хоринцев склонны были связывать с якутскими хоролорами (*Румянцев*. 1962. С. 144; *Егунов*. 1984. С. 257–258; *Нимаев*. 1988. С. 107–108; 1993. С. 150–158). Однако этот тезис вызвал достаточно серьезные возражения, прежде всего со стороны Б.Р. Зориктуева, некоторые пункты которых могут быть признаны вполне приемлемыми, по крайней мере, при нынешнем уровне знаний по данному вопросу. При этом он ссылался, в частности, на Г.В. Ксенофонта, который отмечал: “Хоринские наслеги интересны в том отношении, что они, по-видимому, образовались из частей какого-то чуждого племени, перемешавшегося с якутами. Большинство якутологов обычно их причисляет к хоринским бурятам, исходя из созвучия имен, но это мнение не имеет под собой серьезных оснований” (*Зориктуев*. 1996. С. 59–71).

Вместе с тем, вряд ли можно согласиться с полным отрицанием возможности ухода некоторой части хоринцев в Якутию лишь на том основании, что “разгрома хоринцев не было, то соответственно не могло быть их бегства в Якутию” (*Зориктуев*. 1996. С. 59–71). Резонно предположить, что многие родоплеменные группы, впоследствии вошедшие в состав якутской народности, могли двинуться на север не только в результате их “разгрома”. Например, племя сакаит, упоминавшееся у Рашид-ад-дина, можно считать одним из предков современных якутов (саха). Начало их продвижения на север, думается, не должно рассматриваться как результат военных столкновений с войсками Чингиса. Известно, что это племя также, как и курыканы, присоединилось к Чингисхану, когда у того “была война с племенем Тайджиут” (*Рашид-ад-дин* 1952. С. 125), став, таким образом, одним из его первых союзников. Судя по всему, движение предков якутов вниз по Лене представляло достаточно длительный и постепенный процесс. Кстати, у баргузинских эвенков хорошо сохранились предания об их прошлых контактах и столкновениях с якутами. Среди них имеется и кость якал (*Румянцев*. 1949. С. 38–39; *Шубин*. 1973. С. 10–11, 16).

Как известно, среди якутов встречается род ногот, что является ничем иным, как искаженным вариантом монголо-бурятского *ноход* (*нохой*) – “собака”. Весьма вероятна их связь с верхоленскими нохой-галзутовцами. Примечательно и то, что в Якутии они оказались вместе в одном Усть-Янском улусе с тумэтами (*Ксенофонов*. 1977. С. 215–217). У якутов есть также род ботулу, название которого сопоставимо с именем Батлай. Устная традиция булагатов называет его пра-родителем одной из групп родов. В русских документах XIII в. некие “батулинцы” неоднократно упоминаются в районе оз. Байкал, причем неизменно рядом с хори, что вряд ли можно считать случайным.

Небезынтересно также отметить, что в пантеоне некоторых якутских родов, в частности, хоролоров, ботулу, важное место занимает тотем орла – хотой (*Ионов*. 1913. С. 1–7; *Алексеев*. 1980. С. 112). И точно также – Хан-Хото-баабай – называли местные шаманисты хозяина острова Ольхон, царя птиц, повелителя огня и солнца (*Михайлов*. 1980. С. 158). Известно, что во многих вариантах легенд и преданий о хори именно остров Ольхон и оз. Байкал фигурируют в каче-

стве исконного места обитания. “Если для булагатов героем, посланным небесным собранием западных божеств для борьбы со злом, являлся Абай Гэсэр, то у эхиритов и хори эту же функцию выполняет другой культурный герой – Хан-Хото-баабай” (Скрынникова. 1998. С. 121). Укажем также, что у одного из хоринских родов бурят – харгана – имеется кукур (кость) под названием *хоодой*. Таким образом, весьма вероятным представляется тот факт, что в прошлом по крайней мере часть хоринского племени проповедовала культ орла.

Далее, согласно одному из вариантов распространенной среди бурят легенды о Баргу-баторе, последний со своим младшим сыном Хоридоем в поисках места для обитания отправился вниз по Лене. Добравшись до пределов современной Якутии, Баргу-батор оставил там Хоридоя, а сам вернулся назад, обосновался на Ольхоне, где и умер. А Хоридой мэргэн, прожив на Лене несколько лет, женился на небесной деве, двинулся обратно и обосновался жить на южной стороне Байкала (Сказания бурят... С. 112–113). Думается, что такие выраженные якутские мотивы в легенде не могли появиться на пустом месте. В свете сказанного заслуживает внимания факт бытования в якутских преданиях некоего Хордой-Хойогоса, которого некоторые исследователи склонны отождествлять с бурятским Хоридой мэргэном (Михайлов. 1990. С. 17; Гоголев. 1993. С. 61).

Допуская возможность вхождения части хори (хори-туматов) XIII в. в состав будущей якутской народности, необходимо указать, что мы не настаиваем, как прежде, на необходимости их отождествления конкретно с якутскими хоролорами. Последних можно рассматривать в качестве более древнего монголоязычного пласта в этногенезе якутов, образовавшегося на Средней Лене еще до появления здесь основной массы тюркоязычных скотоводов.

Как уже отмечалось, исследователи выделяли существование еще одного крупного племенного объединения XIII в. в Прибайкалье, именуемого бурятами. При этом предполагалось и впрочем вполне справедливо, что именно эта этническая группа составила основное ядро будущей бурятской народности, поэтому вопросам, связанным с ее происхождением и, особенно, этимологии названия “бурят”, уделено значительное внимание в бурятоведческой литературе (Цыдендамбаев. 1972. С. 34, 35, 39; Бертагаев. 1970; Егунов. 1984. С. 190–196; Санжеев. 1983. С. 94–108, 47–49). Поскольку основные положения этих работ достаточно подробно изложены в имеющихся публикациях (Нимаев. 1988. С. 12–20; Зориктуев. 1996), это избавляет нас от необходимости их специального разбора здесь. Можно лишь указать, что ни одна из предложенных версий, несмотря на наличие некоторых оригинальных догадок и предположений, не могла быть признана абсолютно убедительной.

Между тем, с недавнего времени эта тема вновь становится предметом внимания исследователей. По мнению, например, Д.С. Дугарова, этноним *бурят* – это двусложное слово, состоящее из тюрк. *бури* – “волк” и *йа* – усеченной формы теонима *Айа* (бога-творца и громовержца у древних бурят и их тюркоязычных предков) (Дугаров. 1995). К сожалению, работа изложена тезисно, поэтому доказательная сторона гипотезы осталась не совсем раскрытой. Можно лишь указать, что работа написана в русле общей концепции исследователя, отстаиваемой им в последние годы, согласно которой, основные племена бурят – это бывшие тюрки, лишь позднее ассимилированные монголами.

Свою версию относительно этимологии этнонима бурят предложил Б.Р. Зориктуев, отметив также, что “существующие сегодня интерпретации этнонима бурят не могут быть удовлетворительными как с лингвистической, так с исторической и этнографической точек зрения”. Он обращает внимание на то, что в монгольском языке встречается термин *бураа*, имеющий значение “густая ро-

ща”, “лесная чаща”, “растущий кучами или полосами на горах или в степи лес”. Исходя из этого он предположил, что лесные племена Прибайкалья, по крайней мере, та их часть, которая именуется у Рашид-ад-дина “булагачинами и керемучинами”, могли быть обозначены именем *бураад*, то есть “лесные” или “люди леса”, что точно соответствует понятию “лесные племена”, которым “степные монголы называли население по обе стороны Байкала”.

Вначале *бураад*, по его мнению, было только прозвищем, которое степные монголы еще в XIII в. применяли по отношению к лесным племенам Предбайкалья. Позже оно начинает наполняться этническим содержанием и принимает известную ныне форму *буряад* (по-русски передаваемую как бурят), что, вероятно, было обусловлено формированием союза предбайкальских племен булагатов и эхиритов, в конечном итоге приведшем к образованию бурятской народности. Образование этого союза и переход *бураад* в *бурят* ориентировочно можно отнести к XVI – середине XVIII в. Поэтому он считает, что именно название *бураад*, а не бурят, соответствует хакасскому *пыраат* и русскому “братья”, потому что во второй половине XVII в. западнее Байкала был употребительным только этот вариант. Например, *бурат* среди узбеков, в ряде письменных источников означает западных монголов; по свидетельству Я.И. Линденау, и “якуты называют... братских – *Burāt*” (*Зориктуев*. 1996. С. 22–25).

Выдвинутая гипотеза выглядит в целом неплохо обоснованной и заслуживающей серьезного внимания. Однако для того, чтобы данная идея заработала и не осталась на уровне одной из вероятных гипотез, необходимы определенные дополнения и уточнения к ней. Остается, например, неясным вопрос о том, когда и в каких источниках впервые начинает упоминаться этноним *бураад*. Утверждение о том, что еще в XIII в. этот термин был употребительным по отношению к лесным племенам Прибайкалья, пока не может быть подтверждено ни на каких реальных фактах. Предстоит также выяснить, в силу каких конкретных обстоятельств (лингвистических, экстралингвистических) произошло превращение *бураад* в *буряад*.

Далее, обращаем внимание на следующее обстоятельство. К настоящему времени вроде выявляется целый ряд других этнонимов, в значении которых отражены характерные признаки места обитания их носителей. Так, выдвинутое еще Д. Банзаровым предположение о том, что этноним ойрат разложим на два компонента: *ой* – “лес” и *арад* – “народ”, то есть “лесной народ” (*Банзаров*. 1997. С. 103, 210–211), получило дальнейшее подтверждение (*Цыденжапов*. 1979; *Цыремпилов*. 1996. С. 98–100). С определенной долей вероятности можно предположить схожее содержание этнонима *кыргыз*, который также разлагается на два компонента: *кыр* – “горный хребет, возвышенность” и *огуз*. Некоторые исследователи компонент *огуз* обнаруживают в основе многих других этнонимов – угр, венгр, мадьяр, башкир и т.д. (*Баскаков*. 1975).

Допустимо предположить, что Д. Банзаров стоял в целом на верных методологических позициях и при разборе этнонима уйгур, усматривая в его основе компоненты *ой* – “лес” и *гур* – “народ” (*Банзаров*. 1997. С. 104–105). Слово *ой*, вопреки заверениям Г.Н. Румянцева, имеется в тюркских языках и активно функционирует в качестве топонимообразующего термина (Древнетюркский словарь. 1969. С. 365; *Мурзаев*. 1996. С. 112). Видимо, допускались также случаи чередования основ *ой/уй* (напр. р. Уй в Башкирии). Термин *гур* (*огур*) нужно рассматривать в качестве фонетического варианта слова *огуз*.

С некоторой оговоркой, очевидно, в этот же ряд можно отнести имя Чжадаран(д), которое вроде также состоит из двух частей: *чжад* (*дзад*) – “чужой” и *арад*. Вот что сообщалось о происхождении данного рода: “Бывшая в половине

беременности женщина, войдя к Бодончару, родила сына. Так как его считали сыном чужого племени, то и назвали его Чжадарадай. Он и стал предком рода Чжадаран” (Сокровенное оказание. § 40).

Вырисовывается, таким образом, отдельная группа племенных имен, которую объединяет общий принцип этнонимобразования. Все названные этнонимы, в отличие от *бураад*, двухкомпоненты. Очевидно предстоит еще выяснить допустимость и продуктивность такого рода образования, как *бураад*.

Между тем, как известно, в “Сокровенном сказании”, в перечне покоренных Чжочи племен, упоминаются буряты. По мнению Б.Р. Зориктуева, в названном источнике указан не этноним, а название небольшой речки под названием Бурят, расположенной в Северо-Западной Монголии. Сказанное хорошо согласуется с тем, что поход Чжочи был направлен именно для покорения народов, проживающих в бассейне Енисея, а не Прибайкалья, поскольку Чингисхану, якобы, не было никакой надобности завоевывать “родственный” ему Баргуджин-Тукум (Зориктуев. 1996. С. 25–26).

В свете сказанного, в качестве альтернативы хотелось бы высказать некоторые свои соображения. Прежде всего мы выражаем некоторые сомнения по поводу того, что поход Чжочи в 1207 г. был направлен только в сторону Енисея, не затрагивая Прибайкалье. Поскольку Чжочи с войсками Правой руки был послан к “Лесным народам”, то под последними в первую очередь должно было подразумеваться население Прибайкалья или Баргуджин-Тукума. При этом нельзя не обратить внимание на тот факт, что “прежде всего явился с выражением покорности Ойратский Худуха-беки... стал провожатым у Чжочия. Проводил его к своим Тумен-Ойратам”. И только после этого “ввел в Шихшит” (Сокровенное сказание. § 239), то есть на территорию современной Тувы.

Очевидно, это сообщение следует воспринимать как свидетельство того, что владения ойратов в то время простирались не только и даже не столько в пределах Восьмиречья, а гораздо восточнее, то есть охватывали Прибайкалье. Как полагают исследователи этногенеза калмыков, протоойраты начали выделяться из шивэйской среды или в результате разгрома Уйгурского каганата, или несколько позднее, в киданьское время и оказались на территории Прибайкалья, затем Восьмиречья. На достаточную продолжительность их пребывания в районе оз. Байкал указывает наличие одних и тех же этнических компонентов у бурят и калмыков. В этой связи важно также напомнить об общности мифа об Алан-гоа у ойратов и хори. О контактах ойратов с предками якутов свидетельствует, в частности, присутствие среди калмыков родовой группы под названием сохад (Эрдниева. 1967; Авляев. 1987).

Ойраты “издревле были многочисленны и разветвлялись на несколько отраслей, у каждой в отдельности было определенное название... Всегда имели государя и вождя” (Рашид-ад-дин. 1952. С. 118–119). Можно также добавить, что титулом “бек”, известным еще с древнетюркского времени, владел только предводитель ойратов среди лесных народов Прибайкалья и Южной Сибири. Поэтому есть все основания предполагать, что к началу XIII в. ойраты занимали доминирующее положение среди окружающего населения.

В 1201 г. ойраты, как известно, вошли в состав коалиции Джамухи, направленной против Темучжина. Судя по всему, именно после разгрома Джамухи они вынуждены были удалиться в сторону Восьмиречья и основать там ставку. Как сообщают источники, “Ойратский Худуха-беки поспешил к лесам в направлении Шисгиса” (Сокровенное сказание. § 144). Однако, тем не менее, они, видимо, продолжали держать под контролем территории по западной (северной) стороне от оз. Байкал. И услышав о готовящемся походе Чжочи к лесным народам,

Худухе-беки пришлось принять срочные меры, соответствовавшие той ситуации. При этом он, очевидно, руководствовался не только интересами собственной безопасности, но и несколько далеко идущими замыслами: сохранить под своим влиянием хотя бы часть подвластных ему вассалов. Как показали последующие события, этот план ему полностью удался. У Рашид-ад-дина, например, отголоски этих событий отражены следующим образом: “Хотя во времена Чингиз-хана они оказали некоторое сопротивление монголам, однако скоро прекрасно смирились и покорились, как это изложено в истории. Чингиз-хан подерживал с ними связь – давал и брал девушек, и было у них между собою побратимство и свойство [анда-худай]” (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 119).

Что же касается бурят, то кроме единичного, не совсем ясного и потому поразному интерпретируемого упоминания в “Сокровенном сказании”, это имя встречается также в “Алтан тобчи” Лубсан Данзана и в “Эрдэнийн тобчи” Саган Сечена. Общеизвестно, что большинство монгольских летописей XVII–XVIII вв. основано на сюжетах “Сокровенного сказания”. Но некоторые из них, особенно “Алтан тобчи” Л. Данзана включают в себя “целый ряд других рассказов, восходящих к первой половине XIII и даже XII в.” (*Данзан Лубсан*. 1973. С. 29).

В тексте названного сочинения буряты упомянуты трижды. В одном случае информация столь же скудна, как и в “Сокровенном сказании”. Следующая гораздо подробнее: “Бурийатский Оро Шигуши поднес августейшему... владыке сокола, пойманного около великого Байкала. Бурийаты были отданы во владение Оро Шигуши”. И наконец, в перечне покоренных Чингисом народов встречается сочетание “баргу-бурят” (*Данзан Лубсан*. 1973. С. 184, 200–246). (Хотя в монгольском тексте эти имена даны через запятую, именно такой вариант чтения рекомендован Г.Д. Санжеевым) (*Санжеев*. 1983. С. 96–97).

У Саган Сечена эпизод с бурятами выглядит следующим образом: “Когда ойрат-бурятский Ороджу Шигуши поднес августейшему владыке одного сокола, пойманного у великого озера Байкал, ему был отдан в владение бурятский народ” (*Санжеев*. 1983. С. 98).

В приведенных отрывках прежде всего заслуживает внимания факт привязки носителей этнонима “бурят” к оз. Байкал и их связь с баргутами. Имеются, таким образом, достаточные основания для высказываний и в пользу традиционной интерпретации (речь не идет об этимологии) названия бурят; иначе говоря, в источниках упомянут именно этноним, а не гидроним.

В подтверждение сказанного может быть предложено еще одно соображение. Если взглянуть в список покоренных Чжочи народов, то создается впечатление, что они как будто перечислены в определенной географической последовательности, из Прибайкалья в сторону верховьев Енисея: ойраты, буряты, бархуны, урсуты.

Имя бархуны (из-за отсутствия других вариантов) все-таки с большим основанием сопоставимо с этнонимом баргут, а не с калмыцким багун (багут) (*Зориктуев*. 1996). То обстоятельство, что баргуты добровольно перешли на сторону Темучжина еще до событий 1207 г., на наш взгляд, не противоречит тому, что они могли быть отмечены в числе покоренных племен, поскольку это произошло незадолго до похода монгольских войск к лесным народам. Интересно в этой связи отметить, что и в “Сокровенном сказании”, и в “Сборнике летописей” обычно говорится о “подчинении” того или иного племени даже в случае их добровольного признания власти. Например, “в силу ярлыка Чингиз-хана... подчинили племя баргут” (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 166).

Относительно урсутов можно считать доказанным факт, что они являются одними из вероятных предков современных хонгодоров. Они “обитали на той же

территории, на которой в XVII в. встретили хонгодоров русские и на которой они живут и сегодня” (Дугаров. 1993. С. 213–214), то есть по левобережью Ангары и долине Иркута.

Далее после урсутов последовательно названы хабханасы, ханхасы и тубасы, то есть народы, населяющие северо-западную Монголию и Туву. После этого “Чжочи подступил к Тумен-Киргизам,” иначе говоря, вступил на территорию современной Хакасии.

Детальный анализ приведенных текстов из “Алтан тобчи” Лубсан Данзана, “Эрдэнийн тобчи” Саган Сечена, позволил Г.Д. Санжееву высказать предположение о том, что к началу XIII в. “буряты по отношению к ойратам, видимо, были примерно в таком же положении, в каком по отношению к бурятам находились так называемые кыштымы до начала XVII в.” (Санжеев. 1983. С. 98–100). А после подчинения “лесных народов” Чингису, буряты, как и хори-туматы, были отданы в полное владение ойратского Худуха-беки. Как явствует из “Сокровенного сказания”, Худуха-беки за то, что “первый вывел навстречу Чжочия с выражением покорности”, был удостоен особой государевой милости (Сокровенное сказание. § 239). Таким образом, ранний период истории носителей имени “бурят” оказывается тесно связанным с ойратами. Отсутствие этого этнонима у Рашид-ад-дина, видимо, можно объяснить как результат усиления над бурятами политической власти ойратов.

В этой связи заслуживает внимания тот факт, что буряты нередко фигурируют в составе четырех поколений ойратов. Так, в “Истории о четырех тумен-ойратах” указан следующий состав ойратских туменов: 1) элет, 2) хойт и багут, 3) баргу и бурят, 4) дорбет, джунгар, хошоут и торгоут (Калмыцкие историко-литературные памятники... 1969. С. 19). Аналогичные сведения мы обнаруживаем у Г.Ф. Миллера (Миллер. 1937. С. 179), Д. Банзарова (Банзаров. 1997. С. 103).

Далее требует более внимательного рассмотрения тезис о том, что еще во второй половине XVII в. продолжал оставаться употребительным именно этноним бурат. Безусловно, одной из наиболее ранних публикаций нового времени, где описаны сибирские аборигены, является работа Н. Витсена, написанная в 1660-х годах. В ней, кроме традиционного для того времени варианта “братья или бурати”, фигурируют и “буряты”. Встречается и такой вариант: “братья (буряты)” (Хамарханов. 1988). Именно “бурятами” назвал местное население И. Идес, который проезжал через Бурятию в Китай в 1690-х годах (Идес, Брандт. 1967. С. 140). По свидетельству шотландца Дж. Белля, который находился в составе российского посольства от 1719 г., “россияне их называют братскими мужиками, а они сами себя бурятами” (Басанова, 1969). Интересно также отметить, что в ответ на запрос Российской Академии наук администрация Братского острога писала в 1760 г.: “В Братском уезде имеетца народ смешеной с некрещеными иноверцами брацкими и тунгусами... а по ихнему языку называются они буреть” (Туголуков. 1986. С. 149).

Таким образом, в свете приведенных данных напрашивается вывод об одновременном существовании в XVII–XVIII вв. двух названий: бураты (братья) и буряты (буреты). Весьма примечательно в этом плане наличие топонима (ойконима) Буреть в верховьях Ангары, что можно рассматривать как свидетельство достаточно давнего функционирования в пределах рассматриваемой местности этнонима бурят (бурет).

Что же касается вопроса об этимологии этнонима “бурят”, то мы придерживаемся мнения о том, что удовлетворительного ответа на него пока что не найдено.

ПРИСОЕДИНЕНИЕ БУРЯТИИ К РОССИИ И НАЧАЛО ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ СТАБИЛИЗАЦИИ

Период с XIV до начала XVII в. считается относительно “темным” в истории Бурятии из-за отсутствия конкретных источников, поэтому о событиях этого времени можно говорить лишь предположительно, на основании косвенных фактов. Очевидно, в этот период происходил процесс консолидации различных мелких родоплеменных групп, в том числе тюркского и тунгусского происхождения, в рамках нескольких крупных территориально-этнических объединений. Судя по всему, в Прибайкалье, особенно в Западном, как и в некоторых других периферийных регионах, после распада Монгольской империи этнокультурные процессы начали развиваться автономно. Однако не подлежит сомнению, что байкальские племена в этот период продолжали находиться в довольно тесных отношениях с населением собственно Монголии.

Примечательно, что маньчжурская экспансия на монгольские земли по времени в целом совпала с появлением русских в Восточной Сибири. Прибайкалье, таким образом, оказалось в зоне политических и экономических интересов двух могущественных держав того периода и это безусловно сказалось на характере и особенностях этнической ситуации в регионе.

Присоединение Бурятии к России явилось закономерным следствием колониаторской политики Московского государства, кровно заинтересованного в расширении сфер своего влияния, в освоении новых территорий, богатых природными ресурсами. В особенности русскую администрацию интересовали залежи золотых и серебряных руд, запасы пушнины.

Присоединение Бурятии, как и Сибири в целом, явилось достаточно длительным по времени и сложным по содержанию историческим процессом. До революции и в советское время вплоть до 40-х годов присоединение Бурятии (и национальных окраин вообще) к России рассматривалось преимущественно как имеющее насильственный характер. В послевоенные годы вплоть до недавнего времени господствовала теория о добровольном присоединении, имевшая безусловно и политическую подоплеку.

Для объективной оценки данного процесса необходимо восстановление примерной хронологии, характера и содержания основных событий того времени на базе имеющихся фактов.

Первые сообщения о “братах” начали появляться в русских источниках с 1609 г. Поначалу эти сведения весьма смутны и неопределенны, в них “братья” изображены как народ достаточно многочисленный и воинственный, имеющий своих кыштымов и собирающий “ясак со многих с малых земель”.

Поскольку это обстоятельство вступало в противоречие с коренными интересами царской администрации, заинтересованной в сборе своей дани с местного населения, кроме того, представляло угрозу жизнедеятельности самих русских острогов, русские начали снаряжать разведывательные отряды в направлении “бращих” земель. Первая такая поездка, судя по источникам, состоялась в 1623 г., организованная енисейским воеводой Яковом Хрипуновым. Ждану Козлову “с товарищи”, руководившим отрядом, было наказано “накрепко смотрети и всякими мерами проведываты: какие они люди: сидячие или кочевые, ...и какие у них крепости и бои, и сколько у них воинских людей на конь садитца, и какие промыслы промышляют, соболи у них добрые или иной какой зверь есть ли, и часть ли от них великому государе прибыли”. Кроме того, казакам вменялось в обязанность “бращих людей в Енисейский острог ко государевой милости призывати” (Сборник документов... 1960. С. 12–13). Как видно из приведенного

текста, он наглядно свидетельствует о степени заинтересованности русской администрации в состоянии дел в бурятском обществе и возможности их приведения в свое подданство.

Хотя первые разведывательные экспедиции не сумели достичь непосредственно бурятских земель, в частности, из-за сложности перехода через пороги на Ангаре, все же удалось собрать относительно подробные сведения о “братах” путем расспроса соседствующих с ними тунгусских и прочих племен.

Первая их непосредственная встреча произошла примерно в 1629 г. на Ангаре в низовьях р. Оки. Привел “под государеву царскую высокую руку князей Кодогоня да Кулзаса да Алдая с товарищи” и взял с них ясак енисейский сотник Петр Бекетов. Примерно в том же году во время похода енисейских казаков во главе с пятидесятником Васькой Чермениновым “ис Тасевы реки по Чюне реке” были приведены под “государеву высокую руку” “братцкие князцы” Кохань и Кадым со своими людьми”. С упомянутых “братских людей” в следующем году был взят повторный ясак. По данным на 1630 г. в списке объясаченных упоминаются также имена князей Братая, Кандукана, Букия и некоторых других, обитавших вверх по р. Ока (Сборник документов... 1960. С. 16, 18, 19, 20, 22, 26).

Относительно мирный характер контактов отдельных групп бурят с русскими казаками на первых порах можно попытаться объяснить несколькими обстоятельствами. Во-первых, местное население было заинтересовано в установлении торгового обмена в пришельцами, поскольку оказалось отрезанным от традиционных рынков ввиду сложившейся в то время напряженной военно-политической обстановки в Центральной Азии в результате маньчжурского нашествия и междоусобиц монгольских ханов.

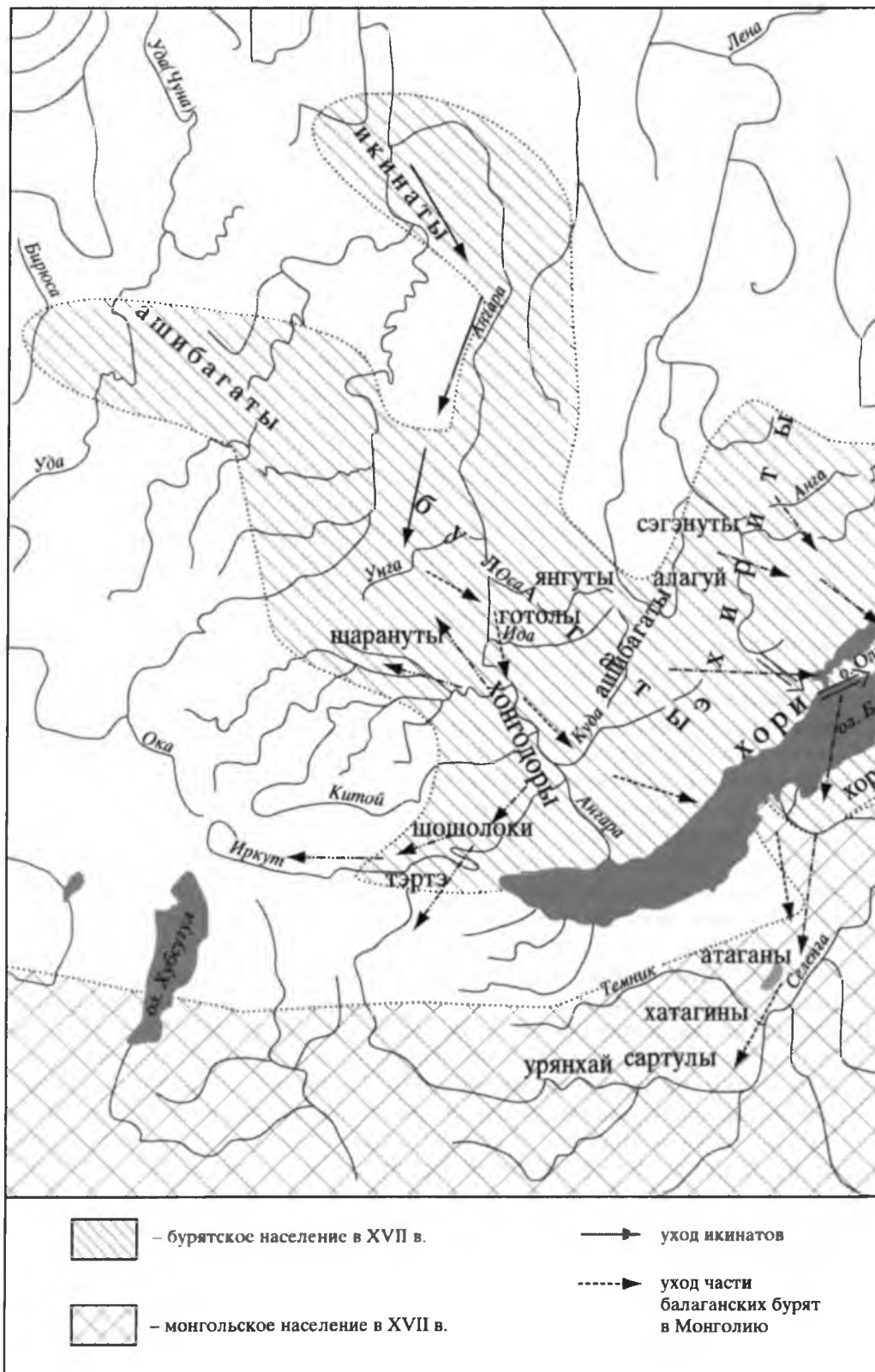
Во-вторых, свою роль сыграло и стремление царского правительства к мирным средствам, что также диктовалось реальными политическими в соображениями. Не располагая на первых порах в Восточной Сибири крупными военными силами, русские не могли рассчитывать на вооруженное покорение такой многочисленной и воинственной народности, какой, особенно по предварительным слухам, представлялись буряты.

Однако дальнейшие события в целом развивались не столь однозначно. С одной стороны, среди бурятских князцов, особенно из среды так называемых “больших брацких людей”, встречались и такие, которые воспринимали принятие русского подданства как угрозу своему собственному положению и всячески пытались противостоять этому. Но в значительной мере причиной тому послужили действия отдельных представителей местной администрации и предводителей казачьих отрядов, далеко не всегда движимых интересами большой политики, а во многом стремлением к личной наживе и возможностью безнаказанно пограбить отдельные незащищенные стойбища аборигенов.

Положение усугублялось еще и тем, что разгорелось соперничество между Енисейским и Красноярским острогами за сферы влияния среди ясадного населения. Нередко случались факты двойного обложения ясаком, что вызывало естественное сопротивление у местного населения, которое старалось теперь по мере возможности уклониться от уплаты повинностей вообще.

К середине XVII в. территория Западной Бурятии в основном была подчинена. Однако, как выяснилось, принятие “вечного холопства” местным населением еще не было гарантией спокойной и безмятежной жизни под “высокой государевой рукой”. Скоро наступила эпоха правления страшного “Багааба хана”, как прозвали буряты наместника Братского острога Ивана Похабова за его произвол и лихоимства. Горькой обидой и болью отдают строки челобитных писем бурят о том, что “де тот Иван Похабов чинил нам великие насильства – жен и


БУРЯТЫ В XVII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII в.

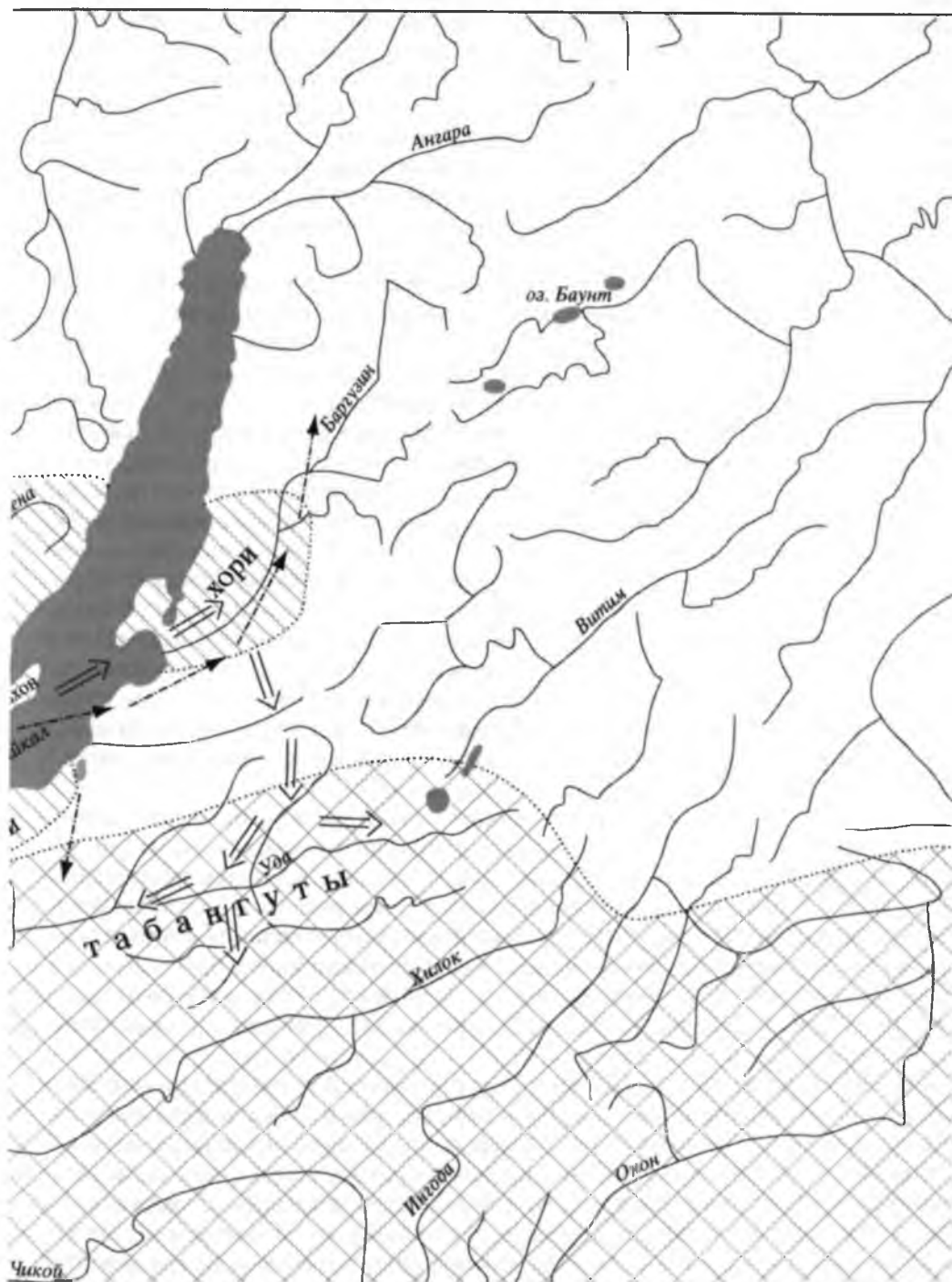


 – бурятское население в XVII в.

 – уход икинатов

 – монгольское население в XVII в.

 – уход части балаганских бурят в Монголию



⇒ уход и расселение хоринцев

---→ переселение части
верхоленских
и кудинских бурят

- · - · - · → расселение хонгодоров,
тэртэ,
шошолоков

детей наших имел к себе на постелю и блудом позорил и наругался. А иных де ясачных людей бил и мучил, и скот: кони и коровы и овцы сильно поимал” (*Окладников*. 1937. С. 53). Как известно, в конце концов доведенные до отчаяния буряты были вынуждены совершить массовое бегство в Монголию в 1638 г. Отметим, что от Похабова в меньшей степени доставалось и русским крестьянам, которые “стали наги и босы и на нове месте до конца разорены”.

Ни в чем не уступал, а кое в чем даже превзошел по изощренности самого Похабова другой управитель того же Братского острога Христофор Кафтырев. Тогда доведенные до предела местные, пашенные крестьяне и даже часть служилых людей поднялись на всеобщий бунт в 1696 г.

Как видно даже из некоторых приведенных фактов, события, сопутствующие процессу присоединения, развивались весьма сложно и противоречиво и не допускают возможности какой-либо однозначной оценки. Несмотря на то, что в целом можно говорить о преимущественно насильственном характере присоединения территории Предбайкалья, нельзя не учесть то обстоятельство, что часть бурятского населения была изначально заинтересована в мирном урегулировании отношений с русскими. Примечательно в этом отношении следующее сообщение, донесенное через тунгусов, что у “братских людей промеж собой драки, половина хочет государю ясак давать, а иные хотят с государевыми людьми дратца” (*Сборник документов... 1960. С. 45*). Поэтому очевидно, что только жесткие действия со стороны русских служилых людей спровоцировали бурят на ответные действия. Затем сказалось неумение или нежелание царской администрации оперативно уладить конфликтные ситуации и идти на компромисс в отношении отдельных воинственно настроенных улусов. Особенно агрессивными и менее разборчивыми стали действия пришельцев по мере усиления их военной мощи, и хорошо вооруженные и организованные казачьи отряды стали одерживать убедительные победы над разрозненными, плохо вооруженными и обученными силами туземцев.

С 1640-х годов отряды русских служилых людей начали наведываться на южную сторону оз. Байкал. В 1638 г. из Енисейска был снаряжен отряд под командованием Максима Перфильева, который, в течение двух лет продвигаясь вверх по Лене и Витиму, дошел до устья р. Ципа. Путем расспроса местных эвенков были собраны интересные сведения о жизни и быте населения и природных богатствах края. В частности, русские здесь впервые услышали о даурском князе Ботоге, проживавшем “на Витиму реке на усть Карги реки, на одном месте улусами”, у которого “соболя много, и серебро... есть” (*Сборник документов... 1960. С. 38*).

Весной 1645 г. в низовьях Селенги появился казачий отряд численностью в 100 чел. под командованием Василия Колесникова, который на лодках переправился на южный берег озера. Однако встретив здесь многочисленные кочевья бурят, стоявших “вряд с мунгальскими людьми”, казаки не решились идти дальше и вернулись обратно. В следующем 1646 г. четыре казака, отправленные В. Колесниковым на разведку “по Селенге реке в Мунгальскую землю”, добрались до ставки “мунгальского большево князя Турокая Табунана”, где вручили ему “государево жалованье”, состоящее из шкур бобра, выдры, рыси и пары соболей да “сукна лазоревого вершек”.

Согласно “распросным речам” казаков, монгольский князь весьма благожелательно отнесся к их визиту, “жалованье” принял стоя и даже выразил свою готовность служить русским. Относительно серебряной руды выяснилось, что ее в Монголии нет, а золотые и серебряные изделия они покупают в Китае. На прощанье Турухай-Табунан передал в дар русскому царю “усечек золота весом че-

тыре золотника с тремя деньгами да чашку серебряную весом двадцать четыре золотника, торель серебряную и двадцать два золотника” (Сборник документов... 1960. С. 109–112).

В начале 1650-х годов русские начали прокладывать путь через Яблоновый хребет. В 1653 г. вверх по Селенге, затем по ее притоку Хилку двинулся сотник П. Бекетов со своим отрядом и возле оз. Иргень основал острог с одноименным названием. Здесь они вошли в контакт с людьми князя Култуцина, которые приняли русских вполне дружелюбно (*Залкинд.* 1958. С. 48–49). С этого времени, особенно с основанием Нерчинского острога, в сферу влияния России вошла и часть территории Восточного Забайкалья.

Таким образом, в 50–60-х годах XVII в. территория Забайкалья стала последовательно покрываться сетью острогов, что позволило русской администрации взять под свой контроль значительную часть этого региона. Очевидно, что присоединение Забайкалья в отличие от Предбайкалья носило совершенно иной характер. Прямые вооруженные столкновения между местным населением и русскими казаками носили скорее случайный, нежели закономерный характер. Тому, естественно, были свои причины. С одной стороны, русские отдавали себе отчет в том, что население Забайкалья находилось под более тесным сюзеренитетом монгольских феодалов, которые были несравненно могущественнее бурятских князцов. Необходимо было учесть и более подвижный образ жизни забайкальских племен, которые легко могли уйти в случае возникновения конфликтных ситуаций. С другой стороны и сами монгольские князья в условиях разгоревшихся в то время феодальных междоусобиц и угрозы вторжения Цинского Китая, видимо, не прочь были найти в лице Российского государства союзника или покровителя. Немаловажную роль сыграло также стремление монгольской стороны к установлению выгодных торговых отношений с русскими.

Однако и здесь события разворачивались далеко не всегда однозначно и гладко. После того, как маньчжуры установили свое господство над территорией Халхи, местные владетели, уступая их давлению, начали проводить политику резкого обострения отношений с русскими. Особенно усердствовал в этом плане пришедший к власти в 1668 г. новый правитель Тушетухановского удела Халхи Чахунь-Доржи, именуемый в русских источниках как Очирой Саин-хан. Документы 70–80-х годов XVII в. буквально пестрят сообщениями о набегах различных групп монголов на территорию не только Забайкалья, но и Предбайкалья (*Залкинд.* 1958. С. 60–75). Особенно угрожающим стало положение к 1688 г., когда многие остроги, в том числе Селенгинский и Удинский, оказались в осаде. Ситуация изменилась, когда на помощь забайкальцам пришел окольный Федор Головин, шедший во главе полутора тысячи казаков в Нерчинск для ведения переговоров с Китаем. Активное совместное участие в борьбе против нашествия монголов приняло также местное население – буряты и эвенки. Вскоре после этого монгольская сторона запросила мира, и часть их тайшей даже приняла русское подданство. Правда, к этому их принудило и другое существенное обстоятельство: вторжение в Халху войск ойратского Галдан Бошогту хана. Поэтому не удивительно, что большинство этих тайшей, как только ойраты начали отступать под натиском превосходящих сил маньчжуров, предпочли быстро забыть о достигнутой договоренности с русскими.

Для верной оценки сути происходивших в то время в Забайкалье весьма сложных событий, очевидно, необходимо учесть еще одно обстоятельство. Как выясняется, среди халхаской правящей верхушки, как, впрочем и бурятской, не было единства во взглядах на отношения с Россией. Как отмечает Ш.Б. Чимитдоржиев, “антироссийскую, воинственную группировку, куда входило большин-

ство крупных светских феодалов, князей, возглавлял влиятельный Тушээтэ-хан Чахундорж. Во главе второй группировки, придерживающейся в целом лояльной по отношению к русским политики, стоял глава ламаистской церкви Ундур-гэгэн (Джебзун Дамба-хутухта)” (*Чимитдоржиев*. 1997. С. 77).

Таковы некоторые основные перипетии событий, связанных с присоединением Забайкалья к России.

РОДОПЛЕМЕННЫЕ И ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ БУРЯТ В XVII–XIX вв.

К началу XVII в. этническая карта региона выглядела примерно следующим образом. В долине Ангары и ее притоков, также в верховьях Лены проживали хонгодоры, булагаты, эхириты и отдельные родовые группы западномонгольского происхождения – икинаты, сэгэнуты, зунгары и т.д. В Забайкалье кочевали хоринцы и многочисленные группы собственно монгольского происхождения. В верховьях Оки обитала небольшая часть сойотов – тюркоязычного народа, близкородственного тувинцам-тоджинцам и тофаларам, впоследствии почти полностью ассимилированных бурятами. Кроме того, на р. Витим и в районе Еравнинских озер проживали дауры. О том, что они говорили на одном из диалектов монгольского языка, свидетельствует тот факт, что их язык “с якутским и тунгусским не сходится” (Сборник документов... 1960. С. 38). Однако в источниках последующего времени дауры уже не упоминаются как этническое целое.

Говоря о булагатах, да и вообще о западных бурятах в целом, прежде всего необходимо отметить значительную роль тюркских элементов в их формировании. Весь облик их материальной культуры (жилище, одежда, пища и т.д.), особенности языка служат ярким тому подтверждением. В генеалогических легендах, мифах, шаманских призываниях содержатся достаточно четкие указания на существование у них в прошлом тотемного культа быка.

Тотем быка (огуз), как известно, считается характерным для тюркских народов. Бык, в частности, считался тотемным предком одного из самых знатных родов хунну – Хуянь (*Бернштам*. 1951. С. 224).

Имя Будан, несомненно, восходит к древнетюркскому слову *bodun* – “народ, население” (Древнетюркский словарь. 1969. С. 108). Иначе говоря, имя Буданхатан можно трактовать как “госпожа из тюркского племени”.

Устная традиция булагатов возводит их родословную к легендарному предку Булагату или Буха-нойону. В целом содержание родословной ветви булагатов довольно сильно варьирует по разным территориально-родовым группам, что можно рассматривать как лишнее свидетельство о весьма сложном характере формирования этой этнической общности.

Согласно большинству версий родословных таблиц, Булагат имел двух сыновей: Булган хара и Бузган хара. В данном факте исследователи склонны усматривать пережитки существования у булагатов в прошлом дуальной организации (*Цыдендамбаев*. 1972. С. 285). Правда, дальнейшая родословная линия ведется в основном от Булган хара. В качестве его сына обычно называется Тоглог (Тугалак). Семантика этого имени остается не до конца выясненной. По некоторым данным Тугалак – “популярнейший герой – родоначальник некоторых тюркоязычных этнических групп и народов” (*Дугаров*. 1993. С. 211), согласно другим версиям его имя восходит к тюркскому *tugluu* – “имеющий знамя, бунчук”.

Тугалак имел семерых сыновей, от которых, якобы, и произошло многочисленное племя булагатов. Про них говорят: *Тоглогой долоое тооложо бараха-*

бэйт, Тогоониин архиие уужа барахбэйт! “Не счесть потомков всех сыновей Тоглока, не выпить до дна их молочной водки”. Необходимо подчеркнуть, что в разных вариантах родословных преданий по-разному передаются не только порядковые номера, но и имена семерых сыновей.

В сравниваемых нами 5–6 вариантах родословных везде фигурирует, причем неизменно в качестве старшего сына, Алагуй. Его почетное место в иерархической системе булагатских родов получило отражение в соответствующих эпитетах: *Аха ехэ Алагуй* (то есть “старший и почтенный”), *Ама сагаан Алагуй* (букв. “белоротый”). Поэтому есть основание рассматривать алагуев род как один из основных или коренных в составе булагатов. В основе имени, можно предположить, лежит тюркское или тюрко-монгольское *ала(г)* – “пестрый, пегий”. Возможно, имеет место табуированное название какого-либо тотемного животного. В качестве исконного места обитания алагуевцев в преданиях постоянно упоминается долина р. Куды.

Следуя логике родословных преданий, род хурхут также можно отнести к числу древнейших булагатских родов. Это имя, как и Алагуй, встречается во всех рассмотренных нами вариантах родословных. Очевидно они же, как хурхаты, упоминаются среди аларских бурят. Хурхуты встречаются также в Тунке. Согласно преданиям последних, первоначальная их родина располагалась по долине Ангары. Хурхут (хурхат), вполне сопоставим с этнонимом курыкан. Тот факт, что какая-то часть курыкан после распада их объединения приняла участие в формировании западных бурят, хорошо согласуется с исконным положением хурхутов среди булагатских родов.

Безусловно, одним из старейших в составе булагатов является род готол. Думается, что такому заключению не должны препятствовать некоторые имеющиеся различия в текстах преданий: Готол считается сыном то Тугалака, то – Алагуя. Представители данного рода весьма многочисленны и делились в прошлом на 4 части; в их составе выделялось около двух десятков подродов или уруков. Неясной остается этимология имени. Его необычная для монгольских этнонимов внешняя форма предполагает, скорее, тюркское или тунгусское прошлое основного ядра носителей данного имени.

В качестве потомка Тоглока также неоднократно фигурирует Сагаан, хотя под этим именем у булагатов не существует конкретной родовой группы.

Вместе с тем у хонгодорского рода тайбжан имеется второе название – Сагаан. У хоринцев есть также родовое подразделение с аналогичным названием. И те, и другие, по мнению исследователей, восходят к древним урасутам (уруснутам). Названный этноним, в свою очередь, сопоставим с древнетюркским *uḡün* – “белый, светлый” (Дугаров. 1993. С. 213–215). Следовательно имя Сагаан является своеобразным свидетельством о характере былых этнических связей между булагатами, хоринцами и хонгодорами. В этой связи можно также вспомнить, что среди основных персонажей родословных таблиц эхиритов присутствует имя нуудаг Сагаан.

Практически во всех вариантах родословных преданий в качестве седьмого сына Тугалака упоминается Ашабагат. Про них еще говорят: *Ашаанда ерэхэн Аша-абгад* “В обозе пришедший Ашабагат”. На основании этого факта можно предположить, что последние появились в составе булагатов относительно поздно. В отличие от названий большинства других основных булагатских родов, этимология рассматриваемого имени довольно прозрачна и легко объяснима средствами монгольских языков – букв. “внуки-дяди”. Возможно, именно с появлением ашабагатов следует связывать начало процесса монголизации исконного этнического ядра булагатов.

К началу XVII в. ашабагаты располагались в Предбайкалье тремя основными группами: одна по Оке и Уде, вторая – в верховьях Куды, третья – в устье р. Голоустной (северо-западное побережье Байкала).

Большинство остальных родовых подразделений, если судить по содержанию тех же родословных ветвей возникло, по-видимому, в результате последующих ответвлений или появилось в составе булагатов позднее. Генеалогия значительной части булагатов восходит, например, к так называемой “Батлаевской семерке” (Батлайн долоон). Их предок Батлай в большинстве случаев связывается своим происхождением с Алагумем. По одному из вариантов, названная “семерка” выглядит следующим образом: 1) Эдыга, 2) Мунхэлэй (Харанууд), 3) Балдай, 4) Шаралдай, 5) Бубай, 6) Нуламзан, 7) Бозой.

От Бубая распространились так называемые *Бубайн найман* “Бубаевская восьмерка”. Многочисленные потомки Шаралдая, разделившиеся впоследствии на два рода – Первый и Второй шаралдаев – расселены в основном на территории современных Шаралдаевского и Укырского сельсоветов Боханского района.

Неоднозначно решался вопрос о происхождении харанутов. В Предбайкалье они в прошлом обитали в двух местах: по Оке и Ангаре, другие – по Куде и Мурину. Высказывалось мнение о тунгусском происхождении харанутов (*Токарев*. 1939. С. 115; *Долгих*. 1960. С. 216; *Цыдендамбаев*. 1972. С. 251–252). Поскольку харануты являются одним из известных родов у халха-монголов, встречаются среди ойратов, их генеалогия, судя по всему, не должна выйти за пределы монгольского этнического мира. По Рашид-ад-дину, их происхождение может быть связано с хунгиратской племенной конфедерацией (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 161).

Многочисленная ветвь булагатов (преимущественно осинские, молькинские буряты) ведет свое происхождение от некоего Обогона. Согласно большинству версий, Обогон происходит от дочери Тугалака Голохан, которая забеременела, проглотив цветок-подснежник. Вполне возможно существование в прошлом самостоятельного племени, лишь относительно поздно примкнувшего к булагатам (*Румянцев*. 1969. С. 82).

У Обогона, по преданию, было три сына – Хогой, Онгой и Онхотой. Других особых подробностей относительно генеалогий этих родов не имеется. Есть, например, сведение о том, что жена Онгоя происходила из племени баргут (*Румянцев*. 1969. С. 83). Далее можно указать, что имя онхотой близко созвучно с этнонимом онход. О том, что территория вокруг Байкала населена “бурятами, монголами и онкотами”, сообщал Избрант Идес (*Идес, Бранд*. 1967. С. 140). Под “онкотами” очевидно имеются в виду этнические группы тунгусского происхождения.

Далее обращаясь к генеалогическим легендам и преданиям булагатов, нельзя не заметить, что в них одновременно угадываются пережитки более древних представлений, восходящих, возможно, к эпохе матриархата. Речь прежде всего идет об образе шаманки Асуйхан (Асухан), которая выступает в роли приемной матери Булагата (и нередко одновременно Эхирита). Как выясняется, имя шаманки Асуйхан объяснимо на основе эвенкийского языка – в вилюйском говоре слово *асикакан* означает “красавица” (*Цыдендамбаев*. 1972. С. 525).

Ничего удивительного в этом нет. Имеющиеся источники свидетельствуют о существовании в прошлом тесных и разнообразных контактов между предками бурят и эвенков. Во-первых, имеется множество фактов о регулярных взаимобрачных связях между их отдельными группами. Во-вторых, в результате тесного взаимодействия многие эвенкийские роды оказались обуряченными.

Достаточно полное представление об эвенкийско-бурятских взаимоотношениях в прошлом дают материалы по языку. Правда пока трудно сказать что-ли-

бо определенное о количестве эвенкизмов в лексике бурятского языка. Ясно лишь, что оно варьирует по разным территориально-диалектным группам. Особенно распространены эвенкизмы в говорах западных бурят. Причем большинство эвенкийских заимствований составляют слова, обозначающие предметы и понятия, связанные с условиями жизни в тайге.

Эвенкийское влияние сказалось и на фонетическом строе бурятского языка. По мнению ряда исследователей, такие существенные признаки, как наличие фарингального *h*, особенности произношения (более монотонный, замедленный темп речи по сравнению с другими монгольскими языками) и т.д., могли возникнуть в результате взаимодействия с эвенкийским языком (Рассадин. 1982; Бураев. 1987. С. 65–72). Тунгусский этнический пласт, безусловно, древнейший в составе бурят.

Родословная эхиритского племени начинается обычно с Эхирита. Этноним эхирит (икирес, икирас), как известно, неоднократно упоминается в “Сокровенном сказании”, “Сборнике летописей”. Это слово по своему “морфемному составу может быть признано тюркизмом”, так как производящая основа состоит из тюркского *ики* “два” или *икиз* “близнец” (Санжеев. 1983. С. 49–50).

Икиресы, как явствует из источников, были “одного корня с Кунгиратами”, входили в состав коалиции Джамухи (Сокровенное сказание. § 116; Рашид-ад-дин. С. 165). Поэтому возможно, что какая-то часть эхиритов после их разгрома решила “бежать в труднодоступные места обитания лесных племен” (Цыдендамбаев. 1972. С. 288).

Эхирит, согласно родословным преданиям, имел одного сына – Зонхи, которого можно рассматривать как своеобразного прототипа Тугалака. У Зонхи было четверо сыновей (иногда называется и пятый – Малза) – нуудаг Сагаан, Шоно, Абзай, хэнгэлдэр (порядок их расположения также варьирует).

Согласно следуемой нами логике родословных преданий, основными или коренными среди эхиритов можно считать роды шоно, хэнгэлдэр, абзай.

Наиболее многочисленное ответвление исходит от хэнгэлдэра, который еще нередко называется сыном хэрхэлдээ и, следовательно, внуком Зонхи. Суффикс *-дэр*, очевидно, сигнализирует о былых связях носителей данного имени с тюркским этническим миром. В отношении количества и конкретных имен сыновей хэнгэлдэра данные сильно расходятся. По некоторым версиям у него было трое сыновей – Хэрхэгтэ, Халюхай и Хазуухай, а у последнего два сына – Хадаалай и Хоргоһон. У Хадаалай было 7 сыновей, среди которых наиболее часто упоминается Буура, Хура, хойбо, Хамнагадай. Широко распространены предания о Хамнагадай, седьмом сыне Хадаалай, рожденном от женщины из хамниганского (тунгусского) рода, ставшего впоследствии метким стрелком, отличным охотником.

Род шоно (шоно ураг, что в русских документах нередко искажалось как “Чернорудский”) делился на следующие кости: хамнай, бурлай, богол, борсой, нетун, басай, оторши.

Согласно одним версиям, у нуудаг Сагаана было 3 сына: Тогто, Сэхир (Сэнхир) и Сахир; от второго произошел ользонов род, от последнего – баяндай.

Абзай, по некоторым версиям, был не сыном Зонхи, а женой его сына Хэрхэн (хэрхэгтэ), который якобы умер молодым. Род абзай делится на 3 подрода или кости: онгой, балтуга, боохолдой.

В целом можно согласиться с мнением о бывшем тюркском этническом облике родов хэнгэлдэр и абзай (Цыдендамбаев. 1972. С. 261). В то же время не вызывает сомнений исконно монгольское происхождение рода шоно. Родовые группы с аналогичным названием известны среди халха-монголов, калмыков.

По некоторым сведениям, *чину аймак* имелся у сяньби (*Сухбаатар*. 1971. С. 50–52). Скорее всего, именно чоносы стали “катализатором монголизация” эхиритов в целом (*Нанзатов*. 2002. С. 84).

Далее, говоря о булагатах и эхиритах в целом, нельзя не отметить существование между ними длительных и разнообразных связей, в результате чего произошло тесное переплетение их исторических судеб, что порой бывает не просто определить булагатскую или эхиритскую принадлежность отдельных родовых групп. Данное обстоятельство нашло соответствующее отражение в легендах и преданиях западных бурят, в которых эхириты и булагаты нередко изображены как родные братья.

У хонгодоров, в отличие, например, от эхиритов, булагатов и хоринцев не имеется относительно четкой племенной структуры и развитой системы родовых преданий, что является признаком еще окончательно не завершившегося процесса объединения разных родоплеменных групп в одно самостоятельное целое. Сложным остается вопрос о происхождении хонгодоров. Основной тезис: являются они автохтонными на территории Прибайкалья или они относительно поздние выходцы из пределов Северо-Западной Монголии. Более предпочтительной представляется автохтонная теория.

Часть хонгодоров, по-видимому, была вынуждена переселиться из Предбайкалья в районы Северо-Западной Монголии, Саяно-Алтая во время бурных событий первой половины XIII в. Затем они отдельными группами начали возвращаться на “породные” земли. Причем начало процесса реэмиграции очевидно можно отнести не только к XVII в. Нестабильная политическая обстановка, установившаяся в Монголии после распада единой империи, вполне способствовала перманентному оттоку населения в окраинные земли. В состав возвращенцев, естественно, периодически включались этнические группы и иного происхождения.

Не до конца решенным остается вопрос об этническом составе хонгодоров. Весьма непростым делом представляется выявление даже тех родовых групп, составивших коренное ядро данной этнической общности. С наибольшим основанием на данную роль, по-видимому, может претендовать род тайбжан, у которого, как отмечалось, имелось еще другое название – сагаан, что в свою очередь, сопоставимо с этнонимом урасут, носители которых упоминаются в перечне “лесных” народов в начале XIII в. “Хонгодоры, – писал, в частности, Б.О. Долгих, – назывались также роснутами, руснутами (уруснутами), урусурнатами и иногда хабариутами... Название хонгодоры употреблялось главным образом в Иркутском уезде, а название роснуты – в Енисейском (в Балаганске)” (*Долгих*. 1960. С. 300).

С.П. Балдаев, например, приводит следующий список хонгодорских родов: 1) Ашата, 2) Гуран, 3) Ашхай, 4) Улаазай, 5) Тайбажан, 6) Хагта, 7) Найдар, 8) Шуранхан, 9) Боолдой, 10) Буруутхан, 11) Боролзой, 12) Дуртэн (*Балдаев*. 1960. С. 322–323).

Существование среди хонгодоров такой родовой группы, как Найдар, не подтверждается данными других имеющихся у нас источников. Думается перечнем остальных названных здесь “оттоков” с добавлением, возможно, таких имен, как бадархан, хабарнут, шуртху, моотонго, можно наметить список наиболее крупных хонгодорских и примкнувших к ним родов.

Кроме того, в пределах территории расселения хонгодоров проживают представители отдельных этнических групп, которых нельзя определенно отнести ни к хонгодорам, ни к другим известным объединениям племенного уровня. Это прежде всего такие роды, как шаранут, тэртэ, шошоолог, хойхо. Основыва-

ясь на документах XVII в., обособленное положение двух последних родовых групп подчеркивал Б.О. Долгих. Однако его предположение о возможном тунгусском происхождении “Цысоликов” (Долгих. 1960. С. 300–301), не может быть принято. Судя по данным родословных преданий, например, наличие тотема лебедя, аларо-тункинские шошоолоки – это бывшие тюрки, по всей вероятности, довольно рано оказавшиеся в протобурятской среде. *Сеок шакшалык* имеется в составе северных алтайцев (Галданова. 1992. С. 12–14).

Особняком стоит такая этническая группа как икинаты и некоторые родовые группы западномонгольского происхождения, как например цэгэнуты, зунгары.

Хоринцы после того, как их основная часть оказалась в ведении ойратов, стали кочевать в пределах Хангайского нагорья. Очевидно, на этом перипетии их сложной исторической судьбы не завершились. Как выясняется из летописей самих хоринцев, они непосредственно перед появлением на территории Забайкалья проживали во Внутренней Монголии, в подчинении туметского Алтан-хана. Оттуда в результате притеснений со стороны местных правителей где-то на рубеже XVI–XVII вв. начали выходить на территории их современного расселения, распространяясь постепенно на север и запад вплоть до северного побережья оз. Байкал, где они впервые встретились в русскими (Токарев. 1939. С. 118–123; Залкинд. 1958. С. 134–135; Долгих. 1960. С. 327–334; Румянцев. 1962. С. 183–187; Цыдендамбаев. 1972. С. 51, 53, 58, 63–65).

Согласно их устным преданиям, хоринцы считаются потомками *Арбан нэгэн эсэгэ* (букв. “одиннадцати отцов”), которые являлись в свою очередь сыновьями легендарного Хоридой мэргэна. Широко известна легенда о женитьбе Хоридой мэргэна на небесной деве-лебедице, от брака с которой и появились на свет одиннадцать сыновей, ставшие прародителями всех хоринских родов. До недавнего времени у хоринцев сохранялся обычай, когда пролетали над юртами лебеди, хозяйки выбегали на улицу и совершали обряд жертвоприношения, брызгая им молоком или молочным чаем.

Племенная структура с делением хоринцев строго на 11 родов установилась, видимо, позднее, после выхода их основной массы из Монголии. Нынешние известные 11 родов делятся на две группы – галзутскую и хараганаевскую. В состав первой входят следующие 5 родов (табан шара галзуудтан): галзут, шарайт, гучит, хуасай, хубдун; во вторую – остальные 6: харгана, худай, хальбин, бодонгут, батнай, саганут.

Вплоть до установления русско-монгольской границы в 1727 г. хоринцы, как и все остальное кочевое население Забайкалья, довольно свободно перемещались до пределов Халхи и обратно, в зависимости от обстоятельств подчиняясь то русской администрации, то монгольским правителям.

Кроме хоринцев, в начале XVII в. в Забайкалье проживали также другие монголоязычные территориально-родовые группы. Среди местных правителей самым известным и крупным являлся, согласно русским документам, Турухай-Табунан. Компонент Табунан связан с монгольским титулом табунанг “княжеский зять”. Турухай был зятем одного из могущественных феодалов Северной Монголии – Цэцэн-хана.

Количество его подданных определялось в “двадцать тысяч человек, опроче кыштымов”. Казаками отмечено и богатое убранство его юрт: “пущены бархатом лазоревым, подзоры камка на золоте” (Сборник документов... 1960. С. 110–112). С именем Турухая-Табунана непосредственно связан этноним *табангут*. Табангуты в то время представляли, по мнению большинства ученых, объединение скорее политического характера, нежели этнического.

Итак, что из себя представляло в начале XVII в. монголоязычное население Прибайкалья? Во-первых, можно говорить о том, что к этому времени в основном сформировалось этническое ядро каждого из четырех основных подразделений бурят – хоринцев, эхиритов, булагатов, хонгодоров. Во-вторых, предбайкальские племена, то есть эхириты, булагаты и, по крайней мере, часть хонгодоров, очевидно, уже находились на определенной стадии этнической консолидации. Это было обусловлено целым рядом факторов – единство территории, периферийное положение к остальному монгольскому этническому миру, сходство природно-географических условий, следовательно, хозяйственно-культурных типов, общность исторических судеб населения – в его формировании заметную роль сыграли этнические компоненты тунгусского, тюркского и также ойратского происхождения, что во многом определило своеобразие этнокультурного облика западных бурят.

Население Забайкалья, то есть хори, которые в основной массе относительно недавно вышли из пределов Восточной Монголии, и “мунгальские люди” в то время практически не были вовлечены в общий интеграционный процесс.

В XIX в. в период существования степных дум у бурят сформировались новые общности – этнотерриториальные группы, которые разнятся между собой, помимо территориальных, различиями культурными и языковыми.

Самой западной этнотерриториальной группой бурят являются *нижнеудинские буряты*. В составе нижеудинских бурят исследователями отмечались следующие этнические единицы: *тумэшиэ, шарад, кулмэнгэ, мальжираг, турялаг, кхоршон, кара коршон, саган коршон, янта коршон, котоб, барунгар, якта, бэбри, кхотомуд, кхурдуд, кара-дархан, саган тинса, кара тинса, бакан, бурхан шубун, ашибагат* (Сыденова. 2000. С. 101; Хангалов. 1959. С. 15–47; Санжеев. 1930. С. 10; Дарбеева. 1960. С. 119). Нижеудинские буряты расселены в среднем течении реки Уды, правого притока Ангары. Как видно из приведенного списка, часть представляет осколки малых племен, известных среди остальных групп бурят, такие, как *шарад, хулмэнгэ, хурдуд, ашибагад*. Большая часть распространена только среди нижеудинских бурят.

В состав этнотерриториальной группы *балаганских или унгинских бурят* в XIX в. входили такие малые племена, как *букод, зунгар, ноёд, олзой, муруй, хулмэнгэ, хогой, онгой, онхотой, икинад, барай, холтубай, шарад, боролдой, харануд, хангин, ашибагад, тэртэ, тагна, занги, янгут, соленгуд, готол, шарануд, ехэнуд, боронуд, зод* (НАРБ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 862. Л. 5–9; Балдаев. 1970). Балаганские буряты расселены в долинах Унги и ее притоков, в среднем течении Оки, а также по западному берегу Ангары. Около половины племен входило в состав большого племени *булагатов*. В северной части расселены племена, входившие в XVII в. в икинатский племенной союз. Племена позднего монгольского происхождения дисперсно расселены и в основном массиве.

В состав этнотерриториальной группы *аларских бурят* входили такие малые племена, как *хонгодор, тайбажан, ашита, харганай, хагта, хабарнуд, шоно бурутхан, дуртэн, болдой, хотогой, сартул, шошолог, боронут, хурдуд, шарануд, холтубай, шакуй, янгуд, хурхуд, туралаг, хогой, ноёд, шоно бурутхан, бадархан* (Басаева, Зимин. 1988. С. 58). Близкой аларским бурятам является небольшая этнотерриториальная группа *китайских бурят*, среди которых известны такие племена, как *сайгут, хойхо, шошолог, хурхуд, хатагин, тайшуд, урянхай*, расселенные в долине р. Китай. Аларские буряты расселены в долине р. Белая и ее притока р. Аларь. Большинство племен принадлежит большому племени *хонгодор* (Румянцев. 1961. С. 115–126). К числу близких хонгодорам относятся буряты племени *бадархан*. В составе также есть осколки ма-

лых племен *булагатов* и небольшие группы выходцев из Монголии, не вошедших в большое племя *хонгодоров*.

В состав этнотерриториальной группы *идинских бурят* входили такие малые племена, как *готол, янгуд, ирхидэй, олзой, муруй, хулмэнгэ, ноёд, хогой, онгой, онхотой, холтубай, барай, булуд, шаралдай, зомод, хурдуд, обогон, хулдад, буин, обондой, манхолюд, аргаһан, нарад, тогто* (Румянцев. 1969. С. 76–104; Балдаев. 1970; НАРБ. Личный фонд М. Маласагаева). Идинские буряты расселены в долинах рек Иды, Осы и их притоков, а также верховий Уды, впадающей в Ангару с востока. Основную массу *идинских бурят* составляют булагатские племена. Единственным эхиритским является племя *тогто*. Остальные племена являются осколками одноименных монгольских племен, по большей части ойратских.

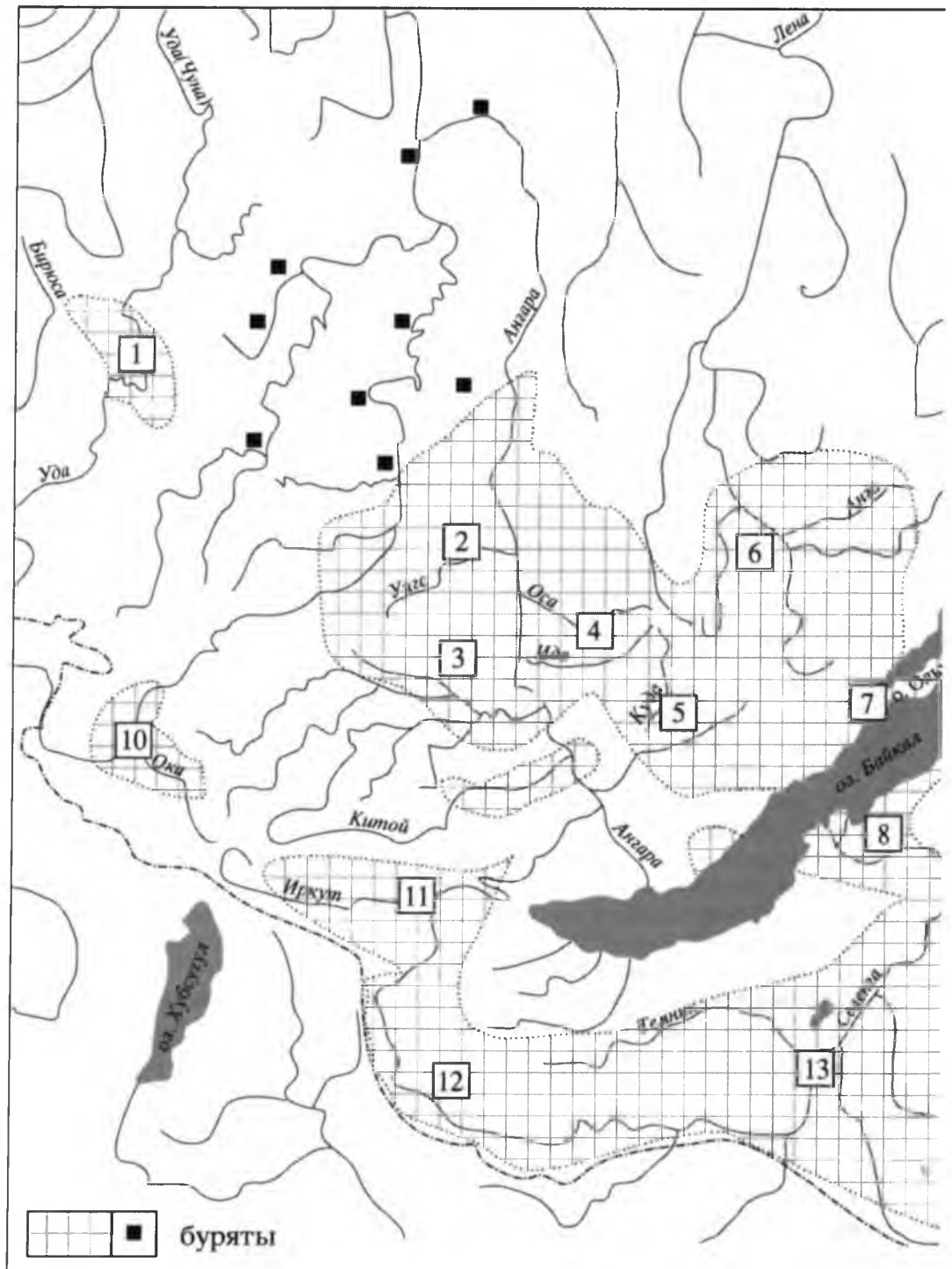
В состав этнотерриториальной группы *кудинских бурят* входили такие малые племена, как *алагуй, абаганад, ашибагад, харануд, бубай, бабай, буин, хурумша, олой, отонхой, хухурдой, мунхэлэй, саган, далхай, дурлай, хухэнуд, ехэнуд, дархад, хан-хиргис, галзуд, нохойуруг, хуасай, гушид, худай, хонгодор, тажагар* (Балдаев. 1970; НАРБ, Л.Ф.М. Маласагаева). Кудинские буряты расселены в долинах рек Куды, Мурина, Китоя, впадающих в Ангару, к ним относятся также буряты долины реки Голоустной, впадающей в оз. Байкал с юго-запада. В общем, большинство кудинских бурят составляют малые племена булагатов. Несколько малых племен, издавна расселенных в Кудинской долине, не входят в состав большого племени булагатов. Присутствуют также осколки племен – выходцы из Монголии, прибывшие в позднем средневековье и в новое время.

В состав этнотерриториальной группы *верхоленских бурят* входили такие малые племена, как *шоно, хэнгэлдэр, абазай, олзон, баяндай, худаг-саган, хадалай, бура, хамнагадай, бахай, хойбо, нэхэлэй, содо, хэрмэ, булуй, балтагай, басай, харятай, хурай, эмхэнуд, алагуй, хухурдой, миндалхай, хурхунд, харануд, саган, хоридой, нагатай, галзуд, нохойуруг, хуацай, шарайд, сэгэнуд, тугуд, хайтал, торгоуд, боронуд, зунги, булга уруг, булгадай, минган, алаг, богол, нетун, согол, оторши, эрен дэглэй, лавхай, сазагай, дарбай* (Румянцев. 1951. С. 78–108; Балдаев. 1970). Верхоленские буряты расселены в долинах верховий Лены и ее притоков, а также в долинах верховий Куды и Мурина. Большинство принадлежит к большому племени эхиритов. Присутствуют булагатские племена. Встречаются племена, по традиции относимые к хори, но по собственным преданиям некоторые из них вышли из Джунгарии. Отмечаются также осколки племен ойратского и монгольского происхождения.

В состав этнотерриториальной группы *ольхонских бурят* входили такие малые племена, как *шоно, абазай, хамнай, хэнгэлдэр, алагуй, сойод, галзуд, сэгэнуд, хайтал, буян, дурлай, харбяд, нохой, баяндай, булагад* (Жамбалова. 2000. С. 17; Бабуев. 1989. С. 13–15). Ольхонские буряты расселены на острове Ольхон и в средней части западного побережья озера Байкал. Большинство составляли выходцы из долины верхней Лены – племена эхиритов, а также сопутствующие им осколки *сэгэнудов, галзудов* и других малых племен бурят верховий Лены и долины Куды.

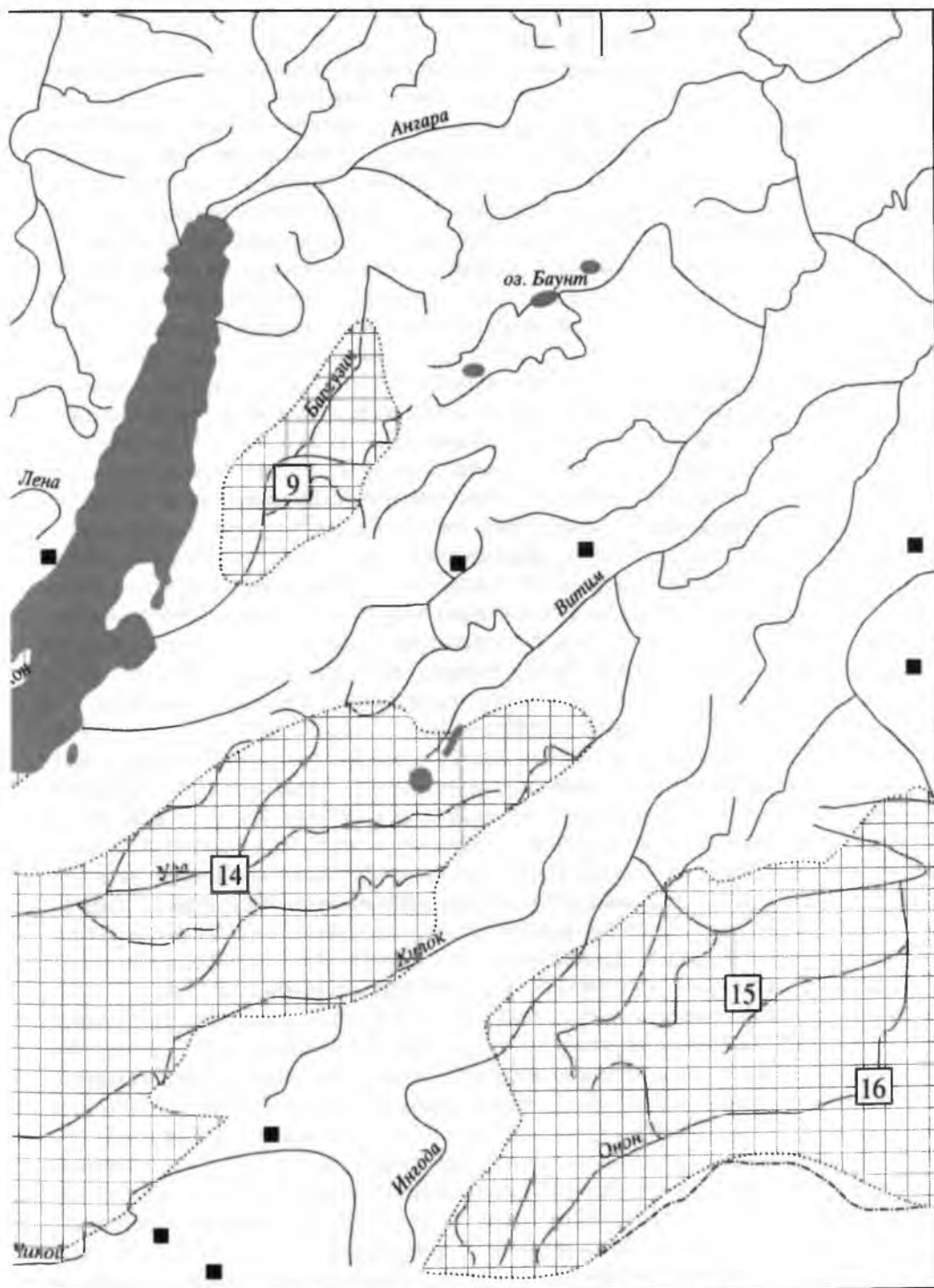
В состав этнотерриториальной группы *тункинских бурят* входили такие малые племена, как *хонгодор, хурхунд, шошолог, тэртэ, хойно, бадархан, челдар, урянхай, сойот, иркит, онход, таха, мандай, булагат, зунгар, хоршон, залха, энгуд, чахар* (НАРБ. Ф. 171. Оп. 1. Д. 137. Л. 48; Абашеев. 1965. С. 4). Тункинские буряты расселены в долинах реки Иркут и ее притоков, берущих начало в горном массиве Восточного Саяна. Наиболее многочисленной общностью являются *хонгодоры*. Основную часть составляют малые племена, непри-

РАССЕЛЕНИЕ БУРЯТ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.



- 1 – нижнеудинские буряты
- 2 – балаганские буряты
- 3 – аларские буряты
- 4 – илжинские буряты

- 5 – кудинские буряты
- 6 – верхоленские буряты
- 7 – ольхонские буряты
- 8 – кударинские буряты



9 – баргузинские буряты
 10 – окинские буряты
 11 – тункинские буряты
 12 – закаменские буряты

13 – селенгинские буряты
 14 – хоринские буряты
 15 – агинские буряты
 16 – ононские хамниганы

соединившиеся к большим бурятским племенам. Среди них прежде тюркоязычные *сойоты*, *иркиты*, а также прежде тунгусоязычные *залха*.

В состав этнотерриториальной группы *закаменских бурят* входили такие малые племена, как *хонгодор*, *тэртэ*, *хурхуд*, *хойхо*, *булбэ*, *хоршод*, *салжууд*, *атаган*, *бурэнгуд*, *алагуй*, *сартул*, *уляаба*, *долоонгуд*, *дурбэнгуд*, *боолдой*, *соохэр*, *ангад*, *зунгар*, *барунгар*, *галзуд*, *шоно*, *тангуд*, *сойот*, *заяктай* и *сэнтигэн* (Галданова. 1992. С. 23–30; Бабуев. 1993). Закаменские буряты расселены в западной части горного хребта Хамар-Дабан в верховьях реки Джиды и ее притоков. Основу составляют малые племена, неприсоединившиеся к большим племенам. Представлены в небольшом количестве хонгодорские племена, также группы *булагатов* и *эхиритов*. Племена *сартул* и *атаган* являются частью племен, расселявшихся в XVII в. в устье Селенги. Присутствуют сойоты и тунгусские племена: *заяктай* и *сэнтигэн*, которые в течение XIX в. были ассимилированы бурятами.

В состав этнотерриториальной группы *окинских бурят* входили такие родовые группы, как *боолдой*, *шуртху*, *шуранхан*, *моотонго*, *тэртэ*, *даланча*, *шоошхой*, *нойод*, *долоонгууд*, *донгод*, *хойхо*, *хоршод*, *саган*, *булга*, *муртэн*, *шонорог*, *махарог*, *уляаба*, *сойот*, *иркит*, *хаасут*, *онхот* (Дугаров. 1983. С. 90–100; Павлинская. 2002. С. 35–40). Окинские буряты расселены в верховьях Оки, в долине ограниченной с северо-востока хребтом Восточным Саяном, с юго-запада хребтом Большой Саян. Основу окинских бурят составляют малые племена – осколки тункинско-закаменских племен, не входящих в состав большого племени *хонгодоров*. Хонгодорские племена *боолдой*, *шуртху*, *шуранхан*, *моотонго* являются этнической общностью среди окинских бурят. Особняком стоят племена, которые еще в XIX в. были билингвами и наряду с бурятским пользовались родным тюркским языком – *сойоты*, *иркиты*, *хаасуты* и *онхоты*.

В состав этнотерриториальной группы *баргузинских бурят* входили такие родовые группы, как *абазай*, *баяндай*, *шоно*, *хэнгэлдэр*, *булагад*, *галзуд*, *сэгэнуд*, *эмхэнуд*, *бура*, *уули*, *басай*, *оторши*, *шарад*, *хурумша*, *онгой*, *хадалай*, *содой*, *богол*, *согол* (Румянцев. 1949. С. 48–51). Баргузинские буряты расселены в долине реки Баргузин, впадающей в оз. Байкал с северо-востока. Все племена баргузинских бурят являются выходцами с верховий Лены и долины верховий Куды и ее притока Мурина. Большинство из них принадлежат большому племени *эхирит*. Такие племена, как *сэгэнуд*, *эмхэнуд*, *хурумша* являются неприсоединившимися к большим племенам. Племена *галзуд* и *шарад*, чьи этнонимы совпадают с хоринскими, также являются выходцами с западной стороны Байкала.

В состав этнотерриториальной группы *кударинских бурят* (*байкало-кударинских*) входили такие родовые группы, как *абазай*, *шоно*, *олзон*, *хэнгэлдэр*, *алагуй*, *ашибагат*, *хурумша*, *сэгэнуд*, *хайтал*, *дурлай*, *галзуд*, *торгоуд*, *монгол*, *хамниган*, *отонхой*, *баяндай*, *бура*, *зунгар*, *балтай* (Махатов. 1964. С. 4; Балдаев. 1958. С. 152–177). Кударинские буряты расселены в одноименной степи, находящейся в устье Селенги на восточном берегу озера Байкал. Также как и *баргузинские буряты*, они являются выходцами из долин рек Лена, Куда и Мурина. Большинство племен относятся к эхиритам. Сопутствующими им являются верхоленские *сэгэнуды*, *хайталы*, *дурлаевцы*, *торгоуды*, *галзуды*, *шарады*, *зунгары* и муринские *хурумши*, не входившие в большие племена бурят. Булагатами являются буряты племен *алагуй*, *ашибагад*, *отонхой*.

В состав этнотерриториальной группы *селенгинских бурят* входили такие родовые группы, как *ашибагад*, *харануд*, *цонгол*, *атаган*, *хатагин*, *сартул*, *узон*, *хурумша*, *олзон*, *бумал*, *табангуд*, *алагуй*, *готол*, *бабай*, *баян*, *урянхай*, *шоно*, *абазай*, *галзуд*, *хонгодор*, *хасама*, *хамниган*, *бошин*, *шошолог*,

*цоргил, алицутха, тэлэгун, хэнцэх, выбылк, бухари, тайши, шири, байдан, чонад, боготул, солон, гозум, бэбэлэг, боленгуд, найман, цохор, батод, хотогойд, юмшой, номход, илджигид, урлуд, арабтан, арбанад, харчид, шаралдай, абагануд, ша-ван, джарай, дурбэд, хачинуд, зургин, хайтал, богол, булгад, янгуд, муруй, хангин, хогой, хухуйд, джунджэн, хэнгэлдэр, хотогту, хирчид, дамарин, бани, алатай, халчин, хорчид, салджуд, хуйд, хулмэд, хорлид, онход, хэрдэг, бунгуд, хурхуд, хатнол, дзэрид-азарбатан, хариан, арбагатан, монгол, дабиши, согол, борсой, бухуд, хангин, онгод, холдумуй, суламанги, бардам, аргасун, шарайд, батанай, гучид, хирид, урлюд, абгад, сунуд, халбин, дайтхад (Румянцев. 1965. С. 90–117). Селенгинские буряты расселены в среднем и нижнем течении р. Селенги, в среднем и нижнем течении р. Джиды. Большое количество племен в составе этнотерриториальной группы селенгинских бурят объясняется тем, что в этом регионе скопилось большое количество осколков племен западных бурят, бежавших на восточное побережье Байкала в середине XVII в. Также некоторые племена западных бурят были переселены в долину Селенги и введены в казацье сословие, после вхождения этой территории в Российское государство для охраны границ. Здесь сохранились также предшествующие западнобурятским монгольские племена *табангуд, атаган, хатагин, сартул, цонгол* и др. Также в течении XVII–XVIII вв. в этот район постоянно прибывали беженцы из этнической Монголии от Чахара и Ордоса на юго-востоке до Джунгарии на западе. Бегство в пределы Российского государства было обусловлено внутренними распрями между халха-монголами и джунгарами, а также завоеваниями маньчжуров. В силу исторических обстоятельств в этом регионе этнической Бурятии сложилась наиболее пестрая этническая картина, состоящая из осколков племен, пришедших из монгольских степей, и выходцев с западного берега озера Байкал.*

В состав этнотерриториальной группы *хоринских бурят* входили такие племена, как *галзуд, хуацай, хубдуд, шарайд, гучид, харгана, худай, бодонгуд, халбин, батанай, саган, шоно, хэнгэлдэр*. Хоринские буряты расселены на обширной территории, ограниченной с востока Яблоновым хребтом. Основная часть населения расселена в долине р. Уды, притока Селенги, в долине р. Хилек и его притоков к востоку от Селенги. Основную массу этнотерриториальная группа хоринских бурят составляют представители большого племени хори, состоящего из одиннадцати малых племен (Румянцев. 1962). В небольшом количестве в этом регионе представлены выходцы из Баргузинской долины.

В состав этнотерриториальной группы *агинских бурят* входили такие племена, как *галзууд, харгана, хуасай, хубдууд, шарайд, бодонгууд, худай, сагаан, халбин, сахалтуй* (Бадмаев. 1997. С. 6). Агинские буряты расселены в низовьях р. Онон, в долине р. Ага и в среднем течении р. Ингода. В основном агинские буряты представлены хоринскими племенами, остальные группы являются меньшинством, которое не составляло административных единиц.

В состав этнотерриториальной группы *ононских хамниган* входили такие племена, как *сартул, урянхан, тугчин, хачин, узон, гунуй, мекерчин, хатакин, горлут, даганхан, модоргон, багшинар, улдэгэн, бичикантан, пуцагат, луникер, дулигад, чимчигид* (Дамдинов. 1992. С. 54). Ононские хамниганы расселены в узкой приграничной с Монголией полосе, в долине р. Онон. Основную группу населения составляют жители долины Онона, принадлежащие к группе обуряченного монгольского населения. В составе ононских хамниган также отмечаются обуряченные тунгусы (эвенки) – *мекерчин, пуцагат, луникер, дулигат* и *чимчигид*.

Все перечисленные выше этнотерриториальные группы бурят в этническом отношении являются смешанными, состоящими из племен, относимым как к

большим племенам *булагат*, *эхирит*, *хори* и *хонгодор*, так и к малым, не являющимся их подразделениями. Исходя из этого, необходимо прояснить принадлежность к большим племенам их подразделений.

К большому племени *булагат* (*булгад*), или к так называемым “коренным булагатам” по материалам генеалогий относятся такие малые племена, как *алагуй*, *хурхуд*, *саган*, *далхай*, *готол*, *янгуд*, *мандалхай*, *батлай*, *буин*, *мунхэлэй*, *хухурдой*, *шаралдай*, *олой*, *отонхой*, *бабай*, *осогор*, *харануд*, *бубай*, *булса*, *ата*, *боза*, *дурлай*, *хогой*, *онгой*, *онхотой*, *холтубай*, *ирхидэй*. Из указанных двадцати семи племен только тринадцать в XIX в. составляли административные “роды”, остальные входили в состав этих родов, то есть не были представлены на административной карте.

К большому племени *эхирит* (*эхирд*), или к так называемым “кореным эхиритам” по материалам генеалогий относятся такие малые племена, как *хэнгэлдэр*, *абазай*, *шоно*, *худагсаган*, *хадалай*, *бура*, *хамнагадай*, *бахай*, *олзон*, *баяндай*, *тогто*, *содо*, *хойбо*, *хэрмэ*. Из указанных четырнадцати племен только девять составляли административные “роды” остальные, очевидно, входили в состав последних, за исключением малого племени *тогто*, которое входило в состав идинских бурят.

К большим племенам бурят можно также отнести и племя *хонгодор* (*хонгодор*). Большое племя было основано как племенной союз только в Прибайкалье после выхода из Северо-Западной Монголии разрозненных малых племен и осколков, которые после небольшого мирного затишья начали складываться в территориальные группы в долинах Белой, Китоа и устья Иркуты. Процесс сложения территориальной группы продолжался вплоть до XVIII в. (Румянцев. 1961. С. 115–128). В административном отношении хонгодоры делились на роды, в основе которых лежало обозначение порядковым числительным, то есть 1-й хонгодорский род, 2-й хонгодорский род и т.д. до 8-го в Алари, а также с 1-го по 4-й в Тунке (Асалханов. 1960. С. 71).

К большому племени *хори* относятся такие малые племена, как *галзуд*, *хуацай*, *хубдуд*, *шарайд*, *гушид*, *харгана*, *худай*, *бодонгуд*, *халбин*, *батанай*, *саган*. Все эти племена составляли административные роды, которые зачастую делились на территориальные ветви – *барун* и *зун*, то есть “западную” и “восточную”. Также в административном отношении эти роды дублировались в Хоринской и Агинской степных думах, где они составляли абсолютное большинство. Однако, для выяснения этнического состава хоринских племен важными являются материалы Ц.Б. Цыдендамбаева о хоринских *хухурах* – подразделений малых племен. Среди хухуров хоринцев встречаются западнобурятские и монгольские этнонимы, которые указывают на сложный исторический путь развития большого племени *хори*.

Малые племена, находившиеся на периферии и в удалении от крупнейших булагатов и эхиритов не консолидировались с последними. На их основе создавались территориальные группировки. К наиболее крупным из их числа относятся такие племена, как *сэгэнуд*, *икинад*, *зунгар*, *букуд*, *хурумша*, *абаганад*, *шошолог*, *тэртэ*, *хойно*, *чалдар*, *табангуд*, *атаган*, *хатагин*, *цонгол*, *сартул*, *узон*, *нойод*, *шарануд* и др. Большое количество подобных малых племен являются малочисленными и не упоминаются в административных документах. Также к подобным группам населения относятся осколки племен из различных регионов Монголии, в составе западных бурят в большом количестве встречаются этнические группы ойратов, в селенгинском регионе отмечается большое количество халхаских и внутреннемонгольских по происхождению групп населения.

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ У БУРЯТ В СОСТАВЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Очевидно, что появление русских в Восточной Сибири и последовавшее за этим присоединение Бурятии к России придало совершенно иные направленность и характер происходящим в регионе этническим процессам. Установление Россией устойчивых пограничных рубежей с Монголией и Китаем привело к обособлению бурятских племен от остального монголоязычного мира, к разрыву их традиционных хозяйственно-культурных связей с народами Центральной Азии, Китая, и дальнейшее их этническое развитие шло под непосредственным влиянием русскоязычного населения.

Вторжение нового и весьма могущественного этноса не могло не сказаться на привычном образе жизни и расселении местного населения. Прежде всего необходимо отметить усиление миграционного движения среди аборигенов, которые и до этого вели достаточно подвижный образ жизни. Оно было вызвано несколькими причинами, главные из которых: 1) стремление уклониться от уплаты ясака, 2) лихоимство местной русской администрации, 3) хозяйственная деятельность переселенцев и др.

Интенсивные миграционные движения среди бурят привели к следующим, наиболее ощутимым последствиям: во-первых, к изменению первоначальной территории обитания многих локально-родовых групп; постепенному сужению общей этнической территории, на которой предки бурят были расселены к началу XVII в.; во-вторых, к усилению процесса ломки межродоплеменных барьеров и межэтническому смешению; в конечном итоге к нарушению процесса этнической консолидации в рамках отдельных родоплеменных общностей.

С другой стороны, в результате перемещений среди различных родоплеменных групп начали образовываться некоторые новые территориально-этнографические группы населения. Наиболее крупное среди подобного рода образований – это селенгинские буряты. Такое название исторически закрепилось за тем населением, которое в свое время было приписано к Селенгинскому острогу (основан в 1665 г.), а позднее – к Селенгинской степной думе и Цонгольской инородческой управе. Эта территория охватывала довольно обширный район, доходящий примерно до среднего течения рек Джиды и Темник на западе и до среднего течения р. Чикой на востоке, до г. Верхнеудинска на севере и до монгольской границы на юге.

Первое упоминание о родах, плативших ясак в Селенгинский острог, относится к 1675 г. Однако наиболее полные статистические сведения о населении Забайкалья появляются после установления русско-монгольской границы в 1727 г., когда относительно стабилизировалась ситуация с движением населения. В 1732 г. в числе плательщиков ясака Селенгинского присуда отмечены следующие группы населения: атаганы, сартолы, хатагины, узоны, цонголы, три табангутских и подгородный роды, представители ашехабатского, алагуева, харанутского, готол-бумальского, бабай-хурумшинского, ользонова, чернорутского родов, всего 17 административных родов общей численностью 11400 человек обоего пола (*Долгих*. 1960. С. 315; *Румянцев*. 1965. С. 90–91). Следовательно, этническую основу селенгинских бурят составили представители родов предбайкальского и монгольского происхождения.

Относительно самостоятельная группа населения образовалась в долине р. Баргузин на основе пришлых эхиритских и некоторых примкнувших к ним родов. Согласно устной традиции самих баргузинцев и данным их исторических хроник, здесь обитают потомки представителей восьми экзогамных родов (*най-*

ман хари): хэнгэлдэр, шоно, абзай, баяндай, эмхэнэд, булгад, галзууд, сэгээнэд. Из них последние два не являются исконно эхиритскими по происхождению, хотя, видимо и оказавшиеся, особенно галзуты в их составе достаточно давно. Каждый из названных родов делится, в свою очередь, на несколько костей или подродов. Кроме указанных восьми, Г.Н. Румянцев считал возможным выделение еще нескольких самостоятельных, на его взгляд, родовых групп: буура, ооли, оторшо, басай, шарайд и хурамша (*Румянцев*. 1949. С. 51). Правда, они в большинстве своем, за исключением двух последних, могут считаться ответвлениями других, более крупных эхиритских родов.

Есть также основание считать, что этнический состав современного населения Закамны сформировался в основном после прихода русских. По имеющимся данным, в XVII в. в Закамне хонгодоров не было (*Токарев*. 1939. С. 110–111; *Долгих*. 1960. С. 299–301). Очевидно, то же самое можно утверждать и в отношении других родовых групп – шошоолог, тэртэ, хурхууд, хойхо. По всей вероятности, колонизация территории Закамны предками ее современных обитателей началась непосредственно из Тунки. Об этом свидетельствует близость говора населения обоих районов (*Цыдендамбаев*. 1977. С. 5), идентичность этнического состава и даже общность некоторых географических названий. Интенсивное заселение и освоение Закаменского края, очевидно, было продиктовано необходимостью мобилизации людских ресурсов для охраны недавно проведенной русско-монгольской границы. Кстати, для охраны границы в Закамну были переселены не только буряты, но и тунгусы, в частности, представители заектаева рода, кочевавшие прежде в долине Иркутка (*Долгих*. 1960. С. 301–303). Конечно, сказанное не исключает вероятности того, что отдельные группы населения начали здесь появляться и в предшествующие годы – то в поисках свободных земель, то уклоняясь от произвола русской администрации (*Галданова*. 1992. С. 24–25).

В настоящее время закаменские буряты, по всей вероятности, уже не могут рассматриваться лишь как простое ответвление тункинцев, а представляют собой самостоятельную территориальную группу, обладающую особым говором (*Будяев*. 1978. С. 23; *Рассадин*. 1996. С. 8–10; *Бураев*. 1996. С. 14), чему в известной мере способствовало влияние тунгусских и собственно монгольских элементов.

Одновременно происходил довольно активный процесс ассимиляции бурятами отдельных групп тунгусского и тюркского происхождения. Тунгусы, согласно имеющимся данным, еще относительно недавно являлись самой крупной по численности этнической общностью среди коренного населения Сибири. По некоторым оценкам, их численность к началу XVIII в. составляла 36,2 тыс. чел., в то время как численность бурят – 27,3 тыс. чел., якутов – 28,5 тыс. чел., тюрков Саяно-Алтая – 16 тыс. чел. (*Долгих*. 1960. С. 615–617).

Однако к концу XIX в. данное соотношение резко изменилось. По переписи 1897 г. численность тунгусов (вместе с ламутами и ороченами) составила примерно 61 тыс. чел., бурят – 288 тыс. чел., якутов – 226 тыс. чел., тюрков Саяно-Алтая – около 110 тыс. чел. (*Патканов*. 1912. Т. 1. С. 2–8). Налицо, таким образом, застой в приросте численности тунгусов за рассматриваемый период, что в известной мере можно рассматривать и как последствие опустошительных эпидемий. Вместе с тем обращает внимание буквально скачкообразный рост численности якутов и особенно бурят, что невозможно отнести только за счет естественного прироста населения. Очевидно, значительная часть тунгусских племен оказалась в конечном счете ассимилированной. Так, по данным С. Патканова в конце XIX в. только 44,5% собственно тунгусов (включая ламутов и орочен) еще помнили родной язык, при этом на русский перешли 31,8%, на бурятский – 15,7%, на якутский – 7,6% (*Патканов*. 1912. Т. 1. С. 153).

По всей вероятности уже к приходу русских в Восточную Сибирь тунгусские племена находились на стадии сильного смешения с бурятами. В последующем этот процесс, вероятно, приобрел еще более интенсивные формы. При этом важно подчеркнуть следующее обстоятельство: процесс этнической ассимиляции эвенков происходил отнюдь не в условиях численного превосходства со стороны бурят. Можно предположить, что и в более ранние периоды этнического взаимодействия двух этносов численное соотношение складывалось, скорее, не в пользу предков бурят. Как показывает практика, случаи, когда этнический суперстрат далеко не всегда бывает численно более преобладающим, чем субстрат, вопреки имевшимся представлениям, оказалось явлением весьма обычным. Определяющую роль в победе языка пришельцев исследователи усматривают в социальных факторах (*Бромлей*. 1981. С. 257–273).

Тункинско-Окинский край – единственное место современной этнографической Бурятии, где вплоть до XIX в. проживало тюркоязычное население. В разное время и в разных источниках это население именуется по-разному. Нередко в русских документах XVII в. можно встретить одновременное употребление терминов “соецкие, тувинские и урянские люди” в отношении одной и той же группы людей.

Бурятских, или тункинско-окинских сойотов можно рассматривать как часть упомянутого этнического массива. По данным 1681 г. их численность по Иркутскому острогу составила 31 чел. ясашных (*Долгих*. 1960. С. 295).

В конце XIX в. их численность по Тункинскому ведомству, по оценкам наблюдателей, составляла 150 душ обоего пола (*Долгих*. 1960. С. 295), то есть практически она осталась неизменной. По переписи 1897 г. сойоты отдельно не выделены как самостоятельное этническое целое. Поскольку в ходе этой переписи основным этническим определителем являлся язык, то можно констатировать факт утери родного языка сойотами в целом. Аналогичная языковая ситуация зафиксирована в итогах переписи 1926 г., проводившейся по несколько иной программе. Из 229 чел. (161 чел. по Бурят-Монгольской АССР), отнесенных к сойотам, родным назвали язык своей национальности 14 чел., в том числе по БМАССР – 1 чел. (Всесоюзная перепись населения 1926 г. Т. 6. С. 346). Таково официальная статистика.

Профессор Иркутского университета Б.Э. Петри во время своей экспедиции в Восточных Саянах, проведенной в 1920-х годах, нашел сойотов “разбросанными в 12 местах”. Всего было обследовано 90 семейств с общим населением 431 чел. Подводя итог своим исследованиям, Б.Э. Петри, в частности, писал: “Итак, мы имеем народ без языка, без своей культуры и без территории. Мы могли констатировать, что и народа нет, а есть ассимилированная бурятами ветвь сойотов. Процесс ассимиляции зашел уже так далеко, что ни о каком возрождении окинских сойотов думать не приходится” (*Петри*. 1927).

Абсолютно идентичными выглядят результаты наблюдений некоторых других исследователей. “Сотни лет живя среди бурятского населения, сойоты, как вполне сохранившаяся нация со всеми ее признаками (язык, культура, хозяйство и быт) утратили себя. Совершенно потеряли свой язык, восприняли в полной мере бурятский хозяйственный уклад и даже перемешались в крови с бурятами через брачные отношения” (*Нефедьев, Гергесов*. 1929).

Думается, что к сказанному трудно что-либо добавить. Явление, можно сказать, вполне ординарное и естественное, когда в результате длительного и тесного взаимодействия двух этносов один из них или часть его оказывается поглощенным другим. Характер и особенности данного процесса могут быть обусловлены различными обстоятельствами.

Судя по анализу различных источников, заселение долины Оки и Иркута сойотами происходило в разные времена разными группами населения, бывшими, скорее, представителями различных хозяйственно-культурных типов. Этническая неоднородность сойотов Бурятии подтверждается и тем, что они подразделяются на 3 родовые группы – иркит, хаасут, онхот, между которыми, по мнению исследователей, не прослеживается генетического родства.

Далее, в результате тесного хозяйственно-культурного взаимодействия с пришлым населением начали подвергаться изменениям некоторые черты традиционного этнического облика самих бурят. Изменения эти достаточно разнообразны, коснулись различных сторон хозяйственной деятельности, многих элементов материальной и отчасти духовной культуры.

Обзор этнодемографических и этнокультурных процессов в Бурятии в XVII–XIX вв. свидетельствует об их достаточно сложном и порой противоречивом характере. На основании их анализа представляется возможным более определенно высказаться, в частности, по вопросу о времени сложения бурят в единую народность.

В настоящее время большинство исследователей согласно с тем, что процесс формирования бурятского этноса завершился после прихода русских. Действительно, не приходится сомневаться в том, что именно в результате прихода русских и последовавшего за этим присоединения Бурятии к России возникли условия, которые в конечном счете подготовили почву для завершения процесса консолидации бурят в единую народность.

При этом необходимо указать, что такие важнейшие этнообразующие факторы, как общность территории и языка, на основе которых во многом формируется сознание единства происхождения, у предков бурят начали складываться, как мы попытались показать выше, еще задолго до прихода русских. Именно своеобразие окружающей географической среды предопределили многие специфические черты материальной и духовной культуры, особенности этнического самосознания будущей народности. Сказанное прежде всего относится к населению Предбайкалья, которое, как отмечалось, к началу XVII в. уже находилось на определенной стадии этнической интеграции. Именно это население сыграло в конечном счете роль консолидирующей основы.

Как отмечалось, наиболее осязаемое воздействие географическая среда оказывает на этнос в период его формирования, когда “он как бы адаптируется, приспособливается к своей природной нише”. Очень часто характерные ландшафты этнической территории “запечатлеваются” в сознании населяющих ее людей, становясь своеобразными символами этнической принадлежности (*Бромлей*. 1983. С. 212–214). У бурят бесспорно таким символом стало прежде всего оз. Байкал. Даже у хори, несмотря на сложные перипетии их этнической судьбы, оз. Байкал неизменно фигурирует в их генеалогических легендах и преданиях.

Однако, как можно убедиться, консолидирующая роль названных факторов начинает приобретать особую значимость только в сочетании с другими сопутствующими условиями. Так, начавшиеся интенсивные перемещения среди местного населения в связи с приходом русских во многом нарушили сложившиеся этнические связи и ускорили процесс ломки былых межродоплеменных барьеров, создавая тем самым благоприятные предпосылки на пути к сближению разных территориально-этнических групп.

Очевидно также, что население Прибайкалья дорусского периода представляло из себя часть общемонгольского этнического мира, хоть и обладало определенными локальными особенностями. Поэтому именно установление Россией постоянных пограничных рубежей с Китаем и Монголией привело к обособле-

нию бурятских племен от остальных монгольских народов, что создало соответствующие условия для формирования чувства этнической самостоятельности по отношению к последним.

Общеизвестна, например, та важная роль, которую играет в процессе формирования народов наличие атрибутов собственной государственности. До XVII в. у населения Прибайкалья единого административного управления конечно не было. И только после прихода русских буряты объединились в рамках одного государства со всеми вытекающими отсюда последствиями. При этом весьма существенно, что буряты в итоге оказались в составе одного Иркутского генерал-губернаторства.

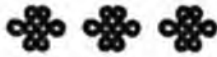
В формировании этнической общности бурят важнейшее значение имело то, что они оказались вовлеченными в орбиту новых хозяйственно-экономических отношений, в результате которых началось активное разрушение основ патриархально-натурального производства и былой хозяйственной замкнутости.

Далее в условиях единого государственно-административного управления, общего экономического пространства происходит резкое расширение “культурных информационных связей” внутри этнической общности. Важную роль в этом процессе играют “сборы воедино значительных масс людей на общественные работы или в военных целях, создание внутригосударственных коммуникаций всех видов, передача информации приказного характера и особенно развитие письменности, которая при наличии чтеца (глашатая и т.п.) выполняет свои информационные функции даже в случае неграмотности большинства населения” (*Бромлей*. 1983. С. 286–287). В масштабах Бурятии местом “общественного сбора” стала, в частности, Кяхтинская торговля, начавшая действовать почти сразу после проведения русско-монгольской границы. В 1758–1760 гг. она составляла 67% всего торгового оборота России со странами Азии. В связи с этим была проложена трансбурятская трасса, ведущая из Кяхты до Иркутска и далее на север и запад.

Весьма существенной представляется роль демографического фактора в консолидационном процессе. Выше мы уже отмечали буквально скачкообразные темпы прироста бурят. С увеличением численности возрастает плотность населения, следовательно, усиливается интенсивность внутриэтнических связей.

На основании анализа уже имеющихся данных мы можем предполагать, что основные признаки того типа этнической общности, которую принято определять термином “народность”, как то: общность территории, языка и культуры, единое государственно-административное управление, хозяйственно-экономическое пространство, социальная дифференцированность общества – у бурят в основном сложились к началу XIX в. Разумеется, определенная условность предлагаемой даты очевидна, поскольку попытки точного установления подобных хронологий сопряжены с немалыми сложностями.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ



ОБЛАВНАЯ ОХОТА БУРЯТ КАК ОТРАЖЕНИЕ РАННЕЙ ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Коллективная облавная охота – яркий памятник культуры бурят. Средневековые письменные источники содержат множество указаний на существование в то время у степных племен грандиозных облавных охот под предводительством вождей племенных объединений. Коллективная охота кочевников-скотоводов получила широкую известность в научных кругах России в конце XIX в. благодаря работам М.Н. Хангалова. Он написал целый ряд ценнейших научных трудов, в которых нашли отражение многие стороны жизни бурят: хозяйство, материальная культура, общественный строй, шаманство и фольклор предбайкальских бурят. Однако излюбленной его темой была “эпоха зэгэтэ-аба” – коллективная облавная охота, яркий феномен кочевнической культуры народов Центральной Азии, сохранившийся в зафиксированном виде только у бурят. Появление в 1910 г. статьи М.Н. Хангалова в соавторстве с Д.А. Клеменцем “Общественные охоты у северных бурят “зэгэтэ-аба – охота на росомах” в “Материалах по этнографии России” не только способствовало ее популярности, но и вызвало острую полемику среди ученых того времени. Проблемы, поднятые в ней, не оставляют равнодушными и современных исследователей.

Повсеместное распространение коллективных охот у бурят подтверждается статьей хоринского тайши И. Вамбоцыренова, который записал порядок проведения облавной охоты *аба хайдак* со слов 80-летнего бурята галзотского рода Сангита Аюшиева. Работа была опубликована в “Известиях ВСОИРГО” в 1890 г. Ее отличает четкая последовательность и скрупулезность изложения материала, что дает возможность предполагать участие информатора в облавных охотах. В небольшой по объему статье создана впечатляющая картина облавных охот у хоринских бурят начала XIX в.

Эти материалы положили начало исследованию проблемы в пределах центральноазиатского ареала, так как у других народов Центральной Азии не сохранилось данных об облавных охотах, хотя они были им известны, на что указывают полевые материалы С.И. Вайнштейна, С.М. Абрамзона и Л.П. Потапова.

Согласно средневековым письменным источникам, кочевому скотоводству как виду хозяйственной деятельности постоянно сопутствует облавная охота: “по обыкновению следуя за своим скотом, занимаются полевой охотой и тем пропитываются”; “следуя за травой и водою, занимаются звероловством”; “Временами собираются для охоты, по окончании охоты расходятся”; “когда охотятся, то все свищут (в знак сбора), по окончании расходятся”; “Они (хунны) в нескольких десятках тысяч конницы занимались охотой” (Жамбалова. 1991. С. 5–12).

Существование облавной охоты в среде монгольских кочевников в XIV в. отражено в записках очевидцев, побывавших в ставках монгольских ханов, а впоследствии и у Рашид-ад-дина. О распространении облав в более позднее время говорят полевые материалы современных монгольских ученых. Однако все вышеперечисленные данные носят поверхностный характер и представляют собой краткие упоминания о существовании такой охоты.

Бытование коллективной охоты у бурят впервые отмечено путешественниками XVII–XVIII вв., в дальнейшем оно находит отражение в этнографических исследованиях конца XIX – начала XX в. Сохранившиеся до настоящего времени в памяти старожилов воспоминания об облавной охоте, выявленные С.Г. Жамбаловой в 1982–1985 гг., несколько дополнили известные источники по данной теме и способствовали новой постановке вопроса об облавных охотах у бурят.

В бурятском языке, по данным этнографии, существует несколько названий коллективной облавной охоты: *зэгтэ аба*, *аба хайдак* (*хайгта аба*), *хушуута аба*, *галшата аба*. Общим для всех названий является аба, означающее “облава”, “устроить облаву”. Слова *аба* и *абала* в значении “охота” представлены в “Древнетюркском словаре”. Корень – основа аб/ав является общим для алтайской языковой семьи и означает прежде всего охоту на зверей, дичь, облаву. Сравнительно-историческое исследование слова *ав* позволило Э.В. Севортыану провести генетическую связь со словами “сеть”, “тенета”, “невод”, “загон”, “село”, “световое кольцо вокруг луны” и прийти к выводу о наличии комплексной семантической связи слов “охота”, “ловля”, “сеть (ловушка)” (Севортыан. 1974. С. 158).

Наиболее верная этимология парного слова *зэгтэ аба* принадлежит В.А. Михайлову, предложившему транскрипцию *зэгтэ*, потому что таково произношение этого слова у северных бурят. Слово *зэгтэ* он производит от слова *зэг* – “волосная веревка в три скрутки, используемая в обрядах”. Все это позволило ему прийти к выводу, что выражение *зэгтэ аба* необходимо переводить как “охота круговая (окружением зверей, сомкнутием их в кольцо, облавой, охота цепью) или знаменная (с известными правилами и запрещениями во время общественной облавы)” (Михайлов. 1913. С. 182).

Лингвистические материалы дают возможность предполагать существование различных способов проведения облавных охот *Аба хайдак* (*хайхта аба*) – выслеживающая, кратковременная, одноразовая охота. Облава – *хушуута аба* (*хошууд*) – проводилась при авангардном положении центра (*туб*) по отношению к крыльям облавы, тогда ее конфигурация была клинообразной, вытянутой. В монгольском языке есть слово *хошууд* – “построение войска типа клина или морды”. В средневековых письменных источниках отмечается, что “в сражениях не строятся в ряды, отделившеюся головою (то есть острым клином) производят натиск” (Бичурин. 1950. С. 215). На варибельность центра (дондо), его авангардное или арьергардное для всего войска положение указывал Г.Г. Стратанович (Стратанович. 1974. С. 227).

Наиболее значительной, важной в экономическом и идеологическом отношениях была, вероятно, облава *галшата аба* (*галша* – шаман), то есть облава под руководством шамана. Возможно, небольшие облавы (*аба хайдак*) предшествовали масштабным охотам. Они проводились небольшой группой людей (до 300 человек) с целью разведки охотничьих угодий и изучения рельефа местности. А более крупные облавы с участием до 1000 человек проводились под руководством шамана, охватывали длительный промежуток времени и имели определенную ориентированность на решение специальных задач.

В бурятских облавах можно выделить своеобразную иерархическую лестницу участников, основу которой составляла общинная масса (*абын зон*), раз-

делявшаяся на группы по 20 человек, которая подчинялась малгаю. Захулы были ответственны за порядок проведения облав и соблюдение дистанции между облавщиками, *газарша* или *гар баряаша* возглавляли крылья облавы, между которыми в центре находился *тобши*. Над ними возвышался галша – главный распорядитель облавы, “во время религиозных обрядов он – верховный жрец, в военных действиях – главный полководец” (Хангалов. 1958. Т. 1. С. 69).

В облавной охоте предбайкальских бурят начала XX в., восстановленной С.Г. Жамбаловой по собственным полевым материалам, принимали участие только мужчины (М.Н. Хангалов допускал возможность участия в облаве женщин), которые объединялись в группы по родам и улусам. Каждое объединение имело свой отдельный огонь (*гал*) и хранителя огня (*галишин*), в обязанности которого входили также разбивка бивака, приготовление пищи и хранение охотничьей добычи. Основной массой охотников были рядовые общинники (*абын зон*), которые составляли два крыла, возглавляемые двумя *гар баряаша*, кроме того, в каждом крыле было по два *захула*, первый располагался впереди фланга облавы, второй замыкал линию облавщиков. В центре облавы находился *тобши*, который осуществлял общее руководство всей охотой (Жамбалова. 1991. С. 92).

В *аба хайдаг*, коллективной охоте забайкальских бурят, центральное место в трехчастной ее структуре занимал *тубучи*; во главе флангов находились *хошучи*; за ходом облавы следили *засулы*; *газардчи* определял места охоты и стоянок; *доторчины* подкарауливали зверей в засаде. Одиннадцать хоринских родов, обязательные участники *аба хайдак*, делились на семь огнищ, каждая группа имела свой пароль или клич. Галчи, хранители огнищ, услышав приближение облавщиков, закончивших дневную охоту, призывали членов своего огнища протяжными кликами пароля (Вамбоцыренов. 1890. С. 32).

Роль и значение каждого из действующих лиц в процессе облавной охоты выявлено С.Г. Жамбаловой на основе морфологического и этимологического анализа их названий. Это позволило выделить общее и особенное в *зэгэтэ аба* и *аба хайдаг*, проследить их модификацию в процессе исторического развития.

Галша (*галишин*, *галчи*) имеет в основе корень *гал* (“огонь”) и суффикс *-ша*, показатель профессии или действителя. Это дает основание говорить о том, что его высокое положение в обществе было связано первоначально с культом огня. Он был хранителем родового огня. Впоследствии эта обязанность становится привилегией шаманов. Шаманство вбирает в себя этот культ. Роль шамана, его значение в обществе все более усиливается, он начинает совмещать в одном лице функции шамана, вождя, военачальника. Расцвет *зэгэтэ аба* представлял собой, по описанию М.Н. Хангалова, наивысшую точку в историческом развитии роли галши, которому беспрекословно подчинялись все участники *зэгэтэ аба*, а когда облава заканчивалась, галша оставался управителем в обыденной жизни на летних стоянках. Первоначально это было выборное лицо, при этом немалую роль играли личные качества претендента: ум, сила, выносливость, умение метко стрелять из лука, ориентироваться на местности. В более позднее время эта должность стала передаваться по наследству, как было в ардайсской облаве. Но имеются сведения о том, что руководителей облавы избирали на сходке (суглане) (Хангалов. 1958. С. 27).

В данном случае перед нами факт существования вождей, власть которых распространялась в основном на период облавных охот, а в более раннее время, возможно, и на длительный срок. Подобное явление было характерно для монголов средневековья, которые выбирали ханов для ведения войн и организации

облавы, власть ханов была очень слабой, сила вождя зависела от могущества рода или группы родов, которые выдвигали его (*Владимирцов*. 1934. С. 79).

Функции галши на протяжении длительного исторического промежутка времени претерпели определенные изменения. Если галша зэгэтэ аба раннего периода олицетворял собой светскую, военную и духовную власть в силу личных преимущественных качеств охотника, воина, шамана, то в облавных охотах начала XX в. сфера его деятельности суживается. Здесь он выступает уже только в роли хранителя очага. Модификация функции галши связана, вероятно, с произошедшими в жизни бурят экономическими и социальными изменениями.

Назначение непосредственного руководителя облавы – тобши (*тубучи*) – остается в течение длительного периода без изменений. Во всех зафиксированных облавах он возглавляет центр триады. Само слово образовано от корня *туб* (*тов* – в монгольской орфографии), что означает “центр, центральный”, и суффикса *-ша* и содержит в себе характеристику этого действующего лица как центрального, находящегося в центре облавы. М.Н. Хангалов усматривал в слове *тобша* значение “пуговицы”, которая “как бы застегивала оба крыла зэгэтэ-облавы в одно”. Такое объяснение с точки зрения функциональной нагрузки представляется вполне оправданным. Оно довольно образно определяет круг обязанностей тобши на облаве.

Существует мнение о синонимичности слов *галши* и *тобша* в значении “жрец огня, блюститель огня”. В данном случае более вероятным считается образование слова *тобша* от корня *отог* (“огнище”) (*Бертагаев*. 1973. С. 124–125).

Для обозначения передовых флангов облавы в зэгэтэ аба М.Н. Хангалов приводит два варианта: *газарша* и *гар баряша*. Вероятно, более приемлемо второе словосочетание, состоящее из двух слов: *гар* – “рука, фланг” и *баряша*. Слово *гар* у степных народов алтайской языковой семьи входит составной частью в ряд терминов военного дела: зун гар (“левое, восточное крыло”), барун гар (“правое, западное крыло”) у монгольских народов; он гар (“правый фланг войска”), сол гар (“левый фланг войска”) – у тюркских народов. Эти примеры говорят в пользу правомерности существования слова *гар баряша*, а не *газарша* в значении “руководитель флангов облавы”.

В *аба хайдак* эту роль исполняли *хошучи* – “отборные люди”, обладающие хорошими лошадьми и ловкостью в стрельбе, они ехали “впереди двух крыльев облавы, оглашая леса протяжными криками”. В современной орфографии это слово имеет форму *хушууша* – “вожак”, в данном случае – вожак определенного крыла, клина или фланга. Возможно, существование этого слова в среде забайкальских бурят указывает на бытовавшее в более раннее время одной из разновидностей облавной охоты – *хушуута аба*.

Газарша – проводник, знаток местности – подыскивал места для охоты и стоянок, изучал местность. Тактика и стратегия облавы, вероятно, во многом зависели от рельефа охотничьих угодий, поэтому важное значение для определения структуры будущей облавы имело предварительное знакомство с местами предстоящей охоты. Подтверждением этому служит характеристика функции *газардчи* в *аба хайдак*, где “потребность в газардчи лишь при определении мест для облавы и последующего ночлега”.

Представители средней прослойки (захулы) в иерархическом делении участников зэгэтэ были непосредственно связаны с рядовыми охотниками, их количество на охоте находилось в прямой зависимости от общего числа облавыщиков. Они следили за порядком проведения облавы, добивались быстроты и четкости во время окружения зверей, способствовали соблюдению дистанции между охотниками.

В *зэгэтэ аба* более позднего периода (начало XX в.), по сведениям старожилов Эхирит-Булагатского района Иркутской области, на каждое крыло облавы ставили двух захулов, что, вероятно, было связано с сокращением общего количества участников облавы. В *аба хайдаг*, облаве забайкальских бурят, было два *захула*. Они относились к главным распорядителям охоты и состояли в этих званиях продолжительные сроки. Захулы также следили за порядком проведения облавы, а по ее окончании разбирали возникшие на охоте спорные вопросы. Слово *захуул* (*захул, засул*) имеет тюркское происхождение, в монгольских языках выступает в значении “распорядитель, устроитель, часовой, офицер”.

Следующее действующее лицо *зэгэтэ аба* – *малгайша* – руководил двадцатью охотниками, в его обязанности входило обеспечить их явку на охоту, они, в свою очередь, беспрекословно подчинялись ему. М.Н. Хангалов производит это слово от основы *малгай* – “шапка”, других его значений в настоящее время в языке не выявляется. Во время облавной охоты шапка использовалась в качестве залога беспрекословного подчинения правилам охоты. В начале облавы каждая группа из 20 охотников оставляла главному распорядителю по одной шапке в знак взаимной верности и честности на промысле. Возможно, отсюда образовалось слово *малгайша*.

Привлекает внимание отсутствие в бурятской облаве традиционного для кочевых народов Центральной Азии подразделения по десятиричной системе, хотя его рудименты выявляются и свидетельствуют о распространении этого явления на территории расселения бурят. При распределении повинностей (участие в облаве было обязательно для каждого рода или улуса) за основу брали цифру десять: “От каждых десяти выходит один конный” (Хангалов. 1901. С. 5).

Довольно интересная информация содержится в факте деления облавщиков на группы по 20 человек. Это упоминание не единично и не случайно. Родовые старосты назывались “начальниками пятидесяти” или “двадцати” (*табинай* или *хориной*); роды часто именовались “табин” или “хорин” (50 или 20). Аналогичным представляется характерное для общественного строя монголоязычных племен деление отоков и аймаков на группы в 40 и 20 аилов. Б.Я. Владимирцов связывает эту особенность с существованием деления по две сотни, имевшего место в их истории и с течением времени исчезнувшего.

Основным признаком, характеризующим *аба хайдак* как наиболее поздний вариант облавы, является наличие в ней “охотников, находящихся в глубине облавы”, так называемых *доторчин* (от слова *дотор* – “глубь, глубина, внутренний”). Это были в основном знатные и богатые люди, они занимали удобные для охоты места и стреляли в выходявших на них зверей. Простолюдины в данном случае исполняли роль загонщиков. Присутствие загонщиков и стрелков в облаве изменяет ее принципиальную структуру и приближает к загонным охотам, которые также имели место в среде бурят. В то же время подобное разделение труда на охоте наблюдалось и в более раннее время. В средневековье представители военной дружины и предводители родов “во время облавных охот занимали лучшие места, били дичь по выбору и пользовались львиной долей добычи” (Владимирцов. 1934. С. 112).

Структура охотничьего сообщества в некоторой степени является отражением иерархической структуры общества в целом. В среде бурятского населения в XVII в. по русской официальной терминологии различались следующие социальные группы: 1) “князцы”; 2) знатные люди; 3) улусные люди, мужики ясачные; 4) холопы. “Подобная стратификация имела место и в последующие периоды. С 1819 г. при распределении повинностей и податей было установлено разделение бурятов “на классы по состоянию на четыре разряда” (Кудрявцев. 1940.

С. 168). Существовала своеобразная иерархия и при административно-территориальном делении бурят, основанная на подчиненности мелких групп более крупным объединениям. В бурятском обществе XVIII–XIX вв. были распространены следующие ступени местного управления по возрастающей линии: *заһуул* стоял во главе улуса; *шуленга* – во главе объединения улусов (холбоны или табины); *зайсан* или *тайша* – во главе объединений холбонов, “поколений”.

Однако ни в коей мере не уравниваются иерархия охотничьего объединения и сословные группы бурятского общества. Но, возможно, именно эфемерные вожди облавных охот стали выделяться в наиболее состоятельные группы людей, составивших впоследствии бурятскую знать, из числа которых избирались тайши, шуленги, заһуулы. Эта закономерность прослежена в работе Л.П. Потапова на материалах других сибирских народов (Потапов. 1934. С. 75–76). Аналогичная картина вырисовывается по данным фольклора и этнографии в социальной специфике военной организации киргизов (Абрамзон. 1945. С. 171–172).

Имеющиеся материалы дают возможность провести реконструкцию принципиальной модели облавы, всеобщей для народов центральноазиатского региона с ХКТ кочевников-скотоводов. Облавная охота имела огромное экономическое значение в жизни кочевников и поэтому представляла собой хорошо разработанный общественный институт с развитой системой социальных отношений. В облавной охоте участвуют только мужчины: облава – мужское занятие. Участие в коллективной охоте было обязательно для каждого рода или улуса, эта обязанность была распространена и в средневековье. Так, в “Сокровенном сказании” богатыри, выбирая Темучина своим предводителем, клянутся ему: “В облавах на зверей мы будем выступать прежде других и пойманных (нами) зверей будем отдавать тебе” (Сокровенное сказание. § 202). Конкретное место и функции в облаве являлись своеобразным показателем принадлежности рода или улуса к определенному объединению в структуре общества, служило показателем незыблемости статуса в этом объединении; выход из облавы указывал на прерывание существующих отношений и связей.

На облаве существовала строгая дисциплина, на что указывал И. Вамбоцыренов; “Тех, кто опаздывал, привязывали за секретные органы тела к поводу узды и водили вокруг толпы” (Вамбоцыренов. 1890. С. 30). Не наказывали только безлошадных бедняков. Однако они всеми силами стремились попасть на облаву и просили у богатых лошадей.

Время проведения облавы определялось на сходке (суглане) за полмесяца или месяц до начала. Охота обычно назначалась на пятнадцатый день “первой зимней луны”. Это было связано с существованием солярно-лунарных циклов и производных от них культов. Проведение облавных охот в соответствии с лунным календарем и циклом свидетельствует о большой архаичности института.

Имелись определенные места сбора на облаву: хоринские буряты собирались у р. Хара-Осун; место сбора на облаву у предбайкальских бурят называлось *тобша*; у монголов место сбора охотников было связано, вероятно, с общим огнем и называлось *от* (“огонь”) (Бертагаев. 1973. С. 125).

Буряты специально готовились к облаве и являлись нарядно одетыми на обученных лошадях, с провизией. Те, кто имел старинные доспехи, облачались в них. Даже в более позднее время снаряжение состояло из луков, стрел, колчанов, налучий, копий, ножей.

По прибытии на место облавы каждый род или улус разжигал свой огонь, совершал обряды, ночь проходила в играх и развлечениях, а днем (с рассвета до заката) добывали зверя (за день делали несколько облав), вечером производили раздел добычи, разрешали спорные вопросы, устраивали трапезы и проводили

обряды. На следующий день облавщики отправлялись на охоту, а газарши и галши переводили бивак на новое место вслед за продвигающимися охотниками.

Бурятские облавы имели традиционную для кочевых народов Центральной Азии трехчастную структуру: два фланга (крыла) облавы и центр. По данному руководителем центра (*тубша*) сигналу предводители крыльев облавы продвигались в диаметрально противоположных направлениях вперед, за ними на определенном расстоянии друг от друга двигались облавщики под наблюдением засулов. Постепенно цепь замыкалась, оба крыла, смыкаясь, образовывали круг охоты. Круг охватывал большую площадь. Затем все участники сразу устремлялись к центру круга и гнали туда всех зверей, устраивая массовую бойню.

Материалы облавной охоты свидетельствуют о существовании пережитков возрастных классов и мужских союзов у бурят. Первоначальные формы этого, видимо, давно утеряны, и данные о их распространении не сохранились. Но более поздние их проявления прослеживаются в виде отдельных признаков половозрастных группировок. С.П. Толстов, впервые поставив проблему возрастных классов у народов Востока, отмечал возможность более широкого распространения этого института среди центрально- и среднеазиатских племен в прошлом.

В теоретическом плане важно то, что мужские союзы у многих народов всегда были связаны с охотой (в стадийном плане мужские союзы относятся к обществу с охотничьей формой хозяйства), а также то, что мужские союзы могли существовать без специальных домов. Доказательством существования пережитков мужских союзов у бурят является сохранение ритуальной специфики облавной охоты на более высоких уровнях развития производительных сил. Привлекает внимание факт существования отдельного для каждого рода или улуса огня и наличие специального человека, ответственного за его разведение и поддержание во время коллективной охоты. Несомненно, это был родовой огонь, имеющий сакральное значение. В классических мужских домах также постоянно поддерживается огонь. С этим материалом ассоциируется существование в Средней Азии “домов огня”, которые считаются пережитками мужских домов раннемусульманской Согдианы (Толстов. 1948. С. 97–98).

Одним из пережитков мужских союзов являются выделяемые М.Н. Хангаловым три класса охотников: высший, средний, низший. Первые два класса были обязаны принимать участие в облавах и военных действиях, при разделе добычи получали свой пай (хуби) и имели право голоса в решении различных вопросов. В высший класс входили руководители облавы (галша, тубша, газарша), кузнецы, их дети, родственники. Средний класс составляли те, кто имел коня и мог выезжать верхом на облаву или войну. Низший класс состоял из безлошадных бедняков, они не участвовали в облаве, а выполняли на охоте черновую работу. Состав этих классов был подвижным. Бедные люди из низшего класса, приобретая состояние и коня, могли перейти в средний класс и получить все права и обязанности члена облавы.

Из приведенного материала видно, что главным условием для вступления мужчин в состав охотников и воинов являлось наличие верхового коня. М.Н. Хангалов отмечал: “Тот зэгэгэ-облавщик, который имел коня, имел и право голоса в делах, принимал участие в облавах на зверей и различных военных действиях и получал свой пай (хуби) из общего раздела”. Такое положение было обусловлено характером экономического базиса, сам ХКТ кочевников-скотоводов с присущей ему верховой охотой и военным делом (конница) определял необходимость конного охотника и воина-всадника.

Много времени на облаве уделялось проведению игр (стрельба из лука в мишень, борьба, скачки, ломание берцовой кости животных и др). Сказители (*ули-*

гершины) рассказывали мифы, легенды, сказки, через которые приобщали молодое поколение к истории своего рода.

По данным М.Н. Хангалова, в облаве принимали участие мальчики начиная с 12 лет. Из других источников явствует, что буряты с восьми лет учились стрельбе из лука, а с десяти принимали участие в облавных охотах, часто приближающихся к военным действиям. Полевые исследования, показывают, что эта традиция сохранилась до начала XX в.

Социализация подростков (в данном случае мальчиков) в бурятском обществе проходила, вероятно, в рамках проведения облавных охот, которые во многом были адекватны мужскому союзу. Первое участие мальчика в облаве было равносильно переводу его из одного возрастного класса в другой, а испытания, которым он подвергался во время охоты, были равносильны инициационным. Во время облавы мальчики приобщались к родовому огню, различным обрядам, преданиям и мифам – все это составляло систему инициационных ритуалов, сопутствующих переводу мальчиков в возрастной класс взрослых людей (мужчин).

Для кочевников характерен инициационный комплекс, в котором большое место занимают действия, связанные с конем: объездка коня, его приручение. Переход мальчика в возрастной класс юношества знаменовался дарением ему жеребенка, а также праздником по случаю сажания мальчика на лошадь.

На существование пережитков возрастных классов у монголоязычных народов указывает существование обрядов, связанных с вступлением человека в следующие возрастные периоды: 13, 25, 49, 60, 73 и 85 лет (*Ринчен*. 1975. С. 190). Особое место в возрастных ступенях занимало 13-летие, в этом возрасте у монголов наступало совершеннолетие, с этих пор юноши должны были нести службу в ополчении и участвовать в облавных охотах (*Владимирцов*. 1934. С. 164, 181). Подобная картина наблюдалась и у других народов. Киргизы приучали мальчиков к охоте в возрасте 10–12 лет (*Айтбаев*. 1959. С. 89). Суровую школу будущих охотников проходили шорские мальчики (*Потанов*. 1936. С. 24). Мусульманский обряд обрезания совершался у мальчиков 5–9 лет, но обязательно до 12 лет. Обряд обрезания являлся актом свидетельства зрелости мальчика, с этого момента он мог жениться.

У монголов известен обряд помазания пальца мальчика, впервые убившего зверя на облаве: “Обычай же монголов таков, что в первый раз, когда мальчики охотятся, их большому пальцу (на руке) сделают смазку, то есть натирают мясом и жиром. Известно, что когда Чингисхан смазал пальцы Хулагу-хану и Хубилаю, впервые подбившим зверя, им было 9 и 11 лет” (*Рашид-ад-дин*. 1952. Т. 1. Кн. 2. С. 229–230). Аналогичный обряд встречаем у киргизов. Когда молодой охотник приносил первую добычу, проводили обряд посвящения в охотники, который заключался в том, что посвящаемый преподносил крестец (самый лакомый кусок) добытого им зверя старому отважному охотнику. Последний, в свою очередь, одаривал юношу некоторыми предметами из своего охотничьего снаряжения. При этом, благословляя, он прикусывал большой палец правой руки своего ученика (*Айтбаев*. 1959. С. 89).

Существование рудиментов мужских союзов и возрастных классов в облавных охотах бурят подтверждается также тем, что здесь зарождалась военная дружина. Связь облавных охот с военными маневрами очевидна, облава кочевников представляет собой своеобразную школу военного искусства. Это отмечали средневековые историки: “Родятся и вырастают на седле и на лошади, они сами собой научаются сражаться, потому что вся их жизнь круглый год проводится на охоте. Оттого у них нет пехоты, а все конница” (*Васильев*. 1859. С. 224).

Русские военные исследователи в работах о военном искусстве монголов указывали на то, что последние “учреждали охоту, которая служила не только средством пропитания, но и школою войны ... во время которой соблюдались все военные правила и предосторожности” (Иванин. 1846. С. 10).

Состав, численность, подразделения, вооружения облавщиков и армии были идентичны, то есть практически охотник был одновременно воином, а охотничье сообщество было адекватно военной дружине (Жамбалова. 1991. С. 109). М.Н. Хангалов писал: “Каждую зэгэтэ-аба можно представлять не только артелью охотников, а военным отрядом... Нередко, может быть, зэгэтэ-аба устраивались исключительно с военной целью” (Хангалов. 1958. Т. 1. С. 17).

В истории сохранились факты военных действий у бурят. Одним из примеров этого служат восстания бурят XVII в. против притеснений, погромов и грабежей местных чиновников. Отряды восставших бурят, по донесениям служилых людей, были многочисленны: Курбат Иванов встретился “с отрядом бурят в 500 человек... Когда служилые люди, захватив добычу и пленных, возвращались в острог, на них внезапно напал бурятский отряд, имевший до 2000 человек” (Кудрявцев. 1940. С. 62–63). Представляется интересным, что во время восстания 1645 г. буряты “облегли кругом” Верхоленский острог. У бурят традиционная тактика ведения войн и обложения зверя – окружение. Донесения служилых людей дают описание вооружения бурят в начале XVII в.: “Приходят братские люди войною на конях, збруйны, в куяках, шишаках, а бой у них лучной и копейной, и сабельной” (Кудрявцев. 1940. С. 62–63).

Идентичность облавных охот и военного дела у средневековых кочевников позволяла им под видом проведения облавы в пограничных районах совершать набеги на своих оседлых соседей: “Они (хунны) в нескольких десятках тысяч конницы занимались охотой близ границы, нападали на пограничные посты и уводили чиновников и народ в плен” (Бичурин. 1950. С. 79). Облавы служили маскировкой, вводили в заблуждение противников и тем самым обеспечивали внезапность вторжения в чужеземные владения: “Каждому с 10 000 конницы произвести облаву подле китайской границы, и будто бы нечаянно встретившись вместе, вступить в пределы Китая... Тукюесцы вступали со своим войском в Шочжеу под предлогом звериной ловли” (Бичурин. 1950. С. 84, 254).

Неразрывность войны и охоты была обусловлена идентичностью производственной базы охотничьего хозяйства и материального базиса военного дела, а также применением одинаковой в обоих случаях стратегии и тактики. Принципиальная структура облавной охоты адекватна тактическим способам ведения военных действий. Общим для них является троичное горизонтальное деление: левое крыло, правое крыло, центр. Эта традиция имеет глубокие корни и уходит в древность, ее реминисценции сохранились в бурятской этнической среде. В начале XX в. при проведении облавы охотники делились на левое крыло *зун гар* и правое крыло *барун гар*, что соответствует восточному и западному крыльям. По степной традиции главенствующим считалось восточное крыло (Таскин. 1968. С. 40).

Оппозиция “левый-правый” находила отражение в административно-территориальном устройстве кочевых объединений. Автор “Танхуйяо” пишет о западных тугю: “Еще разделились на левое и правое крыло. Левое крыло называлось пятью поколениями Дулу. Учредили (для них) пять великих чжо Правое крыло называлось пятью поколениями Нушиби. Учредили (для них) пять великих сыцзунь, они вместе назывались аймаками 10 фамилий” (Кюннер. 1961. С. 192). В эпоху средневековья, характеризующуюся войнами, административно-территориальное деление было равнозначно военному подразделению.

У бурят прослеживается принадлежность родов и улусов к определенным охотничьим сообществам. Косвенным доказательством этого может быть существование названий облав, выявленных М.Н. Хангаловым: тайтурукская, хэр-мэнская, узурцаганская, байтогская и др. Вероятно, отношение к конкретной облаве находилось в прямой связи не только с родовой, но и территориальной принадлежностью. Возможно, это деление было традиционным и постоянным и передавалось из поколения в поколение, что соответствовало быстрой организационной перестройке при военной необходимости.

Существовавшая взаимосвязь облавной охоты и военного дела обусловлена и тем, что воинское воспитание проводилось в ходе традиционной производственной деятельности и во многом сформировалось в рамках ведущего ХКТ. Это имело давнюю традицию. Средневековому историку удалось в нескольких строках показать возрастные этапы военной подготовки у сунну: “Мальчики умеют ездить верхом на овцах, из лука стрелять птиц и мышей, постарше стреляют лисиц и зайцев, которых затем употребляют в пищу; все возмужавшие, которые в состоянии натянуть лук, становятся кочевыми латниками” (Таскин. 1968. С. 34).

Облавная охота представляла собой устойчивую традицию, сохранение которой в течение длительного периода в немалой степени обуславливалось представлениями народа о космическом порядке, ибо космос означал порядок и мог прилагаться, по мнению С.С. Аверинцева, “либо к воинскому строю, либо к государственному устройству...” (Аверинцев. 1975. С. 266). В процессе облавы происходило своеобразное освоение пространства, которое ассоциировалось в сознании людей с процессом превращения хаотичного, дикого, чужого пространства в упорядоченное, культурное, свое, поэтому охота идентифицировалась с ловом зверей в своих родовых владениях. Непременным условием такого подхода к облавной охоте было проведение ритуальных действий. Можно полагать, что обрядовая сторона коллективной облавной охоты бурят имела не меньшее значение, чем экономическая. Она придавала охоте эмоциональную окраску, направленность и смысл, вносила в технические и технологические приемы идеологические нюансы. Ритуальная сторона охоты тем самым способствовала обеспечению максимально устойчивых связей между организацией жизни коллектива и космическим порядком.

Семантика облавной охоты может быть соотнесена с важнейшими категориями картины мира у человека. Существенная часть этого мировоззрения связана с сакральным отношением к кругу. Для монголоязычных народов характерно моделирование пространства посредством круга. Семантика круга, прослеживаемая по материалам облавной охоты, лежит в области пересечения трех факторов: технологического, пространственного и социального. С кругом соотносится солярный культ. Солнце символизируется кругом на основании формы и в силу кругового характера суточного и годового движения.

Близким солярному культу представляется бурятский хороводный танец *ёохор* (др. название – *наадан, хатарха*), когда танцующие, образовав круг, передвигаются по направлению солнца. Этот хороводный танец по своему рисунку и ритмике близок структуре облавной охоты (в свое время он послужил М.Н. Хангалову одним из источников для реконструкции облавной охоты), что имеет важное значение, поскольку оба памятника истории и культуры типологически относятся к одному временному пласту и в общем контексте отражают древнейшие обряды, связанные с отправлением астральных культов. Хоровод носил магический характер и был прямым воспроизведением производственных действий, в частности, облавной охоты, и одновременно иллюстрировал космологическую символику данной культуры (Жамбалова. 1991. С. 114; Дугаров. 1991. С. 85–89).

С мировым огнем – солнцем – ассоциируется огонь. Культ огня у бурят распространен широко. Прежде всего обращает на себя внимание высокое положение в охотничьем сообществе хранителя огня, жреца огня (*галши*). Высокое, а впоследствии почетное место галши в охотничьей иерархии было связано, вероятно, с тем, что огонь на облаве олицетворял идею родового неугасимого огня. Довольно большое количество терминов облавной охоты, по мнению Т.А. Бертагаева, образовано от слова “огонь” в форме *ут-от*. Таково слово *отог*, которое осмысливалось монголами как “концы охотников в облаве”, то есть место, откуда начинается развертывание флангов облавы. От этой же основы образованы слова: *отор* – “малая облава”; *отох* – “выслеживать, подстергать, караулить”; *отголох* – “заканчивать, конец облавы” (Бертагаев. 1973. С. 124–125).

В обрядовой практике бурят стрела используется довольно широко. В начале и конце облавы главный распорядитель охоты устраивал моления охотничьим духам, при этом он держал в руках стрелу. Лук и стрелу использовали при разрешении спорных вопросов на облаве: забайкальские буряты правым среди спорщиков считали человека, попавшего в установленную на расстоянии 25 луков берцовую кость (Вамбоцыренов. 1890. С. 34). Прибайкальские буряты у “виновного берут шапку, кладут ее посередине стойбища и главный староста или судья, обращая глаза к небу, кричит, взывая к тэнгэри-бурхану, заклинает и обликает виновного при всех и стреляет из лука стрелой вверх, над самой шапкой: если стрела упадет в шапку, значит обвиняемый действительно виноват” (Туркин. 1899. С. 5). М.Н. Хангалов считал, что *хур харбан*, современный праздник стрельбы из лука (сурхарбан), первоначально возник как своего рода общественный суд (Хангалов. 1958. Т. 1. С. 227). Характерно, что по окончании облавы охотники старались собрать все выпущенные ими стрелы. Несомненно, это имело практическое значение, но вместе с тем определялось и сакральным характером стрелы. Лук и стрелы помимо утилитарных обладали и символическими свойствами (“знаковостью”) (Жамбалова. 1991. С. 116–118).

На ранней стадии исторического развития монголоязычные народы опоясывали круг облавы волосяными веревками (*зэг*). Однако и здесь наблюдается двойственное значение предмета: с одной стороны, техническое, с другой – символическое, “знаковое”. Веревка из конского волоса (*зэг*) близка другим сакральным атрибутам, сходным по форме: *зэли*, *зала*, которые в поздней интерпретации видоизменяются. На основе функциональной однородности можно выделить семантический ряд: конский волос – *зэг* (веревка из конского волоса) – тетива лука – *зала*, (лента, шелковый шарф) – *хадаг*. Безусловно, наиболее ранней формой является *зэг*. В коллективной охоте бурят основное символическое значение *зэг* состояло в том, что это был оберег, знак запрета, граница. Волосяная веревка, очерчивая круг своего (освоенного) пространства, отделяла его от чужого (дикого).

В космогонических представлениях бурят имела место корреляция земного устройства с небесным, космическое устройство мира моделировалось по подобию земного, что находило отражение в ритуально-мифологических схемах. В бурятской мифологии существует предание о разделении небесных божеств (*тэнгэри*) на западных и восточных. Здесь, несомненно, налицо дуалистическое представление о мире, где западные тэнгри символизируют все радостное и жизнелюбивое, с ними связано понятие о белом, светлом и дневном. Не случайно они охарактеризованы эпитетом “белые небеса”, “праворучные” (если встать лицом к югу, к солнцу в его зените, запад будет светлой стороной, восток – теневой). Восточные тэнгри в сознании бурят олицетворяют тьму, мрак, ночь, холод, жестокость и смерть. К ним применяют эпитет “черные небеса”. Деление небес на белые и черные символизировало вначале “дневное” и “ночное” небо.

День – это свет, тепло и жизнь, значит, добро; ночь – тьма, мрак, холод, болезнь и смерть, значит зло (*Бертагаев. 1974. С. 411*).

Это понимание мира материально реализуется бурятами в общепонятных для них сюжетах и образах: разделение тэнгри на западных и восточных объясняется конфликтом между руководителями правого и левого крыльев большой облавной охоты из-за должности главного предводителя облавы. Из-за невозможности справедливо решить этот спор каждое крыло образовало отдельную облаву и стало самостоятельной единицей (*Хангалов. 1958. Т. 1. С. 57*). С другой стороны, деление на 55 и 44 теэнгри представляет собой любопытный факт, который показывает, как в процессе модификации древний персонаж (тэнгри) подвергается сегментации по образцу социально-военного деления общества.

Проведенная реконструкция принципиальной модели коллективной облавной охоты позволяет характеризовать ее как неотъемлемый элемент ХКТ кочевников-скотоводов центральноазиатского ареала. Историко-этнографическая интерпретация терминологии облавной охоты бурят показывает ее широкое распространение на всей этнической территории. При этом в Предбайкалье сохраняется наиболее архаичный пласт, что объясняется консервативными свойствами периферийной зоны.

В материалах, связанных с коллективными охотами бурят, сохранились детали социальной и половозрастной стратификации общества, нашли отражение культурно-символические ценности разных стадий развития общества. Иерархическое деление сообщества охотников отражает социальную структуру общества. Ярко выраженная половозрастная направленность облавной охоты содержит в себе некоторую информацию о сохранившихся в бурятской среде рудиментах возрастных классов и мужских союзов. Имеющийся материал выявляет близкую связь облавы с военными маневрами, что даст, в свою очередь, возможность рассмотреть на уровне ХКТ военное дело кочевых народов Южной Сибири. Смысловое значение основных элементов облавной охоты, ее идеологическое содержание коррелируют с космогоническими представлениями народа, что связано со спецификой взаимозависимости материальной и духовной сфер культуры.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ В XVII–XIX вв.

Длительность и известный динамизм социально-экономических процессов в XVII – начале XX в. в общем контексте российской действительности обусловили достаточно быструю эволюцию общественного строя бурят, в рамках которой можно условно выделить ряд этапов. Первый этап: со времени присоединения к Российскому государству и до рубежа XVII–XVIII вв.; второй этап: до административной реформы 1822 г.; третий этап: до конца XIX в.; четвертый этап: конец XIX – начало XX в. Их содержание определял целый комплекс факторов, глубина и возможности адаптационных процессов в бурятском обществе к изменяющимся условиям российской действительности, особенно после петровской модернизации, результаты которой объективно способствовали вызреванию и развитию капитализма в России с конца XVIII – начала XIX в.

Бурятский род – административно-территориальная единица, регулировавшая землепользование, выполнение податных сборов и повинностей, управление его повседневной жизнью, что по мере вызревания новых условий становилось все более затруднительным. Его постепенно вытесняла улусная организа-

ция. В этой связи иерархия территориально-административных объединений у бурят выглядела следующим образом: – *улус* или *хотон* во главе с *засулом*. Улус объединял жителей одного поселения, совместно совершавших перекочевки; – *холбон* или *табин*, представлявший собою объединение нескольких улусов во главе с *шуленгой*; – род, в состав которого входил ряд табинов. Во главе рода стоял *зайсан* или родовой *шуленга*; – “Поколение”, представлявшее более крупное территориальное объединение (из нескольких родов). Существовали “поколения” аларских, балаганских, верхоленских, кудинских, ольхонских, хоринских, селенгинских, кударинских, баргузинских бурят. Во главе поколений стояли главные зайсаны, или *тайши*, они назывались “главными родоначальниками”. Созывались родовые сугланы, на которых обсуждались вопросы о землепользовании, раскладке и сборе податей и повинностей, обычном праве, управлении.

У прибайкальских бурят зайсанов не было, главою рода являлся шуленга. Высшим в бурятской иерархии было звание тайши, которое стало присваиваться в начале XVIII в. пожалование тайшинского звания производилось царским указом и оформлялось выдачей патента на должность и установлением жалованья. Первым удостоился этого сана зайсан цонголов Окин. В 1727 г. в установлении русско-китайской границы участвовала группа бурятских нойонов. Некоторым из них, по представлению С. Рагузинского, были присвоены звания тайшей, шуленг и зайсанов. Первым хоринским тайшой в 1729 г. стал зайсан Шодой Болтриков, а от селенгинских зайсанов этого звания был удостоен внук Окина Амар Андахай. Баргузинских бурят возглавлял князец Андрей Шибшеев, а его потомки, начиная с главного тайши Босот-хола, являлись наследственными тайшами.

В самом конце XVIII в. присвоение тайшинского звания производилось крупным родоначальникам и рассматривалось как особая милость. Так, тайшой одиннадцати хоринских родов стал Иринцей. В начале следующего века все главные шуленги ведомств были переименованы в тайшей, и звание это стало универсальным для всей Бурятии. Много тайшей появилось в Предбайкалье: аларский тайша Баймин, верхоленский Питон Имыев, кудинский Борхок Тулаев, идинские Хабай Ульзеев и Партос Чечурин и др.

Численность бурятских нойонов была значительной. Так, в 1807 г. каждый селенгинский бурятский род имел 1–2 тайшей, 4–5 шуленг, 10–20 зайсанов. Кроме того, в каждом роду были *заргучи* (судопроизводители), *засул* и *тугчи* (знаменосец). Так было и в других бурятских родах Предбайкалья и Забайкалья.

Среди сородичей хранились предания о происхождении от одного предка, они считали друг друга родственниками, которых отличали от “чужеродцев”. Из поколения в поколение буряты передавали свои “родословные”. Древний обычай обязывал в случаях нужды оказывать материальную помощь родоначальникам и вообще поддерживать их. Это проявлялось, например, при выборах должностных лиц “степного управления”, земельных спорах и т.д. Сородичи совместно устраивали празднества и пиршества.

По обычному праву земли в пределах того или иного территориально-родового объединения считались его собственностью. На почве землепользования происходили споры и тяжбы между родами. Распределение земельных угодий производилось зайсанами, шуленгами и сугланами (собраниями) в зависимости от качества угодий, ревизских душ и скота. На основании обычного права удобные для сенокосения места должны были распределяться равномерно между членами улусных общин. Между тем неравенство в скотовладении и в другом имуществе приводило и к неравенству в землепользовании. Пользуясь своим экономическим и административно-политическим влиянием, нойоны (зайсаны,

шуленги) закрепляли за собой большие и лучшие угодья. С ростом сенокосения и земледелия распространялось огораживание земельных угодий. Причем огораживание общинных покосов крестьянами отличалось от огораживания земельных угодий нойонами. Если в общинах существовал порядок передела покосов и очередность землепользования, то нойоны “отдельно от народа” закрепляли за собой лучшие земельные угодья. О таких фактах в Хоринской степи, например, пишет в своей летописи Вандан Юмсунов. В 30–40-х годах XIX в. нойоны Аларского ведомства совершали систематические захваты общественных покосов. Селенгинский тайша Вампилов добивался закрепления за своим семейством до 500 десятин земель. Хоринский тайша Иринцев добился вынесения сугланом постановления об “утверждении в владении” земельных угодий по рекам Кудуну и Кижинге.

Земли улусных обществ, находившиеся в ведении родовых управлений, продолжали считаться породными. За исключением земель, закрепленных за нойонами, угодья находились в общем пользовании. Покосы, с разрешения родовых управлений, подлежали периодическим переделам на улусных и родовых сугланах.

Процесс иерархизации бурятского общества в указанный период в целом определялся социально-экономическими условиями. Бурятские нойоны – засулы, шуленги, зайсаны, тайши, родовая верхушка, как правило сосредотачивавшие основные средства производства (скот и владение землей – пастбища, покосы) должны были в какой-то мере заботиться о членах рода, отвечать за то, чтобы у них не было неимущих. В этом еще сказывалась сила родовых связей и отношений.

Источники XVII–XVIII вв. различали среди бурятского населения “богатых”, “достаточных” и “бедных”. Первые представляли собой крупных скотовладельцев, вторые – средних и мелких скотоводов, третьи – малоимущих, или бедноту, не имеющих скота. Среди богатых были не только нойоны, но и нажившие много скота другие члены родов. О таком имущественном расслоении бурят писали Н. Спафарий, И. Георги, П. Паллас и др. Так например, в 1766 г. в Коллегию иностранных дел были представлены краткие сведения об экономическом положении бурят Селенгинского ведомства. Эти сведения констатируют наличие, кроме “прожиточных” и “посредственных” скотоводов, бедноты, не имевшей скота.

Между “имущими” и “неимущими” проявлялась резкая разница в питании, одежде, жилище. Георги обратил внимание, что юрты, покрытые белым войлоком, украшенные по краям красными волосяными шнурами и особыми полосами из дорогих материй, означают жилище знатных и богатых жителей. Они имели по несколько юрт, в одной жили сами с семейством, другие служили для хозяйственных дел (в них жили работники), третьи использовались для религиозных обрядов. Нойоны носили одежду из шелка, цветного сукна, тонкого полотна, обшивали дорогими мехами. Бедняки шили халаты из овчины, из шкур диких зверей или из кожи лошади, а шелковые одежды одевали по праздникам (*Залкинд*. 1970. С. 342–344).

Социальные контрасты отражались и на семейной жизни. По обычаю, идущим от патриархального родового строя, жениться можно было только при условии уплаты калыма за невесту. В результате, по наблюдению Георги, “старикам богачи у бурят имеют много жен, а много молодых бедняков не имеют ни одной”.

В условиях скотоводческого хозяйства “достаточными” считались те, кто имел от 20 до 50 голов скота. Совершенно неимущие или мало обеспеченные

(скотоводы) были вынуждены прибегать к ростовщическим ссудам, преимущественно скотом, у нойонов или прямо работать в их хозяйствах.

Выпадение глубоких снегов, неурожай трав, гололедица, затруднявшие поиски подножного корма для скота, эпизоотии (заболевания скота) – все это прежде всего сказывалось на мелких хозяйствах. Крупные скотоводы сравнительно легко выдерживали падеж скота. Тяжело давили мелких скотоводов ясак, повинности, поборы и вымогательства тайшей, родовых начальников, царских чиновников, лам и шаманов, ростовщичество со стороны нойонов и купцов. Все эти обстоятельства приводили к тому, что мелкие скотоводы беднели и попадали в кабалу к нойонам. Эксплуатация ими аратства (рядовых скотоводов) еще прикрывалась формами помощи более зажиточным сородичам, фактически принимавшей со временем форму отработочной ренты: отдачи скота на выпас, ростовщическое кредитование скотом и деньгами за отработки, приплод и денежные проценты, поборы в свою пользу при сборе ясака для казны и другие.

На основании обычного права можно проследить, как форма родовой взаимопомощи превращается в дальнейшем в средство особого рода взаимоотношений между крупными скотовладельцами и мелкими или неимущими скотоводами. По обычному праву, “если кто отдал другому по дружбе в работу свою дочь, сына или верблюда, коня, быка или дойную корову для пользования, то впоследствии пусть не ищет платы”. Вместе с тем устанавливались строгие взыскания за неуплату ссуды в срок. Применялись определенные условия отработки долга. По уложению 1781 г. “кто возьмет в долг деньги или вещи и в названный срок не внесет оных, подвергается телесному наказанию, а его имение отдается займодавцу в уплату”. Это “Степное уложение” 1781 г. было составлено на суглане нойонов 11 хоринских родов и представляло собою попытку кодификации норм обычного права. На основании “Уложения” 1781 г. ответственность по долгам носила как имущественный, так и личный характер. Сверх имущественной ответственности налагалось наказание розгами, отдача должника кредитору в кабалу, состоящую в отработке долга (*Санжиев, Санжиева. 1999. С. 42*).

После присоединения Бурятии к России царская администрация сохраняла существовавшее у бурят управление населением по обычному праву. Буринский договор 1727 г., сохранив по существу эти правила, внес в них дополнения и изменения (*Прохоров. 1975. С. 87–97*). Была издана “Инструкция пограничным дозорщикам” от 27 июня 1728 г., согласно которой управление бурятами регулировалось следующими положениями: – малые дела: споры о калыме, воровстве, драках и пр., за исключением более важных (“криминальных”) дел и убийств, подлежали суду главных бурятских начальников; менее значительные тяжбы разрешались в каждом роде его родовыми старшинами, а для более сложных дел составлялся суд из начальников трех соседних родов; – ясак собирался пушной. Пушнина могла заменяться деньгами по ее действительной стоимости; – каждый бурят был обязан числиться в каком-нибудь роде под ведением своих начальников и подчиняться им (*Сычевский. 1994. С. 64–66*). Эта “Инструкция пограничным дозорщикам” оставалась основным актом для управления всем бурятским населением вплоть до 1822 г. Кроме того, существовали указы по отдельным административным и судебным вопросам.

С 40-х годов XVIII в. в бурятских ведомствах учреждались “Степные конторы”, состоявшие из главного шуленги или тайши и 6 депутатов, при которых устраивались албанские (бур. *албан* – подать) съезды (сугланы) для раскладки податей и повинностей и решения более важных дел. На сугланах участвовали тайши, депутаты и родовые начальники (зайсаны, шуленги, засулы). В родовых объединениях существовали мирские избы. Степные конторы, албанские



Официальный прием цесаревича Николая Александровича Романова выборными бурятами Агинского ведомства во время его пребывания в Забайкалье. 1891 г.

съезды и мирские избы ведали раскладкой, сбором и сдачей в казну податей, распределением повинностей, исполняли предписания губернского и уездного начальства, наблюдали за исправным содержанием местных почтовых станций, за поправкой дорог. К компетенции бурятских нойонов относились также суд и расправа на основании “Инструкции” С. Рагузинского, уездных правительственных акт и норм обычного права. Тайши и сайты (лучшие люди) совершали судебную расправу, наказывали розгами, заключали под арест, взыскивали денежные штрафы.

Сбор ясака, выполнение казенных повинностей и другие мероприятия по отношению к бурятскому населению производились через родовых начальников и степную знать (тайши), ставших опорой царского самодержавия. Нойоны использовали свое административное положение для эксплуатации бурятского народа. Они пользовались поддержкой русских царей, которые награждали их чинами, медалями, денежным жалованием, подарками.

Должность тайшей, зайсанов, шуленг закреплялась за семьями крупных скотовладельцев, составлявших “степную аристократию” (сайты). На эти должности избирались обыкновенно дети и родственники прежних сайтов. Например, у селенгинских бурят тайши и родовые начальники избирались “наследственно по поколению” и утверждались губернским начальством.

Главной повинностью бурят по отношению к феодальному государству была ясачная подать. В конце XVII в. появляется, кроме натуральной, денежная форма уплаты ясачного сбора, которая в XVIII в. постепенно вытесняет натуральную. По указу 1727 г. было постановлено “брать ясак зверьми и китайкою

по-прежнему”. Одновременно предусматривалось: “а у кого зверей и китайки нет, с тех брать деньгами по оценке без излишества”. По инструкции 1763 г. полагалось ясачный оклад платить в казну ежегодно деньгами “не с каждого порозня, но суммою со всего улуса”. Таким образом, должна была производиться, соответственно ясачному окладу, внутренняя раскладка ясака. В среднем ясак составлял 3 р. 20 коп. на ревизскую душу (мужского пола), но фактически он превышал эту сумму. При выключении малолетних и престарелых во время раскладки ясачного сбора, добавления недоимок прежних лет, доля ясака на ревизскую душу повышалась, доходя до 8 рублей. Сумма ясачного сбора увеличивалась “темными поборами” и вымогательствами со стороны тайшей, родовых начальников и царских чиновников. По свидетельству Палласа, “подати уплачивают родоначальники от лица рода, а потом уже сами раскладывают их с обильным приращением посредством своих подчиненных в зависимости от себя”. При казенных поставках шерсти, скота и дров тайши и другие начальники также удерживали в свою пользу “посреднический процент” (Залкинд. 1970. С. 268–273).

Кроме уплаты ясака, буряты выполняли разные повинности: отбывали подводную гоньбу, исправляли дороги, несли пограничные караулы, доставляли дрова, строительные материалы, шерсть для казенных предприятий. Поручение сбора ясака и наблюдения за исполнением повинностей представителям родовой аристократии резко усиливали власть последних над трудовым населением.

Буряты, будучи в составе Российской империи, отбывали также и ясачную повинность. По Уставу об управлении инородцами 1822 г., буряты делились на оседлых и кочевых. По имущественному положению начиная с 1819 г. при раскладке податей и повинностей было установлено разделение сельских и улусных жителей на “классы по состоянию на 4 разряда”. Это характеризовало те сдвиги в социальных отношениях, которые определились к этому времени, обусловленные проникновением капиталистических отношений: развитием товарно-денежных отношений и усилением процесса имущественной дифференциации в бурятском обществе. К первому “классу” были отнесены “самые богатые”, которые имеют “превосходное изобилие в скотоводстве, хлебопашестве, сверх всего занимаются извозом тягостей и прочего, судя по промышленности” (промыслу). Ко второму “классу” относились “достаточные”, которые имеют “умеренное скотоводство и не имеют ни в чем недостатка”. К третьему “классу” причислялись те, которые “имеют только небольшое количество пашни, сенокосов, скота, необходимого для обрабатывания оных и для домашнего прихода, и которые непосредственно могут исправить государственные подати и общественные повинности”. Наконец, к четвертому “классу” причисляли “совершенно неимущих”, тех, “которые престарелых лет, неизлечимых в болезни, малолетних и вместе не имеющих ни родственников, ни состояния”.

В бурятском обществе как в обществе традиционного типа земля находилась во владении общества, периодически производившее распределение земельных угодий по хозяйствам. Однако в большинстве случаев по мере закрепления статуса улусно-родовой верхушки оно происходило не по душам, а по количеству скота.

Ведущее положение аграрного сектора обусловило крайнюю незначительность представительства в социальной структуре бурятского общества городских слоев: мещан, рабочих-мастеровых и цеховых. Эти немногочисленные выходцы из бурят в отрыве от своих сородичей быстро ассимилировались.

Усложнение форм социальной организации в контексте социально-экономического развития вызвали к жизни различные формы борьбы в бурятском об-

ществе, вызванные прежде всего результатами колонизации. Наиболее остро эти процессы протекали во второй половине XVII в. Одно из наиболее известных – волнения 1658 г. в Балаганском остроге, вызванные злоупотреблениями приказчика Ивана Похабова, управлявшего в то время Братским и Балаганским острогами и действиями его приближенных.

В 1696 г. происходили волнения в Братском остроге и прилегающем к нему районе, в которых впервые вместе с русскими крестьянами, посадскими и служилыми людьми принимали участие ясачные люди – буряты и эвенки.

В Иркутском уезде к движению были привлечены освобожденные казаками из под стражи беглые стрельцы, холопы, а также часть ясачных бурят.

Одной из распространенных форм стихийного социального протеста ясачных людей были побегии. Бежали от обременения казенным “тяглом” (повинности, подати и недоимки по ним), от притеснений со стороны царских управителей, от ростовщической кабалы. Еще в 1689 г. иркутский воевода писал о бурятах, которые “бывают повсегодно в шатости”, убегают от ясачного платежа и “живут в вольности”. Они скрывались в Тункинских горах у монгольской границы вместе с монголами, бежавшими от притеснений со стороны халхасских тайшей. В 1692–1698 гг. среди бурят, ушедших в дальние места, выдвинулся как предводитель улусный человек Богачей. Он расправлялся с царскими управителями и вместе с тем нападал на кочевья бурятских нойонов, захватывал их имущество, угонял скот. Несмотря на попытки захватить его, Богачей продержался со своими сторонниками шесть лет.

Резкие протесты вызвала начавшаяся в 40-х годах XVIII в. отдача на откуп байкальских рыбных промыслов. Буряты, занимавшиеся рыболовством и промыслом нерпы, не признавали частной собственности на рыболовные угодья, подавали жалобы на арендаторов, не давали им ловить рыбу (“чинили промыслам помешательство”), добивались свободной ловли в местах, арендованных купцами и чиновниками, угрожая им нередко расправой. Одним из видов протеста против злоупотреблений были прошения-жалобы. Известна пространная челобитная хоринских бурят, поданная в 1703 г. Петру I. Ее доставила в Москву делегация от 11 хоринских родов во главе с зайсаном галзутского рода Баданом Туракиным (Народы Бурятии... 2001. С. 17–21). 300-летие со времени этого похода и указа Петра I в ответ на челобитную Республика Бурятия отметила в 2003 г.

Жалобы-протесты содержатся в наказах хоринских и селенгинских бурят депутатам в Комиссию по составлению нового уложения (1767). Хоринские буряты жаловались на тяжесть подводной повинности, на волокиту “в канцелярских и других присутственных местах”, где их жалобы не получали удовлетворения, на произвол царских чиновников. Хоринские буряты просили Комиссию по составлению нового уложения защитить их от обид и разорения.

В наказе селенгинских бурят говорилось, что они в 1694 г. “самопроизвольно” (мирно, без сопротивления) вступили в подданство России, пограничную службу считают важной государственной ответственностью и никаких возражений против нее не выдвигают. Они жаловались на стеснения в торговле с Китаем. Меновая торговля стала монополией крупных купцов. Они вынуждены продавать свой скот купцам-скупщикам по уменьшенным ценам и больше платить за китайские товары, получавшиеся через купцов-посредников. В наказе содержалась жалоба-протест против захватов покосов и земель, на которых кочевали селенгинские буряты. Они добивались ограждения их от подобных захватов. Селенгинские буряты жаловались также на неравномерность в раскладке ясака, на обременение их подводной повинностью.

Существующие формы социальной организации неизбежно порождали различные формы протестного движения в бурятском обществе, как открытых, так и скрытых, с преобладанием в виду еще недостаточной выраженности расслоения последних. Улусные араты добивались ограничения власти “чиновных сайтов” и смены некоторых старшин и прочих нойонов. Происходили также столкновения аратов с нойонами из-за земельных угодий, ростовщичества и по другим поводам. Борьба аратов против нойонства была проявлением усиливающегося расслоения в улусах. Но преобладание еще традиционных форм общественных отношений на базе обычного права бурят, за которыми теперь все чаще скрывались внеэкономические формы эксплуатации соплеменников нойонством, затушевывало эту борьбу.

С развитием товарно-денежных отношений распространялось ростовщичество, становившееся важной формой закабаления широких масс аратства. В 1800 г. “подданные 11 хоринских родов” приняли приговор, направленный против ростовщичества и ростовщическо-эксплуататорской деятельности нойонов и купцов.

В основе столкновений аратов с нойонством – борьба за земельные угодья, так как последнее стремилось закрепить за собою лучшие земли. Это отразили материалы степных дум. Так, зайсан хонхолойских бурят Ухатуев захватил орошенный участок земли одноулусников и огородил его. В 1848 г. хонхолойские буряты жаловались, что “богачи, чиновные и зажиточные люди, огородив способные хорошие земли, владеют ими, а нам уже лучшего ничего не видеть, итак мы угнетенные, бедные люди на милосердие начальства надеемся”. В 1816 г. в Шонтойском улусе Верхоленского ведомства крестьяне выступили против действий местного богача Мандархана Бакаева, занимавшего должность улусного старшины. Последний занимался лихоимством и являлся разорителем крестьян, собирал лишний ясак.

В первой четверти XIX в. происходила борьба хоринских бурят против тайши Дымбыла Галсанова (1815–1822). Широкий отклик в народе получило движение против действий хоринских тайшей Иринцева и Жигжит Дамба Дугарова, селенгинского тайши Вампилова, нойонов Аларского ведомства и др.

Произвол улусных нойонов стал причиной выступления в феврале 1870 г. в улусах Хигинского родового управления Аларского ведомства (степной думы) бурят против пополнения ими зерном сельских экономических магазинов. Заседатель степной думы Б. Басынов не смог заставить крестьян сдать хлеб в магазин. В марте Хигинское родовое управление донесло в Аларскую степную думу, что крестьяне Абашей Матаев и Шулун Шураев “разъезжают по улусам и смущают крестьян к неповиновению установлениям властей”.

Одновременно происходили волнения в Ныгдинском, Шолотском, Куйтинском, Зонском и других улусах. Нередко в бурятских ведомствах образовывались враждующие группы, вовлекавшие в эту борьбу крестьян. Так было в Абаганатском бурятском ведомстве. Крестьяне жаловались, что местное бурятское начальство (голова, родовые старосты) “всегда на стороне сильных и богатых”, что при взыскании и сборе податей, выдаче ссуд на посев бедняки терпят обиды и притеснения. В Селенгинской степной думе группа во главе с тайшой Вампиловым пыталась захватить хлебопахотные и сенокосные земли до 500 десятин. Против этого произвола выступила другая группа: тайша так и не добился своих целей (*Залкинд. 1970. С. 377–372*).

“Ослушания” бурят выражались в отказах уплачивать “темные поборы” в пользу нойонов и чиновников, долги ростовщикам, выполнять непосильные повинности и т.п. В Хоринском, Тункинском и других бурятских ведомствах проис-

ходили столкновения рядовых общинников с нойонами на почве землепользования. Они выражали протест на сугланах против присвоения и закрепления за собою улусных земель крупными хозяевами и добивались возвращения этих земельных угодий улусным обществам.

Эти выступления ограничивались улусным обществом, родами или ведомствами, внутренняя борьба в которых иногда приводила иногда к устранению тайшей и зайсанов. На пороге XIX–XX вв. социальная борьба начинает вступать по мере развития капитализма в период своего идейно-политического и организационного оформления. В бурятском обществе аграрный вопрос и национально-освободительное движение на этом этапе имели единые цели – национальное и социальное освобождение на основе обретения экономической и политической свободы.

ИЕРАРХИЯ ОБЩИННЫХ СТРУКТУР В БУРЯТИИ (вторая половина XIX — начало XX в.)

Традиционные общинные и родовые отношения к началу изучаемого периода уже долгое время подвергались разрушительному влиянию товарно-денежных и административно-фискальных отношений, имевших вначале феодальный, а затем и капиталистический характер. В итоге структура бурятского общества в конце XIX в. отличалась противоречивым сочетанием демократических общинных и сословно-классовых элементов. В частности, такие явления, как община и род, утратили в значительной степени свой начальный характер, приняв на себя новые социальные функции, изменилась и сама суть составлявших их основу общественных отношений. Улусная община являлась важным звеном механизма функционирования бурятского общества в XIX – начале XX в.

Обратимся к такой структурной единице иерархии общинных образований, как улус. Об улусах упоминается давно, и всегда в соотношении с родом. Речь шла о совпадении улуса с родом (XVII в.), об их противостоянии (XVIII, XIX в.), о родовой, большесемейной организации в улусах (*Залкинд.* 1958. С. 224–227; 1970. С. 219). В рассмотрении даже структурообразующих элементов общины нет единства воззрений, и употребление их не всегда идентично, иначе говоря, терминологическая запутанность очевидна, что однако не означает ее ошибочности, наоборот, ставит перед исследователями задачу выработки критериев признаков улуса как основного звена иерархии общинных образований.

Всякий улус как поселение имел вид деревни, расположенной по долинам рек. Основным типом жилища был деревянный дом, наряду с которым все еще сохранялось традиционное жилище – юрта (деревянная). Все постройки хозяйственного назначения (амбары, повети и др.) группировались вокруг жилого дома. В архивных документах улус описывается как деревня, но отличающаяся “весьма неправильной постройкой... это просто соединение соседних жилищ, расположенных в беспорядке... 2 улуса растянулись на 4 версты... имеет свое летнее местопребывание, где строят уже только деревянные юрты” (ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 622). Утуги, внеусадебные постройки (русская печь, амбары, кладовые, кузница) дополняют картину улуса. А.В. Потанина писала: “...около юрты с течением времени выстраиваются амбары, затем, с увеличением семьи, рядом с отцовской юртой строятся юрты сыновей, внуков, племянников, – и вот такой-то поселок уже называется улусом ... улус раскидывается иногда на несколько верст, в улусе часто для всех существует одна кузница, одна русская печь для печенья хлеба и т.д.” (*Потанина.* 1895. С. 23). Подобную организацию улуса показывают и современные полевые материалы.

Представляют большой интерес подворные списки домохозяев, содержащиеся в архивных документах, позволяющие рассматривать улус в такой его плоскости, как демографическая. Так, по данным на 1872–1873 гг. в четвертом роде харанут, первом и втором родах бабай было 17 улусов, дворов – 399, душ обоого пола – 2134, всего в улусах этих трех родов числилось 615 домов (Асалханов. 1958. С. 79–82). В 1880 г. в этом же ведомстве (Кудинском) числилось 15 родов и в них 2318 дворов с 11775 душами обоого пола (Асалханов. 1958. С. 83).

В первом и втором родах абзай Верхоленского ведомства числилось 13 улусов с населением 1430 душ обоого пола (ГАИО. Ф. 223. Арх. 3. Связка 1. Л. 9). Простые вычисления позволяют определить населенность одного улуса. Так, по Кудинскому ведомству получаем следующее: в одном улусе живут 125 чел., они составляют 23–24 двора; так, по подворным спискам 1876 г. 3-го рода абаганат Кудинского ведомства в 10 улусах числился 241 двор (Асалханов. 1963. С. 89).

По Верхоленскому ведомству на 1 улус получаем население около 110 человек. Приведенные конкретные примеры позволяют обнаружить типичную черту: в одном конкретном поселении жили около 110–125 человек, конечно, это число варьирует в ту или другую стороны. Встречались и более крупные улусы с численностью более 200 чел. (Залкинд. 1970. С. 221), были и небольшие улусы, состоявшие из 9, 10, 15 юрт (Шапов. 1875. С. 138). В Иркутском районе среднее количество хозяйств на один улус составляло 32 (Кулаков. 1898. С. 20), оптимально одно хозяйство состоит из 5–6 человек (это вытекает из данных подворных списков), в среднем на один улус получаем 160–172 чел. (то есть до 200 чел., если расчет вести по сотням), что, как было показано выше, и является типичным явлением.

Если в начале XIX в. еще существовала однородная структура улуса, то к концу XIX в. особенности поселения существенно изменились. Речь идет не столько о переселении, смешении родов, сколько о характере расселения, возникла ситуация утраты связи населения с “родовой” землей. Это происходило в тех случаях, когда те или иные роды откочевывали из традиционных мест проживания, что было связано, по-видимому, с увеличением численности людей, потребности которых уже не удовлетворялись “породными” земельными ресурсами. Так, например, из отчета комиссии Куломзина явствует, что “целые группы инородцев в случае недостаточности состоящих в их пользовании земельных угодий перекочевывали на более привольные земли представителей чужого им рода, с которыми у них устанавливалась общность семейных и хозяйственных интересов, связь же со своими сородичами окончательно терялась” (Материалы Высочайше учрежденной... 1898. Вып. 6. С. 109). В справедливости последнего утверждения приходится усомниться. Столь категоричный вывод, на наш взгляд, неправомерен, поскольку переселение не означает полного разрыва духовной связи с территорией этнического родового происхождения и обитания. Эту связь можно видеть на примере обряда жертвоприношения кузнице (*съяhada мргэхэ*), совершаемого раз в два-три года. Полевые материалы показывают, что представители потомственных кузнецов (*дархан удха*) совершают указанный обряд именно в первоначальной кузнице, как бы далеко она не располагалась. Этот обряд сохранился в отдельных улусах западных бурят до настоящего времени.

Возвращаясь к структуре улуса, отметим, что одноулусники могут быть как однородовичами, так и представителями разных родов. Находясь же номинально в разных родах, они не перестают быть жителями одного улуса. Так, мы уже указывали, что в одном улусе проживали представители четырех-пяти родов (тункинские буряты). Практика участвовавших переходов из рода в род, а порой и перекочевков, позволяет говорить о неоднородной структуре поселений. Каж-

дый улус, как правило, состоял из нескольких родовых “ядер”. Община не могла быть гомогенной, или однородовой, в силу экзогамии рода, предполагающей устойчивые связи с другими родами для установления брачных отношений. Речь может идти лишь о родовом “ядре” как идеальном основании общины. Последняя же состояла из родовых семейных групп разного – родственного и неродственного – происхождения. Так, в улусе Кутанка (Бильчирское ведомство) проживали представители трех родов: онгой, буян, ноед. Здесь же расселенная родовая группа бальдартан находилась в отношениях родства с представителями рода онгой.

Родовое “ядро” как таковое совпадает с культовым сообществом, реально существовавшим, но действовавшим в определенных условиях. Так, в прошлом каждая родовая этническая общность имела на территории своего расселения культовые места. Там совершался обряд жертвоприношения духам – хозяевам местности. Религиозно-обрядовая сторона выражалась у западных бурят в родовых тайлаганах; у восточных – в культе “хозяев местности” на обо, подразделявшихся на несколько видов – родовых и территориальных (Абаева. 1986. С. 114–129).

Улус – это особое общинно-территориальное образование, практически равнозначное понятию улусная община. Это обстоятельство не означает игнорирования общинно-территориальных образований иного рода, образующих некую иерархическую систему. А.П. Шапов писал: “Вся совокупность этих отдельных, мелких, раздробленных улусных общин концентрируется, во-первых, в большие родовые общины или группы, во-вторых, образует, в некотором отношении, федерацию, общий союз всех родовых общин” (Шапов. 1875. С. 130). Это, в свою очередь, дает основание для выделения общин больших, чем община-улус, которые по существу есть соединение (конгломерат) улусных общин. Их можно условно называть многоулусная община.

Поземельная (территориальная, соседская) община, состоящая из нескольких улусов, характеризуется определенными правилами землепользования. Общинными считались земли, исторически находившиеся в условных пределах поселения. Зачастую при этом не существовало знаков-границ между сопредельными улусами. Например, население Обусинской долины совместно использовало хозяйственные угодья на занимаемой им общей территории, как-то: общие пастбища, выгоны, неводеланные земли, леса, реки. На всей протяженности расположения улусов, по складкам местности, была городьба. За ней начинались лес, а также освоенные территории, занятые под посевы. Эта общая городьба защищала посевы от потравы скотом. Постройка покотин была строго распределена между жителями улусов. Возможно, что эти земли некогда находились в пользовании одного-двух из них. Эти небольшие не удаленные далеко друг от друга улусы, в совокупности населявшие одну компактную территорию, можно рассматривать как одну территориальную (поземельную) общину. Ее природа может быть разной: либо это родственные роды с единым управлением, либо различные роды разного происхождения. По-видимому, образование подобных общин и отражено в материалах А.П. Шапова. Об образовании такого типа общин с точки зрения экономической целесообразности можно судить на основании актовых документов конца XVIII в.: “Мы, три рода, с вами, 1-м Абызаевским родом, в том условились единогласно: что расходов выйдем и каких убытков понесем писчикам, понесем их с вами за одно; а суммы вышло не малое число на каждый оборот и разным писчикам; и мы с вашего согласия наймывая разных писчиков и до окончания оногo дела употребляя расходы артельно с вами, в чем уже по первому общему условию нас 3-х родов положили и по-

верстали, что обойдется на каждую душу. Посему, вас, главного шуленгу, просим учинить между нас 3-х родов справедливый расчет, чтобы не мог никто из нас быть облегчен во избыли, а поверстать во всех 3-х родах каждого равномерно, каждому удовольствие учинить справедливо” (Шапов. 1875. С. 130). Здесь очевидна выгодность образования таких общин.

Данные А.П. Шапова о том, что “в Ленском ведомстве все пять родов Чернорудских образуют одну родовую общину или федерацию; в Верхоленском ведомстве первая и вторая половины 1-го абызаевского рода, составляя одну родовую общину или федерацию со 2-м абызаевским родом, далее, образуют один общий федеративный союз со всеми другими соседними родами, именно с 1-м буровским, баендаевским и двумя ользоновскими” (Шапов. 1875. С. 130), можно рассматривать как материал, показывающий условную родовую общность в качестве наделной единицы. Это подтверждают материалы комиссии Куломзина: “Указы, по которым инородцам отводились определенные участки, назывались владением, относимым ... не к одному лицу, а к целой группе – родоначальникам “с улусными людьми”, “с товарищи” ... владение называлось обыкновенно вечным” (Материалы Высочайше учрежденной... 1898. С. 87). Здесь примечателен рапорт иркутского губернатора Леццано о том, что “хоринские братские расселись вновь по реке Ингоде, Нерче, и по впадающим в оную речкам и по другим местам ...дабы ...утверждать все те занятые места с издревле им принадлежащими” (Материалы Высочайше учрежденной... 1898. С. 104). Из рапорта видно, что за родами закреплялась территория их расселения в пределах границы общин и утверждались их юридические права на “породные земли”, то есть родовой принцип объединения дополняется принципом территориальности. Такую характеристику можно считать в определенном смысле оправданной: губернатор Леццано делал свои выводы именно в тот период, когда община приобретала иные признаки (хотя этот процесс имеет давнее начало), все явственнее доминирующие над родовыми началами и перекрывающие последние. Так, А.П. Шапов писал: “Бурятская улусно-родовая община, несмотря на многие существенные изменения, происшедшие вследствие разных исторических обстоятельств и, в частности, вследствие влияния русских административных, юридических и экономических порядков, все-таки сохраняет еще в значительной степени следы строя первобытных общечеловеческих общин” (Шапов. 1875. С. 128–129). Это лишний раз показывает ошибочность распространенного мнения, согласно которому в родовой общине есть только родственные связи, а в соседской – только соседские. Это, в свою очередь, позволяет нам провести сопоставление в общине тех и других начал, которые были обозначены А.П. Шаповым как два сосуществующих. Обе тенденции, как видим из материала исследования Ленской народной общины, достаточно очевидны. Выбор между ними представлялся сложным. А.П. Шапов отдал предпочтение родовому характеру, хотя и небезоговорочно.

Таким образом, отталкиваясь от территориального расселения, можно выделить улусную и многоулусную общины.

Одним из вариантов территориальной общины выступает административно-территориальный род. В течение всего XIX в. происходило существенное изменение в расселении родов. Процесс смешения родов, вызванный социально-экономическими факторами, в частности, увеличением численного состава, привел к тому, что территориально-административный род у большинства населения объединял представителей не одного рода, а, как правило, нескольких родов: группы родов объединялись в интересах удобства управления и фиска. Они обычно состояли в одной инородной управе, “ведающей определенной террито-



Члены Унгинской управы Иркутской губернии

рией, независимо от того, сколько родов и с каким числом представителей каждого рода занимают эту территорию” (Материалы Высочайше учрежденной... 1898. С. 108).

Род у западных бурят как этническая общность скорее всего уже в давно прошедшие времена утратил жесткую территориальную привязку, но ко времени проникновения русских в Прибайкалье еще сохранялась связь подразделений родов с теми или иными территориями расселения, что нашло отражение в русских документах. Отсюда номерная номенклатура многих родов, например: “1-й, 2-й, 3-й готольские роды образовали одну территориальную единицу – Боханское ведомство, в Бильчирском же ведомстве состояли четыре номерных онгоевских рода”, 1-й и 2-й ирхидейские, 1-й и 2-й муруевские, 1-й и 2-й холтубаевские, а также 4-й готольский, кахинский, 2-й ноетский, янгутский; в соседнем, Молькинском, ведомстве ноетский род был представлен тремя своими подразделениями (1-й, 2-й, 3-й ноетские роды), холтубаевский род – двумя подразделениями (3-й и 4-й холтубаевские) и бараевский род – тремя (1-й, 2-й, 3-й бараевские роды) (Румянцев. 1969. С. 79). Эта связь была зафиксирована русскими документами в терминах родового права на занимаемую общинами землю. Став элементом административного и земельного права, родовая номенклатура приобрела консервативный, строго регламентированный характер, в то время как реальная ситуация быстро менялась.

Представители различных родов перемешивались, и в итоге на территории данного административного рода селились в большом количестве “чужеродцы”, а многие, носящие по рождению название этого рода, фактически жили на землях других административных родов. Сам принцип родового подразделения состава населения бурятских ведомств был использован царской администрацией

в фискальных целях, но территориальный род в официальной административной системе может рассматриваться как максимальная поземельная община.

Таким образом, исторически сложилось так, что административный род к концу XIX в. почти полностью утратил свою генеалогическую природу, превратившись в организацию общинно-территориальную. В предлагаемой условной схеме он занимает, как мы указали, место максимальной многоулусной общины.

В рассматриваемой иерархии общинных структур семейная община, или большая патриархальная семья, представляла отдельный уровень. Но к началу рассматриваемого периода она стала распадаться на малые семьи, живущие по соседству друг с другом. “В бурятской семье, – замечал Б.Э. Петри, – все разделено и обусловлено: по взаимному согласию устанавливают, кому каких коров доить, чтобы в каждой юрте пища была раздельная. Мясо на зиму тоже раздельное; по уговору убивают скотину, а каждый своим мясом должен зиму прожить” (Петри. 1925. С. 22). Здесь речь идет о позднем варианте большой семьи. Семья – институт воспроизводства человека и одновременно объединение совместно работающих людей, в силу брака ставших родственниками, но, согласно законам экзогамии, принадлежащих к разным родам. Составляя часть улусной общины, семья образовывала некую экономическую единицу. Она представляла собой социум со всеми его социально-экономическими, культурными, нравственными, религиозными, этническими характеристиками. Их совокупность позволяет говорить об “общинности” этого образования. Братья при выделе из отцовского дома селились рядом с ним. Земля вокруг усадьбы считалась общей, но условно делилась между ними, скот содержали отдельно, утуги также были раздельные, но порой братья не отгораживались друг от друга, и лишь в случае земельного утеснения один из братьев при выделе обосновывался в другом месте. Каждый из них вел самостоятельное хозяйство, жил раздельно. По сути, речь идет о малых семьях, хозяйственно обособленных, автономных образованиях. Она (малая семья), отмечает К.Д. Басаева, постепенно становится господствующей формой, ибо “неразделенная семья как пережиточная форма большой патриархальной семьи не выдерживала натиска социально-экономического развития и уступала место малой семье” (Басаева. 1980. С. 42). Но, по-видимому, еще сильны были традиции большой патриархальной семьи, из них дольше всего сохранялся фактор духовной консолидации членов большесемейной организации.

Как элементы общественных отношений и как разные их уровни, указанные выше структуры находились между собой в определенных связях, отношениях, которые пересекались и накладывались друг на друга.

Рассмотрим общинные образования (хозяйственные, социально-экономические единицы) в той их плоскости, где они суть субъекты собственности или владения землей. В конце XIX в. в Сибири свободной земли было достаточно. Землевладение здесь по форме было захватным. Юридическим собственником земли было государство. Земельные угодья закреплялись как за территориально-административным родом, так и находились в совместном пользовании нескольких смежнорасселенных родов (Залкинд. 1970. С. 204). В многочисленных поземельных жалобах, в изобилии встречающихся в архивных документах XIX в., буряты довольно часто, если не всегда, упоминали о своем праве на родовые земли. При этом они указывали на число поколений, занимавших указанные земли. Архивные материалы показывают, что собственность на общинную территорию на практике зачастую оформлялась как родовая.

Это видно на примере напоминания о родовом владельческом праве рода группой бурят цонгольского рода. Дело состояло в том, что буряты цонгольского рода ходатайствовали о справедливой, никого из родовичей не ущемляющей,

раскладке оброка на весь их род. Оброк же взимался за прилегающие к дацану земли (Залкинд. 1970. С. 119).

Указанный случай четко и ясно демонстрирует попытку указать на бывшее общинно-родовое единство, подвергнувшееся расколу по принадлежности к тому или иному дацану. Здесь апеллировала та часть рода, на территории обитания которой построен общеродовой дацан. Имеющиеся материалы о принадлежности одних бурят к приходу одного дацана, других – к приходу другого, несмотря на их принадлежность к одному и тому же роду, являются предметом специальных исследований.

Не встречается ни одного бурятского населенного пункта, который имел бы единоличное землепользование, “порядки пользования землей у бурят и условия их быта настолько отличны от русских, что на первых порах, по крайней мере, требуют осторожного и внимательного их изучения”, – отмечалось в отчете Иркутской землеустроительной партии за 1900 год (Мангуттов. 1965. С. 114). В результате увеличения населения как за счет естественного приращения, так и за счет переселенцев из России сокращался земельный простор: буряты Иркутской губернии с 1877 по 1916 г. лишились 53,3% своих земель (Осинский. 1970. С. 178). В.И. Ленин писал по этому поводу, что обеспечение земель переселенцев из России идет путем вопиющего нарушения земельных прав туземцев (Ленин. ППС. Т. 21. С. 330).

Возрастание ценности земель настоятельно требовало вмешательства общины в вопросы землепользования. Этот период характерен начавшимися земельными тяжбами, спорами, которыми изобилуют архивные документы этого времени. Учащались переходы из рода в род в поисках лучших земель. Роды раздроблялись и экономически, и территориально. Насущным становилось деление по территориальному принципу, хотя царизм всячески стремился увековечить отжившее к этому времени родовое землепользование. Земля становилась единственным достоянием: в результате расселения родов родовое землепользование уходило в прошлое.

Те или иные отношения и связи в ракурсе различных аспектов оказываются не равнозначными. Это можно проследить на примере земельных отношений. Общеизвестны следующие формы собственности: владение (обладание), пользование, распоряжение. Е.М. Залкинд, анализируя порядок землепользования, замечал его пестроту. Он писал: “Угодия либо закреплены за одним родом, либо находятся в совместном пользовании нескольких родов, либо владеет ими группа лиц, принадлежащих опять же к одному или нескольким родам” (Залкинд. 1970. С. 204). Иными словами, род считался владельцем земли. Однако Е.М. Залкинд на основании большого фактического материала пришел к совершенно правильному выводу о том, что “фактическим владельцем и распорядителем земли была организация, подчас никак строго не оформленная, спаянная общими интересами, вытекавшими из совместного проживания, то есть соседская или территориальная община” (Залкинд. 1970. С. 218), то есть улус, а порой и многоулусная община. В улусной общине владельцем выгонов, пастбищ, леса и других угодий выступало все село. Использовал полезные свойства земли непосредственно крестьянин: будь то отдельный человек или коллектив. В последнем случае речь идет о группе домохозяйств, состоявших между собой как в отношениях кровного родства, так и не связанных этими узами. Они могли использовать совместные усилия при производстве определенной работы, например, при сенокосении. Однако указанный союз являлся добровольным образованием, он мог легко распасться, в иных случаях не возобновлялся. Семья же, как правило, была самообеспечивающейся хозяйственной единицей. Она располагала та-

кого размера наделом, какой могла сама обработать; надел крестьянину мог быть увеличен, например, в случае усыновления. Общественный приговор, составленный проживающими в одной местности, о том, что “проживающие ныне из нас при означенной Цагатуйской речке родовичи, если пожелают из настоящего жительства перекочевать в другое место, а также прикочевать из посторонних мест в наши кочевья, то таковым строго воспрещать и не дозволять”, отражает общинные принципы (Залкинд. 1970. С. 217–218).

Общинный принцип пользования землей особенно применялся по отношению к таким земельным угодьям, которые не требовали особых трудовых затрат, то есть на покосы и пастбища. Как демократический орган, община соблюдала принципы справедливого социума. Через определенный период она проводила переделы земли. При этом всегда учитывался труд, затраченный прежним пользователем на “окультуривание” земельного участка. Однако уже к концу рассматриваемого времени принципы справедливого социума не всегда соблюдались.

Фактические данные говорят больше о переделах внутри многоулусной общины: “6 апреля 1912 г. буряты Хандатского, Боргевского и Базаевского улусов Кудинского и Абаганатского ведомств приняли общественный приговор о переделе сенокосов и хлебопахотных залежных мест общего пользования” (Мангутов. 1965. С. 117). Внутри улусной общины сенокосы подвергались периодическим переделам по числу мужских душ. Такие переделы бывали через большие промежутки времени, обычно раз в 20–25 лет (Петри. 1924а).

В отношении пахотных, утужных земель община не распространяла право передела, которое применяла по отношению к естественным покосам. Делалось это по вполне понятным причинам: человек прилагал большие усилия, и это учитывала община. Однако приложенное усилие еще отнюдь не означало абсолютной неприкосновенности земли, невмешательства со стороны общины, наоборот, документальные данные свидетельствуют о праве общины на распоряжение усадебными землями (отмечено в 50% общин), то есть фактически землями, находившимися в пользовании отдельных домохозяйств. Фактические данные не раз свидетельствуют об отрезах усадьбы, в силу немощи, от одного домохозяйства к другому. Также существовал обычай, согласно которому выморочные участки полей после смерти их владельцев вместе с принадлежавшими им утугами и покосами передавать тем хозяевам, которые возьмутся отбывать за умерших хозяев земли все повинности и платить подати.

Во всех приведенных случаях мы видим следующее: решение вопросов, связанных с земельными отношениями, подпадают на усмотрение общины, иначе говоря, за общиной неопровержимо признавалось право регулировать внутриобщинные земельные отношения, и все операции, связанные с землеустройством, совершались лишь с санкции общины. Так, шесть улусов баяндаевского рода, образующих одну общину (объединение покоится на общности земельных угодий, а также на общности административно-родовой принадлежности), в лице представительного органа многоулусной общины регулировали порядок использования угодий, при этом различая всеулусное и поулусное землепользование. Характерное для рассматриваемого времени деление земельных обществ по улусам (пообщинно) отражает, таким образом, специфическую общинную организацию порядков землепользования. Основную единицу в структуре общинной организации землепользования образует улус, а уже внутри этой единицы – подворное (единоличное) хозяйство.

В подворном пользовании находилась пашня, которая являлась объектом приложения труда такой социальной единицы, как домашняя община. В подвор-

ном пользовании находились также утуги – места, расчищенные и пускаемые под покос, удобряемые навозом, а иногда искусственно орошаемые. Такое специфическое хозяйство как утужное было объектом приложения особых трудовых затрат, стараний: унаваживание утугов производилось весьма тщательно, для удобрения шел коровий и овечий навоз, вычищаемый ежедневно из стойла в течение всего периода зимнего содержания скота (Кулаков. 1898. С. 80). Утуги занимали видное место в хозяйстве бурят, о чем говорят сведения о сборе 5 021 032 пудов утужного сена, что равнялось 43,2% общего сбора сена (Асалханов. 1963. С. 52). Утужные угодья находились в силу затраченного труда в подворном владении. Они, как правило, не подвергались регулярным переделам.

Распределяя землю по дворам, община принимала во внимание размер семьи. Учитывалась общиной также и степень экономической мощи хозяйства, вследствие чего ей приходилось нарушать иногда права своих членов: некоторые земельные участки отдельных домохозяев могли в особых случаях передаваться другим, более мощным, хозяйствам (Материалы Высочайше учрежденной... 1898. С. 98). Подобного рода акция со стороны общины носила временный характер.

Указанные выше виды угодий находились в пользовании большой семьи или домово́й общины, а собственность домово́й общины составлял рогатый скот, а также продукты животноводства – мясо, кожа, молоко, масло и т.п. Собственностью домово́й общины были также хозяйственные постройки, жилище.

Здесь очевиден дуализм, характерный для улусной общины: коллективная собственность на землю, и частная – на жилище, скот, утуги и т.п. Определяя общину по форме собственности и владения, следует сказать, что она распоряжалась землей (на правах пользователя государственными землями), регулировала право пользования землей общинными звеньями, в частности – загородью (домово́й общиной), которая в свою очередь регулировала право пользования определенными участками земли составляющих семейную общину отдельных малых семей.

Хозяйственная функция общины явно проявлялась в проведении общественных (будь то земледельческие или домашние) работ, и тому есть множество свидетельств. Вот наиболее типичный пример своеобразных общественных работ: “Ежегодно родовой староста (хенхедоровского рода), помощник его и почетные родовичи на суглане избирают участки около поскотины величиною в 3/4–1 дес., которые и расчищают нарядом в мае месяце по 25 человек от всего рода. В Кумонской даче таким образом расчищено от камня до 40 дес., которые и вошли в общий раздел” (Кулаков. 1898. С. 80), постройка всеулусных общинных заведений (да и не только их), а также постройка жилых домов отдельных домохозяйств, входившая также в ранг общественных работ в виде помочи, все они требовали общинного единства в сфере хозяйственной деятельности членов улуса.

У А.П. Шапова находит отражение такой своеобразный момент в жизни бурят, как призрение сирот (Шапов. 1875. С. 129, 131). По обычаю бурят, над сиротами брали опеку родственники, а иногда и сородичи, что, как правило, определялось и регулировалось общиной, ибо опеку было связано с несением определенных обязанностей и прав (не только в отношении к опекаемым, но и к материальным благам последних, как, например, земля, сенокосы, скот и т.д.). Так, опекуны пользовались землей, сенокосными угодьями, скотом опекаемого до достижения им совершеннолетия и за это отбывали все лежащие на нем подати и повинности (Материалы Высочайше учрежденной... 1898. С. 172).

В качестве примера из множества подобных дел, имеющих в архивных документах, можно привести дело, слушавшееся на суглане третьего харанутского рода Кудинского ведомства от 15 мая 1870 г. об установлении опеки над детьми Павла Нехудаева семи, пяти и трех лет, оставшихся без родителей, и в наследство которым осталось “свыше 10 дес. пахотной земли, несколько десятин покосу, дом, амбар, рогатый скот и пр.” Опекуном был избран Шобхонок Кунгуров, родной дед малолетних. Впоследствии он обратился с просьбой о сложении с него опеки ввиду “старости лет и невозможности управлять опекой”. Было решено отдать детей их родственникам – Байме Бадаеву, Афанасию Босоеву, Логину Бутхееву на воспитание до совершеннолетия (НАРБ. Ф. 1. Д. 1696. Л. 10). На это время они могли пользоваться “пашнею, лежащей в местности Шебырты-ялага-ях в трех местах по обеим сторонам проселочной дороги, именно в первом месте $1\frac{1}{2}$ десятины, в другом – $\frac{3}{4}$ дес. и третьем – $\frac{1}{4}$ дес., и на Мурине около межи бурят первого ашехабатского рода и у шаманской горы – $\frac{1}{2}$ дес., всего 3 дес., и сенокосные места, утугом лежащие около дома Нехудаева 2 дес., с тем чтобы они до совершеннолетия уплачивали подати и относили натуральные повинности, в чем обязать их подпискою, которую передать на хранение опекуну” (НАРБ. Ф. 1. Д. 1696. Л. 10 об.).

Регулирование этих отношений брала на себя община. Так, по достижению совершеннолетия мальчику-сироте возвращались земля, все имущество и деньги, девочке-сироте земля не возвращалась: по обычному праву, лица женского пола не допускались к наследованию земли; деньги возвращались девушке при выходе замуж.

Вышеприведенный материал о родовом владельческом праве и общине как владельце и распорядителе земли представляется несколько противоречивым. Однако здесь нет противоречия. “Специфика родового владельческого права на землю, – указывает К.М. Герасимова, – заключалась в том, что оно не связывалось с ее хозяйственным использованием. В традиционном мировоззрении присвоение кровнородственным коллективом территории обитания определялось как его сакральное право, как духовная собственность” (Герасимова. 1989. С. 257).

Таким образом речь идет о том, что хотя субъектом собственности на практике выступал улуснообщинный коллектив, собственность на землю зачастую выражалась родовладельческим правом. Для того чтобы понять, почему собственность на общинную территорию внешне оформлялась как родовая, необходимо учитывать, отмечает К.М. Герасимова, не только экономические процессы, но и надстроечные функции рода, идеологию родового единства, специфику сакрализации общественных отношений родового строя (Герасимова. 1989. С. 256).

Тяжба по вопросам о спорных землях, их разбирательство, нашедшие свое отражение в переписке с местной администрацией (Степной думой), а также другие следственные дела проливают свет на некоторые функции общины. Возникшее между соседними селениями территориальное родство налагало на каждое из них определенные обязательства, вытекавшие из необходимости реализации производственных и других отношений. На это указывают “приемные свидетельства”, изобилие которых мы находим в материалах степных дум. Община давала свидетельство, содержащее заявление о своем обязательстве обеспечить хозяйственные возможности принимаемых в общину людей, а также исправного несения ими всех фискальных повинностей. Ниже приведем одно из таких свидетельств. “Сартолова рода инородцы с почетными родовичами при общем

собрании в Торейском урочище дали сие согласие инородцу сего же ведомства Атаганова рода Цынбылову с товарищи в том, что по собственному их желанию на принятие их в наш Сартолов род совершенно согласны и отвечаем за них в случае несостоятельности их в платеже и повинностях. Земли же, как сенокосные, так и хлебопахотные имеют они полное количество в наших дачах, в случае же умножения на будущее время числа душ, то обязуемся наделять таковыми беспрепятственно” (НАРБ. Ф. 2. Д. 2107. Л. 32). Как правило, автором приемного свидетельства было все сельское общество. Взятые общиной обязательства указывают на одну из существенных ее функций. Прием был своего рода актом, гарантирующим несение всех повинностей пришлыми. Здесь очевидна как организующая, так и контролирующая функция общины.

Выше уже отмечалось, что указанные структуры в конкретном своем проявлении образовывали определенные уровни (подсистемы) в жизнеобеспечении этноса, которые отличались своими особенностями. В этой связи важно, видимо, указать на то, что внутри – и межобщинные связи этих уровней характеризовались различной силой и интенсивностью.

Вхождение в орбиту новых отношений, развитие товарно-денежных отношений усилили межобщинные связи не только между улусами, но также между ними и русскими селами (Асалханов. 1959. С. 30, 32–34), что вызвало движение населения в крае. Оно выражалось прежде всего в оттоке бедняков из мест проживания в поисках работы и притоке их в хозяйства, осуществлявшие найм рабочей силы. География их передвижения не ограничивалась только бурятскими улусами. Они находили работу и в русских селах, равно как и русские – в зажиточных бурятских хозяйствах (Асалханов. 1961. С. 67). И те, и другие испытывали воздействие новых, капиталистических отношений, но в русских селах оно выражалось более четко (Асалханов. 1961. С. 80). В бурятских улусах процесс широкого развития капиталистических отношений тормозился традиционными основами общества – родовыми связями и отношениями. В условиях нарождавшегося в Сибири капитализма активизировалось взаимодействие двух этносов – бурятского и русского. Эта связь прежде всего проявлялась в национально-неоднородных улусах. Их анализ позволяет выделить две группы таковых. Первую составляли улусы, в которых было незначительное число русских. Приведем лишь некоторые из данных. Так, в Муринском улусе проживало 684 бурята, 3 русских, в Голоусинском – соответственно 480 и 17 (Кудинское ведомство) (Патканов. 1912. С. 443, 446). Подобная картина наблюдалась также в Балаганском, Верхоленском округах. Так, в Хандагайском улусе (Аларское ведомство Балаганского округа) соотношение бурят и русских выражалось следующим образом: 181 бурят и 7 русских; в Кутанском – соответственно 254 и 2, в Больше-Орлоковском – 348 и 8 (Бильчирское ведомство), в Боханском – 464 и 87 (Боханское ведомство). В Верхоленском округе в Имыхнутском улусе – 137 и 4 (Ангинское ведомство), Ногатайском – 150 и 3 (Ленское ведомство) (Патканов. 1912. С. 468, 472–473, 475, 506, 515, 517).

Улусы, в которых процент русского населения был сравнительно выше, что объясняется, возможно, близостью к тракту, городу, составляли другую группу. К ней относились, например, улусы Харганайский, где русские составляли 54 из 188 жителей (Куйтинское ведомство), Нельхайский – 31 из 97 (Нельхайское ведомство) и другие – Мольтинский, Средний (Тобольский), Нукутский (Тайшинский) (Патканов. 1912. С. 477, 481–483, 487).

Таким образом, анализ национального состава улуса показывает, что улусы в основном характеризовались незначительным процентом русского населения

в них, и эта ситуация была одинаково характерна для всех округов Иркутской губернии.

В рассматриваемый период хозяйство бурят все более утрачивало натуральный характер. Этому способствовало проникновение новых, капиталистических, отношений. С ростом товарности хозяйства усилились процессы социальной дифференциации в улусной общине. Теперь в ней соседствовали зажиточные и бедняцкие хозяйства. Если первые вели товарное хозяйство, то другие в большинстве своем являлись поставщиками рабочей силы.

Анализ структурообразующих факторов улусной общины показывает, что именно хозяйственные функции являлись ее главной функцией. Вместе с тем общинные связи выражались не только в нем (хозяйстве), но и в общественной, семейной, идеологической сферах. Скрепленные этими связями, жители улуса, а в случае многоулусной общины – жители близкорасположенных улусов, и являлись этой общностью – улусной (многоулусной) общиной, представлявшей целостную систему, в которой воспроизводился традиционный образ жизни народа.

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО



СКотоводство

В соответствии с классификацией народов мира по хозяйственно-культурному типу (далее ХКТ) буряты являются кочевниками-скотоводами сухих степей Евразии, существовавшему в данном ареале в течение трех тысячелетий. Скотоводство, главное занятие бурят в XVII – начале XX в., определило уклад жизни народа и специфику его материальной и духовной культуры. Хозяйство кочевых скотоводов, проживавших в пограничной зоне леса и степи, носило комплексный характер и представляло собой сложившуюся триаду (скотоводство, охота, собирательство и мотыжное земледелие). В хозяйстве бурят в XVII в. доминирующую роль играли кочевое и полукочевое скотоводство, другие его отрасли – охота, собирательство, земледелие имели подсобное значение, и степень их развитости зависела от скотоводства.

Присоединение Бурятии к России дало новый толчок дальнейшему развитию экономики бурят: разрушается натуральный хозяйственный уклад, углубляются товарно-денежные отношения, формируются более прогрессивные формы ведения хозяйства, земледелие поднимается на качественно новый уровень. Распространение и становление пашенного товарного земледелия в скотоводческом хозяйстве представляло собой длительный процесс, завершившийся только к середине XIX в. В разных районах расселения бурят степень интенсивности данного процесса была различной. Такая особенность определялась природными условиями и исторической спецификой развития отдельных регионов. У бурят второй половины XIX и начала XX в. скотоводство и земледелие носили товарный характер в основных, центральных районах их этнической территории. Для товарного скотоводства больше подходили обширные степные пространства Забайкалья, а для товарного земледелия – плодородные почвы Предбайкалья. Как видно, этническая территория бурят относительно благоприятна как для скотоводства, так и для земледелия.

Распространение земледелия в хозяйстве бурят во второй половине XVIII – XIX вв. не могло не отразиться на состоянии основной отрасли – скотоводстве. Изменения здесь зависели от степени проникновения земледелия в общую структуру хозяйства: в Предбайкалье полностью исчезает кочевое скотоводство и стабилизируется полукочевой тип; в Забайкалье наряду с кочевым скотоводством возникает и развивается полукочевое. Изменяется характер кочевания: для большинства районов Бурятии оно становится сезонным. Причем распространенное в Предбайкалье в XVIII – начале XIX в. четырехсезонное кочевание сменяется к концу XIX – началу XX в. в основном двухразовым (зимним и летним). Расширяются стойловое содержание скота и его подкормка в зимний период. Единственным районом, где до начала XX в. сохраняется кочевой тип хозяйст-

ования, являлось Агинское ведомство, что было обусловлено его специфическими природными условиями (Павлинская, Жамбалова. 1986. С. 237–261, 249).

Верно отмечено Е.М. Залкиндом, что “поскольку эволюция хозяйственных форм протекает относительно медленно, состояние хозяйства в восьмидесятих-девятидесятых годах XVII в. в значительной мере соответствует положению дел в более ранний период” (Залкинд. 1958. С. 165). В данный период основным занятием бурят, по мнению исследователя, было кочевое экстенсивное скотоводство, близкое по своему типу к скотоводству Монголии и Центральной Азии. Амплитуда перекочевок была достаточно широка: они совершались часто на большие расстояния. Архивные материалы свидетельствуют об этом. Например, из челобитной табангутского Окин-зайсана 1699 г. явствует, что “для ясачного ... промыслу и за скудостью скотских кормов, кочуют они брацкие люди от Байкала моря со скотом вверх по Селенге выше Удинска на Иволгинские и на Оронгойские степи по вся годы с ведома из Селенгинска от приказных людей” (Залкинд. 1958. С. 166). Итанцинские буряты указывали еще более дальний маршрут своих перекочевков: “Они де к Еравнинскому острогу ездят кочевать для конских кормов по Уде, по Хилку, по Темлюю, по Оне и по Кудуну, по Курбе рекам ...” (Залкинд. 1958. С. 166). Препятствием для перекочевков не являлся и Байкал. Кочевья некоторых родов, как это было отмечено еще С.А. Токаревым, распространялись и на западное, и на восточное побережье Байкала (Токарев. 1953. С. 128–129). Это явление, по мнению Е.М. Залкинда, сохраняется и в XVIII в.

Наряду с систематическими перекочевками, ставшими традицией и проводившимися по “вся годы”, необходимость дальних переходов нередко вызывалась различными стихийными бедствиями и желанием отыскать лучшие пастбища. Так, в 1693 г. “многие ясачные братские люди” откочевали от Байкала на Селенгу, объясняя свое продвижение тем, “что де у моря выпали снега велики, рогатому скоту и баранам у моря жить невозможно” (Залкинд. 1958. С. 167).

Однако следует уточнить, что в Забайкалье в конце XVII в. по разным причинам земельные отношения были нарушены и многие роды покинули насиженные ими места, сложившиеся издавна маршруты были изменены, “породные земли” многими родами утрачены и поэтому порядок передвижений со стадами в некоторых случаях носил случайный характер (Залкинд. 1958. С. 168). Характеризуя этот период, М.Н. Хангалов отмечал, что “в это время наблюдается сильное движение бурят с одного места на другое” (Хангалов. 1958. С. 101–113, 105).

Присоединение Бурятии к России привело не просто к совместному дисперсному расселению русских и бурят на одной территории. Здесь помимо всего другого встретились две диаметрально противоположные культуры (оседлые земледельцы – кочевники-скотоводы). Эти типы хозяйства, с одной стороны, были несовместимы.

Хозяйство кочевников строилось на круглогодичном выпасе скота с расчетом постепенного освоения всех пастбищ, а земледельцы были заинтересованы в сохранении полей в течение всего года, так как и зимой они были засеяны озимыми. Это несоответствие интересов порождало массу спорных вопросов о поправе пашен. С другой стороны, и это верно отмечено Л.Р. Павлинской, что земледелие и скотоводство оказались взаимодополняющими, взаимостимулирующими типами хозяйства, позволяющими максимально использовать экологические ресурсы региона. Так же ценно ее предположение о том, что позитивному контакту двух разностадиальных обществ способствовал экзогенный фактор – характер самой культуры скотоводческого общества с высокой степенью мобильности как в прямом, так и переносном смыслах (Павлинская. 1995. С. 14–15).

Эти заключения исследователя относятся к XIX в. Что же касается более ранних периодов, то ею замечено, что в XVII в. существовало противоречие между земледельцами и скотоводами, которое разрешалось в то время то путем военного противостояния, то посредством мирных контактов (*Павлинская*. 1999. С. 219). По всей видимости, эта проблема в той или иной степени сохранялась и в дальнейшем, но уже не была такой острой. Этому способствовали адаптивные функции культуры, выработавшие хозяйственные инновации для успешного существования этноса в новых условиях.

Противоречие двух хозяйственно-культурных типов, с одной стороны, кочевников-скотоводов и оседлых земледельцев с другой, выразившееся в несовместимости хозяйственных интересов, побуждает внести некоторые дополнения в высказанные ранее предположения. Л.Р. Павлинская и С.Г. Жамбалова вполне резонно считали, что изменения в скотоводстве бурят зависели от степени проникновения земледелия в общую структуру хозяйства данного этноса (*Павлинская. Жамбалова*. 1986. С. 249). Впоследствии С.Г. Жамбаловой выявлено, что на самом деле, трансформация скотоводства, выразившаяся в том, что в Предбайкалье полностью исчезает кочевое скотоводство и стабилизируется полукочевой тип, меняется внутреннее соотношение видов скота, резко сокращается поголовье лошадей и овец и пр., не всегда вызывается распространением земледелия в собственном хозяйстве бурят. Оказывается для этого этносу вовсе не обязательно осваивать новые формы хозяйства, как и случилось это с маргинальными этническими группами бурят (ольхонские, окинские и др).

Экзогенная хозяйственная инновация, возникнув в определенной экологической нише, влияет на все составные устоявшейся традиционной системы и влечет к их изменениям. Однако, эти перемены не кардинальны, они носят скорее характер приспособления, адаптации к новым обстоятельствам. Тем более, что для Предбайкалья ситуация тесного соседства кочевников и земледельцев не была новой. Проблема конкретных исторических взаимоотношений скотоводческой культуры бурят и земледельческой культуры курумчинцев достаточно подробно рассмотрена А.П. Окладниковым (*Окладников*. 1976. С. 90).

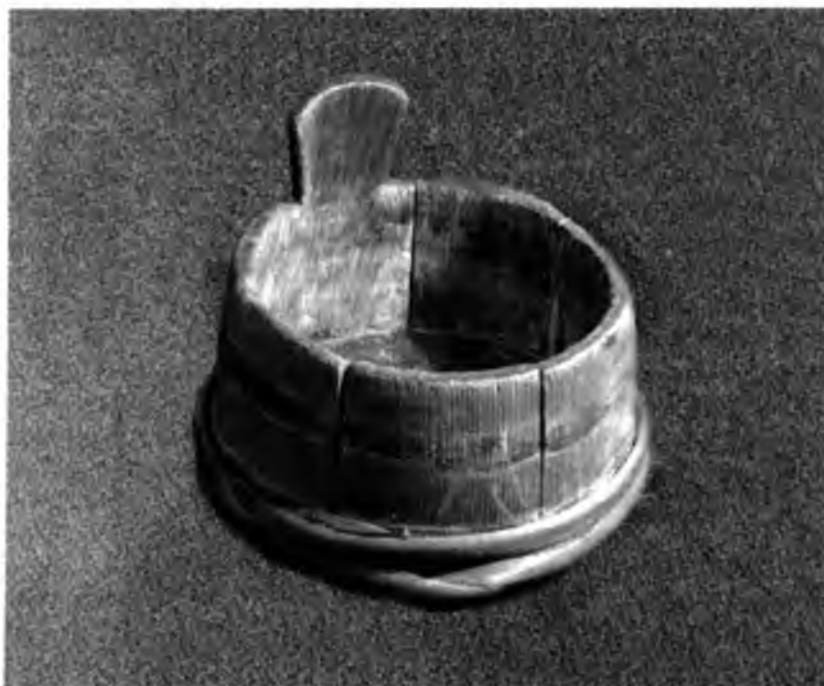
На эту проблему обращал внимание М.Н. Хангалов, объясняя, что буряты были вынуждены оставить по недостатку земли “осенники” (*намаржан*) и “весенники” (*хабаржан*) и перейти на кочевание из зимников в летники. Из-за уменьшения пастбищ скот уже не мог по-прежнему ходить по разным местам. Сокращение земель происходило по следующей причине: “Бурятские земли постепенно стеснялись со всех сторон русскими поселенцами, которые строили все новые деревни и заимки. Бурятский скот не мог по-прежнему привольно и свободно пастись, так как русские поселенцы препятствовали этому, ведь скот, пасясь на разных местах, травил хлеб и покосы” (*Хангалов*. 1958. Т. I. С. 107).

Буряты при стойловом содержании скота в этот период широко практиковали тебеневку (зимний выпас скота по ветоши). Хоринские и селенгинские буряты, переходя на полустойловое содержание скота в течение зимнего сезона давали животным двухразовую подкормку, а отелившимся – трехразовую (*Асалханов*. 1963. С. 58). Известен факт одноразового подкармливания домашних животных и значительные размеры тебеневки у ольхонских бурят, что свидетельствует о рациональном использовании местных ресурсов. Ограниченные пространственные возможности не позволяли им подобно агинским бурятам перегонять скот с одного пастбища на другое.

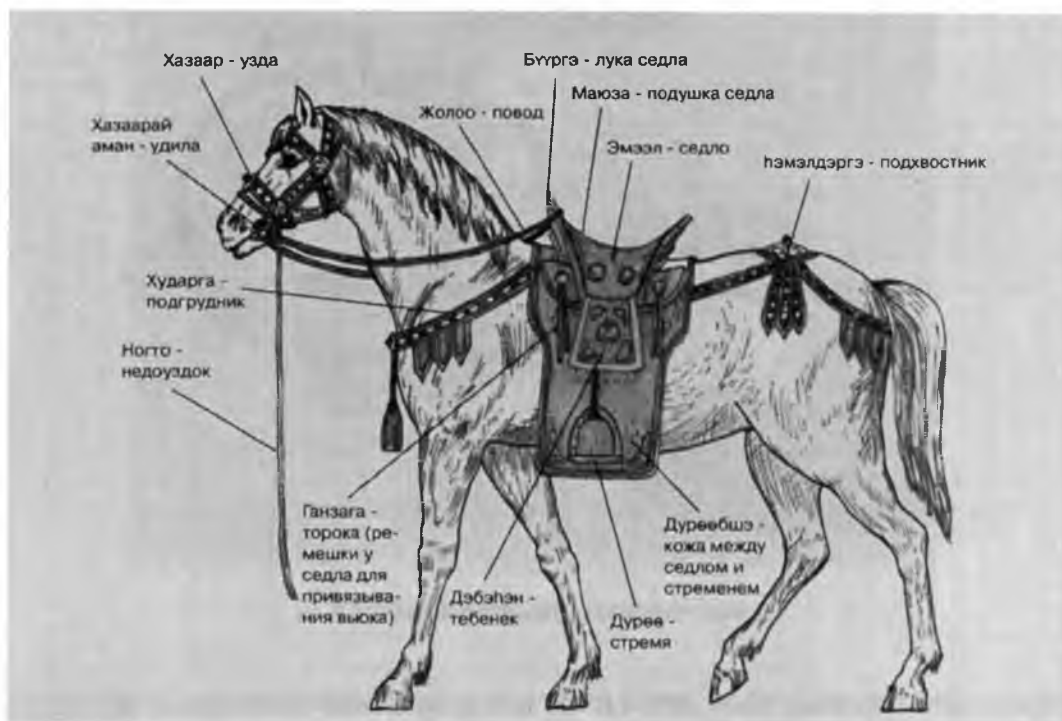
В засушливые годы, когда потребность в тебеневке скота из-за неурожая се-на выше, мало- и среднеобеспеченные агинские буряты “составляли компании”, договариваясь кому пасти овец и коз, кому гулевой скот и кому табун лошадей.

Дойных коров, мелкий и слабый скот оставляли на зимниках под присмотром стариков, жен и детей. А сами главы семейств и их подростки угоняли гулевой скот к “отысканным или слышанным удобным местам, конечно, где снегу мало”. Точно также поступали богатые скотом домохозяева, осуществляя зимнюю пастбу скота самостоятельно. Компаньоны и богатые скотовладельцы пасли гулевой скот почти по всему Забайкалью, в казачьих и крестьянских дачах, в пределах Китая – в Монголии и Маньчжурии, платя во всех местах за “подножный корм” арендную плату “с числа всякой скотины и по числу дней стоянки” (Асалханов. 1963. С. 61).

Общеизвестно, что в XIX в. предбайкальские буряты, исходя из природно-климатических условий, особенностей ведения хозяйства и т.п., обладали меньшим поголовьем скота, чем забайкальские. Однако, насколько была велика эта разница? Так, по данным М. Кроля, средний иволгинский бурят (30–40% населения) имел до 50 голов крупного рогатого скота, 60–70 баранов и 10 лошадей. 10% этой группы бурят содержали до 100 голов крупного рогатого скота, 100–200 баранов и 20–30 лошадей. Самые богатые боргойские буряты держали более 200 голов рогатого скота, тысячу баранов и громадные табуны лошадей (Кроль. 1896. С. 5–11). В состоятельной семье закаменских бурят могло быть 50–100 лошадей, в богатой – 100–200, самые богатые владели табунами в 500 лошадей. В семье среднего достатка было обычно 20–30 дойных кобылиц. Были бедняки с 1–3 лошадьми. Стадо крупного рогатого скота в хозяйстве среднего достатка у закаменских бурят достигало 100 голов. Богатые семьи имели 200 голов и больше. Встречались хозяйства с 5–6 коровами (Галданова. 1992. С. 46, 44). У агинских бурят в степных районах богачи содержали до тысячи лошадей и несколько тысяч овец. В лесистых местностях богатые хозяева имели 100–150 лошадей и 200–300 овец. Хозяин, имевший 10–15 голов рогатого скота, считался



Оёрсог – сосуд для сбора сметаны и масла. Забайкалье. XIX в.



Предметы и детали конской сбруи

бедняком и в 20-е годы XX в. освободился от уплаты сельскохозяйственного налога (*Линховоин. 1972. С. 7*).

Архивные материалы, представленные В.З. Жалсараевой, 1928 г. р. из рода батат, показывают, что ее бабушка Цыдыпова Дулгар, 1872 г. р., проживающая в улусе Чик Тагалцар Ноехонского сельсовета Селенгинского аймака, после раскулачивания ее сына Цырен-Даши была в “1929 г. по имущественному положению зажиточная, имеет 3 лошадей, 24 коров, овец, коз 113 голов, домов 1, юрт 3, плуг 1, посевов 2,75 га. Платила сельхозналог 42 р. 50 коп. До революции 1917 г. имела имущество середняков, по сезону нанимала работников. Кроме сельского хозяйства занимался сын его Цырен-Даши контрабандой...” Согласно Протокола допроса от 27 апреля 1931 г., в это время семья Цыдыповой Дулгар из 6 человек имела 3 лошадей, 1 молодняк, 6 коров, 30 овец и коз.

В дореволюционное время ольхонские буряты содержали в среднем на семью 30–40 голов крупного рогатого скота, 50–60 овец, также коз, от 3 до 5 лошадей, а некоторые имели табун в 10–20 коней. Согласно подворной переписи, приведенной П.Е. Кулаковым, в 1895 г. на одного хозяина в среднем приходилось лошадей – 2,38, лошадей рабочих – 1,82, овец и коз – 28,6, крупного рогатого скота – 10,48. Всего скота в переводе на крупный – 15,77. По этим данным 17,4% хозяев не имели лошади вообще, а одной лошадью владели 36,8%, то есть всего 52,4% населения. Несмотря на приведенные мизерные цифры, далее он пытается с помощью сравнительной таблицы доказать, что ольхонские буряты были обеспечены скотом лучше, чем буряты трех других ведомств Иркутской губернии (*Кулаков. 1898. С. 107, 108, 109, 110*). Это мнение представляется ошибочным. Оно не согласуется с архивными данными о количестве скота у бурят



Дүрөө – стремена. Забайкалье. XIX–XX вв.

Иркутской губернии 1840–1850 гг. Из шести ведомств наименьшее поголовье скота имели жители Ольхонского.

Также с трудом верится в то, что половина населения ведомства была безлошадна или управлялась с одной лошадей. При таком положении дел вряд ли они смогли бы выжить. И.Г. Георги писал, характеризуя бурят: “Каждое семейство при промысле звериною ловлею и при собирании диких кореньев с нуждою может пропитать себе 20 разного скота, но имея оных 50 может содержать себя без нужды. Однако мерило благосостояния различно для разных групп. В Предбайкалье 100 скотин достаточно, а кто до 5 сот, тот весьма богат. Но между даурскими бурятами некоторые имеют до 1 000 верблюдов, до 4 000 лошадей, от 2 до 3 тысяч рогатого скота, до 8 тысяч овец” (Георги. 1799. С. 28).

Буряты разводили пять видов скота и считалось, что наличие всего набора обеспечивает хозяину полный достаток. В бытовом обиходе буряты скот называют словами *ухэр мал*, *адуу мал*, *адууһан*. Но для его обозначения существует также более поэтизированное обобщенное название *табан хушуун мал* (“пять видов скота”). Перечисляют их традиционно в следующей последовательности: *морин эрдэни* (букв.: “конь драгоценный”), *ухэр* (крупный рогатый скот), *хонин* (овцы), *яман* (козы), *тэмэн* (верблюды).

Скот для бурят – не только средство производства, но скорее дар богов, который надо холить и лелеять. Наиболее ярко такое представление проявилось в отношении к коню. Буряты осознавали неразрывную связь коня с человеком и особенно с хозяином, батором. Из пяти классических видов скота к XIX в. в Предбайкалье исчезают верблюды, о наличии которых здесь в XVII–XVIII вв. свидетельствуют архивные материалы. В Забайкалье их не стало к середине XX в.

Материалы, записанные у Д.Д. Дарижаповой из рода харгана (мотгон), родившейся в 1924 г. в улусе Судунтуй Агинского района, свидетельствуют о бытовании специализации скотоводческих хозяйств. Так, например, главным богатством в хозяйстве ее родителей были овцы – 600–700 голов. Кроме того было около 10 рабочих лошадей, коровы и 1 коза (козел), посвященная богу (*һэргэртэй яман*), которая ходила с колокольчиком и была украшена ленточками. Сколько



Tаха – подковы. Забайкалье. XIX в.

коров у них было до коллективизации, она не знает, но вспоминает, что в самом начале Великой отечественной войны они в семье доили 8 коров. Верблюдов у них не было. Их семью не раскулачили только потому, что они ни одного дня не использовали труд батраков.

Их сосед по летнику, родственник Жамсаран бабай содержал в основном верблюдов. Их у него было очень много, он отдавал их в аренду для перевозки грузов. На них возили на продажу мясо и шерсть. Все вырученные средства он пускал на увеличение поголовья верблюжьего стада. Когда его раскулачили, оказалось, что в доме у них почти не было ничего ценного, так как все богатство хозяйства заключалось в верблюдах.

Локальные проявления особенностей ХКТ кочевников-скотоводов нашли отражение в видовом составе скота у бурят. В высокогорных районах проживания закаменские и окинские буряты разводили яков-сарлыков (*һарлаг*) и хайнаков (*хайнаг*) – помесь яка с коровой. Содержание этих животных, по мнению бурят, высоко рентабельно, так как яки и хайнаки почти не нуждаются в уходе, их молоко очень жирное, а мясо не уступает по качеству говяжьему и они незаменимы при перевозке грузов по узким горным тропам. Следует заметить, что в 90-е годы XX в., учитывая перспективы номадного животноводства, в хозяйства РБ завезены яки, от которых получено собственное потомство, а также хайнаки. Эффективность содержания яков оказалась в три раза большей, чем содержание других видов скота (Тулохонов. 1996. С. 170).

Породы скота были в основном местные, хорошо приспособленные к природно-климатическим условиям края. Довольно обширный материал о породах скота Иркутской губернии представлен в работе И.А. Молодых и П.Е. Кулакова. Здесь имеется специальный раздел с их описанием и фотографиями, где именованы следующие породы крупнорогатого скота: бурятская местная, степная бурятская, монгольская, “перерод холмогорской” (то есть помесь холмогорской и симментальской), тирольская. Две последние породы завез сюда из России купец Малых. Коровы бурятской местной породы были неприхотливы, также как и монгольской. Представители степной бурятской породы по размеру

крупнее двух предыдущих, их больше всего содержали в солонцовых степях Кудинской степной думы, в то время как монгольская порода была больше распространена в скудных каменистых районах Ольхона. Холмогорскую, симментальскую и тирольскую породы коров содержали русские жители городов и пригородных селений. Дойным коровам этих пород нужна была значительная подкормка в виде овсяной мякины и картофеля.

Лошади местных пород, несмотря на свой малый рост, были выносливы и стойки. Они хороши как верховые кони, “вынося перегоны 50–60 верст быстрой езды по неудобным каменистым дорогам, причем их не требуется даже подковывать. Замечательно долго могут выдерживать жажду. В обычное время их поят один раз в сутки” (*Молодых, Кулаков. 1896. С. 92*). В Иркутской губернии были распространены две породы овец – русские черные овцы и монгольские, белые и пестрые (*Молодых, Кулаков. 1896. С. 74–99*).

Наличие трех основных видов скота (лошади, крупный рогатый скот, овцы) обеспечивало возможность круглогодичного выпаса и зимой спасало скот от падежа. Эта видовая сбалансированность стада является наиболее рациональной. Об этом свидетельствует следующий порядок выпаса скота в тяжелых зимних условиях. Для освоения зимнего пастбища сначала выпускали лошадей, которые разбивали копытами твердый покров снега, добирались до корма и съедали верхушки травы. Затем на это же пастбище выгоняли крупный рогатый скот, а затем остатки травы доедали овцы. Когда в суровые зимы с глубоким снегом скот совсем не мог достать корм, пастухи прогоняли по пастбищу табун лошадей сплошной массой и на это место выпускали пастись рогатый скот (*Вяткина. 1969. С. 72–73*). Конечно, такие формы выпаса характерны для хозяйств с огромным поголовьем скота, содержащегося круглый год на подножном корму.

С.А. Токарев обращал внимание на то, что “скотоводство бурят заметно отличалось от табунного скотоводства Монголии” и, прежде всего, преобладанием крупного рогатого скота, что не характерно для чисто кочевых степных народов (*Токарев. 1953. С. 45*). По мнению Е.М. Залкинда различия в скотоводстве забайкальских (коневодство) и предбайкальских (разведение КРС) бурят, зафиксированное участниками академических экспедиций, произошло позднее XVII в. (*Залкинд. 1970. С. 169*).

Известно, что для круглогодичного выпаса и больших переходов лучше приспособлены лошади и овцы. К.В. Вяткина считает, что широкое разведение крупного рогатого скота у бурят связано с сокращением размеров кочевков и переходом к полуседлому и оседлому образу жизни (*Вяткина. 1969. С. 72–73*). М.Н. Хангалов, охарактеризовав все пять видов скота, замечает: “Но самую главную статью бурятского хозяйства все-таки составляет рогатый скот, который, главным образом, и доставляет бурятам насущный хлеб” (*Хангалов. 1958. Т. 1. С. 231*). По мнению И.А. Асалханова, заинтересованность бурят в развитии и увеличении поголовья рогатого скота вызывалось прежде всего его товарным характером. При этом он не упускает из виду и специфику стойлового содержания скота (*Асалханов. 1963. С. 73*).

Стойловое содержание скота в зимнее время обеспечивало развитое сенокосение. Материалы показывают, что скотоводство у бурят выживало благодаря разумному сочетанию максимально длительного содержания домашних животных на подножном корму и дозированной подкормки в зависимости от их возраста, физического состояния, а также от погодных условий.

П.Е. Кулаков приводит конкретные цифры рациона домашних животных. По его данным одна овца съедает за зиму 1 копну сена (5–6 пудов), 1 корова – 4–5 копен, 1 рабочая лошадь – 15 копен сена (*Кулаков. 1898. С. 114*). Архивные

сведения в целом подтверждают эти цифры за небольшим разногласием. По расчетам шестого Чернорудского родового управления лошадь потребляет 6 копен сена, рогатый скот – 4, овца – 1, коза – 1/2 при весе копы 5 пудов (Жамбалова. 2000. С. 148). Понятно, что этот идеальный расклад годового рациона сильно корректировался суровыми условиями реальной жизни.

В годовом отчете за 1854 г. указывается, что на прокорм скота ольхонским бурятам нужно 18 950 копен сена. Видимо, осознавая, что потребное количество сена вряд ли будет заготовлено, дума далее заявляет: “Сильные порывистые ветра и погоды, сдувающие почти весь снег в здешнем гористом и степном местоположении, дают способы к питанию скота во всю зиму засохшему в выпусках на корню травой” (Жамбалова. 2000. С. 148). Эта надежда на подножный корм выражается в архивных документах неоднократно. Прав Е.М. Залкинд, когда он пишет о XVII в.: “Вместе с тем не следует переоценивать бурятского сенокосения. Заготовка кормов была несоразмерна с потребностью, и судьба стада еще добрых полтора столетия зависела от прихотей погоды” (Залкинд. 1970. С. 170–171).

Если верить статистическим сведениям, то в 1885 г. сена было заготовлено в несколько раз меньше необходимого. Однако это не ввергает в панику Ольхонское родовое управление, которое в примечании весьма оптимистично отмечает: “Хотя по данным сведениям на прокорм скоту не хватает 56,345 пудов, но в виду того, что скот по бесснежности зимы пасется большею частью на горах и долинах, то скошенного количества сена будет достаточно” (Жамбалова. 2000. С. 148). Тем не менее, другие материалы показывают, что из-за плохого урожая сена жизнь бурят значительно отягощалась, так как его недостаток приходилось восполнять подножным кормом на бесснежных местах, что связано с определенными трудностями выпаса скота на морозе, частичной покупкой сена у жителей посторонних ведомств “на значительную по состоянию нашему сумму денег или отдавать туда на прокорм скота за кортом” (Жамбалова. 2000. С. 148).

В соответствии с хозяйственным календарем бурят летний сезон официально числился с 15 апреля по 15 октября по старому стилю. В архивных документах есть многочисленные упоминания об этом. Эти даты отмечали скорее всего время начала и конца активного пастбищного сезона, а не сроки перекочевки из летников в зимники и обратно. С переездом на зимник и началом зимнего сезона не прекращался выпас основной массы скота. На летниках скот пасли по очереди (*мал харюлха*), соединяя в табуны лошадей, в стада крупный рогатый скот и в отары овец из разных хозяйств. Такая форма поочередного выпаса скота была характерна и для монголов.

Вряд ли можно согласиться с П.Е. Кулаковым, который отмечает, что общих поулусных табунов буряты не имели, коровы и овцы паслись в общем табуне каждого отдельного домохозяина. Только неkochующие буряты образовывали табуны гулевых лошадей и пасли с 1 октября до последних чисел ноября в 10–15 верстах от улуса. Пастьбу производили по очереди соответственно количеству лошадей каждого домохозяина. Иногда нанимали пастуха, которому платили с каждой лошади по 20 коп., по 1 фунту мяса и по 2 фунта хлеба в месяц (Кулаков. 1898. С. 113).

При небольшом количестве скота, которым владели буряты, выпас его отдельными семьями был неприемлем в силу своей нерациональности. Кроме того, архивные данные говорят о выпасе скота с пастьбой по очереди. Этому соответствует то, что в бурятской общине выгоны составляли общую собственность улуса в отличие от огороженных засеянных просом полей и сенных покосов. У агинских, селенгинских и хоринских бурят гулевой рогатый скот пасся днем без

присмотра “по своей воле свободно”, к концу дня сам возвращался к жилищам; дойные коровы паслись самостоятельно, но их пригоняли пораньше, для дойки в светлое время. Овец и коз пасли под присмотром, а телят держали в специальных загонах-телятниках, где они могли пастись (Асалханов. 1963. С. 58, 60).

Овец летом пасли с раннего утра и до обеда, самый зной они проводили в загонах, а после спада жары их выгоняли снова. Лошади и крупный рогатый скот пасся весь день. Лошади паслись под наблюдением жеребца, который возглавлял и организовывал табун (*булэд ябаха* – досл.: ходить семьей), а также охранял от волков. У бурят считается табуном 25 лошадей, где 24 кобылицы и 1 жеребец (*нэгэ азарга адуун*). Самцы других видов животных такой особенностью не обладают. Скот любит пастись в степи, где вкусная солоноватая трава. Степная трава с высоких холмистых мест наиболее питательна. Первосортной, лучшей травой для скота у бурят считаются разновидности пырея (*сяк ногоон*, *хухэ ногоон*), они дают тучность животным. Чуть уступает им по качеству *бутулга ногоон*. Эти травы произрастают на тажерапах. Трава пойменных, низких, болотистых мест, является второсортной, малопитательной. Коровы едят цветущий ирис (*сахилда*). Животные любят цветущий подснежник, в пору его цветения бегают в его поисках.

Качество и питательность трав на пастбищах, со слов Л. Линховойна, можно было определить по следующим признакам: хорошая трава отрывается у самого корня, имеет красноватый оттенок и сладковатый вкус; плохая трава отрывается посередине стебля, имеет белый оттенок и горьковатый вкус. В иные годы у травы питательной бывает лишь верхняя ее часть, а в иные – нижняя, у корня. На северной стороне гор трава тоньше в стебле, поэтому лучшей считается ветошь с южных склонов. Хороши пастбища, где встречается больше мышинных запасов. На хороших пастбищах лошади оставляют крупный и цельный помет, а на плохом – твердый и черный. Коровы, а особенно лошади, которые могут добыть себе пищу буквально из-под земли, копытами доставая корни травы, неприхотливы и в основном сами выбирают пастбища. Овец нужно пасти, соблюдая особые правила смены пастбищ. Летом их лучше пасти на холмах и увалах, а утром избегать росных низких мест, чтобы не заболели гнилостно-копытной болезнью (*бальшируу*). Осенью овец надо держать скученно и хорошо поить, а пасти дней 15–20 по ветоши, затем перегонять на пастбища, где растет синий ирис (*сахилза*), тогда они чувствуют себя крепче и меньше тощат. Очень хорошо пасти по отаве и на солончаковых местах – они становятся жирнее, а шерсть длиннее и гуще. Осенью их нельзя быстро перегонять с места на место, тогда они теряют в весе (Линховойн. 1972. С. 10–11).

Буряты доили коров, кобыл, овец и коз. Большая часть их доилась только в летнее время, когда они хорошо кормились и были упитанными, а также продолжался период выкармливания молодняка (лактация). Правда, это не говорит о том, что коров не доили зимой. Хорошие условия содержания скота в это время года, включая достаточный корм, теплые стойла и уход, окупались сполна хорошими надоями. Об этом свидетельствуют архивные данные 1827 г.: “многие при запасении достаточного количества сена, скота оным довольствуя, получают от дойных коров молоко, да и весьма немалом числе в зимнее время. В зимнее время таковые коровы телятся и посему и ведется у них беспрестанно кумыс или так называемой по братски курунгуи, из которого по выкурке молочного тасуна делается на употребление в пищу арса” (Жамбалова. 2000. С. 159).

Коров и кобылиц доили так называемым подсосным методом. Когда подпускают детеныша, матка успокаивается и дает молоко (*эбэлхэ*). Затем теленка или жеребенка привязывали рядом к специальной веревке и сдаивали молоко



Сасал – ритуальная ложка и посуда для жертвоприношения молоком, чунэг –
подойник, шанага – черпак. Первая половина XX в.

(*наха, шонтород наха*), оставляя для молодняка специальную порцию. После дойки матки некоторое время находились вместе с детенышами, затем их разводили. Судя по материалам М.Н. Хангалова, бурятские коровы без теленка совсем не доились, и если теленок пропадал, корова переставала давать молоко. Во избежание этого старались либо подменить его другим, похожим, или из шкуры делали чучело (Хангалов. 1958. С. 234).

Дояры сидели на низких скамейках сбоку коровы. Лягающим коровам стреножили две задние ноги. Перед дойкой кобыле привязывали специальной веревкой одну переднюю ногу, подворачивая ее в коленном суставе. И.Г. Георги писал: “Кобыл доят как и коров, для чего жеребят и телят держат на привязи ... Когда женщины доят кобыл, то подгибают у оных одну ногу, надевая через колено веревочную петлю, и на трех ногах стоит” (Георги. 1799. С. 28). Кобылиц доили как мужчины, так и женщины. Вообще мужчинам, если была необходимость, было не зазорно доить и других животных.

По архивным данным видно, что мужчины смотрели за скотом. При описании случая нападения волка на семидесятишестилетнего человека, говорится, что сын его в это время ухаживал за скотом. В споре о преднамеренном нанесении увечья Баину Бархонову взыскивается с виновного, кроме прочего, 3 руб. серебром за то, что он не мог смотреть за скотом, и вынужден был нанять работника (Жамбалова. 2000. С. 160).

Молоко сдаивали в подойники, которые нельзя употреблять в других целях – грехом считалось черпать ими воду из реки. Подойники были берестяные, сшитые волосяными нитками, а также деревянные, дужки им плели из конского волоса.

Естественно, скот поставлял бурятам мясо. Забивали жирных, здоровых особей. Животных, предназначенных на убой (*байтахан*) специально откармливали. Буряты делили скот на животных с горячим дыханием (*халуун хушуутай*



Туйсэ – туесок. Бурятия, Закаменский район, с. Улентуй. Мастер Дылыков Аюр Дылыкович. Вторая половина XX в.

мал), куда относили овцу и лошадь. Считается, что у них теплое дыхание, а мясо полезное и целебное. Животные с холодным дыханием (*хуйтэн хушуутай мал*) – это корова и коза.

В целях регулирования состава стада ольхонские буряты кастрировали животных, оставляя для воспроизводства отдельных производителей. По данным И.Г. Георги: “Для двадцати кобыл одного жеребца, для пятидесяти коров быка, прочих кладут, у жеребцов разрезают ноздри” (Георги. 1799. С. 28). Были специальные мастера, которых приглашали для проведения операции (*даһаха, заһаха, имнэхэ*). Баранов и бычков холостили до одного года, а коней – с 2 лет. М.Н. Хангалов отмечает, что у унгинских бурят при кастрировании (*акталха, арилгаха*) скота особых религиозных обрядов не делали, но в течение нескольких дней, пока скот полностью не поправится, молочную пищу никому чужому не давали – скот может пропасть или будет плохо поправляться (Хангалов. 1959. Т. 2. С. 219). Самцов-производителей оставляли в небольшом количестве: жеребцов 1–2 в табуне, быков 3–4, баранов 1–2. Оставлять больше нельзя, так как они не уживаются. Плату за такие услуги не брали, эти животные ходили свободно. Окот овец проходил в начале весны. Баранам в летнее время подвязывали кожаные мешочки. Это практиковалось и в других районах, агинские и закаменские буряты подвязывали баранам берестяные щиты (*хуг*).

Для хозяйственных работ наряду с лошадью использовали вола (*дуртэй ухэр*). На нем возили дрова, сено, воду, с ним легче управляться, чем с лошадью, да и седлать быстрее, но ходит он медленно. Вол очень сильный, только его надо хорошо кормить, так же как лошадь.

Сенокосение было известно бурятам еще задолго до прихода русских. Об этом свидетельствуют архивные материалы XVII в., приведенные С.А. Токаревым (Токарев. 1953. С. 45). Более того, А.П. Окладников, сравнивая бурятские

производственные термины с якутскими, выявил в них тюркский пласт и пришел к выводу, что сенокосение у бурят, также как у якутов, восходит к курумчинской культуре (Окладников. 1959. С. 176). Возникнув еще у курыкан, традиция сенокосения приобрела ту устойчивость, которая способствовала ее сохранению на протяжении последующих веков даже при возросшей роли кочевого типа скотоводства в хозяйстве предбайкальских бурят.

Об автохтонности сенокосения и достаточно развитой технологии производства грубого корма свидетельствует следующее утверждение: “У бурят ... недостаток сена чувствуется только в самые засушливые и неурожайные годы, а в средние годы они сдают в аренду и продают много сена и на корню, и зародами, и возами. У русских же повсеместно чувствуется большой недостаток в сене” (Молодых, Кулаков. 1896. С. 50). Конечно, заготовка сена на продажу практиковалась у бурят, проживающих в центральных районах Предбайкалья, в которых впоследствии получило широкое распространение земледелие. И это не случайно, так как полукочевники осваивая данную производственную новацию, имели уже достаточный аграрный опыт. В литературе отмечалось, что место, расчищенное под покос, иногда после дополнительной обработки, распахивали и превращали в пашню. Весьма уместно также замечание о том, что “Утуг в хозяйстве всех иркутских бурят такое же обязательное угодье, как пашня у русских крестьян-земледельцев” (Молодых, Кулаков. 1896. С. 51, 53).

ОХОТА

Охота – древнейшее занятие человека, сохранившееся до настоящего времени. Охота – характерная черта ХКТ кочевников-скотоводов, что было обусловлено особенностями природной среды пограничной зоны между тайгой и степями. На этнической территории бурят исторически распространены, с одной стороны, культура степных племен, а с другой – культура так называемых “лесных” племен. Взаимодействие в пограничной зоне леса и степи двух различных ХКТ (кочевников-скотоводов и охотников тайги) с последующим постепенным вовлечением охотников в ареал кочевников-скотоводов определило своеобразие хозяйственно-культурного комплекса бурят.

Экономическое значение охоты для бурят различных групп было неодинаковым, но провести четкое разделение здесь невозможно, так как данные о зверином промысле, сохранившиеся в архивах не достоверны, а чаще всего занижены в 2–3 раза (Залкинд. 1970. С. 59–60; Кроль. 1894. С. 75–76, 79). По материалам И.И. Серебренникова, в 1897 г. в Забайкалье охотой занимались представители 1754 хозяйств, что составляло 6,7% всех наличных хозяйств. Из этого числа только охотничьим промыслом существовало 931 хозяйство, а 823 семьи совмещали его с другими занятиями. Этот показатель возрастает до 40% у армакских и закаменских бурят, причем для некоторых хозяйств охота здесь имела главное значение. В Предбайкалье, по приведенным данным, охота была распространена больше, чем в Забайкалье. В 1887–1889 гг. в Иркутском, Балаганском, Нижнеудинском уездах Иркутской губернии охотой занимались 2139 человек (1909 хозяйств), то есть почти десятая часть всех трудоспособных мужчин. Доля охоты в неземледельческих промыслах мужчин здесь достигала 54%. Наиболее была распространена охота у нижнеудинских, тункинских, балаганских, аларских бурят и достаточно развита у верхоленских, еланцинских и кутульских. Сравнительно много занимались охотой окинские буряты (Серебренников. 1925).

В Кудинском ведомстве буряты первого и второго Абаганатских родовых управлений, проживающие в степной зоне, охотой не занимались, в то время как буряты первого и второго Харанутских и Курумчинского родовых управлений добывали охотой дополнительные средства к существованию. Как видно, налицо неравномерность распространения охоты в среде бурят как Забайкалья, так и Предбайкалья, что зависело от природно-климатических условий среды обитания.

В тайге охотились на крупных зверей ради мяса, на пушных – ради пушнины, эту же цель преследовал промысел морского зверя (нерпы), получение лекарственного сырья животного происхождения.

Охота на мясного зверя имела целью добычу продуктов питания для улучшения пищевого рациона и шкур крупных зверей, необходимых для домашнего производства. Выбирая объект охоты старались сохранить взрослых репродуктивных диких животных. При охоте на манок в большинстве случаев откликались молодые, неопытные звери. По окончании гона зверей буряты не промышляли самок животных, что способствовало сохранению эффективности охотничьих угодий. На лосей и изюбров буряты предпочитали охотиться в начале гона, так как в это время они были хорошо упитанны, а в конце гона сильно теряли в весе и мясо их не представляло особой ценности. Знание образа жизни и повадок животных позволяло избирать и соблюдать нужные сроки, объемы и объекты охоты, не истощая естественные запасы.

Мясо диких животных оценивалось по-разному, особенно ценилось мясо кабана, полезным считалось медвежье мясо. Следующим по качеству шло лосиное мясо. Мясо изюбра уступало другим видам по вкусовым свойствам. Оно, по мнению бурят, быстро застывало. Мясо косули было хорошо в любое время года, потому что было вкусным и в сухом, и в свежем виде. Любопытно отметить, что буряты соотносят по вкусовым и другим качествам мясо диких и домашних животных. Мясо кабана и медведя идентично конине, лосиное – говядине. Медведя, кабана, волка буряты относят к животным с “горячей кровью” (*халуун шанар*, букв.: “горячего свойства”). Буряты употребляли в пищу мясо некоторых пушных зверей. Беличье мясо охотники ели во время пушного промысла и приносили домой. Съедобно было рысье и барсучье мясо, которое вместе с мясом лисицы и волка применяли в лечебных целях при различных болезнях.

Пушная охота во второй половине XIX – начале XX в. проводилась в основном артелями. Артельные объединения охотников встречались при дальнем пушном промысле: при белковании, ловле соболя ловушками, при охоте на медведя “на берлоге”, добыче нерпы. Маршруты артельщиков проходили по наследственным родовым охотничьим угодьям: в предгорьях хребтов и по руслам рек. Белковщики имели несколько зимовьев, располагавшихся на расстоянии 8–10 км, что обеспечивало полное освоение охотничьих угодий.

Основной ассортимент пушной охоты – белка, соболь, остальные звери (горностаи, хорек, колонок и др.) добывались охотниками попутно. Хищническое истребление соболя привело к сокращению бурятского соболиного промысла в конце XVIII в. и было частично восстановлено в середине XX в. Вначале ясак с бурят взимался соболями и другой пушниной без особых затруднений. В перечне ясака, уплаченного бурятскими князьями в 1630 г. фигурируют одни соболи (*Залкинд*. 1958. С. 179). На хоринских бурят ясак был наложен в 1648 г. У П.С. Палласа есть сведения, что хоринские буряты платили его зверем с 11 тысяч луков (*Паллас*. 1788. С. 241). Красноречивы сведения (*Турунов*. 1922. С. 24) о сборе ясака в 1674 г.: в округе Нижне-Братского острога было собрано

29 сороков¹ 8 соболей; в округе Балаганского острога – соболями, бобровыми, лисьими шкурами – 11 сороков; в Иркутском – 16 сороков 38 соболей; в округе Селенгинского острога – 40 соболей и 3 пупка соболей; с Байкальских острогов получено 43 сорока 30 соболей. Позднее основная часть продукции пушной охоты шла в обмен и продажу, а частично – для нужд семьи.

Охота на морского зверя – нерпу, проводившаяся бурятами на оз. Байкал, представляет собой уникальное явление для кочевников-скотоводов. Морской зверобойный промысел настолько неожидан для культуры номадов, что трудно упрекнуть в чем-либо А.Д. Грача, образно написавшего: “Никому не придет в голову искать в степях Монголии охотников на морского зверя; столько же нереально искать в пределах циркумполярной зоны, на берегах Северного Ледовитого океана, людей, пасущих овец и верблюдов” (Грач. 1984. С. 116).

Нерпичьим промыслом на Байкале занимались прибрежные буряты, эвенки и русские, но большую часть нерповщиков составляли ольхонские буряты. Продукты данной охоты (жир, мясо, шкуры нерпы) находили применение в личном хозяйстве и поступали на рынок сбыта. Буряты утилизировали почти всю нерпу. Нерпичье мясо очень полезно, а ласты, отваренные в воде, считались лакомством. Особенно ценным продуктом нерпичьего промысла является нерпичий жир. Байкальские нерповщики поставляли столько жира, что его хватало на всю кожевенную промышленность Байкальского региона. Он считался лучшим сырьем при изготовлении замши, высоких сортов кож и меха. В конце XIX в. главным потребителем нерпичьего сала были Ленские золотые прииски, где его употребляли для освещения шахт. Довольно широко применялся нерпичий жир в мыловарении.

Одной из особенностей бурятской охоты XIX – начала XX в. является ее ориентация на добычу лекарственного сырья животного происхождения. Отчеты степных дум постоянно включают показатели о добыче кабарожьих струй (мускуса). Общеизвестны были лечебные свойства пантов изюбра, лося. Это сырье имело большой спрос среди народных лекарей также, как и медвежьих жир и желчь.

У бурят издавна выделяются два типа охоты: коллективная облавная охота (*аба*) и индивидуальная (*агнуури*) и две формы охоты – активная и пассивная. Активная охота предусматривает разыскивание, преследование и добычу зверя с помощью орудий, пассивная предполагает их добычу с помощью ловушек. С domestikацией животных и последующим освоением коня под верховую езду обогащаются и видоизменяются способы и приемы охоты, развивается верховая охота: верховая облавная охота, верховая загонная охота, верховая охота гоним – специфические формы охоты кочевников народов Центральной Азии.

Индивидуальная охота, распространенная на всей территории расселения бурят, включая лес и степь, носила мясо-пушной характер, была представлена активной и пассивной формами, разнообразными способами и приемами: выслеживание, преследование, подманивание, засада, добыча медведя “на берлоге”.

В таежной и лесостепной зоне буряты добывали таких крупных зверей, как лось, изюбр, медведь. Охотились также на кабана, косулю, кабаргу, промышленяли белку, соболя, горностаю, хорька, выдру, рысь, барсука. Этим зверям охотники выслеживали, для чего важно было знать образ жизни животных, их повадки, места лежищ, выпасов, водопоев, солонцов и звериные тропы. Способы и приемы добычи зверя зависели от вида животного, сезона и индивидуальных

¹ Сорок – четыре десятка. Встарь считали сороками. Соболю продавался сороками, или сорочками.

способностей охотника. При охоте на изюбра летом больше охотились скрадом или устраивали засады на солонцах, а осенью, во время брачного периода животных, самцов подзывали при помощи специальных манков, зимой преследовали по снежному насту. На кабаргу в летнее время охотились с ружьем, а зимой для ее добычи использовали пассивную форму охоты. При выслеживании косули в осеннее время бралось во внимание то обстоятельство, что в это время животные паслись в мелких кустарниках. При зимней охоте на нерпу учитывалось умение находить гнездовья тюленей, у которых нерповщики, притаившись, ожидали появления зверей. В начале весеннего промысла на нерпу охотились пешком, применяя для маскировки специальные нарты с парусом, а после того, как на оз. Байкал появлялись большие разводья, начинали стрелять нерпу с лодки.

Пассивная формы охоты, известная бурятам, была направлена на добычу диких мясных и пушных животных. В таежной зоне буряты устанавливали различные ловушки на звериных тропах и в других узких местах: выкапывали ловчие ямы (*нухун*), подвешивали петли (*урха*), настораживали самострелы (*хали*), сооружали пасти, кулемы и кулемки (*дараалга, занга, хирааз*), строили засеки (*нуро, хашаан, хурез*), ставили на соболей плашки. В степной зоне добывали волков и лисиц при помощи отравленных приманок и капканов.

Ловчие ямы на крупных зверей рыли глубиной более 2 м, шириной около 1,5 м с отвесными стенками. Чтобы края не осыпались, в нее спускали деревянный сруб. Их маскировали ветками, хвоей, снегом. Петли изготовляли из конского волоса или проволоки, в них обычно попадали косуля, кабарга, рысь. На волчьих и лисьих тропах ставили кусочки мяса или головы животных с аккуратно вложенной в них отравой. Плашки на соболя устанавливали на так называемых “путиках” зверя – в брачный период соболь ходит всегда след в след и передвигается по одним и тем же тропам.

В большинстве случаев буряты размещали ловушки и засеки в местах перехода зверей через реки и по звериным тропам. Засеки длиной в несколько километров строили коллективно, с расчетом на длительный срок пользования. Засеки на изюбра, лося и косулю были высокими, из тройного ряда жердей. На расстоянии 200–300 м оставляли проходы, в которых устраивали ловчие ямы или ставили настороженные самострелы и ружья. Засеки на кабаргу строили пониже и более плотно, из хвороста, валежин, веток, над проходами укрепляли перекладины, на которые подвешивали петли. Для добычи кабанов в проходах изгородей втыкали острые колья, на которые напарывались животные.

Одна из характерных особенностей бурятской традиционной охоты XIX – начала XX в. – смешение активной и пассивной форм охоты, то есть такая форма охоты, когда охотники специально гнали животных к месту, где были устроены ловушки. Успешный исход охоты во многом определялся знанием поведения животных (например, стадо кабанов во время их загона бежит под гору или в обход горы).

Известные бурятам XIX – начала XX в. способы верховой охоты, такие как облава, загон, гон применялись при участии большого количества людей (коллективные виды охоты). Многочисленные упоминания в письменных источниках о существовании верховой облавной охоты в тайге делают этот факт бесспорным, однако в ней сохраняются элементы пешей облавной охоты. М.Н. Хангалов писал: “Если облавщики замечали, что в круг попали крупные и опасные звери: медведи, сохатые, изюбры, кабаны, рыси, россомаха и т.д., то они быстро спешивались и, образовав собою плотный круг, держали рогатины наготове. Если зэгэтэ-облавщиков было много, то за первыми устанавливали второй, а иногда третий круги” (*Хангалов. 1958. Т. I. С. 68*).

Буряты степной зоны добывали зверей на открытых местах. Великолепное описание охоты на дзеренов оставил наблюдавший ее в Акшинске 25 мая 1773 г. П.С. Паллас. Акшинские буряты устраивали облаву “на чистом и открытом поле к горе или к лесу, или к какой-нибудь реке, чтоб зверя через то удержать было можно” (*Паллас. 1788. С. 279*). И.Г. Георги отмечал, что буряты, живущие в южной части Селенгинской области по рекам Селенга, Хилок, Темник, Джида, Чикой, часто выезжали на охоту “в великие степи или лесные места и гонят зверей на искуснейших стрелков” (*Георги. 1799. С. 42*).

Загонная охота характерна для лесотаяжной и степной зон соответственно как пешеверховая и верховая. Основное различие облавы и загона заключается в принципах организации, структуре и количестве участников. Для сравнительной характеристики приведем описание облавы Г. Рубруком. Он писал: “Когда они хотят охотиться, то собираются в большом количестве, окружают местность, про которую знают, что там находятся звери, и мало-помалу приближаются друг к другу, пока не замкнут зверей как бы в круге, и тогда пускают в них стрелы” (*Рубрук. 1957. С. 99*). Как видно из описания, главная особенность облавы – обложение зверей кругом, сужение этого круга и добыча зверя. Такой способ охоты требовал большого количества участников. При загоне промысел происходил иным образом, в нем принимали участие 15–20 человек, большая часть которых были стрелки, а меньшая – загонщики. Первые располагались по строго определенным местам в засаде, а вторые с шумом и криками выгоняли на них зверей.

Загоном в степной зоне буряты пользовались при охоте на дзеренов. Конные охотники занимали позиции с учетом того, что вспугнутые загонщиком звери бежали, пересекая ему дорогу. Загонщик, управляя движением животных (если стадо бросалось в направлении, минуя линию охотников, загонщик останавливался, заставляя останавливаться и дзеренов, наблюдавших за его действиями) и изменяя свое направление, вел их на линию охотников (*Копьрин. 1907. С. 1–15*).

Гоном буряты добывали в степи дзеренов. Это происходило в тех случаях, когда охотники, внезапно увидев стадо животных, не имели времени занять исходную позицию. Звери спасались бегством, всадники неслись вскачь наперерез бегущему стаду. И так, в бешеной скачке, проходила вся охота (*Копьрин. 1907. С. 6*). В таяжной зоне буряты добывали диких животных гоном по насту (пешком или на лыжах).

Виды, формы, способы охоты исторически представляют собой многослойные диахронические пласты, они не синхронны для двух разнотипных экологических зон, характерных для этнической территории бурят. Наличие двух природно-климатических зон обуславливает исторически сложившиеся на данной территории различие таяжной и степной охоты, которые с некоторой долей условности можно определить в стадильном плане как древний пласт, присущий охотникам тайги, с соответствующими технологическими и техническими особенностями, и как более поздний тип конной верховой охоты кочевников-скотоводов сухих степей Евразии.

Эти разновидности охоты постоянно взаимодействуют, причем элементы верховой охоты постепенно проникают в таяжную. Существование таяжной и степной охоты достигается с помощью естественной специализации, при которой верховая проводится в основном как коллективная для облавы, загона и гона зверей, а таяжная сохраняется в индивидуальной и артельной охоте на мясного и пушного зверя. Эти особенности сохраняются в бурятской охоте XIX – начала XX в., составляя ее специфику.

Охотничий инвентарь бурят состоял из следующих орудий производства: лук (*номо*), стрелы (*годли*), копьё (*жада*), плеть (*минаа, ташуур*), палка (*годо, улдар*), нож (*хутага*), ружьё (*буун*), самострелы (*нали*), петли (*урха*), кулемка (*даралга*), кулема (*занга*), пасть (*хирааз*), плашка, манок на изюбра (*урам*), косулю и кабаргу (*шэбшуур*) и др.

Исконно присущие бурятам лук и стрелы – одно из древнейших орудий производства и средств вооружения. Они были широко распространены в среде бурят до середины XVIII в., до этого времени они являлись единственным оружием дальнего боя, так как бурятам запрещалось пользоваться огнестрельным оружием. Кроме того, усиленные луки были удобней в конной охоте и им отдавалось предпочтение перед примитивными ружьями того времени. Со второй половины XVIII в. лук использовался бурятами наравне с огнестрельным оружием. В XIX – начале XX в. лук продолжали применять охотники, однако в большей степени теперь он употреблялся при облавных охотах, что было вызвано, скорее всего, лучшей приспособленностью лука и стрел к ведению конной верховой охоты.

Бурятский лук по классификации Д.Н. Анучина, относится к сложным орудиям и состоит из 4 слоев: из березового дерева, с внутренней стороны которого – рог или кость; поверх дерева с наружной стороны – сухожилия, а сверху них – береста. Считается, что три первых слоя придают луку силу, обеспечивая ему дальноточность, береста защищает от сырости.

У бурятских луков пять основных частей, и четыре соединительные, или узловые, точки. Все они имеют различное функциональное назначение: в рукояти (*барюул*) и двух плечах (*бурээс*) заключена метательная сила лука. На двух концах с внутренней стороны имеются концевые накладки длиной 18 см. Кроме того, есть фронтальные концевые накладки (по размеру чуть меньше первых) с вырезом (*хэрмэлэ*) для тетивы (*хубшэ*), под узлами тетивы на накладках располагаются кобылки (*тэбшэ*). Все составные части соединены в узловых точках, которые являются как бы сочленениями лука. Сухожилия, расположенные попеременно, усиливают эластичность лука.

Важную функциональную нагрузку несут подставки для тетивы. Эта специфическая деталь азиатских луков выступает ограничителем инерционного движения плечей лука. Фиксируя их на уровне своей высоты, они не позволяют луку после стрельбы вывернуться в противоположную сторону и возвращают его в исходное положение. Аналогичную нагрузку имеют фронтальные концевые накладки, позволяя кибити колебаться в пределах заданного ими интервала.

Лук держали в налучье (*хоромго*), располагая его вниз тетивой. Налучье защищало лук от сырости и повреждений. Стрелы хранились в колчанах (*саадак*). Налучье буряты носили на левом, колчан со стрелами – на правом боку. Это было обусловлено тем, что при стрельбе стрела из колчана бралась правой рукой наконечником вперед. Налучье и колчан также прикрепляли к поясу специальными колечками, при этом налучье висело не вертикально, а наискось, что было удобно при верховой езде. Колчаны располагали таким образом, чтобы они закрывали правую часть спины и предплечье, упираясь в локоть.

Другими специфическими орудиями охоты кочевников-скотоводов являются плеть, аркан, укрюк, палка. Все они появились вначале как снаряжение всадника и служили приспособлениями для объездки, выучки коня, представляя собой обязательные атрибуты коневодческого хозяйства.

Плеть (кнут) – состоит из плетки, сплетенной из двух, трех, четырех, шести или восьми смоченных в воде сыромятных полос, концы которых скручивают в шар, и рукояти из горного тальника (таволги). На конце рукояти есть кожаная

петля. Во время степной верховой облавы и гона на волка и лисиц, всадники догоняли зверей и били их плетью в головы наотмашь против хода движения. При случайной встрече с волком буряты подобным образом использовали стремя.

Об использовании арканов в охотничьей практике на этнической территории бурят свидетельствуют наскальные рисунки у д. Шишкино на р. Лене, где зафиксирована сцена погони всадника за лосем, в левой руке охотника – лук, в правой – аркан (*Окладников, Запорожская.* 1959. С. 33, 36). Аркан, являясь одним из характерных средств вооружения гуннов, наряду с тяжелым луком и мечом, определял тактику боя (*Плетнева.* 1982. С. 21). С арканом охотились на волков тувинцы (*Кон.* 1934. С. 95–96).

Укрюк издавна использовался бурятами не только для отлова лошадей из табунов, но и для охоты на диких животных – копытных, волков и других степных зверей. Он состоял из тонкого деревянного шеста длиной 5–6 м, на переднем конце прикреплялся кожаный аркан со скользящей петлей длиной около метра. Набросив петлю на животное, рывком вытягивали из нее шест и кидали в сторону, удерживая зверя на аркане.

На степных пространствах при охоте на волков и лисиц буряты применяли специальные палки. Было известно несколько их разновидностей: делали палки из сухой березы длиной 2–2,5 м с усиленными железом концами; иногда для этих целей употребляли ствол березы с комлем на конце; также были в ходу палки, подвешенные на коротком ремне к рукояти.

В таежной зоне кроме лука и стрел буряты применяли целый ряд других орудий охоты и приспособлений. Исконными для бурят были охотничьи самострелы, состоящие из лука, стрелы, основы и курка. Настораживали их на звериных тропах. На трех кольях высотой около 80 см устанавливали самострел. Взведенный курок поддерживала петля, от которой протягивалась суровая нитка через тропу. Курок спускался идущим по тропе зверем, когда он задевал ногой нитку. Удар стрелы почти всегда был смертельным, так как приходился в грудь.

При охоте на изюбра во время гона употребляли манок. Он был двух разновидностей в зависимости от способов применения: духовой и голосовой. В зависимости от этого в конструкции манков имеются незначительные различия. Оба манка изготавливают из кедра, выдолбленные части трубы склеивают и укрепляют полосками бересты, наложенными поперек. Духовой манок имеет мундштук из коровьего рога, он бывает также уже и длиннее (60 см). Голосовая труба короче и шире, мундштука нет, отверстие большое. Голосовая труба считается лучше духовой: изюбр звук этого манка не отличает от рева самцов. Но чтобы пользоваться им, необходимо обладать хорошим голосом. При охоте на козулю и кабаргу буряты использовали звукоподражательный инструмент из вдвое сложенного кусочка бересты. Этот манок-пикулька называется *шэбшуур*.

Наиболее распространенным оружием бурятских охотников XIX – начала XX в. являлось ружье (*буу*), в частности кремневое (*сахюуртай буу*), пистонное употреблялось гораздо реже. В XVII в., несмотря на строгие запретительные меры, буряты пользовались огнестрельным оружием, которое, вероятно, было воспринято ими от китайцев. Монгольское название ружья происходит от маньчжурского слова *поо*, означающего “пушка”, “баллиста”. В XVIII в. запреты были сняты и, судя по архивным материалам, владение огнестрельным оружием не представлялось чем-то необычным. Дальнейшее распространение этого вида оружия связано с тем, что царская администрация снабжала бурят порохом и свинцом. Все это способствовало тому, что ружейный промысел становился господствующим. С руки буряты стреляли редко, обычно ружье ставили на сошки,



Охотник в традиционном костюме с луком и налучником, колчаном со стрелами. Забайкалье, хоринские буряты. Начало XX в.

такой упор обеспечивал меткое попадание в цель. Сошки были высокие и низкие, первые предназначались для дальней стрельбы, а вторые – для близкой. Качество ружейной охоты зависело во многом от умения охотника определить меру пороха и дроби для своего ружья (пристрелка), так как “всякое ружье имеет собственный полный заряд, которым оно бьет лучше, нежели всеми остальными” (Черкасов. 1958. С. 25).

Необходимым предметом снаряжения бурятского охотника XIX – начала XX в. является охотничий пояс, который надевают через плечо, располагая вдоль туловища. К нему подвешиваются на длинных тонких ремешках в определенном порядке всевозможные промысловые принадлежности. Спереди обычно висит пороховница (*натаруушха*), ее закладывают за пазуху. Пороховницу обычно изготавливают из березового нароста (*кан*). Иногда ее делают из коровьего рога. Рядом с пороховницей на ремне располагаются мерки (*сэнэг*) для пороха. Их делают из верхушечной части рога или полый кости. Сзади к ремню прикрепляется кожаный мешочек (*кантурга*), в котором хранятся пули или дробь. Рядом висят отвертка и мешочек с запасными кремнями, здесь же сумочка для огнива, кремня и трута и медная чашечка с горючей серой. Все это закладывается за пояс.

При охоте на нерпу применялся гарпун, длина наконечника которого была около 40 см, древко достигало 3 м. Добывали нерпу также и сетями из конского волоса. К верхней тетиве прикрепляли поплавки, а к нижней – грузила. Устанавливались сети в местах концентрации продушин (дыхательных лунок), которые во льду проделывала нерпа, при помощи специального шеста, конец верхней те-

тивы привязывали к колу, вбитому в лед. Кроме того на нерпу охотились с ружьем, скрываясь за парусом скрадных санок-нарты при пешей охоте и парусом лодки. П.С. Паллас, наблюдавший скрадывание нерпы на весеннем льду на Байкале при помощи специальной охотничьей нарты, писал, что охотники продвигаются в целях маскировки “с салазками, на коих растягивают белый парус, из-за которого близко подходят к тюленю, который думает, что это тычмя стоячая льдина, и из ружья убивают” (Паллас. 1788. С. 138).

У бурят были лошади специально обученные для охоты. Требования для их отбора были такие: лошадь должна быть сильной; не должна пугаться выстрелов и хищных зверей: у нее должен быть мягкий и широкий шаг. Во время бешеных скачек в степях за дзеренами и куланами охотники сменяли несколько лошадей, которых подводили выделенные для этого люди. Верховая охота имела место также и в таежной зоне. Здесь на лошадях устраивали гон и загон лисиц, волков, изюбрей. Спрятавшись за приученной охотничьей лошадей, некоторые охотники весьма успешно скрадывали зверей и при этом нередко производили выстрел из-под ее живота. Охотничьи лошади перевозили на большие расстояния тяжелый вьючный груз, на них могли нагрузить только что снятую, то есть свежую медвежью шкуру.

Груз распределяли следующим образом: за торока, привязанные к задней луке седла привязывали крупную добычу, а к передним – мелочь (заяц, белка и др.). Переметную суму (*уута*) прикрепляли к торокам, расположенным за седлом так, чтобы она находилась за всадником. На вьючной лошади груз распределяли таким образом: через вьючное седло перекидывали переметную суму, поверх нее на седло помещались кожаные мешки (*тулам*). Все это покрывалось чем-либо и перетягивалось вьючной веревкой или волосяным арканом. Сущест-



Мужское седло с чепраком, кичимом, надседельными подушками и стременами.
Худ. Цыренжап Сампилов. Этнографические зарисовки. Бурятия.
Начало XX в.

вовал определенный порядок следования в пути, при котором впереди верхом ехал охотник, за ним привязанная на длинный чембур на недоуздке шла вьючная лошадь, за ней – другая.

Буряты, проживающие на сопредельных с эвенками территориях, в качестве средства передвижения во время зимнего охотничьего сезона использовали лыжи (*сана*), груз переносили на специальной заспинной дощечке (*ургабиэ, хина*). Такую доску имеет каждый бурят-охотник. Она небольшая, четырехугольная, продолговатая и тонкая. На средние ремни кладут топор, привязывают котелок и мешочек с хлебом, чаем и солью.

Лыжи с подволокой, по всей видимости, были заимствованы бурятами у эвенков. Вероятно, такие лыжи были известны “лесным” монгольским племенам, о чем свидетельствует Рашид-ад-дин: “Они делают особые доски, которые называли чанэ, и на них становятся. Они там гоняются на чанэ (лыжах) по степи и равнине, по спускам и подъемам, что настигают горного быка и других животных и убивают их. Рядом с теми чанэ, на которых сами находятся, они тащат привязанными другие лыжи: на них складывают убитую дочь...” (*Рашид-ад-дин*. 1952. С. 124).

Для обеспечения таежной пушной охоты, проводившейся длительное время в отдаленных промысловых угодьях, буряты строили стационарные жилища (*урса, оток, мухор, булгахан, бухэг*). Эти названия подразумевают жилища различных типов: *урса* и *бухэг* – конусообразные, а *мухор* и *оток* – трапециевидные четырехстенные. Охотничьи угодья, располагавшиеся в нескольких десятках километров от основного жилья, были поделены на участки, каждый из которых принадлежал отдельной артели. Иногда на одном участке сооружали несколько зимовий, располагая согласно охотничьим “путикам”, которые создавались таким образом, чтобы освоить все угодье за охотничий сезон.

Охота имела важное экономическое значение для существования этноса, удовлетворяя потребности натурального хозяйства и являясь предметом торгового обмена, что было весьма важно при растущем удельном весе товарно-денежных отношений. Ее архаичность с течением времени трансформируется под влиянием эндогенных и экзогенных факторов развития и на определенной ступени исторического развития общества преобладает пушная специализация охоты, связанная с углублением товарных связей. В материальной культуре охотничьего производства прослеживаются два предметных комплекса: первый отражает культурную специфику кочевников-скотоводов, во втором проявляются традиции культуры таежных охотников.

СОБИРАТЕЛЬСТВО

Собирательство, как и охота, составляло часть хозяйственной деятельности бурят на протяжении многих столетий.

При малой развитости земледельческой культуры растительные компоненты пищевой цепи кочевников компенсировались собирательством. Этот вид природопользования восполнял жизненно важные потребности организма человека в углеводах, минеральных солях и пр. Без особых вариаций в номенклатуре собирательство было распространено у всего этноса. При этом экологической нишей для данного вида занятий была в основном степь, в отличие от собирательства русского населения Сибири, более тяготеющего к тайге (*Жамбалова*. 2000. С. 90–95).

В сентябре буряты собирали запасы мышинных нор (*ургэн*), состоящие из луковиц лилии (*сараана*), корневищ и плодов других растений. Разыскивать мыши-

ные норы, достаточно легко, так как они видны наметанному глазу и легко простукиваются ногой или специальной палкой. Ямы располагаются обычно недалеко друг от друга, а один склад может содержать около полуведра корневищ и зерен. По количеству запасов собиратели оценивали богатая или бедная попадась мышь (*баян хулгана, угытэй хулгана*), а процесс собирательства назывался *ургэн неэхэ*, что в переводе означает “открывать мышьиные запасы”. Собирательство путем экспроприации мышьиных кладовых давало ощутимые результаты, поэтому к данному занятию относились достаточно серьезно.

Окинские буряты для сбора кореньев из мышьиных нор отправлялись в отдаленные предгорные степные пространства. Мужчины и женщины добирались до места на лошадях, брали для пропитания мясо целой овцы, там жили некоторое время. Тайники находили легко, простукивая землю ногой или палкой. Затем окапывали их со всех сторон и забирали добычу. Коренья складывали в кожаные мешки (*уута*), дома их сушили и провеивали, чтоб очистить от земли, хранили в сусеках.

Наблюдения П.С. Палласа о собирательстве у тунгусов и бурят, проживающих между Ингодой и Аргунью, являются ценными свидетельствами о больших размерах и важном значении данного вида занятий для людей XVIII в. Он пишет: “Мыши учреждают для запаса особливые каморки, кои наполнены весьма чисто облупленными корешками ... часто в мышьином запасном анбаре до восьми и до десяти фунтов чищенного корня вынимают, а таковых магазиин при том гнезде три, четыре и более бывает ... гнезда узнать можно по ямкам в дерну и по дырам, оставшим от вытащенных кореньев...” (*Паллас. 1788. С. 265*). Далее он обрздно продолжает: “Маленькое сие животное трудами своими нигде столько не полезно, как здесь в Даурии и в других местах Восточной Сибири, где хлеб не сеют: там языческие народы поступают с оными так как вотчинники лихоимцы со своими мужиками. Отнятого у мышей запаса им становится в пищу на целую зиму” (*Паллас. 1788. С. 267*).

Еравнинские буряты считают, что в мышьиных складах хранятся разные луковицы и все съедобные. Возможно, кроме луковиц лилии, больше распространенных в степном ареале, в экологической нише высокогорья Саян больше распространен *мэхэр*. В словаре *мэхэр* переводится как гречиха живородящая; гречиха горец, растение, употреблявшееся в пищу. По рассказу информатора, проживавшего в 60-е годы XX в. в с. Санага Закаменского района, все подростки этого села с весны до осени подкармливались собирательством. Так, весной они собирали корни *мэхэра*, которые вполне заменяли им сахар. В июне производили сбор лука и чеснока, чуть позже корней сараны, ягоды и пр.

Перед употреблением луковицы, коренья и все содержимое мышьиных складов, включая зерно, тщательно промывали в нескольких водах. Отваривали в воде, а когда хорошо разварится, воду сливали. Затем добавляли или арсу, или сметану, или масло и немного муки. Получалась растительная еда типа каши, которую еравнинские буряты называют *урмэн*. Специально выкопанные при помощи железной копалки с деревянной ручкой, имеющей поперечину для упора ногой, луковицы лилии используют для приготовления другого блюда (*зохтэ арса, тибһэнтэ арса*). Очищенные и промытые луковицы кладут в кисломолочный продукт (*арса*), вываривают, заправляют мукой и доводят до кипения. Их также наряду с корневищами горца живородящего, ревеня гобийского, гусиной лапчатки буряты, как и монголы использовали в качестве приправы к мясу (*Жуковская. 1988. С. 77*).

Буряты собирали корни растения *гэшэгэнээн* (по К.М. Черемисову – название растения со съедобными корнями), которые хорошо промывали и упо-

требляли в пищу. В сыром виде едят корни растения *шамархан* (по К.М. Черемисову – съедобный корень). Бабушки учили детей искать их в кустарниках, во влажных, болотистых местах. Этот корень обычно собирали во время пастбы скота. Если пастухи находили их, то возвращались домой сытые. М.Н. Хангалов называет съедобные растения, в том числе *оегоно*, засушенный корень которого замещал муку. А также растения, служившие приправами (Хангалов. 1958. Т. I. С. 18).

Вероятно, буряты, также как и монголы, употребляли в пищу дикий тмин, ревень, семена сульхира, верблюжатника. Стебли ревеня ели печеными, сдабривая пенками. А муку хранили впрок в прожаренном виде, ее употребляли либо разводя в чашке с горячей водой, либо перемешивая с маслом (Викторова. 1980. С. 30).

Известно, что монгольские народы собирали зерна диких злаков и получали из них муку крупного помола. Эту муку поджаривали с маслом и добавляли в чай. Буряты любили такой чай. Кроме того, ольхонские буряты варили из сметаны с добавлением жареной муки своеобразный саламат (*борэнхи*), который используют в обряде призывания души. В словаре этому соответствует слово “*боорэнхы*” круглый, шарообразный. Чтобы сделать круглую лепешку *бомхой*, зерно толкли в высокой ступе, замешивали в молоке. Буряты любили мясной суп, заправленный целыми зёрнами. Для этого его ставили в русскую печь после выпечки хлеба. Этот суп готовили и на очаге.

Лук и чеснок буряты собирали в степи. Здесь в разнотравье растет дикорастущий чеснок (*гоогоһон*, *гоогол*). Дикий лук (*мандиһан*, *мангир*) растет в предгорьях (*хаабсагайда*) и по берегам Байкала. Лук и чеснок в большом количестве собирают, солят в бочонках или сушат. В качестве чая в сентябре буряты заготавливают листья шиповника (*ургэнэ*). Их рвут руками в кожаных перчатках, затем сушат в остывающей русской печи. После этого листья разминают в порошок и хранят в хлопчатобумажном мешочке. Имелись и другие растительные заменители чая. По нашим сведениям, при заготовке эрзац чая буряты иногда его прессовали, придавали ему форму прямоугольной плиты. По всей видимости, суррогаты из местных растений употребляли из-за дороговизны или отсутствия настоящего чая. Вероятно, эти разновидности чая носили профилактический, лечебный характер и увеличивали поступление необходимых организму микроэлементов и были направлены как дополнительное средство на систематическое восстановление и стимуляцию сил. Это предполагает знание лекарственных особенностей растений.

Не останавливаясь специально на этой отдельной теме, хотелось бы описать использование в лечебных целях ствола шиповника (*ургэнэ модон*). Его собирают в мае, для мужчин (мальчиков) берут ствол с одним чистым стволом по аналогии с фаллосом, а для женщин (девочек) – с разветвлением, как бы раздвоенный. Отвар из этого ствола дают детям при росте зубов, стоматите, простудных заболеваниях и болезнях горла. Отвар готовят отдельно мальчикам и девочкам. В каждой бурятской семье, имеющей детей, хранятся эти сборы.

Если окинские буряты находили в Саянах женьшень (*хун орхоодой*, *ноен орхоодой*), то натягивали над ним палатку и держали семь дней, затем корень брали ночью специально для определенного человека, приговаривая: “Пусть этот человек вылечится, а тот пусть умрет”, имея в виду сходство корня этого растения с человеческой фигурой.

Современные еравнинские буряты при замешивании песочного теста для лепешек (*бова*) стараются класть в него вместо соли собранную в солончаковых степях натуральную соду (*хужар*, *марса*). Предбайкальские буряты, возможно,

также подсаливали лепешку *бомхой* (Жамбалова. 1991. С. 114). Буряты считают, что эта соль дает особый, пикантный вкус кондитерскому изделию. П.С. Паллас отмечал, что "...На обсохшем озерном дне лежит множество белой горьковатой соли, которую буряты собирают под именем хужир и варят ее со своим чаем, чтоб придать ему довольную густоту. Однако не все горькие соли буряты любят; в случае же оные недостатка употребляют по нужде острейшую березовую золу (шулта)" (Паллас. 1788. С. 239).

Из ягод буряты раньше собирали черемуху (*мойhon*), растущую по берегам рек, и делали из нее муку, хорошо сочетающуюся с молочными продуктами. Также они собирали землянику (*зэдэгэнэ*), бруснику (*алирhan*) и другие ягоды. Более широкое развитие сбора брусники, вероятно, связано с ареалом ее распространения не только в таежной зоне, но и в лесах и на опушках, а также с поздним временем созревания, когда ее можно хранить без дорогостоящих консервантов, просто замочив или заморозив. Кедровые орехи, видимо, буряты раньше не заготавливали. Здесь, правда, мнения информаторов разделяются. Ольхонские, окинские и еравнинские буряты за орехами ходили редко. Видимо, также они не заготавливали черемшу, по крайней мере в таких размерах как русские Забайкалья, которые занимались ее промышленным сбором и возами отправляли на горные рудники и заводы рабочим (Лебедева. 1981. С. 310). У современных бурят налажен промысловый сбор кедровых орехов, черемши и ягод.

Как видно, соби́рательство бурят в большей степени осуществлялось в степной зоне. Эта оптимальная форма системы питания за счет природных богатств освоенной экологической ниши была заимствована от бурят русскими. Русские крестьяне Забайкалья как и буряты заготавливали луковицы лилий и отыскивали кладовые сусликов и мышей. Зимой они парили луковицы в печах, положив в глиняный горшок или чугу́н. К праздничному столу луковицы запаривали в молоке (Лебедева. 1981. С. 311–312).

РЫБОЛОВСТВО

М.Н. Хангалов, поставив вопрос о том, были ли буряты рыболовами, сам отвечает: "прежние буряты были рыболовами ... без рыболовства прежнему буряту в известное время прожить было бы трудно" (Хангалов. 1958. С. 114). На основании старинных преданий он приходит к выводу, что буряты ловили рыб следующими рыболовными снарядами: мордами (*гур*), которые делали из прутьев тальника, сетями (*гульмэ*), сплетенными из конского волоса, удочками (*хахули или хиима*), острогами (*хэрэ*), маленькими острогами-стрелами (*годоли хэрэ*). Последними стреляли в рыб из деревянного лука. Буряты имели лодку (*онгосо*). Они также лучили рыб, для этого в темную тихую ночь выходили в лодке на реку и там зажигали лучины, связанные пучками. Один человек освещал дно реки, а другой бил лежавшую там рыбу острогой (Хангалов. 1958. Т. I. С. 115).

В то же время существует мнение Е.М. Залкинды, который опираясь на утверждение Георги, что "Рыбную ловлею занимаются только в крайней нужде" (Георги. 1799. С. 29), считает, что рыболовство у бурят не имело большого значения за исключением ольхонских, кударинских и немногих представителей других ведомств. По всей видимости, рыболовство у бурят, живущих в отдалении от Байкала, если даже имело место, то производилось из-за "скудного домашнего продовольствия" (Залкинд. 1970. С. 66). Зато уникальным для номадов было рыболовство бурят на оз. Байкал.

Земли вокруг Байкала с древности заселены человеком. Таежную зону северной оконечности моря исконно занимают эвенки, таежные охотники и оленеводы. Узкие ареалы сухих степей, вклинившихся между тайгой и огромным водным бассейном, издавна освоены кочевниками-скотоводами. Восточное побережье занимают кударинские (кабанские) и баргузинские буряты, на западном берегу (Приольхонье) и острове Ольхон живут ольхонские, а на южном – кочевали тункинские буряты. После открытия Транссибирской магистрали последние прекратили кочевки к берегам Байкала. С конца XVII в. здесь проживают русские.

Ю.В. Бромлей, рассматривая вопросы культуры и этнических аспектов экологии, не случайно обратил внимание на специфику использования природных ресурсов народами Забайкалья, детерминированном благоприятными условиями и для скотоводства, и для земледелия (*Бромлей*. 1981. С. 90). Между тем здесь есть места с ограниченными возможностями природной среды, где дальнейшая интенсификация традиционных форм хозяйства привела бы к экологической катастрофе. К ним относится этническая территория бурят, проживающих на побережье Байкала (ольхонские, кабанские). В то время как, начиная с XIX в., в центральных районах скотоводство и земледелие приобретают товарный характер, углубление капиталистических отношений в маргинальных группах проходило по линии получения прибавочного продукта за счет развития присваивающих форм хозяйства. При этом наряду с использованием традиционных средств производства, по возможности, применяли относительно продвинутые технологии. Такая линия развития экономики в маргинальных зонах была вполне оправданной и, возможно, единственно правильной. Об этом свидетельствует тот факт, что в конце XX в. после целого ряда инноваций, внедренных в Байкальском регионе, как и в целом по стране, ученые склоняются к развитию здесь наряду с другими отраслями экономики адаптивного природопользования как основы устойчивого развития края.

Идея получения дополнительных средств жизнеобеспечения из водного бассейна Байкала рациональна не только в силу очевидности природных богатств озера. Здесь наличествует экофильная традиция, направленная на сохранение ландшафтов и ресурсов степи, как основной экологической ниши этноса. Естественная хрупкость экосистемы засушливых регионов, где исторически основу хозяйства составляют различные типы nomадного скотоводства, требует соблюдения особенного экологического равновесия, чтобы ее деградация не приняла глобальный характер. А.Н. Ямсков обратил особое внимание на то, что пастбищные экосистемы возникли и существовали благодаря регулярному выпасу копытных животных, поэтому в случае прекращения его эксплуатации они вырождаются. Однако проблемой является не только отсутствие, но в большей степени избыточность выпасаемого на пастбищах скота, особенно характерного для многих скотоводческих народов (*Ямсков*. 1991. С. 287–289).

О том, что в XIX в. промышленное рыболовство имело широкое распространение у ольхонских и кударинских бурят писали Ф.А. Кудрявцев, К.В. Вяткина, Е.М. Залкинд и др. Данное положение подтверждается архивными документами. Так, в 1831 г. по сведениям Ольхонской степной думы было добыто 6050 пудов омулей, из которых 4492 пуда поступили в продажу. Если в 1867 г. от продажи зверя и рыбы ольхонские буряты заработали до 13 000 руб. и от найма в работы – 7000 руб., то будет верно полагать, что большая их часть получена от рыболовства и найма в рыбацкие артели. Ибо в 1884 г. в Ольхонском инородческом ведомстве, насчитывающем 1235 отдельных хозяйств зверопромышленностью занималось 278 чел., а рыболовством – 1072, то есть около трех четвер-

тей всего мужского населения (*Кудрявцев*. 1940. С. 163; *Жамбалова*. 1999. С. 441–442). В то же время интенсивность развития рыболовства у разных групп ольхонских бурят была неравномерной. Рыболовство на Байкале было более развито в приморских районах проживания бурят, и достигает максимума у жителей острова и западного побережья. Как шутят современные ольхонцы, в районе есть морские и сухопутные буряты.

Подтверждением этому являются следующие архивные данные. В 1884 г. – 1-й и 2-й Абызаевские, Хенхедурский, 1-й, 2-й, 6-й Чернорудские роды вышли на промысел на 6 карбазах и 47 лодках 53 артелями, где числилось 759 человек. Иностранцы 3-го, 4-го и 5-го Чернорудских родов, а также оседлые ясачные рыболовством на свои средства не занимались (*Жамбалова*. 2000. С. 102). Они не имели плавсредств и снастей, что не мешало им заниматься к купцам на ангарские промыслы. Население прибрежных районов можно без преувеличения назвать ихтиофагами, так как морепродукты увеличивали разнообразие их пищи. Это нашло отражение и в том, что рыба стала входить в перечень ритуальной пищи наряду с молочной и мясной.

В Малом море Байкала располагались рыболовные угодья ольхонских бурят – их родовые тони, за которые они не платили ничего, кроме налога в 5 руб. с невода, который взимался степной думой с артелей, сбывающих рыбу на Ольхонской ярмарке. Рыболовству бурят здесь способствовала сравнительно небольшая глубина этого пролива, его некоторая защищенность от больших штормов, часто бушующих в открытой акватории Байкала, целый ряд прекрасных бухт и тоней (всего около 65). Эти обстоятельства делали, по мнению Н.П. Левина, рыболовство у берегов Ольхона в Малом море относительно легким, удобным, “домашним” для прибрежных жителей, что позволяло им привлекать к нему детей (*Левин*. 1897. С. 45, 47–48, 53, 54–55). Путина в Малом море происходила с 15 июня до 15 июля, когда сюда в бухты для прокорма заходил омуль, который называют “бугульдейка”, отличающийся прекрасными вкусовыми качествами. На Иркутском рынке он и сейчас считается одним из лучших сортов омуля. По окончании сенокоса ольхонские рыбаки приступают к осеннему промыслу – ловят сига, который в это время приплывает к берегам Ольхона. Здесь добывали его ежегодно до 400 пудов. Правда, обильным улов бывал не чаще одного раза в десятилетие, так как сиг по мнению бурят “худо плодится” (*Левин*. 1897. С. 59, 63).

Зимой ловили хариуса у берегов Баргузинского округа возле губы Хор-Хой, Белая, Барлиха в арендованных у эвенков тонях. При ловле хариуса в день закидывали 5–6 неводов. Детей к этой тяжелой работе в экстремальных зимних условиях не привлекали. Рыбу продавали в замороженном виде с места промысла. Весной хариуса ловили в устьях рек Бугульдейка, Анга и др., впадающих в Байкал, куда он заходил на нерест сразу после вскрытия рек ото льда. Ловили мордами, перекрывая реки, или баграми. В этом промысле участвовали также русские Манзурской волости. Эти промысловые угодья эксплуатировались бурятами близлежащих к рекам сел Алагуй, Бугульдейка, Анга, Еланцы и др.

В кризисные годы XX в., особенно в годы Великой Отечественной войны и постперестроечные периоды возрастала роль рыболовства как одного из видов производства, обусловленного ресурсами кормящего ландшафта. Об этом свидетельствуют полевые наблюдения и рассказы информаторов. Добыча омуля в военные годы имела важное государственное значение, к промыслу привлекались старики, женщины и дети. Их труд носил героический характер.

Рыбные угодья южной акватории Байкала (Байкало-Кудара) были поделены на участки и здесь права простого люда на ловлю рыбы были весьма ограни-

ченными. Лучшие и основные тони принадлежали Иркутскому архиерейскому дому, Посольскому и Троицкому монастырям. Эти плесы они сдавали в аренду купцам-рыболовцам, а те в свою очередь давали разрешение, своего рода талоны на промысел рыбакам из народа, забирая себе половину улова. Львиная доля улова уходила также владельцам лодок и снастей, они принадлежали зажиточным людям. Кударинские буряты, половина которых в XX в. была занята в рыболовстве, ловили рыбу в оз. Байкал с 15 мая по 8 июля, а в р. Селенга с 1 августа по 1 сентября каждого года. При этом следует отметить, что, первоначально они рыбачили только в устье р. Селенги, главным образом, осенью, когда омуль шел на нерест. Но год от года с увеличением населения, занятого рыбным промыслом, и сокращением лова кударинские буряты стали выходить в море.

Рыболовный промысел осуществлялся артелями, в создании которых наблюдается тенденция к сохранению родственных принципов при их организации и архаичные элементы в способах распределения добычи (равные паи у всех ее членов), отличающая бурятские промысловые артели от аналогичной организации у русских промысловиков данного региона. Обычно для омулевого невода создавалась артель из 15 чел., для сига и хайрюсового – 6–8 чел., для сетевой – 3 чел. Во главе артели стоял бригадир (*башлык*). При ловле неводами из 15 чел. артельщиков 11 чел. на карбасе отправляются в море закидывать невод: 8 чел. в четыре ряда сидят на веслах, двое выметывают невод, а башлык сидит на руле. Работа требует слаженности и ловкости. Выбросив невод, рыбаки быстро гребут к берегу и становятся у ворота. Невод стягивается с обоих концов. Работа требует большого физического усилия и занимает 4–5 часов. Ольхонские буряты обычно забрасывают невод после вечерней зари. При очень хорошем улове ставят еще перед утренней зарей. Русские купцы-рыболовцы, производившие в основном промысел в устьях рек во время массового хода рыбы, организовывали около десяти притонений в день (*Левин*. 1897. С. 46, 47–48). Безусловно, это было хищническим истреблением популяции омуля, и носило экофобный характер. Н.П. Левин указывал на экофильную традицию рыболовства ольхонских бурят, которая проявлялась не только в ловле рыбной молоди, чем и является по существу сорт *бугульдейка*, в регламентации количества суточных притонений (1–2), в больших размерах ячеек неводов и сетей, регулирующих отбор более крупных особей. Однако в поисках сократившейся популяции рыбы они вынуждены были отправляться вглубь озера для ловли ее сетями, а затем и во время нерестового хода на ангарских промыслах.

Ольхонские буряты сами плели сети для рыб (*гур*), различавшиеся по назначению: для ловли омуля, хариуса и сига, сети из конского волоса для охоты на нерпу (*гульмэ*) и невода (*губиуур*). Вязали их обычно женщины крючком, используя специальные шаблоны, соответствующие размерам ячеек. Сети на сига имели ячейки 65, 60, 55 мм, а на омуля – 32–34 мм. Сети на хариуса делали трехстенные, так как из обычных сетей он выскальзывает, а в трехстенке сидит “как в мешке”. Каждое полотно такой сети вязалось отдельно, концы соединяли с верхней и нижней тетивами. Поплавки были берестяные, а грузила – железные или свинцовые. По окончании работы сети хорошо просушивали на специальных сушилах (*чучело*), привязывая за верхнюю тетиву, а невода, растянув на прибрежном песке или камнях. Чтобы предотвратить порчу снастей в летнее время их смолили. Кроме того, буряты сами строили лодки и карбасы, среди них были известные мастера, имена которых сохранились до настоящего времени. Лодки делали из кедра, самого легкого и прочного, мягкого и нетонущего, по их

мнению, дерева. Иногда их строили из особо мягкой сосны, которая растет на о. Ольхон. На лодки идет кондовый, без сучьев лес. Лодку смолили дегтем, весло и руль изготовляли из тех же пород деревьев. Сетевая лодка была рассчитана на 7 чел., шестеро гребли, а управлял ею сидя за рулем, расположенным сзади, *башлык*. Буряты занимались и бондарничеством, так как бочки под рыбу пользовались большим спросом.

Архивные документы свидетельствуют о бесстрашии ольхонских рыбаков, о трудностях рыбацких будней, о взаимопомощи и взаимовыручке – необходимых факторах существования данного промысла. Они же свидетельствуют о том, что лучшими мореплавателями и рыбаками на Байкале были ольхонские буряты. Так, 30 октября 1872 г. 46 чел. кочующих инородцев о. Ольхон, дали подписку окружному исправнику в том, что обязуются оказывать помощь терпящим крушение, спасать их от гибели морской. Уже 7 ноября 1872 г. они спасли два судна ангарских рыбопромышленников Павла и Ивана Оглоблиных (Жамбалова. 2000. С. 110).

Рыбный промысел давал средства к существованию не только мастерам-лодочникам, бондарям, вязальщицам сетей и непосредственно рыбакам, но также перекупщикам как с Приольхонья, так и из других мест. Существовали специальные артели посредников между промысловиками и потребителями. Имеются архивные сведения о том, как они хорошо зарабатывали на этом. Как видно, Байкал давал возможность дополнительного заработка довольно широкому кругу людей, многие из которых никогда не выходили в море. Байкал давал столь ощутимые материальные средства, что Ольхонская степная дума неоднократно заявляла: “Рыбный промысел есть главный источник, доставляющий деньги и продовольствие инородцам сего ведомства” (Жамбалова. 2000. С. 114). В 1867 г. она заверяет высшее начальство в том, что “мер по предотвращению недостатка в хлебе и травах принимать нет надобности, потому что жители Ольхонского ведомства большею частью пропитываются зверями, употребляющимися в пищу, и рыбою, добывающею в Забайкальском море” (Жамбалова. 2000. С. 114). Есть сведения о том, что рыбаки, занимавшие должности помощников капитанов, рулевых, машинистов или башлыков, за пять месяцев, с 20 мая по 20 октября, зарабатывали от 250 до 500 руб. Обычно должностей этих ольхонские буряты достигали к сорока годам, начиная свой трудовой стаж на рыбацком поприще в 17–18 лет (Жамбалова. 2000. С. 114).

Во время путины в Малом море все прибрежные жители независимо от причастности к промыслу питались рыбой, так как у бурятских рыбаков по обычаю было принято делиться уловом с пришедшими к причалу людьми. Рыбаки не только оделяли людей небольшими паями рыбы, но и приглашали приходиться еще. Также они поступали на других тонях: артели раздавали понемногу рыбы проходящим на берег беднякам бурятам и тунгусам (Кулаков. 1898. С. 124). Это имеет место и в наши дни. Важно обратить внимание также на то, что все члены артели получали одинаковые паи, например, староста (*башлык*) и подростки, которых в неводную артель из 15 чел. полагалось пять (Кулаков. 1898. С. 121–122). Такие способы раздела добычи характерны для всех присваивающих форм хозяйства традиционных обществ.

Буряты, проживающие на побережье Байкала и на о. Ольхон, адаптируясь к природной среде своего обитания, создали уникальную вариацию ХКТ кочевников-скотоводов. В этой культуре сконцентрированы главные результаты адаптации к окружающей среде, где доминанта – оз. Байкал. Позитивные результаты адаптационной деятельности в данной экологической нише детерми-

нированы, по всей видимости, степенью оптимального освоения всех ресурсов кормящего ландшафта – степи, тайги и водного бассейна. Главная особенность проявляется в том, что она по возможности создает щадящий режим для хрупкой экосистемы степи. Дополнительное занятие рыболовством направлено на сохранение и укрепление ХКТ номадов, являющегося основой традиционного уклада жизни, за счет предотвращения деструктивных последствий перепроизводства.

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Встретившись в ходе освоения Сибири с бурятскими племенами, русские обнаружили у них не только скотоводство, но и земледелие. Сообщения служилых людей свидетельствовали о том, что верхоленские, а отчасти и приангарские буряты знали земледелие, производя в небольших размерах посевы проса, гречихи, ячменя. Упоминания о земледелии у бурят имелись и в записках членов академических экспедиций XVIII в.

Необходимо отметить, что А.П. Окладников рассматривал бурятское земледелие как реликтовое, как пережиток древней земледельческой культуры, некогда весьма развитой в Прибайкалье, остатки которой были обнаружены не только в археологических памятниках, но и в разрушенной ирригационной системе в долине Баргузина (*Окладников. 1937. С. 291*).

Можно связать бурятское земледелие с монгольским, но такая связь представляется маловероятной. Во-первых, монгольское земледелие испытало влияние китайской агрокультуры, которое трудно усмотреть в архаическом бурятском хлебопашестве. Во-вторых, между очагами бурятского и монгольского земледелия лежала широкая полоса земли, охватывающая территорию нынешней Бурятии, где хлеб не сеяли вовсе (*Залкинд. 1958. С. 173*).

Потребность в хлебе, хотя и в минимальных количествах, имела у всех кочевников, и она частично удовлетворялась за счет их собственного производства. У бурят оно не только обеспечивало их скромное потребление, но и давало некоторые излишки, использовавшиеся для обмена.

О западных бурятах И.Г. Георги говорил, что они “не будучи, как другие, богаты скотом, должны более, нежели живущие к востоку, пособлять сибирской овсянки, белой сараны, сердечной травы и прочее. Некоторые употребляют также и во весь год приготовленную из муки пищу, сиречь саломату, кашицу, пресные лепешки” (*Георги. 1799. С. 24–25, 35*). Буряты, живущие около Балаганского острога, начали заниматься земледелием в 30-е годы XVIII столетия. Как известно, у определенной части западных бурят существовали посевы гречихи и проса, однако более устойчивое земледелие, в основе которого лежали новые культуры, принесенные в Прибайкалье русскими (рожь, пшеница, овес), начинает развиваться в XVIII в.

И.Г. Георги сообщал: “Земледелием занимаются некоторые буряты около Иркутска и по Ангаре, вниз по течению. Приблизительно каждый третий и четвертый хозяин засекает несколько пудов ржи, яровой пшеницы и овса. Немногие обрабатывают по 5 десятин земли. Многие из добайкальских бурят по причине разных препятствий в скотоводстве от суровости климата и местоположений совокупили оное с земледелием” (*Георги. 1799. С. 37*). По свидетельству М. Татаринова, “...около города Иркутска, а особливо индинские, балаганские, тункинские братские и протчие много пашут пашни и сеют всякой хлеб и крупу” (*Описание... 1958. С. 26*).

В Забайкалье первые земледельцы появились в конце XVII в. Это были крещеные буряты, жившие на монастырских землях. Они освобождались от уплаты ясака, получали от монастыря небольшие ссуды на обзаведение земледельческим хозяйством (семена, орудия производства).

В 1792 г. к хоринцам прибыли доверенные чиновники императрицы Екатерины II, чтобы “обучать ведению хозяйства”, “...выделили из казны бесплатно семенное зерно ярицы, ржи, пшеницы, овса и ячменя, а также сохи, серпы и другие и обучали и наставляли различным способам сеяния тех различных злаков. Так было положено начало сеянию хлеба” (Бурятские летописи. 1995. С. 83). В 80–90-х годах XVIII в. земледелием занимались 1200 хоринцев: в 1802 г. они привезли в Иркутск 15 000 пудов муки (Кудрявцев. 1940. С. 112).

Хлеб сеяли ежегодно, но посевы из-за холодов вымерзали. Вследствие этого, в течение нескольких лет, невозможно было вырастить хлеб, и хоринцы понесли большие убытки. Они обратились к властям с просьбой об освобождении их от сдачи гарнца (вид натурального хлебного налога). С 1817 г. население было избавлено от этой повинности.

В 1837 г. посевная площадь у хоринцев достигла 21 800 десятин. Распашка залогов и паров производилась одноконными сохами. Хлеб шел преимущественно на удовлетворение собственных потребностей. Небольшие избытки реализовывались в своем районе. В урожайные годы хлеб продавали в казну, вывозили на продажу в г. Верхнеудинск и другие места. Сеяла хлеб приблизительно третья или четвертая часть хоринских скотоводов. Земледелие стало проникать и к агинцам. В 40-х годах XIX в. в Агинском ведомстве запахивалось под ярицу от 1900 до 2600 десятин. По свидетельству Н. Бестужева, в 40-х годах земледелием занималась приблизительно четвертая часть бурят Селенгинского ведомства. Распространению хлебопашества у селенгинских бурят благоприятствовали природные условия, связь с верхнеудинским и троицкосавским рынками. Известно, что русские служилые освоили под посевы большие территории в Забайкалье и принесли навыки выращивания зерновых культур, которые нужно было использовать в новых климатических условиях. Около 50% из них “служили с земли”. Совместная же служба рядовых русских и бурятских казаков не могла не содействовать сближению в хозяйственной деятельности. Через бурят-казаков земледельческая культура также проникала в бурятское общество. В 1833 г. здесь засевалось 4936 десятин ярицы, 63 десятины озимой ржи, 180 десятин пшеницы, 52 десятины ячменя. Ощутимо расширяется земледелие в первой половине XIX в. у кударинцев и баргузинцев.

Западные буряты, за исключением ольхонцев и тункинцев, превосходили забайкальских в отношении темпов роста земледелия. В 1812 г. земледелием занималась приблизительно третья часть балаганских, идинских, аларских, кудинских бурят. Они имели удобные для земледелия местности по притокам Ангары – Иде, Осе, Уде, Унге. В 1816 г. из Идинского ведомства было доставлено в казенные места (Тельминскую суконную фабрику, Иркутский провиантный магазин и больницу) 11 000 пудов, а в 1817 г. – 80 000 пудов хлеба.

Земледелие среди других родов бурят получило небольшое развитие. Так, во 2-м ашебагатском роде, где все мужские души числились пахотными, на 190 бурят приходилось 130 десятин посева. А в первом харанутском роде на 180 человек приходилось всего 36 десятин, в курумчинском роде на 276 бурят – 36,5 десятин посева (Залкинд. 1970. С. 31).

В начале XIX в. предпринимаются попытки насадить земледелие административным путем среди ольхонских бурят. Но так как никакой реальной помощи они не получали, а природные условия не благоприятствовали развитию хлебопашества, то в 1831 г. было засеяно всего 95 четвертей ржи.

Особую роль в развитии хлебопашества сыграли буряты, принявшие православие, оседавшие в русских селениях. Монастырские вотчины в определенной степени содействовали распространению хлебопашества у бурят. В трех вотчинах Троицко-Селенгинского монастыря (Хилоцкой, Тимлюйской, Кударинской) в 50–70-х годах XVIII в. насчитывалось 529 душ крестьян, среди которых проживало 22 крещеных бурята, занимавшихся земледелием. В монастырские житницы поступали рожь, ярица, пшеница, ячмень, овес, горох, семя конопляное. На четырех мельницах мололи хлеб не только монастырский, но и крестьянский, казенный, для воинских гарнизонов, посадских людей. В 1750–1762 гг. в монастырские закрома засыпали от 15 до 20 тыс. пудов зерна, муки, крупы, толокна. Значительную часть хлеба употребляли в еду, часть обменивали на кожу, отдавали как натуральную плату за работу наемным крестьянам и бурятам, на посев, в ссуду водворенным крестьянам и т.д. В среднем в 1730 – начале 1760 г. монастырь продавал ежегодно более 2267 пудов хлеба.

Распространена была дача хлеба вперед за будущую работу в поле, особенно “за жнитво”, уборку и перевозку сена. Крестьяне, и прежде всего буряты, брали монастырский хлеб в самое тяжелое время: в январе–феврале, закабалия себя на летние работы, которые стоили дороже выданных продуктов более чем в два раза.

В XVIII в. число крещеных Баргузинского ведомства, перешедших к земледелию, было невелико по сравнению с Предбайкальем. После первой волны переселения бурят в Баргузинскую долину с Верхней Лены еще в 40-х годах XVIII в. они лишь получили земельные угодья, определенные им селенгинским комендантом Якобием, и первые их робкие попытки хлебопашества еще нельзя назвать постоянным занятием.

Лишенный возможности, вследствие сокращения стад, продавать большое количество мясных продуктов, бурятский крестьянин ищет другой товар, который проложил бы ему путь на городской рынок. Постоянный дефицит в хлебе в Восточной Сибири, с одной стороны, и возможность использовать производственный опыт русского крестьянина – с другой, подсказывают ему решение.

Вероятно, упорное сопротивление агинских бурят и некоторых других групп забайкальских бурят переходу к земледелию отчасти объясняется тем, что их несравненно более значимая продукция скотоводства находила сбыт на местном рынке, а с прокладкой дорог получила доступ и в отдаленные места. Поэтому потребность в наличных деньгах удовлетворялась без ломки традиционного типа хозяйства. Такое предположение кажется тем более естественным, что сводить причины перехода к новому типу хозяйства лишь к осознанию полезности хлебопашества на примере русского земледельца, по меньшей мере, наивно. На западе оно было необходимо для удовлетворения собственных нужд, на востоке эта причина отсутствовала, ибо хлеб в рационе забайкальского бурята не играл существенной роли.

Судя по архивным данным Балаганского и Идинского ведомств, пионерами земледелия становились родовые начальники, к чему их всемерно побуждали власти. К земледелию переходила по преимуществу социальная верхушка улуса, располагавшая достаточной тягловой силой и иными экономическими возможностями, необходимыми для развития новой отрасли хозяйства, а не неимущая часть улуса, полностью утратившая скот. Поэтому сам переход к хлебопашеству не мог улучшить положение бедняков. Хозяйства, имевшие мало скота, обычно не имели пашни. Тем не менее, росла запашка и в неимущих хозяйствах, уже не способных прокормиться за счет одного скотоводства. А потребность в день-

гах, в которых нуждались представители всех социальных групп бурятского общества, способствовала развитию новой отрасли хозяйства.

В 80-х годах XVIII в. в Иркутске была создана должность экономии-директора, который должен был наблюдать за развитием земледелия среди бурят. Приемы земледелия бурятское население воспринимало от окружающего русского крестьянства и своих соплеменников, ранее приступивших к земледелию. Рост же его вызывался необходимостью дополнительных ресурсов к скотоводческому хозяйству и увеличением спроса на хлеб на рынках Восточной Сибири. В донесении экономии-директору Деппину от 4 апреля 1786 г. главный *шуленга* Кудинского ведомства Хабтагай Бутуканов сообщал: "...абаганацкого роду брацкие Малан Имыкеев с товарищи, всего десять человек, прописывали, что имеют они хлебопахотную землю и санных покосов с удовольствием, а по недостатку их распахивают к посеву весьма малое количество, потому что имеется как лошадей, так и на посев семян и инструментов крайне малое количество..." В 80-х годах XVIII в. буряты Кудинского ведомства, плохо обеспеченные скотом, "хлебопахотную землю втуне запустить не хотят, а желают распространить оную распашкой наиболее так, как и наилучшие крестьяне" (Сборник материалов... 1926. С. 2).

В 80-х годах XVIII в. буряты Иркутской губернии стали поставлять на рынок хлеб, хотя и в небольшом количестве. Первый буяновский род продал Николаевскому винокуренному заводу 100 пудов ржи и ярицы по 26 коп. за пуд. По ведомости 1787 г. о посеве озимого и ярового хлеба, на 3430 ревизских душ всех кудинских родов приходилось 222 десятины ржи, 352 десятины ярицы, 16¹/₂ десятины пшеницы, 6 десятин ячменя, 9 десятин овса. Впоследствии в этом ведомстве земледелием занималось около 3000 бурят. В 1791–1794 гг. посев ржи, яровой и озимой превысил 1000 десятин, в 1796 г. – перевалил за 1500 (Кудрявцев. 1940. С. 112).

С развитием земледелия связано широкое распространение в первой половине XIX в. хлебозапасных магазинов. Наиболее ранние сведения о них в Западном Забайкалье относятся к 80-м годам XVIII в. Учреждение экономических магазинов по Иркутской губернии относят к 1805 г., хотя они существовали и раньше, но их запасы были очень малыми и точных сведений, где они были, нет. По отчету Тарбагатайской приказной избы в 1783 г., запасные магазины были в Мухоршибирской слободе и Малозаганской, Большезаганской, Шаралдайской, Ильчевской, Харитоновской, Харашибирской, Хонхолойской и Никольской деревнях. Бурятское население охотно пользовалось их услугами и впоследствии завело свои. В 1812 г. почти в каждом роде или улусе были заведены запасные магазины и амбары.

Начиная с 1813 г., по решению правительственных органов начали открывать экономические магазины среди хоринских бурят. С каждой души мужского пола заставляли производить сборы по 22 фунта гарнцевого хлеба и сдавать его на хранение в магазины, чтобы в них сохранялось зерно и на тяжелые годы засух и неурожая приберегалось продовольствие для людей. В 1840 г. в Иркутской губернии "в каждом мирском обществе есть экономический запасный магазин, откуда выдают крестьянам зерновой хлеб на посев... теперь во всей губернии считается 564 магазина, в них хлеба 2 714 670 пудов 30 фунтов" (История Сибири. 1968. С. 367).

В Баргузинском ведомстве существовало 5 запасных магазинов, в которых в 1856 г. находилось 3820 пудов хлеба. В 50-х годах в Аларском ведомстве было 10, а в Балаганском – 24 экономических магазина (Кудрявцев. 1940. С. 159). В Ленском инородном ведомстве Верхоленского округа было 25 сельских эконо-

номических и 1 казенный магазин, действовало 12 водяных мельниц. Нуждающимся ежегодно выдавались ссуды на посев с обязательным возвратом. Однако долги в магазины росли из года в год. В 1853 г. долги в сельские экономические магазины в Верхнеудинском округе составляли 81 707 четвертей*, а в Нерчинском – 28 226 четвертей. Это происходило отчасти от неурожаев хлеба, а также из-за неразвитости земледелия в Забайкальской области.

Население по рекам Онон и Хилок и поблизости от озер Еравны и Сакси оказалось не в состоянии выращивать хлеб, и, покупая гарнцевый хлеб для ежегодной сдачи в магазин, несло убытки. Они подали прошение, и по решению 1817 г. сдача хлеба в магазин была прекращена. Когда сборы гарнцевого хлеба стали большими и когда земледелие во всех местностях возросло, стало у хоринского народа 52, а у агинского – 3 магазина.

В правительственной политике распространения хлебопашества среди бурят наблюдалась большая противоречивость: с одной стороны, делались многочисленные предписания о расширении площади запашки, а с другой, немалая часть бурятского населения была вынуждена под давлением царской администрации покидать плодородные земли и перекочевывать в места, “единственно для скотоводства пригодные”.

К концу XVIII в. наблюдается упадок бурятского земледелия, вызванный тем, что с бурят стали брать оброк. Сокращение поставок хлеба и побудило иркутских администраторов принимать в самом конце XVIII – начале XIX в. меры для восстановления бурятского земледелия. Не подлежит сомнению, что уже к середине, а тем более к концу XVIII в., земледелие играет несравненно большую роль в бурятской экономике, чем столетием раньше. Бурятское население, перенимая и постепенно усваивая от русских земледельцев приемы и навыки земледельческого хозяйства, приобретало у них не только орудия, но и зерно. Поэтому в бурятском языке можно встретить целый ряд русских слов, обозначающих хлебные и другие растения, сельскохозяйственные полеводческие орудия и другие слова, относящиеся к хозяйству: яровая рожь – *яарса*; ячмень – *яшмен*, *ешмээн*; ярица – *яарса*; пшеница – *шениисэ*; гречиха – *гэршууха*; просо – *поросс*; *пороссо*; овес – *обеос*; мякина – *мехина*; овин – *обин*; борона – *борной*; колесуха – *колесууха*; волокуша – *булхаа*; межа – *муужа*; сусек – *шушээг*; борозда – *бураздаа*; серп – *сээрнэ*, *шээрнэ*; соха – *сохаа*. Предположительно, эти слова вошли в бурятский язык в конце XVII – начале XVIII в.

Рост колонизации, развитие внешней и внутренней торговли, зарождение промышленных предприятий, увеличение населения в городах, особенно численности купцов, ремесленников, чиновников, необходимость продовольствия для ссыльнокаторжных и военных частей – все это повышало спрос на продукты сельского хозяйства. Эти же потребности вызывали у представителей царской администрации Восточной Сибири стремление насаждать земледелие административным путем, оказывая давление как на русское, так и на бурятское крестьянство.

Сравнительно новой культурой был картофель. В начале 40-х годов XIX в. правительство стало административным путем внедрять эту культуру (первые опыты по разведению относятся к концу XVIII в.). В отчете по управлению Восточной Сибирью за 1859 г. указывается, что картофель и другие овощи разводятся как крестьянами, так и бурятами. Опыты по разведению огородных овощей делались повсюду с разным успехом, и употребление зелени постепенно

* Четверть в зависимости от качества зерна равна 9 с лишним пудам; пуд равен 16,3 кг, стало быть четверть – приблизительно 160 кг.

распространилось даже между “инородцами” (ГАИО. Ф. 151. Оп. 1. Д. 146. Л. 93). В Забайкальской области давно существовали посевы конопли, которые увеличивались по мере роста потребления пеньки на Амуре.

Успехи земледелия у иркутских бурят особенно проявились в 40-е годы XIX в., когда продажа хлеба “за излишеством” стала повседневным явлением. В 1840 г. в Идинском ведомстве насчитывалось 10 586 жителей обоего пола. Площадь запашки составляла 19 361 десятина, то есть 1,8 десятины на душу. Урожай хлеба составил 3 090 872 пуда, из них на продажу пошло около 545 000 пудов, в ссуду роздано 33 608 пудов. За пятилетие с 1840 по 1845 г. посевы хлеба составили 79 709 четвертей, урожай – 244 732, посевы и урожаи картофеля – соответственно 2157 и 14 463 четверти. Доходы от продажи хлеба составляли 68 339 руб. серебром, частным порядком было продано 143 000 пудов на сумму 28 800 руб. серебром. Товарность земледелия, как видим, была высокой (История Усть-Ордынского... 1995. С. 122).

Больших успехов в земледелии достигли жители Аларского и Балаганского ведомств. У аларских бурят в 40-х годах на душу населения приходилось более двух десятин пашни, у балаганских запашка превышала узаконенную губернатором Трескиным норму в одну десятину.

В 1840 г. аларские буряты с 18 820 десятин, занятых хлебом, сняли 316 180 пудов. За период с 1840 по 1845 г. было собрано 1 167 225 пудов хлеба. В среднем урожай составлял 233 114 пудов. За пять лет доход от продажи хлеба составил 244 369 руб. серебром, то есть почти 48 900 руб. в год (История Усть-Ордынского... 1995. С. 122).

В Балаганском ведомстве в 1840 г. под пашнями было 27 330 десятин. За 1840–1845 гг. было посеяно озимых 19–473 четверти, яровых – 81 630 четвертей и 37 115 гряд картофеля. Урожай озимого составлял сам-6, а ярового – сам-2,7. У балаганских бурят значительное количество хлеба также поступало на рынок. В 1840–1844 гг. казенные закупки составили 393 871 пуд, частным порядком было продано 961 694 пуда, всего на сумму 248 877 руб. 58 коп. серебром (История Усть-Ордынского... 1995. С. 123).

Значительную роль играло земледелие в Кудинском и Ленском ведомствах. В первом на душу населения приходилось свыше двух десятин пашни, во втором – около 1,5. В Капсальском ведомстве в 1840 г. на душу населения приходилось 0,7 десятины. В самом малочисленном, Китойском ведомстве, где земли были “самые худые и бесплодные”, на душу приходилось чуть более десятины, но урожаи были невелики (История Усть-Ордынского... 1995. С. 123).

В Ольхонском и Тункинском ведомствах земледелие не играло большой роли.

В Верхнеудинском уезде хоринские буряты засевали 20 478,1 десятины, селенгинские – 8478,75 десятины, кударинские – 720,5, баргузинские – 1012,5 десятины. Всего по Верхнеудинскому уезду на 30 681 душу было 30 690,3 десятины посева. В Нерчинском уезде население Агинской степной думы засевало 1990 десятин (Санжиев, Санжиева. 1999. С. 110).

Забайкальские буряты первыми стали применять орошение пашен, а от них научились этому селившиеся там русские. В их посевах первое место занимала ярица. Наблюдалась частые колебания урожайности, которая была ниже, чем у западных бурят. Некоторые бурятские хозяйства разводили картофель и огородные овощи (Санжиев, Санжиева. 1999. С. 110).

Способы ведения хозяйства и орудия земледельческого труда во второй половине XIX в. не претерпели серьезных изменений и в целом продолжали оставаться примитивными.

Главным и распространенным земледельческим орудием была деревянная соха, состоящая из рассохи с одной кривой оглоблей и прямым рогалем, двух сошников весом от 13 до 20 фунтов и деревянного отвала, очищаемого от земли при пахоте деревянной лопатой. Кроме сохи, для пахоты, главным образом для подъема “нови” и “разделки” залежей, в последней четверти XIX в. во многих районах Иркутской губернии употреблялась колесуха. От обыкновенной сохи колесуха отличалась тем, что иногда укреплялась на тележной оси с колесами, применяемой для облегчения труда пахаря, а также имела более тяжелый сошник (в 30 футов). Главное преимущество колесухи – быстрота и относительная глубина вспашки (Асалханов. 1963. С. 24).

В Забайкальской области, кроме сохи-рогалюхи и сохи-колесухи, пользовались более усовершенствованными орудиями местного производства – сабаном и плугом. Сабан обязательно “ставился на колеса” и имел вместо двух сошников один “сросшийся” сошник, называемый лемехом. Сабан (*анзаһан*) был более приспособлен, чтобы бороздить землю, нежели срезать и переворачивать дерн, как это делалось плугом. В качестве тягловой силы буряты использовали рабочих быков зрелого возраста, от трех до восьми лет.

Другим почвообрабатывающим предметом была борона (*дагнуул*). Она также конструктивно отличалась от русской бороны. Ее прямоугольная рама напоминала деревянную решетку с равновеликими квадратными ячейками, образованными парными параллельными брусками. Располагаясь на некотором расстоянии друг от друга, они при взаимном пересечении создавали гнезда, куда вставлялись основания массивных деревянных зубьев. Для придания необходимой прочности, их вместе с брусками связывали гибким тальником или нежными прутьями березы (Михайлов В.А. 1998. С. 47). Русские бороны того периода имели одинарные брусочки, снабженные железными зубьями, крепеж которых осуществлялся путем их плотного вбивания в отверстия на брусках.

К функционально однотипному с сохой прицепному орудью относится и так называемый *балуур*, устройство для раскатывания и измельчения навоза на пашне или приусадебном сенокосном участке. Состояло оно из толстого бревна с продельными по всей его поверхности продольными глубокими желобками или с насаженными на него продольными штырями – зубьями. Его приводили в движение конной или воловьей тягой, прокатывая поле или сенокосное угодье вдоль или поперек по несколько раз (Михайлов В.А. 1998. С. 47).

После подготовки пашни к приему семян производился посев. Он осуществлялся вручную, равномерным разбрасыванием зерна из берестяного лукошка (*бортого*). Сеяльщик крепил его на грудь, перекидывая лямку через плечо. Он старался строго выдерживать ритм шагов, подчиняя ему плавные взмахи обеими руками то в правую, то в левую сторону (Михайлов В.А. 1998. С. 48).

Выращенный хлеб жали серпами (*хадуур*), которые мало отличались от русских орудий. Только отсутствие зубцов на рабочем крае говорило об их местном происхождении. Бурятская коса (*хажуур*), в отличие от русской, была снабжена коротким косовищем, сильно изогнутыми вовнутрь, в сторону лезвия. Ряд сельскохозяйственных орудий имел двойное применение: для сенокоса и для земледелия – серп (*баллур*), коса (*хажуур*), грабли (*тармуур*), вилы (*аса*) и др. (Михайлов В.А. 1998. С. 48).

Сжатые стебли складывали аккуратными пучками, соломинка к соломинке, постепенно образовывался сноп (*боодолго*). Последние в конце рабочего дня укладывали в суслоны – копны (*бухал*). Снопы составляли стоймя по пять-девять штук, устанавливая последний наверху.



Уур-нюдүүр – ступа с пестом. Бурятия, Закаменский район, с. Улентуй. Мастер Сагадаев Буда. Начало XX в.

По окончании жатвы снопы перевозились на хозяйственный двор, где их сушили, готовили к обмолоту. Молотили двухколенными цепами молотилами (*на-нишуур*), в которых цеповище (длинная палка) и валец (короткая палка) соединялись кожаным вертлюгом.

Для просеивания обмолота, отделения зерна от плевры применяли широкие деревянные лопаты (*модон хурзэ*), которыми подбрасывали сырье вверх, и, используя дуновение ветра, очищали хлеб от разного мусора.

Отсортированное зерно в дальнейшем шло на производство муки и круп. Для этого применяли разнообразные дробильные и мелющие устройства: ступы с пестами (*уур-нюдуур*), ручная мельница-зернотерка (*гар тээрмэ*), конная мельница (*морин тээрмэ*), водяная мельница (*уһан тээрмэ*), ветряная мельница (*һалхин тээрмэ*).

Крупные ступы делали из ствола березы большого диаметра и снабжались массивными пестами в виде тяжелых чурбанов, подвешиваемых к противоположному концу подвижного рычага, который приводился в движение руками или ногами. Опусканием свободного конца рычага обеспечивался подъем другого конца, чем достигалось измельчение либо снятие кожуры с зерна, насыпанного в ступу.

Ступы среднего и маленького размера снабжались небольшими деревянными или металлическими пестиками. Эти орудия предназначались для повседневного применения на кухне.

Зернотерки состояли из двух плоских круглых камней, накладываемых друг на друга. На верхнем камне (*дээдэ шулуун*) пробивали два отверстия: одно побольше – в центре круга – для засыпания в него зерна, другое поменьше – у самого края жернова – для закрепления в нем круглой ручки, приводящей его во вращательное движение. С целью улучшения помола, увеличения производи-

тельности труда на соприкасающихся плоскостях терок наносились точечные углубления, которые восстанавливали по мере истирания камней. На нижнем камне (*доодо шулуун*) вырубалась радиальная канавка, по которой в подставленный сосуд стекала мука.

Размол зерна производился на мельницах. Конная мельница представляла собой относительно сложное стационарное устройство под навесом. Его массивный жернов приводился во вращательное движение лошадью или волком. Водяные мельницы представляли собой аналоги русских и были двух видов: колесчатые, с наливным (или подливным) колесом, и мутовчатые, с четырехлопастным валом. Колесчатые имели верхний и нижний “бой”, для чего необходимы были крупные реки. Мутовчатые мельницы строились на мелких речках и действовали в сезон большой воды, то есть весной. О ветряных мельницах конкретных сведений нет, но, вероятно, они мало чем отличались от подобных, бытовавших в Западной Сибири и в соседнем Алтае в XVIII–XIX вв. (*Михайлов В.А.* 1998. С. 48–50).

Обработку полей и посев буряты производили весной и осенью. Весенняя вспашка была по существу повторной обработкой почвы после осенней. Она была составной частью паровой системы земледелия, существовавшей в XVIII в. по всей Сибири. В “Географическом словаре Российского государства” (1804) указывалось: “...на ровных и хлебопашенных местах сеют всякой ржаной и яровой хлеб, как то: рожь, ярицу, пшеницу, овес, ячмень, гречиху, горох, а некоторые сеют просо и сажают картофели, от которого посеву в плодородный год прибыль получают: ржи всемеро, ярицы шестеро, пшеницы впятеро, овса вдесятеро, ячмень впятеро, гречихи, конопли и гороху вчетверо. Землю пашут сохою на лошадях и боронят по два раза, а некоторые и по три раза, и оставляют к предбудущему году в парах, а потом те же пары пашут на другое лето, мая с 1-го числа засевают всяким яровым хлебом, а заборанивают по три и по четыре раза, а кто однажды пашет, тот в урожай хлеб весьма с малой прибылью получает. Сей случай во многих местах сей губернии подал способ извлечь изобилие из недр бесплодных, а особливо здешние иноверцы, под присмотром правительства ныне своим примером сие доказали, произнося сию умную пословицу: что не столько роса, падающая с небес, сколько пот, текущий с лица, творит поле плодоносным” (*Кудрявцев.* 1940. С. 91).

Паровая система агротехники, основанная на отдыхе яровых пашен до полутора лет, нуждалась в двухпольной форме земледелия с периодической сменой возделываемых участков. Для них выбирались открытые солнцу равнинные места в долинах рек и сухих распадках. К этому подталкивали естественные суровые условия Прибайкалья с его обычными перепадами температур, поздними и ранними заморозками, частым дефицитом атмосферных осадков. Они способствовали и отбору наиболее жизнестойкой культуры – яровой ржи (*хабарай хара тарян*), на долю которой приходилось свыше двух третей всех посевных площадей (*Михайлов В.А.* 1998. С. 51).

Озимая рожь (*намарай хара тарян*) культивировалась по особой технологии, с отдыхом пашни от одной осени до другой (один год) и заседалась на зиму, под снег. Для сохранения осенних всходов до наступления теплой весны подыскивались такие места, где выпадало много снега, не было сильных ветров, почва прогревалась быстрее и т.д. Они, как правило, находились в лесу в виде небольших полей, окруженных хвойными деревьями и защищенных от потоков холодного воздуха близлежащими горными хребтами.

Зяблевые вспашки под озимую рожь производились только при наличии, помимо ярового и озимого клина, третьего по счету обрабатываемого участка.

Налицо трехпольное земледелие, основанное на отдыхе пахотных участков до одного, полутора и более лет. Так как земля не в состоянии вечно плодоносить, то наступает момент, когда она теряет свою силу. Во избежание резкого падения урожаев вводилась залежная или переложная форма землепользования, которая сводилась к тому, чтобы во-время вывести из оборота малопродуктивные поля, оставить их до полного задернения, на которое в условиях Прибайкалья требовалось от 8 до 25 лет (Михайлов В.А. 1998. С. 52).

Залежный прием эксплуатации пахотных участков был вынужденной мерой, призванной восстановить урожайность полей. Его действенность была ощутимее там, где имелись резервные площади, пригодные для сельскохозяйственного освоения. Но таковых даже на необозримых просторах Сибири находилось не так уж и много. Каждый новый участок, вводимый в севооборот, не обходился без солидных материальных затрат, приложения огромных физических усилий и времени. Отчасти поэтому залежная система не получила у бурят повсеместного распространения. Буряты применяли свою технологию облагораживания почвы, которая сводилась, во-первых, к обильному удобрению полей навозом (благо, его было, хоть отбавляй), во-вторых, к искусственному орошению. Она позволяла практически постоянно, без залежных промежутков, использовать одни и те же участки, лишь изредка меняя на них яровые на озимые и наоборот. С экономической точки зрения такая агротехника была прогрессивной, в известной степени опережавшей свое время (Михайлов В.А. 1998. С. 53).

Навоз вывозился на поля зимой и ранней весной до таяния снегов. По мере впитывания влаги в почву, навоз равномерно разбрасывали по полю и размельчали при помощи конного катка (*балуур*). Затем пашня распахивалась и боронилась. Боронование повторялось многократно, не менее трех раз за посевной сезон. Оно способствовало улучшению качества почвы и смешиванию удобрения с пахотным слоем, который достигал в среднем глубины 4 вершка (17,6 см). Внешение навоза, наряду с орошением, являлось универсальным средством увеличения плодородия сельскохозяйственных угодий. Им в равной степени пользовались как для подъема урожайности пашен, так и для увеличения выхода сена с окультуренных угодий. В улусах появились мастера “по водопроводной части”, которые брали подряды на устройство больших и малых каналов, на поднятие воды запорами и т.д.

Необходимо отметить, что искусственное орошение полей известно здесь еще с глубокой древности. Горный характер местности Забайкалья, множество поперечных падей рек и речек, примеры древних насельников края – все это значительно облегчало устройство ирригации.

Большинство ирригационных сооружений, предназначенных для орошения пашен, были несложными. Наиболее распространенным типом оросительных сооружений считалась канава шириною около 1,5 аршина и глубиною от $\frac{3}{4}$ до 1 аршина. В некоторых местах были магистральные каналы, ширина которых достигала до 1,5 саженой, а глубина – 2 и более аршин. Длина таких канав была различной – до 10 и более верст (Асалханов. 1963. С. 32). Орошение пашен производилось весной один раз и в редких случаях повторялось летом. Для полива устанавливалась очередь, а для наблюдения “за состоянием канав, плотин и запруд и за правильным распределением воды по очередям”, а также для “разбирательства могущих возникнуть при поливе споров” выбирались “поливные старосты”, которые назывались у бурят *дамал*, *усынэ*, *сабуха*.

В Юго-Восточной Сибири культивировались из озимых только рожь (озимь), из яровых – рожь, пшеница, овес, ячмень, гречиха, просо, горох, полба,

картофель. В незначительных размерах сеяли коноплю и лен. Наиболее распространенной культурой являлась озимая и яровая рожь. В Забайкалье, правда, площади под озимые не составляли даже 1%, так как озимая рожь “не выносит бесснежных и суровых зим”. Преобладание ржи в значительной степени объясняется большим спросом рынка на этот хлеб. Золотые прииски, винокуренные заводы и интендантство предъявляли спрос именно на “ржаной хлеб”.

В развитии земледелия буряты отдельных ведомств добились значительных успехов. Успехи были отмечены на первой публичной выставке, организованной в 1868 г. в Иркутске. Выставочная комиссия наградила многих бурят медалями и похвальными листами за хорошие образцы пшеницы, ярицы, ржи и овса, которые они культивировали на своих полях. Достижения бурят в развитии утужного хозяйства были продемонстрированы в 1896 г. на Всероссийской нижегородской выставке (Асалханов. 1959. С. 25, 33). Свидетельством высокого развития земледелия у бурят является участие идинского нойона И.И. Пирожкова в международной выставке по мукомольному делу в Париже в 1905 г., где жюри присудило предпринимателю, производившему паровые крупчатые мельницы, диплом и большую золотую медаль “за высокое качество произведений” (Асалханов. 1962. С. 152).

Основная причина слабого распространения заводских земледельческих орудий в крае заключалась в том, что “на месте их не производили и негде было их достать”. Доставляемые из европейской части России и из Америки обходились чрезвычайно дорого и к тому же они были доступны только тем хозяевам, которые имели связи с крупными купцами. В конце XIX в. и особенно в начале XX в. после проведения Транссибирской железной дороги получили распространение усовершенствованные орудия заводского производства: косилки, механические грабли, плуги, молотилки, веялки. Среди бурят Иркутской губернии появились представители крупных европейских фирм, производящих сельскохозяйственные орудия. Так, бурят Курумчинского ведомства Ханхасаев был представителем фирмы “Мак-Кормик”, бурят Александров Хоготовского ведомства – представителем фирмы “Осборн” (Асалханов. 1959. С. 29).

В первые годы советской власти сельское хозяйство велось по старинке. Даже в Аларском и Боханском аймаках, областях с хорошими естественными условиями и являющимися развитыми в экономическом отношении, сохранялась двухпольная и отчасти трехпольная система земледелия. Но постепенно хозяйства выходили из состояния разрухи, в которой они оказались в годы гражданской войны и интервенции. Первые колхозы в Бурятии, в большинстве коммуны, возникли в 1920 г. и объединяли преимущественно батраков и бедняков. В 1924 г. были созданы 4 коммуны, в 1925 г. – 6. В коммунах Аларского аймака, например, батраки составляли 15%, бедняки – 52%, середняки – 24%, зажиточные – 9%. В 1924 г. появляются 7 первых сельскохозяйственных артелей. В 1925 г. их было 13, но пять из них просуществовали недолго. В 1925 г. возникло 3 товарищества по общественной обработке земли (ТОЗ). Увеличиваются посевные площади и валовой сбор зерновых культур. Наряду с количественным ростом происходили и качественные сдвиги. Все большее распространение получали сельскохозяйственные орудия и машины. Однако потребности в сельскохозяйственных машинах и орудиях были удовлетворены только на 50%. На полях появились первые тракторы и другие сложные машины. В 1926 г. в республике было 7 тракторов, в 1928 г. – 14.

Применение плугов, сеялок, зерноочистительных и уборочных машин оказало влияние на некоторое повышение урожайности полей. Средняя урожайность

зерновых в 1926 г. составила 7,3 ц, в 1927 г. – 8,5 ц, в 1928 г. – 7,9 ц с гектара. Снижение урожая в 1928 г. произошло вследствие засухи в Агинском, Кяхтинском, Селенгинском и частично в Верхнеудинском аймаках. Но в целом урожайность полей была крайне низкой. Общая площадь посева составила 232 398 га, а валовой сбор составил 161,0 тыс. т; в 1928 г., соответственно, 277 044 га и 205,3 тыс. т. Хотя рост сельского хозяйства в целом превзошел довоенный уровень, но продукция зернового хозяйства составила 91%, а товарность – 37% довоенного уровня (История Бурят-Монгольской АССР. 1959. С. 226).

Советское правительство оказывало сельскому населению Бурятии разностороннюю помощь: бедняцким хозяйствам выдавалась семенная ссуда, а в неурожайные годы и середнякам выдавалось семенное зерно.

2 декабря 1927 г. было принято решение о развертывании коллективизации сельского хозяйства и намечен план расширения и укрепления сети колхозов и совхозов. В 1928–1929 гг. во время хлебозаготовительных кампаний развернулась борьба с “кулаками” (богатыми и средними землевладельцами) по всей стране. Остро она проходила и в Бурятии. “Кулаки” саботировали заготовительные мероприятия: сокращали посевные площади, стада, укрывали и уничтожали хлеб и т.д. Для увеличения снабжения страны хлебом была разработана программа социалистической реконструкции сельского хозяйства на основе ленинского кооперативного плана. В 1926 г. в Бурят-Монгольской АССР было 46 машинных товариществ, объединивших 660 хозяйств, в 1928 г. – 169, объединивших уже 5199 хозяйств. Они сыграли большую роль в снабжении крестьян сельскохозяйственными машинами и привитии навыков коллективного труда на основе применения новой техники (История Бурят-Монгольской АССР. 1959. С. 236). В 1926 г. для осушения заболоченных низин и орошения безводных долин, для строительства дамб были созданы 2 мелиоративных товарищества (306 членов), в 1928 г. их стало 18 (6210 членов).

Удельный вес коллективизированных хозяйств в БМАССР в 1926 г. составил 0,4%, в 1928 г. – 1,1%. Рост колхозного движения по районам шел неравномерно. В 1928 г. из 89 колхозов, имеющих в республике, в Хоринском аймаке не было ни одного, в Еравнинском, Закаменском, Кяхтинском, Мухоршибирском – по 1, Кабанском – 3, Агинском – 4, Баргузинском – 7, Тункинском – 8, Селенгинском – 9, Боханском и Эхирит-Булагатском – по 12, Аларском и Верхнеудинском – по 15. Колхозы были еще мелкими. В среднем на один колхоз приходилось 9 хозяйств с числом едоков 40 человек, в 1928 г. – 13 хозяйств при 53 едоках. На 100 душ колхозного населения приходилось: посева – 69,7%, лошадей – 17,8 головы, крупного рогатого скота – 37,4 голов, овец – 31,8, свиней – 10. Маломощность колхозов объяснялась тем, что вступали в них тогда преимущественно батраки и бедняки (История Бурят-Монгольской АССР. 1959. С. 239).

Охват населения различными формами сельскохозяйственной кооперации неуклонно возрастал. Если к 1926 г. количество хозяйств, охваченных разными видами кооперации, составляло 30,5%, то к 1 октября 1929 г. оно достигло 62,1% к общему числу дворов.

В 1932 г. посевная площадь увеличилась на 100 тыс. га, достигнув 376,3 тыс. га. Коллективизация достигла 61,1%, охватив 66 811 крестьянских хозяйств (История Бурят-Монгольской АССР. 1959. С. 293). В Бурятии числилось 11 МТС с 238 тракторами, тракторными плугами и другими сельскохозяйственными машинами. 37,7% посевной площади (108 тыс. га) обслуживали МТС (История Бурят-Монгольской АССР. 1959. С. 294).

На протяжении 1934 г. во всех аймаках происходит укрупнение колхозов. Процесс укрупнения сопровождался переводом коммун на устав сельскохозяйственной артели, что должно было повысить материальную заинтересованность колхозников и способствовало бы росту производительности труда. На полях колхозов проводятся агротехнические мероприятия: правильный севооборот, посев протравленными семенами, подъем паров и зяби, прополка посевов.

К концу 1934 г. в колхозах находилось 73,8% крестьянских хозяйств, в них было сосредоточено 91,2% всей посевной площади республики. Неуклонно расширялась техническая база колхозного производства, основу которой в то время составляли МТС. Их количество с 11 в 1932 г. увеличилось до 29 в 1935 г. Возросла и мощность тракторного парка. В 1932 г. в Бурятии было 238 тракторов, в 1935 г. – 1010. Мощность тракторов составляла тогда 18 000 л.с. Появились гусеничные тракторы. В 1935 г. в сельском хозяйстве впервые работали 22 комбайна. Уровень механизации по отдельным видам работ был неодинаков. Так, по пахоте он составил 75%, молотье – 52,7%, боронованию – 32%, посеву – 19,5%, косовице – 20% (История Бурят-Монгольской АССР. 1959. С. 327).

Развернулось освоение новых земельных угодий в бассейне р. Селенги, производилось осушение Кабанских и Мухинских болот. Оросительные системы, сооруженные в Баргузинском аймаке (Тунгенская и Караликская), убеждали в огромной пользе орошения полей.

К 1938 г. в колхозах состояло 91,6% всего числа крестьянских хозяйств. 23 МТС обслуживали 360 колхозов и 78,6% посевных площадей (История Бурят-Монгольской АССР. 1959. С. 416). Повышение продуктивности полеводческого хозяйства колхозов зависело от уровня механизации работ, от эффективности использования техники. В 1938–1941 гг. в республике ежегодно создавались по 2–3 новых МТС, ввозилось до 200 тракторов, по 100–200 комбайнов, 300–400 тракторных плугов, борон, культиваторов и другого сельскохозяйственного инвентаря (История Бурят-Монгольской АССР. 1959. С. 428).

При расширении посевных площадей, особенно в 1942 г., урожайность, как зерновых, так и других сельскохозяйственных культур за военные годы снизилась. Кроме того, к концу войны посевная площадь сократилась. Снижение урожайности и сокращение посевных площадей объясняется уменьшением числа трудоспособных колхозников, тракторов, рабочих лошадей. Увеличение нагрузки и сокращение механизации работ приводило к невыполнению плана важнейших агротехнических мероприятий (подъем пара, вспашка зяби), а в некоторых колхозах к затяжке сроков сева, что крайне отрицательно сказывалось на урожайности сельскохозяйственных культур. В 1944 г. ко всем этим обстоятельствам добавились исключительно неблагоприятные метеорологические условия.

За счет распахки целинных и залежных земель расширялась посевная площадь. В 1950 г. она составляла 417,4 тыс. га, в 1960 г. – 638 тыс. га. В 1950-е годы проводилась большая работа по укрупнению мелких колхозов и образованию многоотраслевых хозяйств. В 1959 г. в республике насчитывалось 229 колхозов и 8 совхозов, в 1965 г. соответственно 81 и 35. С 1957 по 1976 г. 112 колхозов были преобразованы в совхозы. К 1965 г. все основные полевые работы (пахота, сев, уборка зерновых и силосных культур) были механизированы (История Бурятии в вопросах и ответах. 1992. С. 79). Урожайность зерновых культур составляла 8,5 ц с га, в 1961–1965 гг. – 8,4 ц с га, в 1966–1970 гг. – 9,1 ц с га. Около 362 га пашни были подвержены водной и ветровой эрозии. С конца 1950-х годов начинает осуществляться программа мелиорации земель. Однако, оросительные системы были примитивными.

В 1970–1980-е годы все пригодные для пахоты естественные луга и пастбища были преобразованы в пашню. Если в 1950 г. посевная площадь составляла 417,4 тыс. га, то в 1985 г. – 800,8 тыс. га (История Бурятии в вопросах и ответах. 1992. С. 98). В 1978 г., крайне неблагоприятном по погодным условиям, ряд колхозов и совхозов вырастили на орошаемых и осушенных землях сравнительно неплохой урожай зерна (до 17,5 ц/га), картофеля (до 143 ц/га), овощей (до 457 ц/га), кормовых культур (до 175 ц/га). На 1 января 1981 г. в парке колхозов и совхозов насчитывалось 9 426 тракторов, в том числе 571 марки К-700, 3 021 зерновой комбайн и 4 454 грузовых автомобиля. Тем не менее, в ряде хозяйств республики ремонтная база находилась не на должном уровне, отсутствовали условия для проведения осенне-зимнего ремонта техники. К середине 80-х годов XX в. все резервы экстенсивного развития отрасли были исчерпаны. Необходимо было срочно решать проблемы повышения продуктивности земли, рационального использования сельскохозяйственных угодий.

ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ



ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА

Поселения у бурят представляли собой населенные пункты, которые назывались *айл* (группа юрт или домов, улус, сельская община). Это слово включало также и такие понятия, как семья, юрта, дом; соседи, жители одной общины.

У идинских бурят при обозначении более крупных поселений слово айл употребляли в сочетании со словом *тиирген* (*айл тиирген* – село, деревня). Небольшие малодворные селения назывались *нуга* (букв.: луг, местечко). Поселения хуторского типа, объединявшие несколько кровно-родственных семей обозначались словом *ураг* (родичи, родня). Свои названия они получали по имени когда-то жившего или здравствующего старейшины семейно-родственной группы: Олзой ураг, Батуу ураг. Зачастую “ураги” входили в состав айла, образуя своеобразные островки, участки. Заимки (бурят. *заимха*) появились у бурят в XIX в. в связи с развитием земледелия, под влиянием русского населения. Некоторые из них со временем превратились в постоянные поселения, относительно малолюдные, в которых проживали преимущественно бедняки и батраки, обязанные выполнять различные сельскохозяйственные работы. В официальных русских документах и научной литературе дореволюционного периода все населенные пункты бурят, за исключением заимок, обозначались тюрко-монгольским словом улус (*Михайлов*. 1993. С. 36–37).

Есть мнение, что у аларских бурят именно зимники фигурировали в официальных документах как населенные пункты – *улусы* – со своими названиями: Аляты, Шолоты, Аларь и т.д. Летники определенных топонимов, как правило, не имели и назывались “летник такого-то улуса. Например, *Хутесхы зуһалан* – летник улуса Хутесха, *Бадархани зуһалан* – летник улуса Бадархан (*Басаева*. 1993. С. 59).

У монголов название поселения – *хот айл* – невозможно без понятия *нутуг* – территории с источником воды, травы и топлива, то есть тем, что обеспечивает жизнедеятельность кочевого общества (*Цэрэнханд*. 1993. С. 27–28). У бурят слово *нютаг* означает “родное место, родные кочевья, родина, родной улус”.

Поселения бурят по сезонно-хозяйственному признаку делились на зимние (*убэлжэн, нур*), летние (*зуһалан, нажаржан*), осенние (*намаржан*). Содержание скота в разные сезоны в различных местах позволяло наиболее рационально использовать имеющиеся пастбища и сенокосные угодья. Каждый род или улус имел определенное родное кочевье (*нютаг*), право пользования которыми наследовалось. Место для зимника выбирали особенно тщательно, так как это было главное и постоянное место жительства, где было сосредоточены имущество и инвентарь (*Асалханов*. 1963. С. 47). Зимние поселения старались располагать в

местах, защищенных от ветра и имеющих запасы воды. Зимники аларских бурят, называвшиеся *хур*, располагались около возвышенностей и лесов, защищавших от холодных северных ветров, поблизости от сенокосных угодий, а позже и пашен. Здесь строили постоянные жилища со всеми хозяйственными постройками, здесь протекала жизнь бурят от 8 до 9 месяцев в году, то есть зимники были основными жилыми и хозяйственными центрами (*Басаева*. 1993. С. 59).

Агинские буряты, по мнению Л.Л. Линховойна имели зимние и летние стойбища, но компактных населенных пунктов не было. Редко можно было встретить две юрты, которые стояли бы рядом. Обычно они располагались на расстоянии одного-двух, четырех-пяти, а то и десяти километров. В зимнее время жили в местах, защищенных от ветров: у подножья гор, в лесу, в падах и распадках (*Линховойн*. 1972. С. 19–20).

Летние поселения бурят находились на привольных пастбищах, близких к воде и солончакам, расположенных в продуваемых, прохладных местах, чтобы избежать беспокойства от оводов, комаров и гнуса. Летники, размещенные в нескольких километрах от зимних усадеб во избежание потравы были достаточно удалены от поливных сенокосных угодий (*утуг*) и засеянных хлебом и другими культурами полей, которые находились всегда рядом с зимниками.

И.А. Молодых и П.Е. Кулаков зафиксировали в конце XIX в. эти особенности бурятских поселений. Комментируя сделанную ими фотографию бурятского летника в местности Горхон Тункинского ведомства, они писали, что летник находится верстах в 10 от их зимника. Характер местности и около летников, и около зимников одинаковый, таежный, но вокруг летников все свободные от леса и удобные места заняты под выгоны для скота, а вокруг зимников – под пашни. Далее они отмечали, что в местностях со степным характером распределение летних и зимних жилищ совершенно иное. На равнинах и в степях летники обыкновенно расположены по долинам рек, по широким падам, около солончаков, а зимники около гор или лесов, где расположены пашни (*Молодых, Кулаков*. 1896. С. 5). Осенники располагали в прохладных местах, богатых пастбищами и охотничьими угодьями.

Семьи, кочевавшие совместно, на летниках производили поочередный выпас скота, собирая отдельно табун лошадей, стадо коров и отару овец. Кроме того совместно производили выполнение трудоемких работ, таких как перекочевка, изготовление войлока, стрижка овец, обучение стригалей и т.д. Так, например, перекочевка из зимних усадеб в летние производилась одновременно всем улусом, причем на летники, где обычно проживали летом старики, женщины и дети, перевозили только самое необходимое. Перекочевка из зимников в летник проводилась организованно. Целый обоз телег, нагруженных домашней утварью, одеждой, постелью и хозяйственными предметами, имеющих отношение к обработке молока, двигался по пути к летникам. Эта процессия зафиксирована в XIX в. на фотографии снятой в Еланцинском ведомстве (*Молодых, Кулаков*. 1896. С. 198).

Сезонная перекочевка из зимника в летник и обратно воспринималась бурятами как важное событие и готовились к нему как к празднику. Известно, что два основных тайлгана из трех существующих были приурочены ко времени перекочевки: весенний – на летники, осенний – на зимники. Важным представляется также то, что сакральный культовый объект бариса зачастую устанавливают на путях кочевья из зимника в летник.

С течением времени в силу разных исторических причин происходит постепенное сокращение расстояний между зимними усадьбами и летниками. В конце XIX в. у многих родовых групп аларских бурят летники находились на расстоя-



Улица в с. Кырен. Бурятия, Тункинский район. 1998 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

нии от 2–3 до 5–7 км от зимников (*Басаева*. 1993. С. 56). Девятнадцать хозяйств Бардинского улуса Капсальского ведомства переезжали на летники, расположенные в 3 верстах от зимников и проводили там время с весны до осени. Во время покоса часть семейства возвращалась на зимники для уборки сена на утугах. Затем, если пашни были ближе к зимникам, то рабочая часть семейства на время уборки хлеба снова переходила в зимник. Но имущество и скот находились еще в летниках. В зимники возвращались только осенью, когда в летниках уже подобрался подножный корм для скота, а в зимниках убрано и заложено в зароды все сено. Тогда в зимниках скот находит корм лучший, чем на летниках: отава на утугах и нескошенная трава на неудобренных покосах. Корма этого вполне хватает до тех пор, пока после уборки хлеба скот можно будет выпускать на жнивье (*Молодых, Кулаков*. 1896. С. 3).

Существует наблюдение, что богатые буряты не кочевали: их привязывал к одному месту дом, многочисленная домашняя утварь, большие запасы хлеба; они уже были привычны к известного рода комфорту, которого нельзя было иметь в летниках. Для них удобнее было жить на два дома – часть хозяйства, скота и рабочих отправляли на заимки, а сами с другой частью оставались на зимниках. Такие буряты кроме русских изб, в которых они жили зимой, имели еще при них и юрты, куда для разнообразия переезжали на лето. Иногда они имели юрты и в летниках, куда отправляли работников с частью скота на общественное пастбище (*Молодых, Кулаков*. 1896. С. 8).

Бурятские зимние поселения предбайкальских бурят по большей части представляли собой группы компактно построенных жилых и хозяйственных построек, составляющих отдельные усадьбы. Каждая группа дворов состояла из семей близких родственников (братьев) и их потомков и представляла в улусе отдельную семейно-родственную единицу – *ураг*, называвшуюся по имени одно-

го из предков: Бартантан (Бартановы), Халзуутан, Шабагаантан и т.д. Каждая такая единица или группа дворов отстояла от другой на несколько десятков и даже сотен метров, потому что каждая усадьба была окружена утугами. В итоге все усадьбы в улусе аларских, да и других бурят оказывались разбросанными совершенно произвольно на значительной территории, не образуя никаких рядов или улиц. Нередко отдельные группы усадеб, находящиеся на окраинах улуса и достаточно удаленные от других, могли быть приняты за отдельный населенный пункт (*Басаева*. 1993. С. 59).

Т.М. Михайлов отмечал, что характерная черта бурятских поселений – их большая разбросанность: идинские буряты занимали почти всю долину р. Иды, растянувшуюся на 80–90 км, а также земли за ее пределами. Это обусловлено характером хозяйственной деятельности: традиционное полукочевое экстенсивное скотоводство требовало больших пастбищных и сенокосных угодий. К этому впоследствии добавилась все растущая потребность в пахотных землях (*Михайлов*. 1993. С. 39).

Описывая бурятский зимник конца XIX в. И.А. Молодых и П.Е. Кулаков писали: “Глядя на усадьбу бурятского хозяйства – две-три русского типа избы, несколько юрт для людей и скота, несколько амбаров, чистые стайки, обширные утуги, большие клады с хлебом – представляешь себе не обыкновенное крестьянское хозяйство, а мелкое помещичье, поддерживаемое наемным, а не собственным трудом” (*Молодых, Кулаков*. 1896. С. 117). Далее они продолжают описание: “По обе стороны двора расположены обыкновенно две русские избы – одна побольше и почище, другая поменьше. Большая изба часто пустует, ее даже не отапливают и перебираются в нее лишь на время праздников или для приема гостей. В обыкновенное же время все семейство скучивается в одной избе. За избами расположены амбары, около них юрта – поварня (для стряпки и приготовления тарасуна) и юрта-амбар (для хранения мяса, муки, мороженого молока и пр.). Несколько в стороне обыкновенно находится юрта для зимнего содержания молочного скота, стайки и дворы для остального скота. А еще дальше, за скотскими дворами, стоят овины и риги, и около них размещены клады необмолоченного хлеба и зароды соломы” (*Молодых, Кулаков*. 1896. С. 117–119). Важным представляется их наблюдение, зафиксировавшее то, что при зимниках бывают еще жилые юрты, куда буряты переселяются весной до перекочевки в летники и осенью вслед за возвращением из летников во время уборки сена в утугах (*Молодых, Кулаков*. 1896. С. 119). В другом месте они замечают, что в таких юртах поселяются осенью до холодов, пока не протопят домов (*Молодых, Кулаков*. 1896. С. 116). Юрты на заимках использовали также для исполнения шаманских обрядов.

Этнографический музей народов Забайкалья воссоздает объективную картину традиционного быта бурят. Об этом свидетельствует зимняя усадьба зажиточного предбайкальского буряты, занимавшегося помимо скотоводства еще и товарным земледелием (*Жамбалова*. 1999а. С. 37–40). Усадьба состоит из двух домов и широкого крестьянского подворья с многочисленными хозяйственными постройками. Весь комплекс вывезен из с. Хареты Нукутского района Иркутской области, он датируется 1900 г.

Жилой четырехстенный дом срублен “в лапу” из двенадцати крепких венцов, имеет прируб, образующий холодные сени с лестницей, ведущей на чердак. Высокое одномаршевое крыльцо, кровля, продолжаясь вдоль по фасаду дома, образует своеобразную открытую террасу с парадным выходом на улицу, имеющим красочно оформленный резьбой козырек. В доме шесть окон с косяками и наличниками и двустворчатыми резными ставнями.

Второй дом четырехстенный, срублен “в лапу”, имеет пристройку, где разместились холодные сени, чулан для хранения продуктов и крытое крыльцо с небольшой галереей – балконом или гульбищем. Крыльцо украшено резными столбами – балясинами, у него нарядные перила.

Крестьянское подворье вместило целый комплекс необходимых в большом хозяйстве построек. На широком просторном дворе вплоть до второго жилого дома одна за другой тянутся слева направо постройки, образуя “глаголь” (г-образную форму): восьмистенная деревянная юрта, навес, четырехстенная юрта, амбар, завозня, большой сарай. В восьмистенной юрте занимались переработкой продуктов скотоводства, поэтому здесь над очагом установлен аппарат для получения (перегонки) молочной водки. Справа от входа размещена деревянная и кожаная утварь, необходимая для переработки молока. Слева от входа по стенам и на полу находятся выделываемые уже начисто овечьи шкуры. Под навесом – кожемялки и другие инструменты для выделки кожи и меха. Четырехстенная юрта – жилая, в ней жили весной, летом, осенью.

Важно отметить, что эти дома ориентированы на улицу в отличие от традиционных построек, ориентированных дверями на юго-восток. С течением времени изменился принцип бурятских построек. Так, например, в усадьбах старого типа жилой дом ставился внутри двора, если же на улицу, то окнами во двор. В конце XIX в. дом уже ставится окнами на улицу, а во дворе располагают так называемое зимовье, домик для хозяйственных нужд (*Молодых, Кулаков.* 1896. С. 116–117).

Все приведенные материалы о добротных зимних усадьбах относятся, без сомнения, ко второй половине XIX в. Исследование динамики жизни ольхонских бурят в XIX в. по материалам степной думы показало, что за 73 года, с 1815 по 1888 г., население ведомства увеличилось на 1801 чел., число населенных пунктов резко возросло в 70–80-е годы XIX в. – с 26 до 76, включая, видимо, поселения оседлых инородцев, и летники, которые раньше не входили в статистические отчеты. Количество рубленых домов, которых раньше вовсе не было, кроме общественных зданий, со 158 в 1867 г. возрастает до 1412 в 1884 г. (*Жамбалова.* 2000. С. 55).

Что же касается строительных инноваций, замечено, что с появлением домов русского типа буряты продолжали сохранять юрты как стационарные жилища на летниках и во дворах зимних усадеб. Многие дома пригородных и центральных районов заселения бурят иногда превосходили по качеству жилища русских крестьян. У бурят глухих, отдаленных от центра селений, конечно, они были скромнее.

К.Д. Басаева, исследуя поселения и жилища аларских бурят, приходит к выводу, что улучшение качества зимних улусов объясняется развитием земледелия и товарно-денежных отношений. Действительно, у многих групп бурят, в том числе и у упомянутых аларских это связано с развитием пашенного земледелия. Однако эта тенденция тотального строительства домов русского типа характерна для всех бурят последней трети XIX в. Независимо от интенсификации земледелия как отрасли сельского хозяйства. Развитие и углубление товарно-денежных отношений базировалось не только на земледельческом хозяйстве. Товаром становилось не только зерно, но и продукты скотоводства. И.А. Асалханов обратил внимание на то, что скот держать было экономически выгодно и что извозный промысел, плотничество и другие занятия давали по тому времени значительный доход. В этот период среди зажиточных домохозяев встречается большое количество скотоводов, лавочников, ростовщиков, содержателей питейных заведений и т.д. (*Асалханов.* 1963. С. 264–265, 280).

М.А. Кроль связывал период накопления капитала с появлением просвещенных бурят, живущих в хороших домах с прекрасной обстановкой (*Кроль*. 1896. С. 10, 12, 22). Активизация товарно-денежных отношений способствовала углублению контактов бурятского этноса с русской и городской культурами, а также предоставляла финансовые возможности для реализации воспринимаемых инноваций в быту и культуре. Безусловно, изменения, происшедшие во второй половине XIX в., коснулись как бурят Предбайкалья, так и Забайкалья, они имели положительный характер, и прежде всего в плане улучшения качества жизни.

Каждый улус имел свой летник, а крупные – два-три. Они представляли собой в отличие от зимников довольно компактные поселения, где относительно устойчиво сохранялся древний самобытный этнический колорит – определенная закономерность в расположении построек. Основным и даже единственным типом жилища на летниках у предбайкальских бурят XVIII–XIX вв. были деревянные четырех-, шести-, восьмиугольные юрты (*гэр*) постоянного типа. Все юрты были обращены дверями на юго-восток (*урда*). Такая же ориентация была у зимних домов, так что путника, въезжавшего в улус с южной стороны, по наблюдению К.Д. Басаевой, все усадьбы встречали своим фасадом.

Юрта старшего, почетного человека в роде или семье ставилась на переднем плане летника справа, а юрты его братьев и сыновей – слева от нее и позади по порядку старшинства. Зачастую они огораживались одной изгородью и образовывали один общий двор. Несколько таких дворов составляли летнее поселение *зухалан*. К началу XX в. эта традиция у аларских бурят несколько ослабела (*Басаева*. 1993. С. 56–57). Такой тип поселения сохранился до настоящего времени у забайкальских, в частности кижингинских бурят.

В некоторых летниках имелись общественные колодцы, погреба и печи для выпечки хлеба. На два соседствующих двора обычно устанавливалась одна общая кожемялка (*эрьюлгэ*), на которой женщины, скооперировавшись, выделывали шкуры. На летниках строили навесы для телят (*һарабша*). Исследователи, непосредственно наблюдавшие быт бурят конца XIX в., писали: “В летниках у бурят можно встретить следующие постройки: обыкновенную жилую юрту, юрту-поварню и юрту-амбар, где складываются принадлежности хозяйства и пищи. Во многих летниках ... устраиваются погреба, зимою набиваемые снегом. ... встречаются ... еще отдельные битые печи для печения хлебов. Печи эти бывают и частные, и общественные. Как на обязательную принадлежность летников необходимо еще указать на “*арангу*” – постройку, на которую выставляется для сушения арса, молочная пища бурят. В летниках кроме того есть небольшие навесы и загоны для скота” (*Молодых, Кулаков*. 1896. С. 6).

У входа в ограду или посреди двора недалеко от юрты ставили коновязь *сэргэ*, которая помимо функционального имела и сакральное значение. В единый поселенческий комплекс входили находящиеся поблизости культовые места: *обо* для общественных молебствий, *бариса* для частных жертвоприношений, почитаемые деревья, камни. Одни из них имели улусное, другие – родовое, третьи – межродовое значение (*Михайлов*. 1993. С. 40).

По всей видимости, специфика бурятского общества, отмеченная в начале XX в. Б.Э. Петри как родовая обособленность, сохранилась до настоящего времени. В свое время в первой половине XX в. из-за укрупнения селений, явившимся еще одним этапом перехода к полной оседлости, люди съезжались из близлежащих улусов и образовывали села нового типа. У ольхонских бурят это села Шара Тогот, Тонты, Анга, Алагуй и др. Составляя в целом единое со-



Юрта – традиционное жилище бурят во время летних кочевок. Празднование 1000-летия эпоса “Гэсэр”. Улан-Удэ. 1995 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

временное сельское сообщество, они в определенные моменты жизни, сопряженные с ее сакральной сферой, группируются в соответствии с родовыми корнями и прежними родовыми территориями. Несмотря на территориальное единство, все родовые и религиозные мероприятия они проводят отдельно (Жамбалова. 2000. С. 274–288).

Круглая войлочная юрта (*нэеы гэр*) – классическое жилище кочевников-скотоводов сухих степей – имела широкое распространение у забайкальских бурят. Вопрос о ее бытовании у предбайкальских бурят остается открытым, так как несмотря на неоднократные упоминания в литературе об их существовании в XVII–XVIII вв. в западной части этнической территории бурят, существует особое мнение о том, что развитие жилища у предбайкальских бурят шло непосредственно от конических корьевых и берестяных или покрытых звериными шкурами жилищ (*бухэг*) к деревянным постройкам. Эта точка зрения опирается на материалы М.Н. Хангалова (*Басаева*. 1984. С. 109–124).

Первое упоминание о войлочных юртах у предбайкальских бурят встречается в путевом дневнике Н. Спафария (1675 г.), который говоря о быте западных бурят, ограничился замечанием: “юрты у братьев войлочные”. Следующее упоминание мы находим у Л. Ланге, который, отмечая свой приезд в Братский острог, записал в дневнике: “...в окрестностях острога живут в войлочных юртах братские татары” (*Гирченко*. 1939. С. 9). И.Э. Фишер, путешествовавший в 1740–1746 гг., написал в “Сибирской истории”: “Живущие в северных местах озера Байкал буряты строят себе против обыкновения других калмыцких и монгольских поколений деревянные шестиугольные хижины на один образец, а при том не отменяли они старинных своих монгольских войлочных кибиток, которые, снимая, переносят с места на место” (*Гирченко*. 1939. С. 15).

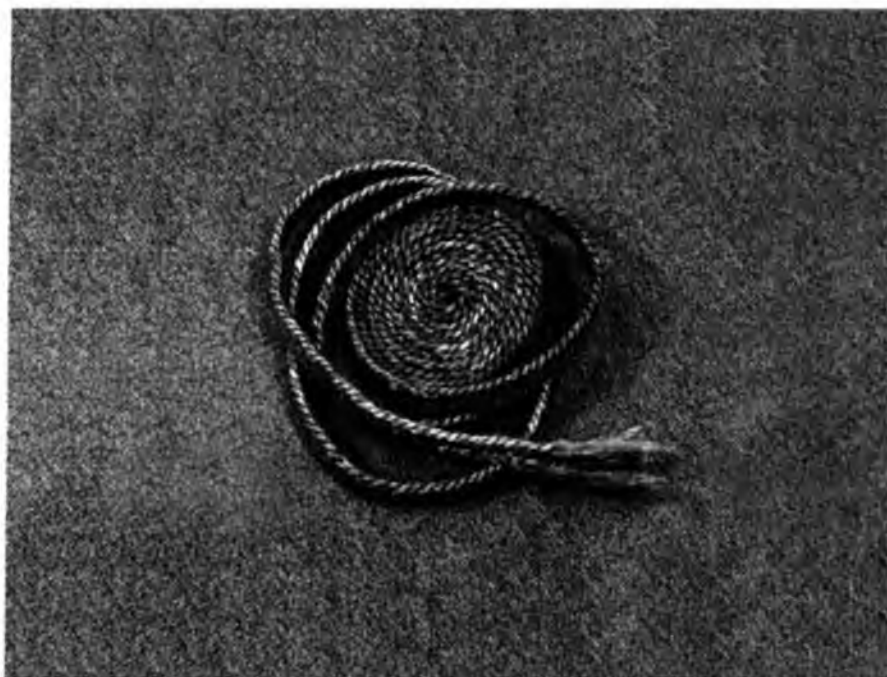


Юрта – традиционное жилище бурят (праздничное убранство). Празднование 1000-летия эпоса “Гэсэр”. Улан-Удэ. 1995 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

Войлочная юрта, теплая зимой и прохладная летом, позволяла кочевникам перемещаться со своими стадами “вслед за травой и водой”, оптимально используя пастбище все четыре годовых сезона. Из шерсти овец кочевники получали “строительный” материал – прочный пористый войлок – надежные легкие стены. Из сухого легкого дерева, тальника, готовили его конструктивные части. Жилище кочевников было удобным, так круглая форма давала возможность максимально использовать все пространство. Солнце сверху освещало внутреннюю часть юрты, бескрайняя степь окружала ее извне.

Основу войлочной юрты составляли решетчатые раздвижные вертикально установленные стены (*хана*) из тальниковых прутьев, скрепленных крест-накрест кожаными ремешками. Подвижное крепление позволяло компактно складывать их для транспортирования при перекочевке. Сферическую форму крыши создавали длинные тонкие жерди (*уняа*), одним концом привязанные к решетчатой стене, а другим вставленные в отверстия верхнего кольца крыши юрты (*тооно*), которые поддерживали две стойки (*багана*). Этот оригинальный каркас покрывали войлоком.

Юрту устанавливали в следующей последовательности. Сначала ставили по кругу решетки, затем мужчины входили в круг и поднимали на шесте верхнее кольцо, в которое женщины вставляли жерди, ориентируя его главной поперечной (*гол*) по линии запад-восток, а вторую линию север-юг. Между двумя конечными решетками в деревянную раму вывешивали дверь. Полученный остов обвязывали с наружной стороны волосяными веревками, затем покрывали специально выкроенными войлочными покрывками и сверху обвязывали волосяными веревками. Над дверью опускали войлочную стеганую покрывку. Вход в жилище был обращен на юг. Все деревянные части юрты покрашены в красный



Аргамжа – веревка для хозяйственных нужд. Бурятия, Хоринский район. 1950-е годы

цвет и местами орнаментированы яркими красками. Многовековая эволюция кочевого жилища выработала ее четкие пропорции и правила сборки и разборки (Жамбалова. 1999а. С. 42–45).

Материалы Л.Л. Линховойна (Линховойн. 1972. С. 20–23) вносят существенные дополнения в описание конструктивных особенностей войлочной юрты. Он замечает, что стены (*хана*) бывают трех видов: *зайдан хана* с большими ячейками решеток (14–15 см), *тулгэ хана* (10 см), *хурьган хана* с маленькими ячейками. Количество стен в юрте также вариабельно, их бывает 6, 8, 10. Войлоки (*туурга*), их всего четыре, навешивают на остов юрты в определенном порядке: сперва закрывают юго-западную, затем юго-восточную стороны стен, остальные кладут так, чтобы их концы придавливали концы первых двух. После этого набрасывают два потолочных войлока (*дээбэри*), узких наверху, широких внизу, верх и низ у них по форме полукруглые. Сперва накидывают передний войлок, а затем – задний. Самые лучшие стенные и потолочные войлоки идут на северную сторону для защиты от ветров. Задний потолочный войлок имеет на обоих краях по три длинные веревки, которые натягивались накрест через передние *дээбэри* и привязывались к низу стенных решеток. Полагалось сначала протянуть веревки правой стороны, а потом уже через них левой, подобно тому, как левая пола бурятской одежды должна заходить на правую. Покрытая войлоком юрта опоясывалась поясами, свитыми из волос (*буһэ*), или плоскими ремнями, сшитыми из тонких волосяных бечевков (*хошлон*). Пояса протягивались по верху и середине войлочных стен и привязывались концами к дверным рамам. Нижние края войлочных покрытий не доходили до земли на 15–20 см. Нижнюю часть стены (*хаяа*) закрывали специальными войлочными лентами (*хаяабиши*), которых было три или четыре. По мере надобности они или натягивались, или убирались. В зимнее время для утепления юрты *хаяабиши* заваливали сухим на-



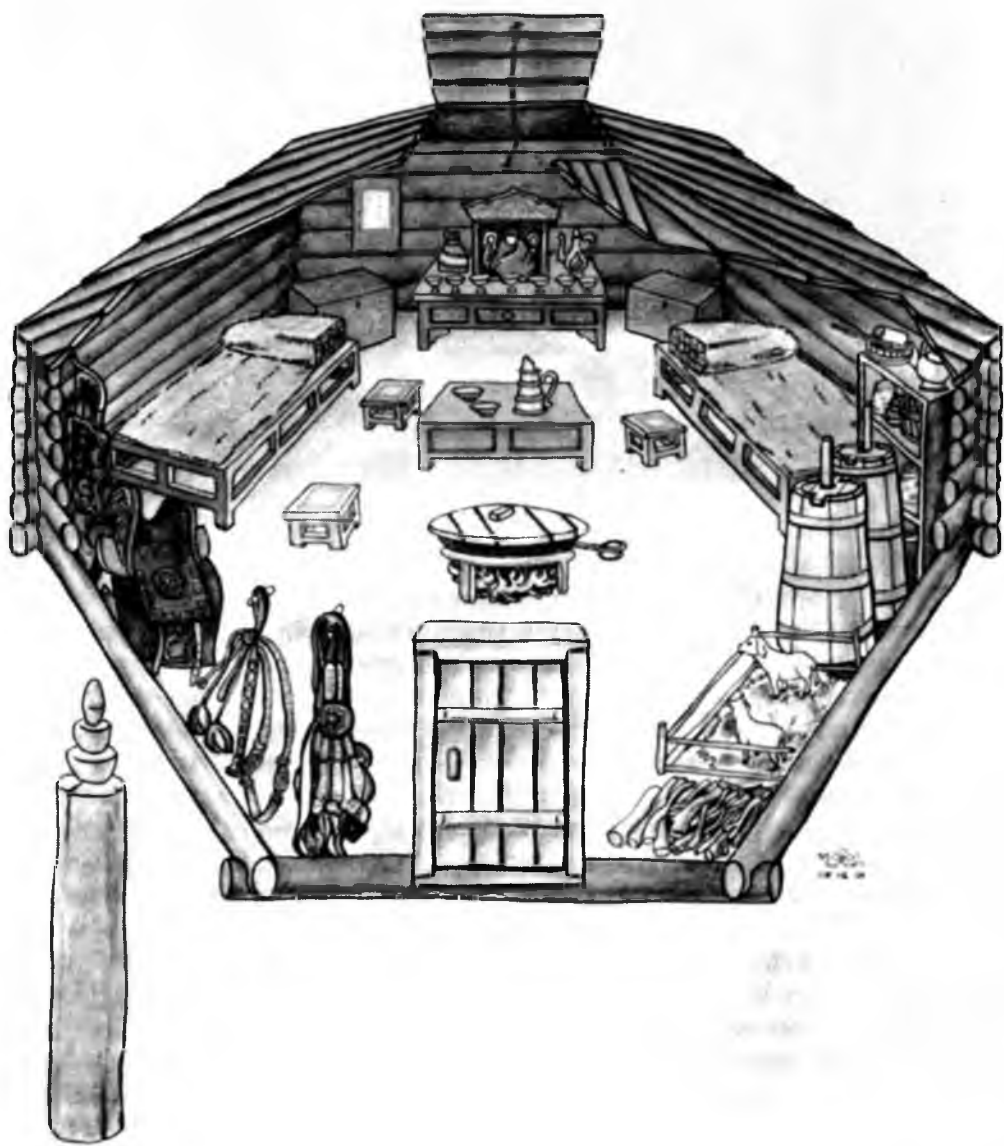
Абдар – сундук. Начало XX в.

возом. В теплое время угол заднего войлока приподнимали и засовывали за пояс юрты, чтобы было прохладно. Для устойчивости юрты ее решетчатая основа перетягивалась веревкой, натягиваемой от правого дверного косяка до левого. Верхнее отверстие юрты (*тооно*) закрывается шестиугольным войлочным покрытием (*урхэ*), к каждому углу которой были пришиты длинные веревки, пять из них натягивают на стенные (*туурга*) и потолочные (*дээбэри*) войлоки, а концы привязывают к низу решетки. Веревкой, пришитой к переднему углу, закрывают и открывают покрытие верхнего отверстия.

Большинство агинских бурят покрывали юрты двойным войлоком. В начале XX в. войлочные юрты слегка модернизировали: часть верхнего отверстия юрты стали закрывать остекленной рамой, так как вместо очага стали топить печки. На юго-западной стороне юрты рядом с дверью стали прорезать небольшие оконца.

Одна из особенностей юрты состоит в том, что она может служить своеобразными солнечными часами и компасом. Солнечный луч, попадая в юрту через верхний круг и скользя по решеткам стены, дает возможность ее обитателям точно определить время суток. Другая особенность внутренней планировки заключается в том, что ее функциональные зоны соответствуют определенным животным, взаимосвязанным с 12-летним циклом старинного календаря кочевников (*Майдар, Пюрвеев. 1980. С. 17–18*).

Здесь следует напомнить, что во всех традиционных культурах жилище являло собой образ Вселенной. Противопоставление верхнего и нижнего миров во многом определяло организацию вертикальной структуры жилища. Крыша юрты соотносилась с небесной сферой. Дымовое отверстие служило своеобразной дверью в запредельное пространство. Наряду с вертикальным членением жилое пространство обладало хорошо разработанной горизонтальной структурой. Очаг – символ благополучия и хранитель жизни рода – сакральный и семанти-



Интерьер восьмистенной деревянной юрты и коновязь. Худ. А. Чинбат. XX в.

ческий центр жилища, определяющий его организацию. За очагом напротив входа самое почетное место, здесь располагается божница (*гунгарба*, *бурханай ширэ*) с атрибутами ламаистского культа, а также сундуки (*ухэг*, *абдар*) с семейными реликвиями и ценностями. Слева от входа хранится седло, конская упряжь, охотничье снаряжение (символическая мужская половина), выше, поближе к очагу места для почетных гостей. Справа от входа на низеньких шкафах (*эргэнэг*) посуда и другая утварь. Чуть выше располагается деревянная кровать. Здесь место хозяйки (символическая женская половина). Счет “высоты” идет от входа, условно считающегося самым “низким” местом. Согласно мировоззренческим установкам мужская сторона считалась верхней, правой, а женская – нижней, левой. Пространство у входа занимали социально неполноценные люди данного общества.

Перед юртой находился важный объект – коновязь (*сэргэ*), помимо утилитарного назначения олицетворяющий собой мировое дерево. Заслышав приближение всадника, хозяин выходил встречать гостя у коновязи и, провожая его, доходил с ним до нее (*Жамбалова*, 2000. С. 45–46).

Аларские, тункинские, закаменские буряты называли деревянную юрту *гэр*, унгинские, боханские – *булгаһаан*; верхоленские, ольхонские, качугские – *һурэ* (*Басаева*. 1993. С. 78).

На изготовление деревянных юрт у предбайкальских бурят шел лиственничный и сосновый лес, строили ее всем родом: каждый сородич считал своим долгом участвовать в возведении новой юрты. В течение одного дня успевали поднять сруб и поставить столбы, остальное хозяева достраивали сами. Вечером выставлялось угощение, поэтому строительство юрты было своего рода праздником.

Юрты строили четырех-, шести- и восьмистенные. В середине юрты устанавливали на одинаковом расстоянии четыре опорных столба (*тээнги*), которые соединялись поперечными горизонтальными балками (*хараса*), образующими квадратную раму, служившую опорой для крыши. Если дверь была обращена на юго-восток (*урда*), то прямо на восток от центра юрты ставили так называемый женский или хозяйственный столб. От него отсчитывали места других столбов.

Вокруг этих столбов в соответствии с количеством стен и размером юрты укладывали в качестве фундамента в один или два ряда лиственничные бревна, которые называли *газарай модон* (букв.: “земляные бревна”). В восьмистенных юртах несущими являются четыре стены: юго-восточная, северо-западная, северо-восточная и юго-западная, а остальные четыре считались промежуточными (*унишэн хана* – букв.: “сирота стена”). Иногда фундаментные бревна ставили только под эти основные стены. Углы возводимых стен рубили “в лапу”, или “в обло” или “в реж”. Бревна скрепляли деревянным штырями. Внутренняя сторона стен гладко выстругивалась. Крыши были коническими и многослойными. Количество скатов соответствовало количеству стен. Возведение крыши проводилось в определенной последовательности: начинали с передней, юго-восточной стороны, затем переходили на северо-западную и только после крыли боковые стороны. В середине кровли оставляли квадратное отверстие (*урхэ*). Настелив дощатое покрытие, поверх него накладывали лиственничную кору (*холтоһон*), которая не пропускает воду и не гниет. Иногда ее заменяли берестой. Поверх этого слоя насыпали землю или накладывали дерн. Крутизна ската составляла 30–35°, при меньшем угле затруднялся выход дыма из юрты. При большем скате в юрте не было дыма, зато она была холодной.

В центре юрты устанавливали три камня (*дуле*), на которые ставился чугунный котел. Из трех камней самым священным считался северо-западный. Зем-



Дэрэ – подушка-подголовник. Забайкалье. XIX в.

лю вокруг очага утрамбовывали, а пространство вокруг него имело дощатый пол. Половицы укладывались вокруг очага вдоль его краев, так как направлять концы досок к очагу считалось неуважительным по отношению к хозяину очага. В тех местах где это было невозможно сделать, по краю их обрамляли поперечными досками.

В правой от входа, хозяйственной части юрты, около полок, которые устанавливались вдоль восточной и северо-восточной стен, часть пола оставляли непокрытой досками; здесь на земле в прохладе размещали кринки с молоком. Зажиточные буряты пристраивали с северо-восточной стороны пристройку с выходом из юрты. В ней хранили запасы продуктов и посуду. Там же находился погреб, который зимой забивали снегом (*Басаева*. 1993. С. 80–82, 83–84).

Во внутренней планировке и убранстве деревянной юрты также соблюдалось семантическое членение ее внутреннего пространства. Круглое по форме жилище бурят условно делилось на несколько функциональных частей, которые упорядочивали все внутреннее пространство юрты и позволяли использовать его наиболее целесообразно. От очага тянулись эти невидимые разделяющие нити. За очагом, в северо-западной части юрты находится почетное место (*хоймор*). Юго-западная часть юрты, находящаяся слева от входа – чистая половина (*баруун тала*), здесь размещалось лучшее убранство юрты: окованные сундуки на подставках, в них постельные принадлежности, деревянный диванчик, покрытый ковриком из камусов, стол. В этой части юрты помещаются седла и сбруя, сакральные элементы мужской одежды (шапки, кушаки, ножи и т.д.), хранятся ружье, лук, стрелы, охотничьи трофеи. Здесь же висят священные предметы бурят-шаманистов – *онгоны*, изображения духов-покровителей семьи. Восточная, находящаяся справа от входа сторона (*зун тала*) была предназначена для хозяйственных нужд. На массивных деревянных полках, встроенных в стены юрты, деревянная утварь. Свое место занимает обеденный стол. Вокруг очага на

деревянном полу обычно лежат кожаные подушки для сиденья. Спальные места членов семьи находились у западной стены, их занавешивали ситцевым пологом (Жамбалова. 1999а. С. 33–35).

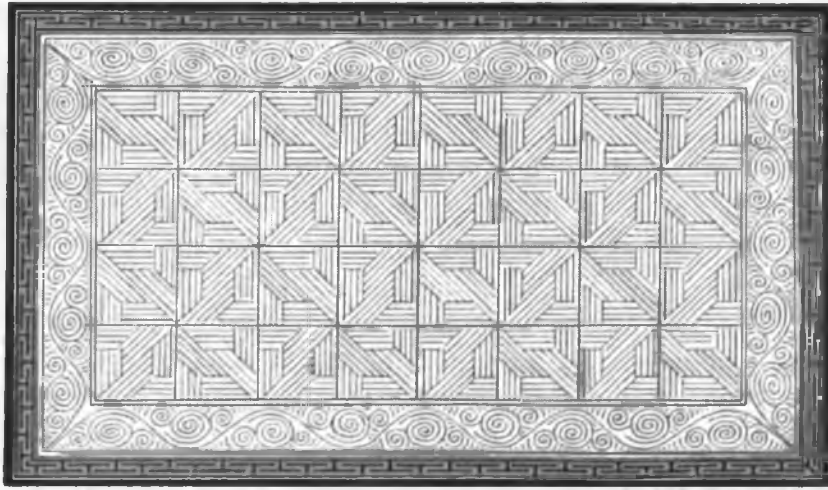
Дымоход почитался как одна из сакральных частей юрты: считалось, что через него в юрту входит счастье, через него осуществляется связь семьи с божествами-небожителями, которые через него все видят и влияют на благополучие семьи. Поэтому на свадьбе при освящении новой юрты и нового очага брызгали предкам и божествам через дымовое отверстие, в него кидали жертвоприношения, в том числе куски мяса и жира, сопровождая благопожеланиями и открывали дорогу счастью. Священным местом был очаг: в нем обитал хозяин огня, хранитель благополучия и счастья семьи (Басаева. 1993. С. 82–83).

Б.Э. Петри в начале XX в. писал о бурятах: "...живут теперь в просторных и высоких избах русско-сибирского типа, щеголевато выглядывающих своими резными наличниками окон и ставнями, окрашенными обязательно в белый цвет. Рядом с избами стоят юрты, по одной или по две возле каждой" (Петри. 1925. С. 44). Разумеется, дома у бурят, получившие широкое распространение в последней трети XIX в., были разными в зависимости от состояния хозяев. Избы бедняков были небольшими, с одно- или двускатной крышей из дранки, поверх которой нередко накладывали дерн. Эти избы были однокамерные с двумя-тремя маленькими окнами. Такими, видимо, были первые избы, построенные бурятами. Следующий тип избы представлял собой уже более просторное жилище размером в 2 × 3 или 3 × 4 сажени с двускатной крышей из теса или дранья, с сенями и крыльцом, с четырьмя-пятью окнами. Такие дома получили широкое распространение у среднезажиточных бурят второй половины XIX в. К последней четверти XIX в. зажиточные буряты все чаще стали строить просторные дома 5 × 6 или 6 × 6 саженой с высокими потолками, с четырехскатной крышей, с сенями и высоким крыльцом. Такие дома имели шесть-семь окон с резными наличниками и ставнями: три окна выходили на фасадную (юго-восточную) сторону, два-три на юго-западную и одно – на северо-восточную сторону (Басаева. 1993. С. 68–69).

Изда или дом у аларских бурят назывался *соол*, у осинских, унгинских, боханских бурят – *тура*. Строительный лес для дома заготавливали обычно в середине июня, когда деревья наливаются соком. Срубленные деревья вывозили из лесу зимой или ранней весной. Затем его выдерживали еще два-три года до полного высыхания. Только такой лес считался долговечным, годным к строительству. На стены шли толстые бревна. С внутренней стороны их обтесывали и обстругивали, а пол (*оер*) и потолок (*уһээ*) делали из толстых плах, которые также гладко обтесывали. Матица называлась *нюржан модон*. Окна (*шабаагар*) прорубались с солнечной стороны.

Внутренняя планировка домов была традиционной. У северо-восточной стены ставилась печь устьем к окнам. Она была на опечье. В каждом бурятском доме кроме русской печи стояла специальная печурка с котлом (*малхан*) для приготовления пищи. Ее пристраивали к русской печи, они имели общий дымоход. Пространство слева от печи считалось хозяйственной частью жилища, здесь размещалась кухонная утварь. На шесток за малханом ставили утварь, на полу стоял ушат с водой. На стене были полки для посуды или шкаф. Популярными были угловые шкафы с дверцами, в которой выставляли фабричную посуду.

С другой стороны печи вдоль северо-восточной стены стояли кровати, могла быть колыбель. Эта часть завешивалась пологом или отгораживалась дощатой перегородкой. Это место молодых хозяев. Кровати стариков ставили неподалеку от входной двери. Правый передний угол считался почетным, там вдоль



Шэрдэг – ковер войлочный. Реконструкция орнамента

стен стояли лавки, стол, деревянные диваны. Принято было покрывать кровати и диваны коврами (*хубсар*), сшитыми из камусов лошадей, овец и коз. На стулья, табуреты и скамьи клали плоские подушки для сиденья (*хуудал*), набитые шерстью. Изделия эти были красивые и украшали жилище. Богатые буряты обставляли жилье на городской манер.

Л.Л. Линховоин пишет, что в Агинской степи в начале XX в. избы были редким явлением: “Лишь в 1909–1910 гг. стали появляться убогие избышки примерно 4 × 5 м... с двумя-тремя маленькими окошками... Во всей Аге до революции едва ли было больше двух десятков построек, которые можно было бы назвать домами. Они принадлежали нойонам, да и то тем, которые имели какое-то образование. Кулаки же, независимо от степени богатства, обычно довольствовались простыми избышками. Летом люди жили в деревянных помещениях, построенных из плах или же из распиленных надвое бревен, в них не было ни потолка, ни пола, ни окна... На зимниках многие строили небольшие амбары. Кроме того имелись передвижные амбарчики на колесах” (Линховоин. 1972. С. 25–26).

В Этнографическом музее народов Забайкалья представлен дом забайкальского бурята из с. Арбижил Заиграевского района, он датируется 1912 г. Дом бревенчатый, рублен “в лапу”, имеет двойной пол, о чем свидетельствуют двухрядные продушины. Двускатная крыша построена на гвоздях. К этому дому впритык пристроена другая пятистенная изба, срублена “в лапу”, но выпуски бревен не спилены. Она ниже первого, имеет отдельную двускатную кровлю. В основной камере этой избы жилое помещение, а другая поделена на три части: жилая камера, холодные сени, соединяющие оба дома в одно целое, в сенях отгорожен чулан. Крытое высокое крыльцо с резными перилами и козырьком-навесом украшают дом. В первом, большом доме пять фигурных окон с пятью стеклинами, с внутренними и наружными наличниками, двустворчатыми ставнями. В задней стене одно волоковое оконце. В маленьком доме три небольших окна с простыми ставнями, два волоковых оконца в задней стене. Эта часть дома построена с нарочитой небрежностью, подчеркивающей ее вспомогательное, хозяйственное назначение.

Внутренние стены основного дома гладко обработаны, естественная медовая желтизна чистых деревянных стен и полов придают ему особый колорит. Голландская печь с пристроенной к ней плитой с котлом выдвинута, оставляя проход у стены. Эти детали вызваны, видимо, стремлением бурят сохранить по возможности традиционные нормы быта даже в новых условиях. И действительно, убранство жилища во всех мелочах соответствует интерьеру войлочных юрт (Жамбалова, 1999а. С. 50–51).

Как видно, поселения и жилища бурят, важные составные системы жизнеобеспечения, в течение XVII – начале XX вв. претерпели значительные изменения и в какой-то степени явились отражением особенностей исторического развития и культурных контактов. Огромное влияние на развитие зимних поселений оказало взаимодействие бурят с русской культурой.

ОДЕЖДА И УКРАШЕНИЯ

Традиционный костюмный комплекс является внешней формой выражения не только этнического сознания и стойким этническим определителем, отличавшим “своих” от “чужих”, соплеменников от иноплеменников, сородичей от чужеродцев, но и материальным воплощением традиционных архаических представлений об окружающем мире. Система кроя, пропорции и манера ношения одежды, характер отделки, выбор материала, цвет, украшения, прическа придавали каждой этнической и даже родовой группе индивидуальное своеобразие и неповторимость, выделяя ее среди других. Одежда указывала на этническую, половую, возрастную принадлежность, положение индивида в обществе. По ней можно было судить об этапах изменения социального положения человека в социуме.

Важную роль при этом играли материал и техника изготовления, менявшиеся в зависимости от уровня развития производства, от характера бурятского общества.

Традиционные способы изготовления одежды. Особенностью традиционной одежды является ее удобство, практичность и целесообразность в пользовании с точки зрения климатических условий, хозяйственно-бытовых особенностей образа жизни, а также простота в ее изготовлении. Первоначально в широком употреблении в качестве материала для одежды и обуви были шкуры, шерсть и кожа разводимых домашних животных, а также добытых диких зверей. Причем именно наиболее древними по происхождению были одежды из шкур (*дахо*) диких, а впоследствии и домашних животных, которые предки бурят обрабатывали способом, сохранившимся и в настоящее время. Кожу намазывали несколько раз кислым молоком (*бозо*) или перебродившей смесью из вареной растолченной печени домашних животных и кислого молока (*ээдмэг*). Затем ее тщательно очищали от остатков смеси, жира и мездры скребком (*хэдэргэ*), высушивали и разминали шкуру домашнего животного ручной кожемалкой (*гар талхи*), а шкуру дикого животного – ножной (*хул талхи*) (Бадмаева. 1987. С. 29–30).

Материал бурятской одежды, технология ее изготовления показывают, что буряты эффективно использовали самое разное сырье и те товары, которые они покупали или обменивали. Одежда и обувь отличались большим разнообразием и предназначались для ношения, как в определенные сезоны года, так и на разные случаи жизни (праздник, свадьба и т.д.).

Для шитья зимней одежды наиболее распространены были различные сорта овечьего меха (овчина, мерлушка, каракуль). Ее подцветывали или окрашивали естественными красками, например, дымлением (*умаадха*). Данный мате-



Хэдэргэ – скребок для выделки кожи. Забайкалье. XIX в.

риал как простой и наиболее доступный для шитья одежды употребляется и в настоящее время. Для шитья и отделки одежды и головных уборов использовались также козы, жеребьячи, лисьи, волчьи, рысьи, собольи, заячьи и другие шкуры, предназначенные на холодное время года. Для более теплого времени года использовали замшу (*ровдуга*) – тонкую, очень изысканно обработанную кожу. Летнюю одежду шили из жеребьячьей шкуры (*арьмай дэгэл*).

Со временем предки бурят познакомились с тканями из шелка и шерсти, привозными из Китая и Передней Азии. В конце XIX – начале XX в. в широком употреблении становятся русские товары – хлопчатобумажные и льняные ткани, сукно. Популярна была и покупная ткань английского производства (ситец, бязь, полотно, шандан, далемба, суймба и другие), в большом количестве привозимые из Китая. Эту ткань использовали при шитье летней одежды (*тэрлиг*). В зимнее время меховые шубы стали покрывать хлопчатобумажной тканью, тонким сукном или бархатом. Осенняя одежда имела мерлушковую подкладку на лифе и ватный подол (*сэжээ дэгэл*). Для праздничной (зимней и летней) одежды использовались дорогостоящие ткани (сукно, бархат, плис, чесуча, китайка, парча), которые отделялись декоративными полосами из ткани другого цвета, лентой позумента или вышивкой. Для рабочей одежды использовали (особенно бедняки) лошадиную кожу. Ткани русского производства получили наибольшее распространение в Предбайкалье, а в Забайкалье сохранилось использование в основном китайских тканей, например, толстая шелковая ткань по типу парча с изображениями дракона, шитыми золотыми нитками (*азаа магнал*) или полупарча (*магнал*) (*Бадмаева. 1987. С. 38–39*).

Конструктивно, верхняя одежда – *дэгэл* (мужская и женская) состоит из верхней (*урда хормой*) и нижней полы (*зосоото*), спинки (*ара тала*), переда, лифа (*сээжэ*) и борта. На шитье зимнего *дэгэла* уходило пять-шесть овечьих шкур. Перед шитьем снимали мерку, измеряя пядями.

Техника изготовления одежды и обуви (*унты, гутулы*), требовала применения разных видов швов и способов шитья. Так, наметку делали



Гуталай хэб – колодка обувная. Предбайкалье. Начало XX в.

швом *шэдэхэ*, меховую одежду шили швом *нибтэгэлзэхэ*, этим же способом пользовались при изготовлении голенища бурятских сапог (*унтов*, *гутулов*). Одежду из тканей шили – “иглой вперед” (*хушэжэ*): один кусок ткани нашивается на другой, затем кромка нижнего слоя подворачивалась и снова прошивалась. Изделия из ткани и меха шили также швом *хубэрдэжэ* – через край, выметывая петли, которые затем заделывали декоративной каймой. Для шитья обуви прикреплению союзок к голенищам производилось швом *туушажа оехо*. Если *гутулы* шили на один сезон, применяли шов *хушэжэ*.

Шили конопляной ниткой (*ултэнэг*). Крепкие нитки изготавливали из сухожилий: сухожильные волокна растирали на левой ладони, правой ладонью проводили к себе поверх этих нитей так, что нити свивались между собой. Достаточно много ниток привозили также из Китая; особенно популярны были шелковые нитки разных цветов. Из ниток делали красивые пышные кисти, ими окаймляли одежду (*хошоо хонхо бариха*).

Мужская одежда и украшения. При наличии этнорегиональных особенностей в деталях мужская одежда бурят отличалась общей основой – туникообразный халат без плечевого шва (*эрэ дэгэл*). Силуэт его создавался соотношением ширины подола к ширине плеча (3 : 1), длины по оси симметрии к ширине подола (4 : 3), длины поперечной оси симметрии к продольной (2 : 3), ширины рукава к длине (1 : 3).

Система выкройки бурятского мужского халата из ткани очень проста, экономна и целесообразна. Покрой отличается продуманностью и отсутствием лишних деталей. При выкраивании халата практически не остается лишних лоскутков. Ткань складывают в три слоя по всей длине изделия, строго выверяя рисунок по кромке – оси симметрии. Обе половины (правую и левую) спинки и передка кроют одинаково. Из третьего полотнища выкраивается дополнительная правая пола, а из остатка – надставка на рукава (если недостаточна ширина материала), подшивка борта, воротник, подворотничок, одна из сторон манжет, подшивка подола. В отличие от европейской одежды подшивка подола в мон-

гольской (бурятской) одежде всегда бывает подкройной (Викторова. 1980. С. 32). Также кроится и подкладка, но на нее расходуют меньше ткани. На один халат идет 4–5 м ткани обычной ширины. Рукава заканчиваются обшлагами в виде лошадиного копыта (*туру, нудрага*). Отвороты на обшлагах, как правило, прошиваются в несколько рядов. Летом их шьют из шелка или бархата, а зимой – из черного бархата или меховые (западные буряты предпочитали мех выдры – *халюун*). Одежду шили из материи разной окраски, но избегали красного, желтого и белого цвета (первые два являлись знаками священнослужителей – лам, а белый – знаком смерти).

Пришивали пуговицы следующим образом: одну – к вороту, две к выступу борта, одну – у плеча, одну – подмышками и две – на верхней поле. Пуговицы изготовляли из серебра, бронзы, мельхиора или фарфора, который называли “*польско*”. Они были круглые, с воздушной петелькой, часто увенчивались серебряным цветочком. Иногда пуговицы плели из узкой полоски ткани или тесьмы.

Мужская одежда подразделялась на два этнорегиональных типа. Распашной халат *восточных бурят* (восточноазиатский тип) отличался наличием в верхней грудной части декоративного выступа борта – *энгэр*. При крое халата правое верхнее пришивное полотнище первоначально выкраивали по длине от плеча до подола, затем по шее вырезали ворот, а скос верхней части борта делали прямо от линии ворота (на высоте плеча) и до подмышки. *Энгэр* являлся одним из элементов территориально-родовых различий. Так широкий ступенчатый *энгэр*, состоявший из последовательно расположенных полос бархата, шелка, обычно светлых тонов, узорчатого шелка темного цвета и с отдельным названием *сагаалса* был типичен для одежды хоринских бурят, проживавших в агинских степях. *Энгэр* из узенькой полоски парчи, шелка яркого цвета, часто красного, отличал одежду хори бурят от представителей других районов Забайкалья. Другой вид *энгэр* из узких полос ткани темного цвета – шелка, бархата, иногда меха и строчечной рельефной полоски с прокладкой из шерсти, был свойственен халату бурят цонгольских родов, проживавших на юге Забайкалья (Бадмаева. 1987. С. 45). Воротник выкраивался из прямой полосы строго по линии ворота, его длина была равна объему шеи. Воротник был стоячим, высота его не превышала ширины ладони, его края сходились спереди и застегивались на пуговицу.

Мужская одежда *западных бурят* по крою в своей основе была аналогична типу туникообразного халата, но без *энгэр*. Это прямоспинная верхняя одежда с прямым разрезом спереди (южносибирский тип). При сохранении в целом описанной выше системы кроя правая верхняя поля от оси симметрии скашивается к правой подмышке. По внешней поле, вороту и правой внутренней поле пришивается длинная, чуть скругленная полоса, образующая шалевый воротник. Обычно на этот воротник и манжеты пришивали мех выдры или бархата. К концу XIX – началу XX в., в качестве верхней мужской одежды появились самодельные пальто (*баймга дэгэл*). Эта одежда была также прямоспинного кроя, с прямым разрезом спереди и с глубоким запахом, застегивающимся на пуговицы. Ворот отложной, рукава с головкой, собранной в редкие складки, сужающиеся к низу (Бадмаева. 1987. С. 45–46).

Халат подпоясывался мягким матерчатым поясом (*бэнэ*) длиной 7–8 м, шириной 40 см. Повседневные кушаки ткали из шерсти (Бадмаева. 1987. С. 38). Позже делали из далембы – хлопчатобумажной ткани, нарядные – из шелка, предпочитая полосатый. Пояса могли быть любого цвета, даже красного и желтого. *Западные буряты* подпоясывались “ремнем с пряжкой, убранным медным или железным насекомым убором, а у некоторых вставляют корольки (корал-

лы), камня» (Описание... 1958. С. 22–23). К концу XIX – нач. XX в. ремни в основном украшались серебряными насечками.

Нижняя одежда – штаны (*умдэ*) и рубашка (*самса*) – одинакова для мужчин и женщин. У бурят существовали два типа нижней одежды. К первому типу относится распашная рубашка (*морин самса*), бытовавшая в Забайкалье. В Предбайкалье носили рубаху глухого покроя – второй тип. По мнению Р.Д. Бадмаевой распашная рубашка характерна для одежды кочевых скотоводческих народов, а глухая рубаха – в большей степени принадлежность культуры тех народов, которые вели оседлый образ жизни и, в основном, занимались земледелием (Бадмаева. 1987. С. 43). Зимние рубахи шили из тонкой мягкой замши домашней выделки или из бумазеи и назывались они *куваньхи*, *хубайхи*. Летние рубахи, распашные или глухого покроя (*морин самса*, *дотор самса*, *армаахи*, *урбаахи*) шили из русского ситца, сатина, китайского хлопка – *соембуу*.

Известны также два вида штанов. К первому относятся штаны с прямоугольными штанинами (*тури*) и цельнокроеной мотней (*ала*). Для удобства ходьбы вставляли небольшие клинья (*шаантаг*). Ко второму – штаны из широкого длинного куска ткани, сложенного по длине, образующей одновременно штанину и шаг (Бадмаева. 1987. С. 43–44). Несомненно прототипом штанов из материи являлись штаны из обработанной шкуры. Принцип кроя был простой: мягкая хорошо обработанная шкура барана складывалась в длину пополам, причем сгиб приходился на шаговую часть; по линии боковых швов шкура слегка подкраивалась, внизу штанины удлинялись надставками, на талии стягивались ремешком, который был продернут в пришитый к краю пояс. Для холодного времени года штаны шили из овчины, мехом наружу. Бывали штаны и из других сортов меха, а также стеганые, ватные. Их покроем различен, могут быть штаны со швами по бокам, со швами посередине мотни (внутри – по линии шага или ластовицами в шаг). В более теплое время – из замши или ткани.

У к р а ш е н и я. Все мужчины (любого возраста) носили на спине одну косу (*гээзэгэ*), которую, украшали серебряными пластинами со вставками из коралла и кистями из черных шелковых нитей (косоплеткой), на пальцах – массивные кольца (*бэһэлиг*) и перстни (*бультуру*) из серебра, мельхиора или золота. Эти украшения были литые, чеканные с гравированным или рельефным узором. Богатые носили их по несколько штук на пальце (Бадмаева. 1987. С. 54).

За пояс заправляли кисет для табака (*далин*). Его носили за поясом, так, чтобы орнаментированные части выступали наружу одна над другой. У мужчин была также трубка для курения, обычно инкрустированная серебром или перламутром, прибор для очистки гари из трубки в виде металлического крючка серповидной формы и другие мелочи. В дорогу часто брали с собой и небольшую деревянную флягу, обтянутую кожей, с деревянной пробкой. Кроме описанных предметов на поясе носили и просто украшения в виде бархатной полоски с прикрепленной к ней орнаментированной бляшкой или более крупной бляхой из камня. Предбайкальские буряты дополнительно носили за поясом мешочки из китайки (*хантага*), в которой хранили деревянные чашки. Но главным украшением и гордостью всех мужчин считался богато орнаментированный серебряный нож (*мунгэн хутага*) с ножнами. В ножнах было две ячейки, в одну из которых вставлялся большой нож, в другую маленький. Ножны делались из серебра и бересты (*хулдаа*). Черенок ножа, изготовленный из полосок бересты, также окаймлялся серебром. Ножны носили на правом боку, закладывая их за кушак на спине, на правом боку же носили огниво. Огниво (*бэлэ*) состояло из кресала (куска булатной стали) изогнутой формы и маленького футляра из юфти с тисненой поверхностью для кремня и трута; они скреплялись между собой серебря-

ной полоской. Огниво, подвески для огнива и футляр с ножом были снабжены кольцами, а ножны – петелькой, посредством которых эти три предмета соединялись между собой серебряной цепочкой (*улгуур*). К цепочке прикреплялась крупная монета-*янишаа*, которую привозили из Монголии, с изображением мифической птицы *гаруди*, огниво и кисти синего и красного цветов. Входя в дом, мужчина спускал нож, заложенный за пояс, на бедро (Историко-культурный атлас... 2001. С. 234–317).

Ж е н с к а я о д е ж д а. Женский костюмный комплекс более чем мужской сохранил традиционные территориально-локальные признаки. Он строго соответствовал возрасту, семейному и социальному положению индивида. Одежда женщины предбайкальских бурят значительно отличалась от женской одежды забайкальских бурят. По мнению Р.Д. Бадмаевой это было связано со сравнительно высоким уровнем товарно-денежных отношений и тесных связей с русским населением (*Бадмаева* 1987. С. 56). Различия проявлялись в особенностях кроя одежды, подбора материалов, характером шитья, украшений и т.д.

Анализируя женское платье *западных* бурят по технике шитья, Р.Д. Бадмаева выделяет два типа, отмечая, однако их единую основу – туникообразный крой, выполненный из перегнутого по середине куска ткани. Первый тип платья (*халаада*) на кокетке, без плечевого шва и очень просторный. К нему в складку (6–8 см) пришивали прямоугольное полотнище ткани, сшитое по бокам. Лиф и подол богато украшались. Рукава были составные: в наплечной части широкие основания стягивались в длинную до локтя сборку-фонарь, куда пришивалась суженого покроя нижняя часть рукава, украшенная 8–10 пуговицами из жемчуга, серебра или бронзы. Воротник делали стойкой. Спереди шел разрез на кокетке. Низ юбки обшивался полосками ткани. Второй тип (*булууза*) – платье на кокетке, с подолом, собранным в редкие и мягкие сборки, подкройными проймами, отложным воротником, заменившим стойку. Рукава были прямые и не широкие, которые пришивали к прямой кокетке. Основания рукавов собирали в складки (*Бадмаева*. 1987. С. 56). Застежки на платье располагались обычно сзади, спереди на кокетке в качестве украшения нашивались три пуговицы. Существовала также верхняя женская одежда, которая богато декорировалась бахромой, парчой, мехом выдры на верхней части груди, а также по подолу и на манжетах.

Обязательным компонентом женского костюмного комплекса была длинная, расклешенная к низу безрукавка (*хубайси*, *дэглээ*), которую надевали поверх платья или верхней одежды. Женщинам запрещалось показываться родственникам мужа без прикрытой безрукавкой спиной. Жилетка также имела специальную отделку, как по переду, так и по спинке из полосок тонкого черного сукна, бархата или плиса, с нашитыми перламутровыми пуговицами (*ээрзин тобшо*). Подол ее в расправленном виде представлял полукруг, куда по необходимости вставляли треугольные клинья. Борта переда отделявали тесьмой (позументом) или планкой из сукна, сатина преимущественно черного цвета. Нарядную безрукавку украшали спереди вдоль разреза серебряными, золотыми монетами (*хадалга*), или пуговицами из перламутра (*эржэн*) (*Бадмаева*. 1987. С. 66–67).

В начале XX в. у молодых женщин и девушек Предбайкалья было распространено платье с оборками (*сарпан*). Это было прямое или расширяющееся к низу платье, с выкройными проймами и вшивными рукавами. Широкие у основания рукава сужались к запястью. Низ подола и концы рукавов украшались оборками, иногда такие оборки нашивались на воротник. Эти платья украшали вдоль переднего разреза одежды, низа подола и рукавов, то есть в обычае было располагать узор по конструктивным линиям. Наиболее старым способом была

окантовка полоской ткани другой фактуры, цвета, узорной тесьмой, позументом, мехом выдры (*Бадмаева*. 1987. С. 57).

Следует отметить, что женские костюмные комплексы предбайкальских бурят отличались гармоничным цветовым единством. Цвета платья и безрукавки должны были строго сочетаться между собой. Например, общий комплекс одежды решался в желто-золото-коричневом фоне.

Женская одежда *восточных* бурят характеризуется целым рядом контрастных распадающихся деталей. *Дэгэл* был с запахом левой полы на правую, отрезной ниже талии, с низко спущенным лифом, длина которого доходила почти до середины бедер, и с шивными широкими вставками у основания, удлиненными рукавами, которые заканчивались обшлагами в виде раструба. Рукава женского платья были также многосоставные: широкие основания в наплечной части стягивались в пустую сборку, образуя буфы. К локтям они сужались, здесь пришивали нижнюю часть рукава (*тохоног, булуубиша*). Ее шили из ткани другого, контрастного цвета или узорной парчи (*Бадмаева* 1987. С. 62; *Герасимова, Галданова, Очирова*. 2000. С. 48–49). Места сшивания различных компонентов одежды выделены тонкими полосками красной, желтой, зеленой и оранжевой ткани, узорной парчи, шелка или тесьмы (*булуу, тууза*). Подол (*хормой*) был широкий и длинный. Шили его из прямых полотен, количество которых зависело от ширины ткани. Верхний край стягивали в густую сборку (*Бадмаева*. 1987. С. 63–64) и украшали цветными вставками из парчи и бархата (*хаяза*).

Поверх верхней одежды женщины также надевали безрукавку: нарядную или будничную. Повседневная короткая безрукавка – *уужа* (*сээжэбиэ, хантааза*) называлась еще *эсэгын уужа*. Праздничная распашная безрукавка – *дэгэлээ* (*морин уужа*) была длиннополой, с разрезом сзади до талии, шили ее обычно из шелка (*хоргой*) и парчи (*Герасимова, Галданова, Очирова*. 2000. С. 49).

Считается, что традиционный женский костюмный комплекс является закодированной информацией о предках женщины и ее рода. Например, он символизировал собой некое мифическое существо, тотемную прародительницу – лебедя-маралуху, а бурятские женские безрукавки в функциональном отношении, не имея утилитарного назначения, носили чисто ритуальный характер, являясь отражением тотемических воззрений некоторых народов тюркской группы. Так, по мнению Д.С. Дугарова удлиненные, спущенные рукава и конической формы манжеты символизировали передние ноги тотемного животного протобурят (*Дугаров*. 1983а. С. 36–51). Кроме того, женская одежда является воплощением представлений о процессах социо- и космогонии. Так, распадающийся ряд контрастных деталей женской одежды, в отличие от цельной девичьей, маркирует мотив ритуального “исцеления”, через *расчленение* целого и его *воссоединения*, с целью сакрализации “чужого” рода (то есть рода невесты) родом жениха, после того, как женщина поменяла свой статус, пройдя все этапы свадебного обряда (инициация). Также распадающиеся детали и места их сшивания одновременно направлены на активизацию порождающих стихий плодотворящего начала женщины.

Сказывались на характере одежды, прически и возрастные особенности. Так, девушки, выходящие из подросткового возраста и пока еще не готовые к вступлению в брак, продолжали носить летом одеяние типа платья (*морин самса*) – длинное, с бортами, глухой юбкой, воротником стойкой; борта и рукава украшали каймой. Девичья верхняя одежда (*басаган дэгэл, сомон дэгэл, номон дэгэл*) указывала на принадлежность девушки к роду отца. Она была того же покроя, что и мужская: туникообразная, с цельнокроеными рукавами, неотрезная по талии, с декоративным выступом на груди *энгэр*, длиной до щиколоток, под-

поясывалась она матерчатými кушаками, изредка встречались кожаные пояса. Летний *тэрлик* девушки носили без пояса.

К 16–17 годам родители старались обеспечить своих детей, особенно дочерей “на выданье”, одеждой и украшениями, соответствующими их возрасту. В девичьей одежде появлялись знаки, указывающие на готовность к вступлению в брачные отношения, в частности указания на гендерные аспекты. *Дэгэл* девушки делали уже отрезным по талии, сохраняя при этом прежний цельный покрой рукавов и не носили *кушака*. По линии талии спереди и сзади нашивалась яркая контрастная вставка (*хуняга*), символизирующая *вульву*. У замужних женщин вставка располагалась только спереди.

П р и ч е с к и. На голове девушки заплетали до 20 косичек (*хабига*), причем обязательно одна косичка плелась на макушке (*саажа*), две на висках (*шанха*), одна или три на затылке (*гээгэгэ*). По мнению Р.Д. Бадмаевой, косички на висках были первым знаком, отличавшим девочку от мальчика (*Бадмаева*. 1987. С. 67). Девушки разных этнических групп носили разное количество косичек. Девушки у *западных* бурят вплетали в концы косичек серебряные монеты, медные и оловянные кружочки (*Описание...* 1958. С. 23).

Замужние женщины разных локально-региональных этнографических групп заплетали только две косы – символ соединения мужского и женского начал, двух брачующихся родов и образования единого целого в лице женщины, рождающей детей (*Герасимова, Галданова, Очирова*. 2000. С. 51). В бурятской традиции существовал знак, указывающий на высокое социальное положение благополучной женщины. 45–50-летняя женщина, имеющая крепкую, многочисленную семью, здоровье, материальный достаток (*бутэн булеэн, халаа хандараа угы, ухи хубуутэй*), проходила обряд, во время которого ей распускали волосы и заплетали их в три ряда. Чуть ниже подбородка (на расстоянии ширины ладони) одну из прядей обертывали вокруг и затем плели косу дальше. С этих пор женщина должна заплетать волосы только таким способом. Она имела почет и широкие права в обществе, принимала участие в важных моментах родовых празднеств в отличие от остальных женщин, которые не имели права посещать такие мероприятия (*Бадмаева*, 1987. С. 68).

Изменение претерпевает костюмный комплекс, прическа и украшения женщины, в связи с переходом ее в статус старухи (*шабганса*). Отныне она опять носит цельнокроенную одежду девочки (*сомон дэгэл*), подпоясанную кушаком, волосы на голове при этом сбиваются наголо, из всех украшений остаются только 1–2 колечка и четки.

У к р а ш е н и я. Буряты, как женщины, так и мужчины придавали большое значение украшениям, ибо они по традиционным мифологически представлениям являлись вместилищем сакральной субстанции *сульдэ* – душ детей и животных (*Галданова*. 1987. С. 132), выполняли функции оберега, маркировали социальный и возрастной статус индивида, являлись знаковой проекцией космо- и социогонии. Наиболее распространенными украшениями *западных* бурят были: кольца (*бэһэлиг*), перстни (*бультуру*), которые носили почти на всех пальцах, за исключением среднего, а также браслеты и серьги, которые носили постоянно, не снимая. Существовали также *накосные* украшения (*шэбэргэл*), из свинцовых пластин, с подвесками на концах кос из коралловых бус, бисера, и монет. Украшения были также из серебряных, золотых, бронзовых и оловянных пластин, трубочек, монет, со вставками из бирюзы (*оюн*), малахита (*номин*), кораллов (*маржаан*), янтаря (*хуба*) и жемчуга. Височно-нагрудное украшение (*һишхэмоор*) представляет собой круглую пластину (диаметр 5–6 см) с резным орнаментом в виде сердцевидной фигуры. В других случаях основу составляли тонкие се-



Хори-бурятка в традиционной одежде замужней женщины с набором серебряных украшений. 1895 г.

ребряные колечки разного диаметра, соединенные между собой в двух-трех местах. От них шли свободно спускающиеся коралловые снизки бус (9–10 шт.), перехваченные одной или двумя перемычками из металла или кожи. К этой же группе украшений относится *хабига* – длинная (50 см) подвеска, составленная из пучка мелких коралловых бусин, закрепляемая к основаниям височных кос или к головному убору. Заканчивались снизки мелкими монетами. Нагрудные женские украшения были по типу монисто – в несколько рядов из коралловых бус и монет. Существовало еще одно женское украшение, в виде полоски из жесткой ткани или галуна длиной в 1 м и шириной в 10 см, которое надевалось на шею, а ее концы спускались на грудь, на эту часть также симметрично нашивались золотые монеты или снизки коралловых бус (*хоолопши*). На поясе женщины носили утилитарные предметы, которые также заодно и украшали костюм: расшитый кисет для табака (*хантарга, хабтахан*), ножичек в кожаном футляре (*хутага*), игольники (*зуунэй гэр*) (Бадмаева. 1987. С. 71–78).

Женские украшения *восточных* бурят отличались сложностью, многосоставностью и многокомпонентностью. Они были выполнены в основном из серебра со вставками из коралла (наиболее ценным считался розовый коралл), бирюзы, янтаря (*хуба*). Нагрудные украшения из серебра квадратной формы (*тэбхэр гуу*), треугольной – (*зурхэн гуу*), а также круглой и аркообразной были по сути дела серебряными медальонами. В них, как в обереги, обычно вкладывались кусочки бумаги с молитвами на тибетском языке. Кроме того, по традиционным представлениям данный металл обладал магико-лечебным свойством. Украшения располагались в три ряда напротив женских детородных органов. Первый ряд располагался на уровне груди (*хоомойн бурханай гуу*), второй ряд напротив пупка (*энгэрэй хаюуһанай гуу*), нижний ряд – на уровне гениталий (*бэлэ хонхо-энгэрэй зуудхэл, хабхаг ханжуурга – юрн*). Считалось, что если серебряные украшения находятся “возле груди, то не будет мастита, возле матки – не будет женских болезней”. Кроме того, эти места представлялисьместилищем концентрированной порождающей стихии и соотносились с понятием *Жизнь, Мать-Земля*. Положение украшений, с одной стороны, усиливало энергетическое воздействие этих сил и стимулировало творческое начало (серебро какместилище *сульдэ*), с другой стороны, украшения нейтрализовали их хаотическую, хтоническую природу.

Подобную защитную функцию по отношению к сексуально-магической силе женских волос выполняли накосные украшения – “футляры” для кос (*шэбэргэл, үһэнэй туулмаг*), с Г-образным украшением (*туйбо*), длинный конец которого (стержень) вставляли в волосы у основания кос и обертывали сверху тесьмой. Видимый короткий конец украшали серебряным, иногда золотым шариком, или богато орнаментированной резной пластиной. К накосным украшениям относятся и искусственные косы, сплетенные из черных шелковых ниток и прикрепляемые к основанию натуральных кос. Их украшали монетами, специально отделанными пластинами с чеканным узором, кораллами. К их концу подвешивали пластины четырехугольной формы, с рельефным узором, с шестью коралловыми вставками. Снизу прикреплялись бусы, обрамленные в характерные конусообразные колпачки. Заканчивалось украшение искусственной косы свободно свисающими серебряными цепочками. Основание искусственных кос оформляли пластинами *хонтуул* и *боолто* (Бадмаева. 1987. С. 72–74). На шее висело ожерелье в несколько рядов из коралла и янтаря. На обеих руках женщины носили серебряные браслеты, на указательных и безымянных пальцах четыре колечка из серебра, иногда из золота. Головное украшение (*даруулга, татуурга*) представляло собой высо-

кую корону (15–20 см в высоту), основу которой делали из бересты, обшитой черным бархатом или синим шелком, украшенную шариками коралла, янтаря, малахита, бирюзы (*хуба, шурэ*). Бусины на ней нашивались в три ряда, в середине среднего ряда помещалась большая янтарная бусина, а справа и слева от нее кораллы меньшего размера и другие камни, образующие верхний и нижний ряд (*Герасимова, Галданова, Очирова. 2000. С. 50*). У некоторых локальных групп головные украшения нашивались в один ряд на ленту из черного бархата (шириной в 4–5 см).

Характерной особенностью данных комплексов головных украшений является обилие ниспадающих сверху вниз височно-нагрудных украшений из коралловых бус и серебра (*даруулгын хишэ*), в виде массивных литых серебряных колец (*ээмэг*) и множества подвесок. Длина этих украшений составляла от 22 до 75 см, а ширина – от 30–50 см. Другой тип височно-нагрудных украшений (*хишэхонхо*) представлял собой ожерелье с колокольчиками. По нашему мнению эти украшения служат символическим знаком объединения сакральных космогонических оппозиций, отраженных в костюмном комплексе бурят: Верх – Небо – мужское; Низ – Земля – женское.

Наплечное украшение (*мурэнэй гуу, ээмэг – шурэтэй, утаһан сасагтай*) бытовало у девушек и молодых женщин только хоринских родов. Его пришивали на халат (девушки) или безрукавку (женщины). Украшение состояло из серебряной основы конусообразной круглой или квадратной формы, полый внутри, с коралловой вставкой. По краям с обеих сторон спускались низки из бисера, кораллов, жемчуга или серебряных цепочек с шелковыми кистями на концах.

Молодые женщины и девушки на выданье носили боковые подвески (*һанжурга*). Это украшение состояло из двух круглых серебряных пластин (*бэһын хантарга, бэлэ*), которые закреплялись с обеих сторон на уровне пояса у молодых женщин, у девушек на поясе. К одной пластине на плетеной шелковой ленте или серебряной цепочке подвешивались щипцы для выдергивания волос, бороды (*шэмхуур*), ухвертка (*культибша*), зубочистка (*шуднэй шэгшuur*). На другой пластине висели – маленький замочек, миниатюрный нож (*хутага*) и огниво (*хэтэ*). Подвески заканчивались пышными кистями из шелковых нитей красного, зеленого и желтого цветов.

Наиболее своеобразным девичьим украшением *западных* бурят, свидетельствующим о половой зрелости, является налобное серебряное украшение (*юбун/юбуу*), выполненное в виде сердечка. Его прикрепляли на височные косички и на макушке (*Бадмаева. 1987. С. 72; Герасимова, Галданова, Очирова. 2000. С. 50*). Вообще девичьи украшения были довольно скромными: серебряные, медные или оловянные сережки в форме кольца (*гариха*) диаметром 8–12 см, колечки из того же металла, которые носили на указательном и безымянном пальцах (от двух до четырех), иногда перстень со вставкой из коралла. Носить кольца на среднем пальце считалось нежелательным, особенно если у девушки был старший брат. Браслеты были серебряные, иногда с коралловыми вставками, хотя богатые использовали бирюзу и лазурит. Коралл по стоимости был дешевле, чем бирюза или малахит, еще дешевле стоил янтарь красного или желтого цвета. После революции 1917 г. янтарные украшения были самыми распространенными; из янтаря делали колечки, но чаще всего носили янтарные ожерелья. Девушки могли также носить на широкой шелковой ленте нагрудное украшение *гуу*.

Достижение брачного возраста и совершеннолетие символизировалось изменением прически – ношением косы (*гээзэгэ*) девушкой и юношей. Юноше при этом обривали голову, оставляя пучок волос на темени, который и заплетали в

косу. Большое внимание уделялось украшению девичьей косы. Если девушка собиралась на празднество (*наадан*), к косе сверху вниз прикреплялись серебряные монеты: сначала – пять-шесть монет достоинством в 100 мунгэ (копеек), диаметром примерно 12 см, затем – четыре-пять монет стоимостью 50 мунгэ, диаметром 8 см, а еще ниже – монета-*янишаа* достоинством в 100 мунгэ. Вместо *янишаа* в предреволюционные годы использовали российские монеты с изображением царя Николая II. Монеты к косе привязывали тоненькими ремешками (*тамхан*) из кожи косули. В косу также вплетали косоплетку из шелковой крученой нити (*гогшоо*) черного цвета. Украшение косы было сложным делом, поэтому девушка прибегала к чьей-либо помощи – матери, сестры, тети. В обычное время в косу, удлиняя ее, полагалось вплетать только косоплетку.

У *западных* бурят девушка 15–16-летнего возраста на косу надевала наспинно-накосное украшение (*сааж*). Известны три его вида: *шураг сааж* – составленное из коралловых бус; *тумэр сааж* – из серебряных пластин с закрепленными на них редкими бусинками и *уһэн сааж*, его делали из шелковых нитей черного цвета. Основу этого украшения составляла проклеенная в несколько слоев ткань или кусок кожи, которые обтягивали красным тонким сукном. На твердую основу пришивали коралловые бусы с металлическим ободком в пять рядов (*шураг сааж*). Верхний конец *сааж* венчался продолговатой посеребренной пластиной, а нижний – пучками кистей из крученых шелковых ниток. Носили эти украшения в сочетании друг с другом или в два-три ряда (*Бадмаева. 1987. С. 72–73*).

Украшения юноши, достигшего брачного возраста, не отличались от украшений взрослых мужчин.

Г о л о в н ы е у б о р ы. Рассматривая головные уборы бурят Забайкалья, следует отметить, что их основа была единой для мужчин, женщин и детей. В конце XIX – начале XX в. существовали несколько типов головных уборов. Первый тип представлял собой наиболее архаичный одношовный убор (*юдэн*) с наушниками и полукруглым выступом, закрывающим шею. Его шили из сукна черного или синего цвета, как и *субу* – накидку, надеваемую в непогоду. Такая одежда встречалась у агинских, закаменских и джидинских бурят.

Второй тип это наиболее распространенный традиционный головной убор с высокой тульей. Для зимы их шили с меховыми наушниками, подбитыми белой мерлушкой, каракулем, мехом рыси или выдры (*хасабишатай малгай*). Верх шапки и наушники выкраивались из одного куска ткани, перед шапки был неразрезным, шов проходил по затылочной части. Для лета – с отворачивающимся околышком (*тооробша малгай*), выкроенным отдельно. Тулью прошивали горизонтальной строчкой, указывающей на принадлежность к хоринским родам.

Третий тип. Отличительной особенностью здесь является островерхая с вертикальной строчкой тулья. Для зимы отдельно из цельного куска выкраивались наушники с выступами, их пришивали к тулье. Шапку подбивали мехом, делая предпочтение меху рыси. Летний вариант также состоял из верхней тульи и околышка. Шили их преимущественно из синего шелка, околышек покрывали плюсом, бархатом, мехом выдры, мерлушкой. Для шапок этих типов обязательным украшением была красная кисть (*залаа*), которую пришивали к верхушке, с навершием из серебра и коралла (*дэнзэ*). Навершие со вставками из разноцветных камней указывало не только на принадлежность человека к определенному роду, но и на его служебный ранг и социальный статус. За отсутствием навершия сверху нашивали так называемый “узел счастья” (*жэнче/дженчи*), который сплетали особым образом из красного шелкового шнура. По представлениям бурят данный головной убор является материальным воплощением отражения традиционной картины мира. Синий цвет тульи символизирует Небо, 11 стеганых по

горизонталю рядов тулю обозначают 11 бурятских родов. Если ряды простеганы по вертикали, то это указывает на принадлежность к сакральной группе социума – ламам, принявшим обет святости старухам (*шабганса*), мальчикам, которых собирались отдать в дацан, а также на бурят Селенгинского, Джидинского и Кяхтинского районов Забайкалья. Красная кисть с наверху символизировала Солнце и его лучи, околышек – Землю.

К концу XIX – нач. XX в. наиболее популярным головным убором, особенно у юношей и молодых мужчин, была шапка, чаще всего китайского производства, называемая *тоорсог малгай*. Верх шапки шивался из четырех клиньев сукна, а маленькие наушники и козырьки пришивали сзади и спереди, подбивали беличьим мехом.

Головные уборы *западных* бурят относятся к четвертому типу. Мужчины в зимнее время носили небольшую круглую шапку с дном из хлопчатобумажной ткани и меховым (*волчьим, лисьим*) околышем (Описание... 1958. С. 22). К концу XIX – нач. XX в. стала популярной меховая шапка типа папахи или кубанки из меха выдры (*вых малгай*) (*Бадмаева*. 1987. С. 50), в летнее время покупные картузы. Женские шапочки, несмотря на всю разновидность (*шар, бортого, бизга, татар малага, обуза*), в целом были невысокие, цилиндрической формы с плоским или круглым верхом. По центру к нему пришивали пуговицу или монету, от которой на четыре стороны расходились полоски позумента или парчи, распущенные на концах. Считается, что это также является знаком Солнца и его лучей. У аларских бурят верх шапочки иногда вышивали различными орнаментами, в основном растительного характера. Туля обычно украшалась по всей длине полосками ткани, монетами, вышивкой, в некоторых случаях искусственными цветами. Пожилые и зрелые женщины повязывали на голову ситцевый платок (*пулад*) концами на затылке, а сверху надевали будничной головной убор из выделанной шкурки белки. Нарядная женская шапочка обшивалась по тулье мехом выдры (*халюун малгай*), круглый верх делали из плиса или бархата. Шили шапку всегда на подкладке. У *западных бурят* бытовал головной убор, заимствованный у соседних народов (*татар малгай*), то есть “татарская шапка”. Она имела форму колпака, ее шили из лисьих камусов и узкой оторочки из меха рыси (*Бадмаева*. 1987. С. 49).

Девушки описываемого периода шапки надевали редко, по праздничным дням. Зимой они обычно носили теплые покупные шали, а летом – платки. Нарядным головным убором считались большие яркие разноцветные шали с кистями китайского производства. Девушки забайкальского региона летом носили легкие *даруулга*, иногда надевая на нее островерхую шапочку. У бурят племени сартул девушки по особым случаям (праздник, свадьба и т.д.) надевали большой гарусный платок, прикрепленный особым способом к *даруулга*.

Обувь бурятской обуви (*эрмэгтэй гутал*) показывают, что они восходят к самобытным прототипам. Все разнообразие бурятской обуви можно свести к двум основным типам, различающимся характером покроя: 1) поршневидный и 2) башмаковидный. К первому типу относится обувь, основу которой составлял кусок кожи овальной формы, стянутый в носочной и пяточной частях, образующий подошву и формирующий головку обуви.

Ко второму – башмаковидному типу – относится обувь с выкроенной подошвой по форме ступни, голенищем и головкой или голенищем и носком с союзками (*Бадмаева*. 1987. С. 81–82). Союзки и голенища (*шалъпагар*) бурятского сапога кроют из двух симметричных половин из юфтевой кожи или из плиса. Голенище закрывает всю голень, его ширина одинакова в верхней и нижней частях. Союзки жесткие, наглухо пришиты к голенищу, ноговицы отсутствуют, подошва

толстая, негнувшаяся, с войлочной прокладкой и подшитой кожей. У *восточных* бурят жесткий носок (*тангалай*) слегка загнут вверх. Подошва нашивается на союзку с рантом, сборок на союзке нет. Запястники, носки и голенище декорировались аппликациями из кожи в виде хищной птицы, а также завитков и замкнутого узла. У *западных* бурят практиковалось нашивать носок нарядной обуви из плиса или толстого сукна черного цвета. Узоры выполняли по контуру одинарным или двойным швом тамбура, либо гладью, либо крестом (*Бадмаева*. 1987. С. 84–85).

Женская обувь по покрою и назначению не отличалась от мужской. Она делалась лишь несколько изящней, легче. Обувь состоятельных людей выделялась богатством отделки и материала. Но при разнице в некоторых деталях отделки, отражающих особенности этнической среды или социальной иерархии, они в основе имеют общий тип, сложившийся в эпоху, когда появились седла со стременами.

Кроме того, буряты Предбайкалья шили из мягко выделанной кожи лошади (*харьхан*) специальную обувь на сезон покоса (*туурабиша*). Эта летняя обувь состояла из трех частей: короткого голенища, носка и союзок из сыромятной кожи. Подошву также делали из сыромятной яловой кожи (*ухэри арһаар удэттихэ*). Повседневную теплую рабочую обувь изготавливали чаще всего из конских, изюбровых, косульих камусов.

Кроме основной обуви, буряты носили ноговицы и наколенники. Ноговицы служили в качестве производственной части обуви, например, при рыбной ловле, охоте. Их делали из камусов, снятых с ног бычка. При достаточной ширине нижний конец зашивали мешком или подшивали куском кожи, образующей подошву и головку. Камусы надставляли, ноговицы делали высокими, выше колен. Завязочками, прикрепленными к верхнему краю, подвязывали их к поясу штанов. Внизу перевязывали у лодыжек.

Наколенники (*убдэгшэ*) в виде куска кожи, утепленного войлоком, были в употреблении у охотников за нерпой на Байкале. Их делали на кожаной основе с нашитым сукном. Сверху наколенники покрывали металлическими бляхами, а центральную линию выделяли крупными защитными бляхами. На месте коленного сустава прикрепляли крупную пластину сложного контура. К нижнему краю прилегал две стальные пластины уменьшенного размера. Они были выпуклыми по форме, очевидно, для плотного прилегания к ноге. Раньше подобные наколенники были частью воинских доспехов воинов-охотников (*Бадмаева*. 1987. С. 85–86).

К концу XIX – началу XX в. среди девушек, молодых женщин и мужчин наибольшим предпочтением из обуви стали пользоваться покупные хромовые сапоги со скрипом. Они были сшиты очень аккуратно, женские на маленьком каблучке, с подошвой из дубленой кожи (*дуглёобо улаан улатай*). Стоимость таких сапог равнялась стоимости бычка-трехлетки (*гунан шар*). В Иркутске также покупали сапоги под названием “*хунгуурска*”, то есть венгерские (Историко-культурный атлас... 2001. С. 317).

Чулки у бурят (XVIII – начала XX в.) бытовали повсеместно и были обыденными у мужчин, женщин и детей. Чулки были “войлошные” (*Татаринов*. 1958. С. 22), а также сшитые из ткани и вязаные. Весьма архаичную форму представляют чулки, вязанные из овечьей шерсти. Их вязали крючком в форме мешка с овальным нижним краем (такой способ вязания до сих пор сохраняется у бурят Баяндаевского района, Иркутской области). Возможно, что в давние времена чулки были не вязаные, а валяные. Они были разной длины – высокие, достающие колен и короткие. Часто верхняя часть вязаного чулка украшалась

рисунком: черные или желто-оранжевые узоры на белом фоне. Орнамент чулок был в основном геометрическим и представлял собой чередование полос из кубиков, прямоугольных столбиков различного размера. Иногда узор представлял собой – орла (*ехэ шубуун*), цветок или дерево (*Бадмаева. 1987. С. 86–87*).

Р и т у а л ь н а я о д е ж д а. В первую очередь следует обратить внимание на одежду служителей культа – шаманов, которые для проведения обрядов надевали специальный костюм (*оргой*), сильно отличающийся от обычной одежды бурят. Являясь материальным воплощением архаических представлений бурят о традиционной картине мира, культовый костюм сохранил наиболее древние формы покроя одежды, формы головного убора и обуви. Это был халат или плащ из замши с прямым разрезом спереди, полы сходились встык, завязывались или застегивались на пуговицы. Прямые рукава пришивались прямо к стану.

Как сакральный атрибут маркера-посредника между мирами, одежда шамана изобилвала украшениями в виде плоских стилизованных фигурок волка, медведя, многочисленных трубчатых подвесок, сделанных из железа, лоскутками ленточек, кистей, перьев птиц и т.д. На подол, рукава, нижний край нагрудника нашивалась бахрома, нарезанная из кожи. На спину, на уровне лопаток, прикреплялась толстая железная пластина (*архалан*), к ней подвешивались разные цепи, жгуты. На грудь шаман надевал бронзовое зеркало.

Цвет обрядового костюма указывал, какое место занимает шаман в иерархии жрецов. У шамана высшего класса *оргой* был белым, у низшего – синим. Шапка также соответствовала его рангу. У простого служителя (*хара*) она была сшита из меха, чаще из меха рыси, и имела на макушке кисточки из лент (*залаа*). Голову шамана, достигшего высшего ранга, венчал головной убор в виде короны из железного обруча с рогами изюбра, по бокам которого свисали железные конусообразные подвески (*холбого*). Сзади прикрепляли длинную железную цепь из нескольких звеньев с подвесками на конце. Обязательными элементами ритуального костюмного комплекса были трость с ручкой в виде головы лошади (*морин хорьбо*) и шаманский бубен (*хэсэ*), которые использовались в качестве средств передвижения шамана во время его путешествий в ином мире. Выполняла ритуальную функцию и обувь поршневого типа, как важнейший компонент обрядово-ритуальной практики, указывающая одновременно и на древность своего происхождения (*Бадмаева. 1987. С. 81, 107*).

Одежда людей во время проведения каких-либо празднеств, обрядов и ритуалов была традиционно нарядной. В свадебной обрядности одежда невесты представляла собой праздничную одежду замужней женщины. Отличительным элементом у прибайкальских бурят являлся лишь белый кусок ткани (платок) с прорезями для глаз, которым закрывали лицо невесты. В Забайкалье на голову невесты накидывали *тэрлиг* или плащ. Снимали накидку только за занавеской, где невеста переодевалась. Считается, что накидка из куска ткани должна оберегать от всякого зла и несчастий молодую семью (*Бадмаева. 1987. С. 103–104*). Кроме того, закрытое лицо невесты, во-первых, маркирует состояние “ритуальной смерти”, в котором она находится во время проведения свадебной церемонии, после чего девушка переходит в статус замужней женщины, а во-вторых, оберегает социум от “чужого”, то есть чуждого, влияния.

Одежда жениха также представляла собой праздничный мужской костюм, украшенный в ходе предсвадебных обрядов ритуальными предметами, являющимися, по мнению К.Д. Басаевой, реликтовыми следами брачных матрилокальных отношений (*Басаева. 1980. С. 154*). Это мешочек красного цвета с разрезами на левой стороне (*аршуур*) и с кусочками олова. Кроме того, это приши-

тые к одежде оловянные пластины и кружочки и пришитая к вороту одежды жемчужная планка (*гээзэгэ, сааж*) из сукна или плиса, украшенная пуговицами, монетами, оловянными бляхами и кистями. Вероятно, здесь сохранились космогонические следы освоения “чужого”, каким был для рода невесты жених и наделение его сакральной плодотворящей потенцией, где *аршуур* выступает символом утробы, а кусочки олова – сакральным вместилищем душ детей.

В бурятской традиционной культуре не было погребальной одежды. Умерших мужчин хоронили в лучшей праздничной одежде со всеми украшениями, сакральными атрибутами (*аршуур*) и необходимыми в быту вещами (трубкой, чашкой и т.д.). Женщин хоронили в их свадебной одежде со свадебными украшениями. Не было у бурят и поминальной одежды. На похороны люди надевали обычную одежду, избегая ярких тканей и украшений (*Бадмаева*. 1987. С. 105–107).

ПИЦА И КУЛИНАРНЫЕ ТРАДИЦИИ

Исторически сложившаяся система питания кочевников Центральной Азии, к числу которых относятся буряты, построена на строгом балансе мяса (и различных блюд из мяса и крови) и молочных продуктов, дополнявшихся в небольшом количестве продуктами растительного происхождения (дикими и культурными злаками и овощами), а также продуктами охоты и рыбной ловли, которые, однако, имелись не всегда и далеко не у всех групп кочевого населения.

Соотношение между потребляемым количеством мяса и молочных продуктов зависело от сезона хозяйственного года кочевников. И было их всего два: летний и зимний. Первый длился с апреля до октября, охватывая полугодовой период от времени отела скота и до окончания его дойки. В рационе этого периода главенствующую роль играли молочные продукты, второе место отводилось мучным изделиям, и лишь третье место занимало мясо. Зимний рацион, более основательный, включал в себя прежде всего мясо домашнего скота, заготовленные еще летом различные типы сыров и масла и мучные изделия (*Этнография питания...* 1981. С. 122–123).

С небольшими локальными отклонениями можно распространить эту структуру питания на всех кочевников рассматриваемого региона.

М я с о и м я с н ы е б л ю д а. Как уже говорилось в разделе “Скотоводство” (глава 3), буряты разводили скот следующих видов: лошади, мелкий рогатый скот (овцы, козы), крупный рогатый скот (включая яков и сарлаков – помесь яка и коровы), верблюдов. У разных групп бурят состав стада несколько варьировал в зависимости от географической зоны, климата, состояния пастбищ и т.д. В пищу шло мясо всех видов скота, однако наиболее престижной у бурят, как впрочем, и у монголов считалась баранина. Ей отдавалось предпочтение как в будни, так и на праздничных пирах и ритуальных церемониях. Следующее по значимости место занимали говядина и конина.

В пищу шли мясо (вареное и жареное), кровь (изредка в сыром, но чаще в вареном виде), внутренности (сырые, вареные, жареные), в экстремальных ситуациях – дзут и как следствие – массовый падеж скота – кости, копыта, падаль. Мясо ели преимущественно в вареном виде, варили недолго, крупными целыми кусками (*бухэлээр*), считая, что лишь слегка проваренное мясо сохраняет все свои полезные свойства. Степень готовности мяса определялась по качеству бульона. Мясо при варке не солили, но из мясного отвара делали к нему соус, густо подсоленный, заправленный по возможности чесноком, луком, перцем.



Улхан – сосуд для саламата. Первая половина XX в.



Мяханай тэбшэ – корыто для рубки мяса. Улус Шара-Азарга (Закаменский район). Начало XX в.

Все известные кочевникам Евразии способы жарить и запекать мясо восходят к доскотоводческому, охотничьему ХКТ лесостепной зоны. Наиболее популярны из них следующие: 1) запекание туши с помощью раскаленных камней, забрасываемых через горловину в брюшную полость животного; 2) жарка на углях или золе в яме, засыпанной землей или заваленной камнями, на которых разводится костер; 3) запекание туши на вертеле над огнем костра. Для подобной подготовки использовались обычно неосвежеванные туши косуль, кабанов, горных козлов, лосей, крупных сурков евразийских степей – тарбаганов. В отличие от монголов, продолжающих считать *боодог* из тарбагана деликатесом (Жуковская. 2002. С. 150–151), буряты уже довольно давно его не едят.

В охотничий период жизни бурятского общества после завершения зимней облавной охоты *зэгэтэ аба*, проведя обряд жертвоприношения “хозяевам тайги”, то есть духам-покровителям зверей, делили убитых животных между родами, представители которых участвовали в охоте, часть мяса съедали на совместном пиру, остальное уносили по домам в качестве запасов на зиму (Хангалов. 1958. Т. I. С. 71). После того, как скотоводческий тип хозяйства стал преобладать у бурят, мясо на зиму стали заготавливать осенью, забивая нужное для прокорма семьи количество голов домашнего скота с наступлением холодов. Эти запасы, как и скот, предназначенный на убой, назывались *уусэ*.

Одной семье на зиму требовалось мясо двух коров и одной лошади. С этой целью выбирали в стаде яловых коров и старую, уже не очень годную в хозяйстве лошадь. На этом количестве мяса средняя по достатку семья жила всю зиму, а весной, в марте, забивали еще одно животное, которое перед этим специально откармливали сеном и поили водой, подсоленной природной солью *хужир* (Галданова. 1992. С. 78).

Во время забоя скота каждая семья старалась угостить свежим мясом своих соседей, сородичей, которые помогали это делать. С этой целью варили ребра, задний шейный позвонок, жирную прямую кишку, сердце. Но особенно вкусной считали говяжью, свиную и баранью печень: ее ели в сыром, замороженном или поджаренным на углях костра в жировой пленке виде (Тугутов. 1957. С. 84). У закаменских бурят печень иногда варили (Галданова. 1992. С. 80).

Любимое общепурятское блюдо – фарш из бараньих потрохов *зурмэ*. Мелконарезанную брюшину, тонкие кишки, рубец, жир обматывали тонкой кишечной пленкой, получившийся жгут варили, выкладывали на стол и угощали всех желающих.

К числу любимых кушаний относился *далан* – конский жир, *арбин* – подбрюшный жир, толщиной в четыре пальца, *гадар* – спинной жир, толщиной в два пальца, твердый; *дотор* – нутряной жир, его у лошади много, им заполняли кишки, которые затем отваривали. Все четыре вида жира ели в замороженном виде, *дотор* иногда смешивали с ячменной или ржаной мукой. В зимние холода конский жир поддерживал теплостойкость организма.

Разновидностей колбас, известных разным группам бурят, очень много. Внешней оболочкой колбас всегда выступали кишки, которые хорошо промывали прежде чем нашпиговать их фаршем. Постараемся перечислить несколько возможных вариантов фарша для изготовления колбас: 1) фарш из головного мозга бычка, перемешанный с мелконарезанными кусочками говядины (*гэтэһэтэй мяхан*); варится в мясном бульоне, подается на стол в горячем и холодном виде, часто используется как запас еды в дальнюю дорогу; 2) фарш из смеси кусочков свинины со свернувшейся свежей кровью (*эрезлжэ*); 3) бараний желудок, заполненный кровью и сваренный в бульоне (*хототой шуһан*); 4) баранья или говяжья толстая кишка выворачивается наизнанку, по-

крывающий ее снаружи слой жира становится начинкой: после варки получается колбаса с белой жировой начинкой (*сагаан мяхан, хошхоног*); 5) смесь мелко нарезанной говядины и баранины с добавлением дикого лука, перца и, если мясо постное, то жира или головного мозга; ею заполняют кишку, варят в бульоне, подают на стол, нарезав толстыми кусками (*хиймэ*) (Тугутов. 1957. С. 84–85).

Чаще всего колбасы, приготовленные из кишок и разных видов фарша и крови, съедали сразу или в течение ближайших после готовки дней, но в замороженном виде они могли храниться долго и вполне годились в качестве запасов на зиму.

Вяленое и сильно прожаренное мясо тоже хранилось хорошо. Летом вялили на солнце, осенью и зимой – в дыму очага, в хорошо проветриваемом помещении. Тщательно срезали мясо с костей, резали на тонкие полоски, хорошо провяленное оно становилось твердым (*борсо*) и хранить его можно было годами. Свежее мясо жарили в собственном соку до исчезновения жидкости, затем поджаривали, добавляя жир; остывшее мясо раскладывали по кожаным мешкам (*худэһэн*), в них мясо сохраняло свою питательность, не портилось, в них же его брали с собой в дорогу (Галданова. 1992. С. 81–82).

Впрочем, не менее популярным видом мясных запасов была так называемая “мясная мука”. Мясо жарили в котлах мелкими кусочками до черноты, образовавшиеся комки растирали в муку. В таком виде она долго сохранялась, была транспортабельна, ее запасали, отправляясь в дальний путь (Тугутов. 1957. С. 85).

Особого внимания заслуживает кровь как продукт питания. Прежде всего, следует сказать об употреблении “живой крови”, то есть крови живых животных. Известно ее использование монгольскими кочевниками в средние века. Марко Поло, например, пишет о том, что каждый воин монгольской армии в XIII в. мог иметь для своих личных нужд до 18 коней, кровь которых во время походов часто служила монгольским воинам пищей (Жуковская. 1988. С. 71–72). “Живую” кровь для этой цели добывали следующим образом. Животное связывали, валили на землю, надрезали вены вблизи шеи и сцеживали кровь в какую-нибудь посудину, а иногда просто прикипали губами к надрезу и пили прямо из него. Безболезненно для животного, от него за один раз можно брать не более 500 г крови, после чего через пару дней оно эту потерю восстанавливало. Такой дозы было достаточно для одноразовой “трапезы”. Как походная пища кровь была чрезвычайно удобна тем, что не требовала ни специальной транспортировки, ни специального приготовления. Как отмечают медики, это вкусно с гастрономической и полезно с медицинской точки зрения (Ekvall. 1963. С. 145–146).

М.Н. Хангалов упоминает аналогичный способ добычи крови у бурят, причем кровь из вены сцеживали не только у лошадей, но и у крупного рогатого скота. Однако собранную кровь пили не сырой, а варили в котле и ели (Хангалов. 1958. Т. I. С. 209). Вероятно, в экстремальных условиях буряты, как и монголы, пили свежую сырую кровь прямо из надреза, но об этом уже никто не помнит. В литературе имеются свидетельства только о кровяных колбасах и прочих блюдах, в составе которых есть “вареная кровь”.

Любопытны заметки Г.Р. Галдановой об использовании конской крови каменскими бурятами. Они различали у лошадей кровь белую (*шабай*) и обычную красную кровь (*шуһан*). Считалось, что лошади светлой масти имеют “белую”, светлую кровь без сгустков и колбаса из нее получается особенно вкусной. Напротив, в красной крови много сгустков. Чтобы сделать колбасу из нее более вкусной, добавляли соль, сушеный лук, чеснок, а сгустки отдавали собакам (Галданова. 1992. С. 80).

Внутренности животных (сердце, почки, печень, легкие, тестикулы) использовались и как самостоятельное блюдо: их подавали на стол в вареном виде наряду с мясом. Поедание каждого из них у бурят, как и у монголов, рассматривалось как усиление соответствующих свойств человеческой природы: съеденное сердце увеличивало храбрость, печень – силу, тестикулы – половую потенцию и т.д. Печень и почки лошади съедали те, кто ее забивал. Говяжье и баранье сердце делили пополам и давали детям (Тугутов. 1957. С. 79).

Следует сказать несколько слов о теории так называемого ритуального неприятия кочевниками свинины. Монголы действительно не ели свинины, но не потому, что испытывали к ней какое-либо религиозное отвращение (ни шаманство, ни буддизм никаких предписаний на этот счет не содержат). Объяснение этому весьма простое: свинья не приспособлена к кочевому образу жизни, не может питаться круглый год на подножном корму, и она никогда не входила в состав стада кочевников Евразии. Ее не ели просто потому, что ее не было. Убитых же на охоте диких кабанов монголы ели всегда с большим удовольствием. Свинья в Забайкалье появилась с приходом русских и постепенно ею стали обзаводиться оседлые бурятские хозяйства. Из свинины варили супы, научились солить свиное сало (Тугутов. 1957. С. 86).

Молоко и молочные продукты. Вторым, не менее важным, чем мясо, компонентом питания кочевого населения Центральной Азии были молочные продукты. На их изготовление шло молоко всех видов домашнего скота: коров, яков, овец, коз, кобыл. У всех кочевников существовало разное отношение к молоку различных животных и соответственно к его наиболее рациональному использованию. Например, ячье молоко ценили за его очень высокую жирность (10–12%), благодаря чему из него удавалось получить наибольшее количество масла (Этнография питания... 1981. С. 124). Коровье, козье и овечье молоко использовалось в основном на приготовление молочных продуктов, рассчитанных как на длительное хранение (масло, твердый сыр, сушеный творог), так и непригодных к нему (пенки, мягкий сыр, простокваша). Овечье и коровье молоко добавляли в чай. Это называлось “забелить чай”. Кобылье молоко шло только на изготовление кумыса.

И монголы, и буряты при нехватке молока использовали для изготовления молочных продуктов смесь молока от разных видов животных. При этом у тех и других смешение молока крупного и мелкого рогатого скота считалось нормальным явлением и продукты из этой смеси высококачественными.

Все молочные продукты, производившиеся в бурятском кочевом хозяйстве, делятся на две основные группы: скоропортящиеся и долгохранящиеся. К первым относятся сливки (*сусгээ*), пенки (*урмэ*), простокваша (*тараг*), пресный сыр (*хурууд*) и безалкогольные молочные напитки. Они шли в пищу по мере их изготовления.

В число продуктов ежедневного потребления летом и осенью, пока доились коровы, входил *тараг*. Его делали так: кипятили молоко, когда оно остывало примерно до 20–23°, в него вливали закваску (*гурэлгэ*) – 2–3 ложки старого тарага, которые предварительно разводили в теплом молоке. Затем сосуд с заквашенным молоком ставили в относительно теплое место, но не на солнце, через 3–4 часа молоко свертывалось и превращалось в простоквашу. Перед употреблением его взбалтывали и сливали образовавшуюся сыворотку. Если тараг получался слишком густым, его разводили кипяченым молоком, а иногда сыром, если были уверены, что скот не страдает какой-либо болезнью.

Если не было закваски, то сначала делали ее: в котел с остывшим кипяченым молоком крошили хлеб, опускали серебряные предметы (ложки, стаканчи-

ки), дожидались пока молоко свернется, некоторую часть отливали в особый сосуд и превращали в закваску для будущего использования, получившийся тараг выпивали. Обычно в такой ситуации он получался жидкий и горьковатый. Вторая порция на закваске от первой была уже лучше, но только с третьего или четвертого раза закваска получалась такой как надо, и весь последующий *тараг*, изготовленный на ней был качественным. Впрочем, если заквасить недостаточно остывшее или, напротив, чересчур охладившееся молоко, *тараг* тоже получался горьким и жидким, и даже самая хорошая закваска его не спасала (*Хангалов*. 1958. Т. I. С. 232–233).

К долгохранящимся и ежегодно заготавливаемым на зиму продуктам относятся масло и несколько разновидностей сушеного творога. Кочевникам Евразии известны два основных способа получения масла: перетапливание и сбивание. Более ценится в хозяйстве топленое масло, так как оно лучше и дольше хранится. Получают его путем перетапливания пенки и их последующего ферментирования в сосудах из желудков мелкого и крупного рогатого скота или в кишках крупного рогатого скота, весьма вместительных, несмотря на свой сравнительно небольшой объем. Сосуды, сделанные из желудков коз и овец (*гузээ*), предназначенные для длительного хранения и ферментации продуктов, тщательно промывались, иногда даже вымачивались в кумысе с солью. При соблюдении всех правил обработки и хранения в темноте законсервированный продукт мог не только храниться в этой упаковке в течение года и более (очень ценилось масло 7-летней выдержки), но и улучшить за это время свои питательные свойства. Практический опыт кочевников в этой области до сих пор служит объектом пристального интереса со стороны различных фирм, занимающихся выпуском консервированных молочных изделий.

Бурятам известны два сорта топленого масла: более жирное, желтое по цвету и менее жирное, белое. В такое белое масло для увеличения его питательности часто добавляли сахар, муку, творог, иногда даже ягоды (*Галданова*. 1992. С. 83–84). Методом сбивания отстоявшихся на сыром молоке сливок получали сливочное масло. Оно хранилось хуже, чем топленое, и особой роли в хозяйстве не играло. Маслом заправляли чай, супы, смешивали его с бараньим жиром и варили в нем кусочки пресного теста (*боорсог*), а иногда ели в “чистом” виде, если организм ощущал нехватку жиров.

Бурятам известен и еще один вид масла – так называемое “костное”, полученное из раздробленных и истолченных в мелкую крупу костей, содержащих костный мозг. Крупу долго кипятили в котле, пока на поверхности не всплывало костное масло. Его собирали в особый сосуд, употребляли в пищу как целебное средство, а также использовали при обработке шкур для смазывания мездры (*Галданова*. 1992. С. 82).

Разнообразные виды сушеного творога, запасавшегося на зиму, различались по вкусу и цвету: тот, что получали при кипячении отцеженной простокваши, имел белый цвет с синеватым оттенком, при кипячении же сыворотки – немного красноватый. Оба имели кислый привкус. При процеживании смеси сыворотки и творога, оставшейся после перегонки водки, получался мелкий творожный порошок, безвкусный и белый (*аарса*).

Чтобы *аарса* получалась качественной, в кадку, где ее хранили, ежедневно надо было добавлять творожную массу (*бозо*), оставшуюся после перегонки водки. Хорошее хозяйство заготавливало на зиму 15–16 кадок с *аарсой*. Она была питательной, зимой ее заливали водой, добавляли муку, варили на медленном огне, тщательно помешивая. Иногда добавляли зерна ячменя или дикой гречихи. А если залить *аарсу* молоком и кипятить до выпаривания жидко-

сти, останется творожистая масса (*аарюул*). Если ее подсушить на солнце и в очаге, то она будет долго храниться. Ели ее, размачивая в горячем чае (*Галданова*. 1992. С. 76).

Наиболее лакомые из молочных блюд – подсушенные пенки и растопленные на огне сливки, прожаренные с мукой (*саламат*, *зөөхэй*). Саламат считался и до сих пор считается ритуальным блюдом, его приносят в жертву во время многих шаманских обрядов.

Его готовили также по случаю приезда гостей, оказывая им тем самым почет и уважение, и для различных праздничных торжеств семейного, родового и общесельского уровня. Саламату приписывалось свойство “предсказывать” исход того дела, по поводу которого он был сварен: если при приготовлении саламата масло из кипящих сливок выделялось быстро и выступало на поверхности, это была “счастливая” примета, значит все будет хорошо, во всем будет удача. В противном случае получалась обычная мучная каша. Если во время приготовления саламата в дом входил чужой человек, не имеющий отношения к предстоящему событию или обряду, ему следовало немедленно уйти, т.к. саламат мог не получиться, что было плохой приметой. Нельзя было варить саламат, отправляясь в дальнюю дорогу (*Галданова*. 1992. С. 84–85).

М о л о ч н ы е н а п и т к и. Сначала несколько слов о цельном молоке.

Особый интерес представляет вопрос об употреблении кочевниками цельного необработанного молока. Письменные свидетельства об этом противоречивы. Так, о монголах XIII в. Плано Карпини пишет, что они пили кобылье, овечьё, коровье и верблюжье молоко (*Путешествие... 1957. С. 36*), не делая меж ними разницы, а Гильом Рубрук (*Путешествие... 1957. С. 95–98*), Чжао Хун (*Мэн-да... 1975. С. 69*) и Киракос Гандзакеци (*Киракос*. 1976. С. 172) говорят только о кумысе. В “Сокровенном сказании” упомянуты кислое молоко и кумыс, а у Рашид-ад-дина – кумыс и козье молоко, причем потребление последнего рассматривается как символ нищеты (*Рашид-ад-дин*, 1952. Т. I, кн. 1. С. 80, 91, 110). Русский посол Василий Тюменец, побывавший у Алтын-ханов в Западной Монголии в 1615 г., в числе “почетных” блюд, которыми его угощали как представителя иностранного государства, упоминает “молоко коровье” и “вино ис кумыза” (*Этнография питания... 1981. С. 126*).

Исследователи, работавшие в Монголии в XX в., свидетельствуют об ограниченном употреблении цельного молока. Как правило, молоко дают пить детям, но часто не столько в “чистом” виде, сколько в смеси с различными видами творога. Взрослые пьют его редко, в основном, во время обрядовых церемоний: чашкой молока угощают почетного гостя, молоком встречают невесту и кропят юрту молодых во время свадебного обряда. В первый день Нового года по чашке молока выпивают все взрослые и дети и т.д. (*Этнография питания... 1981. С. 126–127*). У бурят поили цельным молоком только детей (*Галданова*. 1982. С. 76).

Не стоит искать причины ограниченного потребления молока кочевниками в “теории лактазной дефицитности”, согласно которой значительный процент всего взрослого населения земного шара страдает в той или иной степени неусвояемостью свежего молока, а может употреблять в пищу лишь кислые молочные продукты (*McCrahen*. 1971. С. 481–482). Кочевники, веками разводившие молочный скот и потреблявшие продукты из молока, явно страдают ею в наименьшей степени. Скорее всего причины этого следующие. Во-первых, удойность скота кочевников, круглый год находящегося на подножном корму, всегда была не так уж велика. Во-вторых, подавляющее количество молока должно было идти в переработку на кисломолочные продукты, которые усваиваются

организмом лучше, чем цельное молоко, и образуют запас продовольствия на зиму. В-третьих, в условиях центральноазиатской жары молоко быстро скисало и становилось непригодным к еде, поэтому кочевники признавали только искусственно заквашенное молоко.

С появлением чая весь свободный запас свежего молока стали использовать для приготовления чая с молоком. Пили чай по многу раз в день, и на это уходило почти все то количество молока, которое семья могла позволить себе выпить в свежем виде. Таким образом, вопрос о молоке решается довольно просто: когда его было много, его пили в “чистом” виде, а много у основной массы скотоводов его не было почти никогда. Отсюда – ограничения в потреблении цельного молока. Пили его предпочтительно кипяченым, и лишь иногда – в лечебных целях – парное кобылье молоко.

В хозяйстве бурят изобилие молочной пищи начиналось с месяца мая, когда скот после голодной зимы отъедался на пастбищах свежей травой. Первые несколько дней после отела коров доили молозиво (*уураг*). Оно считалось весьма полезным после зимнего авитаминоза, на нем замешивали лепешки и кормили детей и ослабевших стариков. Как только коровы начинали доиться молоком нормальной жирности, женщины начинали обработку молока с целью получения масла, пенки, сыра, творога, *курунги* – кисломолочного напитка, который остается после того как из заквашенного молока путем пахтанья извлекут масло. *Курунга* используется в дальнейшем как основа для получения водки путем перегонки.

Чай с молоком, курдюком и жареной мукой.

Все напитки традиционной бурятской системы питания тоже связаны с молоком. Самый популярный из них – чай с молоком (*суутэй сай*). Чай у бурят, как и у монголов, появился в конце XVI – начале XVII в., его привозили из Китая, выменивая на скот, кожи и шерсть. В основном у кочевников пользовался спросом зеленый чай грубого помола, который представлял собой смесь нарезанных листьев и мелких веток чайного куста. Его прессовали в двухкилограммовые “кирпичи” и называли “кирпичным чаем”.

Заваривали его прямо в чугунных котлах, стоявших на огне, в кипящий заваренный чай добавляли молоко (коровье, ячье, овечье), кипятили еще несколько минут, тщательно размешивая. Потом котел снимали с огня, чай сливали в специальный сосуд *домбо* или большие металлические чайники, из которых наливали каждому в его личную посуду. Пить чай без молока считалось кощунством, предзнаменованием скорого обнищания семьи, утраты ею своего основного богатства – скота (*Галданова. 1992. С. 76*).

Нередко в чай кроме молока добавляли масло, соль (для восстановления соляного баланса в организме, нарушающегося из-за обильного потоотделения летом на сильной жаре), поджаренную ячменную муку, слегка обжаренное сало бараньего курдюка, костный мозг барана, размельченное и прожаренное вяленое мясо – все это резко увеличивало его питательность. Чай с разведенной в нем ячменной мукой, с добавлением мясных ингредиентов уже был похож на смесь супа с кашей, съев три-четыре пиалы такого “напитка” можно было энергетически зарядиться на целый день. К чаю подавали также разные виды сушеного творога, пресные лепешки, кусочки теста, обжаренные в кипящем жиру (*боорсог*).

Черный байховый мелкого помола чай, тоже привозной из Китая, появился в городской среде с середины XIX в., сначала у русского населения, потом и у бурят. Его по традиции тоже пьют с молоком, но уже без курдючного жира и вяленого мяса. Помимо привозного плиточного чая всем кочевникам были извест-



Дамбо – сосуд для чая. Забайкалье, южные районы. 1864 г.

ны его дикорастущие заменители. В качестве таковых буряты использовали листья кровохлебки (*худэн*), листья и цветы шиповника, кипрей (русские называют его иван-чай, а буряты – *улаан жаргана*), а также наросты на стволе и корне березы (*чага*).

Кисломолочные напитки: курунга и кумыс. Второй по степени значимости молочный напиток, известный всем группам бурят – это уже упоминавшаяся выше *курунга* (*хурэнгэ*). Нежирный (потому, что с него уже сняли сбитое вручную или сепаратором масло), слегка кисловатый, он отлично утоляет жажду в летнюю жару. Исходным продуктом для него является коровье молоко, в качестве закваски использовались остатки творога, небольшое количество старой курунги, сыворотка, сычуг, корка хлеба и т.д. (Этнография питания... 1981. С. 128).

Всемирную известность получил *кумыс* – напиток из квашеного кобыльего молока. *Кумыс* (*кымыз*) – тюркское слово. Монголоязычные народы этот напиток называют иначе: буряты – *сэгээ*, *гуунэй айраг*; монголы – *айраг*, *гууний айраг*, *цэгээн*; западные монголы – *чиген*. Литература о кумысе, его приготовлении, медицинских свойствах, истории возникновения и распространения насчитывает многие сотни названий и охватывает всех кочевников Евразии, которым известен этот напиток.

Первое историческое свидетельство о кумысе – это “История” Геродота (V в. до н.э.), где он упоминается как специфический напиток, изготавливаемый скифами (*Геродот*. 1972). О кумысе у монголов писали Плато Карпини, Рубрук, Марко Поло, путешественники и дипломаты более поздних эпох – все, кому с ним приходилось сталкиваться.

Ныне общеизвестно, что кумыс обладает определенными антибиотическими свойствами, способными содействовать исцелению легочных и желудочно-кишечных болезней, восстанавливать силы истощенного организма после дли-



Домбо – сосуд для чая. Начало XX в.



Сайн тэбшэ – чerezка. Бурятия, с. Мыла Закаменского района.
Уур – ступа. Забайкалье. Начало XX в.

тельного недоедания – все это установлено современной медициной. Однако эти качества издавна были известны кочевникам Евразийских степей, прекрасно знавшим из многовекового опыта как восстанавливает кумыс (особенно первый, полученный сразу после начала доения кобылиц) силы организма, ослабленного полуголодной зимой, какой живительной силой он обладает для стариков, молодежи, детей. Этому напитку отводится важная роль в культуре монголов и бурят и вовсе не только как продукту питания. Он своего рода праздничный, сакральный символ кочевого образа жизни (Жуковская. 1988. С. 75–76; Кулинарные традиции мира. 2003. С. 106–107).

Кобылье молоко монголы и буряты заквашивали в свежем, ни в коем случае не кипяченом виде. Наилучшей закваской считается небольшое количество старого кумыса. Бродильный элемент сохраняет в себе и осевший в виде творожистой массы на стенках сосудов из-под кумыса молочный белок. Если в такой сосуд влить свежее кобылье молоко, оно начнет бродить без всякой дополнительной закваски.

Кумыс лучше всего держать в больших кожаных бурдюках, сделанных из цельноснятых бычьих шкур. Время, необходимое для брожения (от нескольких часов до 3–5 суток), зависит от регулярности взбалтывания и не столько от количества, сколько от консистенции молока: более жирное и густое бродит дольше. Уже готовый кумыс отливают в сосуды помельче и пьют, а в бурдюки постоянно после каждой дойки кобылиц доливают свежее молоко. Этот процесс длится непрерывно до окончания кумысного сезона осенью, хотя кое-где готовили его и зимой. Алкогольность кумыса – 1,5–3°, однако известны способы усиления его опьяняющих свойств: например, казахи используют для этого корень растения аконит, западные монголы – можжевельник, синий ячмень, черный несоленый чай, ягоды облепихи.

Кочевникам Евразийских степей издавна известны лечебные свойства кисломолочных продуктов: *айрак* очищал желудок и кишечник; *тараг* улучшал сон; молоко исцеляло заболевания горла, легких, простуду, недержание мочи; топленое масло трехлетней давности при втирании в тело снимало воспалительные процессы; *курунгой* до революции лечили сифилис и вообще она по своим целебным качествам считалась превосходящей лимон (Дарибазарова. 2001. С. 36).

М о л о ч н а я в о д к а. Самый крепкий алкогольный напиток из молока – молочная водка (*архи*, *тарасун*), получаемая методом перегонки. Исходные продукты для перегонки – кислое молоко, *курунга* и реже *кумыс*. Аппаратура и технология по перегонке кислого молока на водку достаточна универсальна по всей Евразии и многократно описана в литературе (Бурдуков. 1936. С. 124; Вяткина. 1969. С. 204–205; Потапов. 1969. С. 171; Тугутов. 1957. С. 86; Хангалов. 1958. Т. I. С. 242–245). Монголам известно 5 степеней перегонки водки (*архи*; *арз*; *хорз*; *шарз*; *дун*), шкала крепости которых возрастает от 9–11° до 50°. Буряты обычно останавливаются на *архи* (или *тарасуне* – это название используется у западных бурят), ибо все последующие перегонки требуют очень много молока. Для получения более крепкого напитка в котел с *курунгой* вливают полученный после первой возгонки *архи* или *тарасун* и совершают вторую перегонку. Этот напиток уже более очищен от сивушных масел и более крепкий. Бывает, но очень редко, что двойной *тарасун* гонят из чистого *тарасуна* первой перегонки – тогда получается очень крепкий алкогольный напиток (Хангалов. 1958. Т. I. С. 245).

Р а с т и т е л ь н а я п и щ а в системе питания кочевников по сравнению с мясной и молочной была незначительна по количеству, но необходима. Она восполняла в организме человека его потребности в растительном белке и крахма-

ле. Первоначально вся растительная пища добывалась только путем собирательства. Кочевники собирали, заготавливали и запасали впрок дикие злаки, лук, чеснок, ягоды, грибы, пряно-ароматические травы. Сульхир, верблюжатник и другие травы измельчали в ступах в крупную муку, поджаривали с маслом и добавляли в чай. Корневища горца живородящего, гусиной лапчатки, луковицы лилий (*сарана*) и др. высушивали и добавляли как приправу к мясу или замешивали в молочные продукты. Черная и красная дикая смородина, крыжовник, земляника, малина, облепиха, черемуха, плоды диких яблонь – все шло в пищу в свежем, сушеном, консервированном виде, а иногда добавлялось в молочные продукты.

В степях и лесах Забайкалья произрастает несколько видов дикого лука и чеснока: дикий полевой лук (*мандиһан*), его заготавливали мешками, резали, сушили, хранили в берестяных кадках, заправляли им мясные супы; китайский лук с плоскими перьями, он был менее предпочтителен; дикий чеснок (*һондино*), он рос на скалах и потому собирать его было не просто, его луковицы не требовали специальной обработки, их не надо было солить или сушить, они прекрасно хранились и так; по вкусу он более острый, чем обычный чеснок, использовался при приготовлении мясных блюд, супов, колбас и др. Черемша из-за своего неприятного запаха стала объектом сборов немного позже, под влиянием русского населения, заготавливавшего ее в больших количествах для себя и для продажи в заводские поселки.

В большом количестве заготавливали корни дикой гречихи, которая на самом деле вовсе не гречиха, а горец живородящий (*мэхээр*). Были известны два ее вида: *хуса мэхээр* (баран гречиха) и *улаан мэхээр* (красная гречиха). Первая имела крупные корешки синеватого цвета с белоснежной сладкой мякотью. Их собирали весной, когда земля только освободилась из-под снега, используя палку с железным наконечником; корни красной гречихи, напротив, собирали осенью, причем не сами, а разоряя мышинные норы и отбирая у мышей уже произведенные ими запасы этих корней. Корни сушили, толкли в ступе, провеивали, добавляли в супы и другую еду. Полученную муку поджаривали и использовали для изготовления *замбы*, варили саламат, пекли в золе очага лепешки (*Галданова*. 1992. С. 85).

Землянику, голубику, бруснику собирали в соответствующие сезоны года, ели обычно свежими, иногда в высушенном виде, замешивали в молочные продукты. Со временем под влиянием русских научились варить варенье. Сбор кедровых орехов в таежных районах сначала возник для собственного потребления, но с середины XIX в. принял промысловый характер. Любопытно, что и ныне, в постперестроечное время, многие отдаленные от центров экономического развития Республики Бурятия села живут почти только натуральным хозяйством – продуктами домашнего животноводства и личного огорода, а все деньги, которые они могут заработать, получают только от продажи собранных в тайге кедровых орехов, грибов, ягод.

Влияние пищевой модели оседлых соседей на культуру питания бурят. С присоединением Бурятии к России и появлением в Предбайкалье и Забайкалье русского населения пищевая модель бурят стала постепенно, но существенно меняться. В их быт и хозяйство вошли пашенное земледелие, огородничество, рыбная ловля и соответственно продукты этих видов хозяйственной деятельности вошли в пищевой рацион. Рожь, пшеница, ячмень, выращенные на обработанной пашне, мука, которую получали из этих злаков, привели к появлению хлебопечения сначала из пресного, а потом из квашеного теста. Из пресного теста пекли в золе домашнего очага или костра ржаные и ячменные лепешки, делали лапшу для заправки мясных супов, обо-



Бообын хэб – форма для выпечки печенья. Забайкалье. XIX в.

лочку для пампушек с мясной начинкой (*позы*, от кит. *бао-цзе*), которые варили на пару в специальных пароварках.

Позы заслуживают особого внимания, так как представляют собой классический пример маргинального блюда, появившегося на стыке двух культур – кочевой скотоводческой монгольской и оседлой земледельческой китайской. От первой в ней мясо, от второй – тесто. Судя по названию (в переводе с китайского оно означает пампушку или пирожок с овощной или мясной начинкой) и технологии изготовления в специальной многослойной пароварке, совершенно не свойственной кочевому миру, это блюдо, конечно, появилось в Китае, а в Бурятию оно пришло из Монголии. Любопытно, что его считают “своим” и китайцы, и монголы, и буряты. И оно, действительно, “свое” им всем, отличаясь лишь нюансами в приготовлении. У китайских пампушек потолще слой теста, поменьше мяса, побольше овощей и специй, добавляемых к мясу. У монгольских и бурятских, напротив, тесто потоньше, мяса побольше (предпочтительно смесь разных видов – баранины, говядины, а бывает что и мяса диких животных – дзеренов, лосей) с луком или дикорастущим чесноком и тмином. *Позы* в современной Бурятии – блюдо домашнее и ресторанное, повседневное и по случаю прихода гостей, новогоднее и официально-банкетное – одним словом годное на все случаи жизни, и готовить его умеют и любят практически все (Жуковская. 2002. С. 135–154).

Из квашеного теста научились выпекать в печи “русский хлеб”, печь *шань-ги* – ватрушки с творогом, ягодами, картофелем. В оседлых бурятских хозяйствах быстро оценили преимущество собственных огородов, сажали картофель, огурцы, помидоры, лук, морковь – все это уже к XIX в. стало постоянной составляющей пищевого рациона. Вслед за овощами появились и ягодные кустарники (малина, крыжовник, черная смородина). То, что сельские жители собирали в степи, в лесу, в тайге, продолжая и развивая древние традиции собирательства, городские жители выращивали на собственных огородах, в пригородах, на дачах, частично поставляя свою продукцию на городской рынок.

Несколько слов о рыбе и рыбной пище. Кочевники всегда ели ее неохотно. В основном, в экстремальных условиях (падеж скота из-за дзута, эпидемий, потери скота в результате вражеских набегов и т.п.). Иногда, пытаясь это объяснить, апеллируют к нормам буддийской морали, запрещающей убивать живые существа. Это неверно, так как нет принципиальной разницы между “живой рыбой” и “живым скотом”, а последний был, как явствует из вышеизложенного, основой питания кочевого населения. Просто не было традиции ловить, готовить и есть рыбу. А как только она появилась, а это произошло опять-таки с появлением в Южной Сибири русского населения, буряты быстро освоили такие рыболовные снасти, как верши, острогу, сети (последние, правда, применялись лишь при промысловом лове на Байкале и больших реках). Обычно рыбу варили, сливая бульон, или запекали на углях, но не жарили. Ловили хариусов, ленков, щуку, со временем освоили зимний лов через прорубь. Реки и озера Бурятии изобиловали рыбой, хищного бессмысленного истребления ее вплоть до мальков, характерного для нашего времени, никогда не было.

Религиозные запреты распространялись только на одну рыбу – налима. Он считался тотемным прародителем эхиритов, одного из четырех субэтносов, из которых сложился бурятский народ (*Манжигеев. 1978. С. 105*). Воспоминания об этом сохранились в фольклоре: *Эхирит ээрен гутар эсэгэ эрийн габа эхэ* (досл.: “Эхирит, имеющий отцом пестрого налима, матерью – береговую щель”) (*Хадахнэ. 1926. С. 32; Жуковская. 1980. С. 97*). Г.Р. Галданова видит в запрете на лов и поедание налима отголоски особого культа, существовавшего у рода хурхут, потомки которого и сейчас живут в Закаменском, Тункинском и Окинском районах Бурятии (*Галданова. 1992. С. 89*). Тем не менее налимов все-таки ловили, особенно ценилась его большая, вкусная печень, ее поджаривали на сковороде и ели.

В настоящее время самая популярная рыба Бурятии это байкальский омуль, известный далеко за пределами России. Его едят в жареном, вареном, копченом и соленом виде. Последний отличается особой пикантностью, так как обладает специфическим запахом, так называемый “омуль с душком”, который особо ценится знатоками и любителями этого продукта.

В завершение следует сказать, что пища делилась на повседневную и праздничную. К числу праздничных поводов для застолья относились Новый год (*Сагаалган*) – рубеж окончания старого и начала нового хозяйственного года, свадьбы, приход гостя – друга, родственника, а иногда и просто случайного путника.

Основное праздничное блюдо – отварное мясо, однако угощение им было очень сложным процессом, регламентированным древними правилами этикета. Кусок мяса, которым угощали гостя, зависел от его возраста, степени родства с хозяином дома, пола, социального статуса. Самым почетным блюдом у большинства групп бурят была баранья, а у закаменских бурят – лошадиная голова (*төөлэй*). Блюдо это было именно почетным, а не съедобным. Перед тем, как сварить, голову тщательно палили на огне, затем выскабливали, а после варки делали пять надрезов – один на лбу, два за ушами, и два по бокам морды. Когда приступали к еде, гость, которому поднесли голову, отрывал по кусочку кожи со всех надрезанных мест и кидал их в огонь очага. А если пиршество происходило на воздухе, то просто в небо. У агинских бурят это рассматривалось как жертва духам предков и “хозяйке” домашнего очага. Далее по степени значимости шли следующие куски: большая берцовая кость передней и задней ноги, лопатка, грудинка. Чужаку, то есть представителю чужого рода, подавали локтевую кость. Неправильное распределение кусков мяса считалось за оскорбление. Если на голове животного, поданной высокому гостю, не было надрезов, тот мог

отказаться ее принять. Во время важных застолий непременно должны были соблюдаться все этикетные правила распределения “именных” кусков. С этой целью даже нанимали специального человека, который должен был отличаться ловкостью, смекалкой, знанием генеалогии всех присутствующих, обычаев и традиций. Должность эта была очень ответственной (*Галданова*. 1992. С. 90).

К празднично-обрядовой пище относилось молоко. Каждое утро женщины приносили в жертву духам предков, духам земли и местности, где они проживают, свеженадоенное молоко, разбрызгивая его с помощью специальной жертвенной ложки с 9 углублениями (*сасал*). Многие праздники начинались с возлияния молоком, с угощения всех собравшихся “белой” священной пищей – молочными продуктами (*сагаан эдээн*).

В современной постперестроечной России национальные кулинарные традиции в значительной степени нивелированы. В любом регионе можно купить или, на худой конец, если очень хочется, заказать и получить любой готовый продукт или полуфабрикат и приготовить себе все, что хочешь. А можно сходиться в какой-либо ресторан с национальной – турецкой, мексиканской, китайской, японской или иной столь недавно экзотической для россиянина кухней и попробовать любопытства ради любое блюдо. Однако сложившиеся за века национальные пищевые традиции в условиях появившегося кулинарного разнообразия отнюдь не отмирают, а продолжают жить, хотя породившая их хозяйственно-культурная основа тоже претерпела изменения и уже совсем не похожа на изначальную.

ГЛАВА 5

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ



СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Семья как важнейшая социальная микроструктура представляет собой неотъемлемую часть всей общественной системы и находится в неразрывной связи со всеми другими ее компонентами, прямо или косвенно отражая изменения, происходящие в обществе.

У бурят в условиях господства или преобладания натурального крестьянского хозяйства доминирующее место в семейной организации занимала семейная община или большая патриархальная семья, состоящая из нескольких брачных пар с их потомством – малых семей, ведущая общее хозяйство. Большая семья представляла собой первичную экономическую единицу бурятского общества, насчитывающую в своем составе до нескольких десятков членов.

Но уже к середине XIX в. она все более вступает в противоречие со складывающимися общественно-экономическими отношениями. И это приводит к активному распаду большой патриархальной семьи, из которой выделяются в самостоятельное хозяйство отдельные малые семьи. Во второй половине XIX в. господствующей формой становится отдельная малая семья, хотя традиции большой семьи еще остаются достаточно крепкими.

С формой и размерами семьи самым тесным образом были связаны и ее структурные особенности, то есть родственный состав семей. Бурятские семьи состояли из нескольких поколений кровных родственников по восходящей и нисходящей линиям: из двух поколений (родителей и детей) в малой семье и из трех и более поколений (стариков-родителей, их женатых сыновей и внуков, а иногда и правнуков) в большой неразделенной семье. Иногда женатые братья в неразделенной семье и после смерти главы семьи – отца или деда на какое-то время сохраняли единство семьи. Существование ее основывалось на общности хозяйства – неразделенном владении землей, скотом и орудиями производства. Продолжительность общности семьи зависела от разных причин, и в первую очередь от хозяйственных потребностей и от того, насколько дружно жили члены семьи. Там, где более демократичными были взаимоотношения главы семьи со взрослыми членами, как правило, отсутствовали внутрисемейные неурядицы, и большая семья сохранялась дольше.

Характерной особенностью бурятской семьи было то, что старики-родители жили с одним из сыновей, обычно с младшим. У бурят считалось недопустимым, чтобы родители-старики, имея детей, жили одни, отдельно от них. Дети были обязаны обеспечить им спокойную старость, а затем похоронить их достойным образом по всем правилам традиций. Только в том случае, когда сыновей не было, родители оставались с младшей дочерью, которая становилась наследницей отцовского хозяйства и брала мужа в свой дом (*хурьгэ оруулха*). При

наличии сыновей переходить на жительство в дом дочери было не принято. Это означало позорить имя, оскорбить свой род – *нэрэдэ муу, турэлдэ харша* (букв.: “плохо для имени, унижительно для родни”) (*Басаева*. 1991. С. 37–39).

Необходимо отметить, что для бурятской семьи было характерно большое разнообразие в соотношении различных групп родственников, образующих семью. В ее состав, помимо кровных родственников (родителей, детей и их потомства), могли входить и родственники по боковой линии: одинокие дяди или тетки главы семьи или его жены, неженатые родные или двоюродные братья, племянники. В бурятском быту одинокие люди, не имеющие своей семьи, бездетные вдовы или вдовцы, сироты не оставались без присмотра или приюта, а жили с близкими или даже дальними более или менее обеспеченными родственниками. Обществом не допускалось, чтобы престарелые, калеки, сироты были бездомными и безнадзорными. Н.М. Астырев, характеризуя быт бурят, писал: “У бурят нет нищих в том смысле, как культурные россияне понимают это слово: сирота, калека, вдова или немощный старик не бродят у них под окнами, вымаливая кусок хлеба. Эти слабые члены родовой общины содержатся всем родом, переходя из избы в избу, из юрты в юрту, живя в каждом определенное число дней, и в каждом являясь равноправным членом семьи, имеющим место у очага, у котла с арсой или чаем, получающим от хозяина кусок мяса такой же величины, как и прочие куски, которые раздаются сыновьям и дочерям” (*Астырев*. 1890. С. 42).

Взаимоотношения членов как в большой неразделенной, так и в малой семье определялись патриархальными традициями, которые обуславливали права и место в семье каждого ее члена.

Возглавлял семью старший по возрасту мужчина, обычно отец семейства, и лишь в очень редких случаях мать-вдова. Отец был полновластным хозяином всего движимого и недвижимого имущества семьи и мог, в сущности, распоряжаться им единолично. Он руководил всеми хозяйственными работами, связанными, в первую очередь, с полеводством и животноводством, распределяя обязанности между отдельными ее членами.

Главенство в экономике семьи давало отцу право и на морально-психологический авторитет: ему должны были беспрекословно подчиняться все остальные члены семьи. Он имел право распоряжаться судьбой своих дочерей до их замужества, после чего они попадали под власть мужа, и держать в повиновении сыновей до их “полной зрелости”. Считалось, что совершеннолетие для мужчин наступает в 18 лет, но власть отца продолжалась до 35–40 лет, до полного совершеннолетия, пока сын не делался “полным хозяином”. Хотя по нормам обычного права отец обладал неограниченной властью, случаев грубого деспотизма или самоуправства с его стороны в бурятских семьях, как правило, не наблюдалось. Патриархальная власть главы семьи смягчалась тем почтением, которое обязан был соблюдать каждый бурят по отношению к родителям, старшим членам рода, почетным старикам. Воля, желание отца для всех членов семьи были законом. И даже великовозрастные сыновья не смели возражать ему. Но на практике обычно отец при решении важных вопросов мог советоваться со взрослыми членами семьи, хозяйственные дела могли решаться сообща, однако последнее слово принадлежало ему. Исходило это из традиционного почитания авторитета старших в семье, послушаться или перечить которым считалось непозволительным. Этим определялись и отношения между остальными членами семьи: младшие неукоснительно подчинялись старшим. Все эти традиции строго соблюдались в бурятском быту (*Басаева*. 1991. С. 40).

Если случалось, что кто-либо проявил непочтительность к родителям, то это прицалось обществом вплоть до наказания, что зафиксировано и в памятниках

обычного права. Так, в Селенгинском уложении в статье по этому поводу говорится: если старейшины узнают, что кто-либо выбрал или “огорчил непристойными словами” отца или мать, то должны собрать родственников и почетных родовичей и при них виновный должен просить прощения. Если родители не простят его, то он подлежит телесному наказанию (*Самоковасов. 1876. С. 169*).

В обычном праве кударинских бурят указано более конкретно: “за обиду, нанесенную отцу или матери, виновные наказываются розгами по требованию родителей” (*Асалханов. 1968. С. 197*). Но старейшины должны были следить, “чтобы родители во время ожесточимости не могли учинить необыкновенным наказанием увечья” (*Самоковасов. 1876. С. 169*).

Как видно из приведенных норм, оскорбление или обида родителей подлежала разбирательству родовой общественностью, причем этот акт считался не только семейным делом (приглашали в первую очередь родственников), но и общественным. Нарушение сыновьями покорности воспринималось как нарушение обычаев. Но в житейской практике до “телесного наказания” виновного дело доходило очень редко, так как вся система нравственного воспитания детей, существующие нормы взаимоотношений между поколениями, традиции глубокого уважения к старшим не позволяли детям вести себя непристойно по отношению к родителям.

Уважение и почитание старших выражалось и в том, что младшие не называли старших по именам, а пользовались широко принятой в быту терминологией родства:

у предбайкальских бурят:

отец – эсэгэ, баабай
 мать – ибии, маамуу
 дед по отцу – эхэ баабай, утөө баабай

бабушка по отцу – ибии, ута ибии, тоодэй
 дед по матери – хольси баабай
 бабушка по матери – хольси ибии, хольси тоодэй
 брат отца – абага, абагай
 жена брата отца – абага изы
 сестра отца – абага изы
 муж сестры отца – абага хуряаха
 брат матери – нагаса, нагасахай
 сестра матери – нагаса изы
 старший брат – ахай
 средний из трех старших братьев – дундахай
 младший из старших братьев – багахай
 старшая сестра – шаастай, саастай, гаагай, хээтэй,
 эгэшэ

жена старшего брата – ахадай, аха бэргэн
 муж старшей сестры – хургэн
 дети брата отца – уеэлэ
 дети сестры отца – зээ
 дети брата матери – нагаса
 дети сестры матери – булэ

у забайкальских бурят:

аба
 эжы
 үбгэн баабай (хор.), убгэн аба (агин.),
 хугшэн аба, убгэй
 хугшэн эжы, эмгэн (цонг.), хамай (сел.)
 нагаса баабай (хор.), нагаса аба (агин.)
 нагаса эжы
 абга
 абгай
 абга хээтэй (сел.), абгай
 абга хуряахай
 нагаса, нагасахай
 нагаса абгай, нагаса хээтэй
 ахай, абгай (сел.)
 дундахай
 багахай
 абгай; при наличии нескольких
 старших сестер средняя – дунда
 абгай младшая – хээтэй, ахай (сел.),
 эгэшэ.
 найхан абгай, сайханхай
 хурьгэн
 уеэлэ
 зээ
 нагаса
 булэ

Всех этих родственников младшие не называли по именам, а только перечисленными терминами родства, причем не только при непосредственном обращении к ним, но и в разговоре о них.

Если двоюродные братья или сестры по отцу или по матери были старше, то при обращении к ним к терминам *уэлэ, зээ, нагаса, булэ* добавлялось *ахай*: *уэлэхай, булэхай* и т.д. Это ярко выраженное подчинение младших старшим, находившее свое внешнее выражение в многочисленных и подчеркнутых знаках почитания, поддерживалось разного рода традициями, относящимися к области и семейного, и общественного быта, и обрядовой практики. Таким образом, почитание старших было нравственным законом бурятского общества.

Возглавляла все работы по домашнему хозяйству в неразделенных семьях старшая из женщин – мать (*ишибии, эжы*), которая пользовалась большим авторитетом и уважением. Под ее началом находилось все содержимое амбаров и кладовых семьи: все запасы продуктов, материалы для изготовления одежды, обуви и других необходимых вещей домашнего быта, сырье от скотоводческого хозяйства, подлежащее обработке и т.д. В ее ведении было распределение продуктов, их рациональное расходование, своевременная заготовка запасов, организация и руководство работ по обработке сырья и т.д. Она же распределяла обязанности между женщинами. Приготовлением пищи занималась обычно сама мать или старшая из невесток, а все ежедневные работы по двору выполнялись молодыми женщинами. Доеение коров, приготовление молочных продуктов, приготовление тарасуна считалось обязанностью младшей невестки. Наиболее сложные работы могли выполняться невестками поочередно, но в основном каждый участок был закреплен за конкретной невесткой.

Там, где было раздельное проживание членов большой семьи, каждая хозяйка сама справлялась с работами по своему дому, по обслуживанию членов своей семьи. Но такие работы в общем хозяйстве, как уборка скотного двора, стрижка овец, выделка кожи и шкур, овчин, обработка шерсти и т.д., производились всеми женщинами сообща. В зависимости от размеров хозяйства и наличия рабочих рук в сено- и хлебоуборочную страду в случае необходимости все трудоспособные женщины большой семьи выходили на полевые работы. За маленькими детьми и при совместном, и при раздельном проживании присматривала свекровь (*Басаева. 1991. С. 46–48*).

Поскольку круг обязанностей женщины в домашнем хозяйстве был чрезвычайно велик, каждая мать мечтала поскорее получить в дом помощницу. Этим в основном объясняется обычай женитьбы малолетних (8–13 лет) сыновей на взрослых (18–20 лет) девушках. Считалось, что мать, женив сына, получала себе замену в выполнении домашних работ, а следовательно, и право на некоторый отдых. Главной ее обязанностью становилось руководить домашними делами, присматривать за внуками, готовить пищу, ведать семейными продовольственными запасами. Иметь невестку и при этом самой хлопотать по хозяйству считалось недостойным для пожилой женщины. В глазах окружающих это к тому же снижало и достоинства невестки. Считалось совершенно недопустимым в бурятском быту, чтобы, например, невестка, будучи здоровой, вставала утром позднее свекрови, отдыхала или оставалась какое-то время без дела, в то время как свекровь занималась хозяйством. Невестка должна была вставать раньше и ложиться позже всех, чтобы, не покладая рук, трудиться в домашнем хозяйстве, обслуживать всех членов семьи.

Множество норм и обычаев регулировали поведение невестки в доме мужа. В частности, в присутствии мужчин, особенно свекра и других старших родственников мужа, она всегда должна была находиться в полном строго регламентированном костюме замужней женщины. Летом (или в доме) этот наряд состоял из халата или платья специального покроя, а зимой – из шубы, поверх которых одевался обязательный атрибут костюма замужней женщины – безрукавка.

Обязательной принадлежностью костюма замужней женщины считалась и шапочка, которая в разных местах имела свои разновидности и названия.

Ни одна замужняя женщина не могла показаться, не надев на себя безрукавку и шапочку. *Огторгойдо оройгоо харуулха ёно угы, дайдада далаая харуулха ёно угы* (“небу нельзя показывать макушку (непокрытую голову), земле (миру) – обнаженную спину (лопатки)”) – такой непреложный закон существовал для замужней женщины.

В конце XIX – начале XX в. широкое распространение получили платки фабричного производства. И большие шелковые, и шерстяные, и хлопчатобумажные платки носили на голове, а кроме того, использовали вместо нарядных безрукавок: сложив по диагонали, их накидывали на плечи (спину) и спереди завязывали или скрепляли булавкой. Вместо будничной, повседневной безрукавки молодые женщины стали носить небольшие хлопчатобумажные платки, накинув на плечи (спину) в развернутом виде, так, что полотнище платка почти полностью закрывало спину, а углы одной стороны покрывали плечи и завязывались спереди узелком. Костюм женщины, таким образом, несколько упрощался, что, вероятно, было удобнее при выполнении домашних работ, но принцип “не показывать спину” строго соблюдался. Вместо шапочек в повседневном быту также широко распространились косынки или небольшие платки, особенно среди молодых женщин-невесток.

Кроме строгой регламентации костюма, для невестки существовала целая система обычаев избегания – *хорюул* (запрет), которых она должна была придерживаться по отношению ко всем старшим родственникам мужа, в особенности к свекру – *хадам эсэгэ*. При нем она не смела садиться до тех пор, пока он не сядет; не могла сидеть со свекром на одной кровати, скамейке или телеге; она не могла поворачиваться к нему или к его онгонам – родовым и семейным святыням – спиной (выходила из юрты, пятясь назад); не имела права проходить на мужскую половину в юрте свекра, где хранились его *онгоны*, не должна была также приближаться к его *онгонам*, которые висели снаружи юрты на южной стороне и т.д. Она не должна была произносить имена свекра, его отца, родственников мужа по восходящей линии – на это существовал строгий запрет.

Большая часть запретов оставалась незыблемой, и нарушение их не допускалось в течение всей совместной жизни молодых в доме свекра. Некоторые же запреты, особенно те, что осложняли поведение женщин в повседневном домашнем быту, действовали до тех пор, пока не становились подростками ее дети. Тогда устраивался специальный обряд снятия этих запретов – *сээр тайлаха*, после которого невестка получала право проходить на почетную (юго-западную) половину в юрте свекра, где хранились его *онгоны*, могла совершенно свободно двигаться по юрте, не пятясь назад. Обряд этот совершался без особых церемоний. Пожилые женщины улуса, тайно сговорившись со свекровью и не поставив в известность невестку, собирались, угощались чаем и мясом. Затем исполняли обряд умилоствления “хозяина” очага – лили в огонь, “угощая” хозяина, небольшое количество белой пищи *сагаа*: молоко, сметану или айрак. После этого женщины силком затаскивали невестку на почетную половину юрты, произнося при этом благопожелания. Право проходить на почетную половину означало, что отныне невестка становится хозяйкой юрты. Если свекор и свекровь были старыми, то этот обряд освобождения от запрета происходил по просьбе свекрови значительно раньше.

Если в неразделенных семьях невестки в домашнем хозяйстве были зависимы от свекрови и должны были строго придерживаться всех традиционных норм поведения, то в выделившихся малых семьях, полностью обособивших-

ся от хозяйства родителей мужа, женщина получала известную самостоятельность. Она становилась полноправной хозяйкой во всех своих домашних делах, в пределах собственного дома освобождалась от тягостных обычаев *хорюула* и даже могла ходить без безрукавки и головного убора. Только когда невестка выходила на улицу, либо приходила (приезжала) в дом родителей мужа или его старших родственников, она должна была соблюдать все нормы обычая избегания.

Но с другой стороны, если в неразделенных семьях существовало разделение труда женщин, то в малой семье все заботы и обязанности по дому и домашнему хозяйству всецело ложились на плечи женщины-хозяйки. Ее помощниками становились подрастающие дети, которые включались в домашние дела довольно рано, освобождая мать от посильных для них дел, тем самым облегчая ее положение в семье. И потому положение многодетной матери в домашнем хозяйстве было более или менее облегченным, если учесть, что на воспитание детей требовался самый минимум материальных и физических затрат.

Мужчина занимался, в основном хозяйством: скотоводством, работой в поле, охотой, в свободное от полевых работ время, особенно зимой, он был меньше занят. В малосостоятельных семьях мужчине, чтобы обеспечить семью, помимо собственного хозяйства, приходилось трудиться еще и по найму.

Отношения между супругами внешне характеризовались сдержанностью, даже некоторой суровостью. Ласковое обращение с женой, особенно при посторонних, считалось у бурят недостойным мужчины. Однако избиения, издевательства и грубый деспотизм были исключительным явлением в быту, осуждавшимся общественным мнением. При решении общесемейных вопросов муж при всей своей полноправности советовался с женой, не пренебрегая ее мнением и предложениями. Бывало, что хозяйственная, расторопная жена держала в “ежовых рукавицах” своего мужа.

Мать в семье пользовалась большим уважением и почетом со стороны детей. Непослушание, неуважительное или грубое отношение к матери считалось совершенно недопустимым. Дети-подростки были первыми ее помощниками. Взрослые дети окружали мать теплом и вниманием, предоставляя ей полное право по своему усмотрению распоряжаться дома (*Басаева*. 1991. С. 49–52).

ТРАДИЦИИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ ДЕТЕЙ

Изучение всего комплекса культурных традиций жизнеобеспечения и воспитания детей у бурят показало, что они имели свои специфические черты, характеризующиеся общностью и стабильностью во всех районах Бурятии. Дети в традиционной системе ценностей бурят занимали особое место и считались главным богатством человека, и чем многодетнее была семья, тем счастливее были родители.

Поскольку многодетность всегда почиталась за счастье, родителям, имеющим много детей, оказывалось больше почтения и уважения. Остаться без потомства – значило не продолжить рода, не сохранить домашнего (родового) очага, а этого больше всего страшился любой член общества. *Урэтэй хун – зула, урэгуй хун ула* (“Человек с детьми подобен свече, человек без детей подобен подошве”) – гласит народная мудрость. Отсутствие детей было самым большим несчастьем для бурят и рассматривалось как наказание свыше.

Если бурят умирал бездетным, говорили: *Гал гуламтань унтарая!* (“Очаг его потух!”). Именно поэтому самая страшная клятва бурята заключалась в словах “Пусть потухнет мой очаг!”

Бездетность рассматривалась не только как беда супругов, но и беда всей семьи, всего родственного коллектива. Поэтому у бурят существовали различные поверья, магические обряды и приемы, к которым прибегали для избавления от этого несчастья.

Отсутствие или наличие детей во многом определяли отношение к женщине и в семье, и в обществе. Бесплодие женщины, когда терялась всякая надежда на рождение потомства, расценивалось не только как известная ее неполноценность, но и столь большой недостаток, с которым связывалось много разных недобрых суеверий.

В силу существования таких представлений у бурят способность женщины к деторождению считалась самым важным ее достоинством, а потому еще при выборе невесты для сына из-за опасения и страха перед возможной ее бездетностью особое внимание обращалось на телосложение девушки с точки зрения способности к деторождению.

Желание иметь детей, сознание необходимости продолжения рода были настолько велики, что они породили обычай усыновления, ставший распространенным и повсеместным явлением у бурят. Каждая бездетная семья старалась усыновить детей, особенно мальчиков, чтобы они продолжили род. Брали на воспитание и девочек. Многодетные семьи охотно делились своими детьми с теми, у кого их не было. В знак благодарности новые родители дарили им шубы, рубашки, лошадь, корову. Большею частью усыновляли детей своих родственников в младенческом возрасте, но иногда и в возрасте 3–10 лет. Брали детей и у чужих людей, нередко у соседних русских крестьян-старожилов и переселенцев. Русский ребенок, по понятиям бурят, был огражден от козней злых духов, считался физически более крепким и поэтому имел больше шансов выжить. Если же дети оставались сиротами, усыновить их считалось естественным и почетным даже теми, у кого были свои собственные. Приемные дети пользовались всеми теми же правами, что и собственные.

Рождение ребенка, особенно сына, было одним из самых значительных событий в жизни семьи. В мальчике видели не только наследника, будущего хозяина и продолжателя рода. Он с самого рождения зачислялся как мужчина в состав общины и при переделах общинных покосных угодий получал “душевой” надел, в чем немало была заинтересована семья. Рождение девочки, хотя и оно было важным событием в семье, встречалось менее радостно, чем рождение сына. Тем не менее, чем больше рождалось детей, тем счастливее были родители.

Человек, у которого родился ребенок, как бы переходил в другую, более достойную категорию людей. Отныне его называли не собственным именем, а отцом или матерью такого-то, по имени ребенка – Дашиин аба или Дашиин баабай (отец Даши), Сэсэгэй эжы или Сэсэгэй мамуу (мать Сэсэг). Такое величание по имени ребенка было самой почтительной формой обращения.

Бедой дореволюционной Бурятии была чрезвычайно высокая детская смертность. Потому именно эта сфера семейной жизни – сохранение и воспитание детей – отличалась особенно высокой сакральностью.

Буряты, находясь во власти религиозных представлений и суеверий, объясняли недуги, болезни и смерть детей враждебными действиями злых духов, что способствовало сохранению и живучести довольно сложной системы детской обрядности. Существовали различные приемы по сохранению здоровья и жизни ребенка. Самым действенным средством считалось умилоствление или изгна-

ние злых духов с помощью шаманов и лам разными жертвоприношениями, на которые не скупилась родители. У буддистов каждый человек с рождения по определению ламы имел своего гения-хранителя, которого требовалось чтить всю жизнь, ему поклоняться и молиться, чтобы избежать возможных несчастий. У бурят-шаманистов стремление сохранить жизнь детей приводило к тому, что они начинали верить в силу крещения. Отступление от шаманизма и принятие христианства, по их представлениям, могло избавить их детей от посягательств злых духов. Многим отчаявшимся родителям казалось, что у принявших христианство бурят, даже самых бедных, дети остаются в живых, в то время как у шаманистов при самом лучшем, по их понятию, уходе много детей умирает. Именно это обстоятельство заставляло склоняться в пользу христианства и истых шаманистов.

Такое представление о пользе крещения могло сложиться в связи с тем, что в отдельных бурятских улусах местное население, приобщившись к земледелию, раньше перешло к оседлому образу жизни. Их бытовые условия были несколько лучше, а смертность детей ниже. Население таких улусов было большей частью крещеным.

Однако наивная попытка избежать большой смертности детей только принятием новой религии – христианства, естественно, не меняла дела. Понятно, что и те, кто по этим мотивам принимал крещение и зачислялся в “стадо Христово”, не отходили от шаманства и оставались во власти своих старых верований, соблюдая прежние религиозные обряды, посещая при этом только для формы церкви и общественные православные богослужения.

Большая любовь к детям, стремление сохранить их жизнь при существующей высокой смертности порождали и поддерживали у бурят веру в различного рода обереги и магические действия. Соблюдение и их исполнение, в представлениях бурят, были столь обязательными и существенными, что их придерживались повсеместно с момента рождения ребенка. Из всего комплекса обрядов и церемоний чрезвычайно ответственным и заботливым было отношение к последу, поскольку считалось, что послед – это душа ребенка, и жизнь новорожденного зависела от того, какие предосторожности предпринимались относительно последа. Потому захоронению последа, его убережению буряты придавали исключительно важное значение. Действия, связанные с этим обрядом, основывающиеся на архаичных религиозных представлениях, соблюдались в различных вариациях всеми бурятами.

Через несколько дней после родов, когда у ребенка отпадала пуповина, справляли обряд *улгыдэ оруулха* – обряд первого пеленания и укладывания ребенка в колыбель. По существу, это было празднованием, семейным торжеством по случаю рождения ребенка. Собиралось много гостей: родственники и соседи с детьми. В зависимости от материального состояния родителей специально для этого торжества кололи бычка или барана. Но поскольку главным в этом празднике было исполнение обряда *улгыдэ оруулха*, все торжество носило это название (Обряды в традиционной культуре..., 2002. С. 74–76).

Любая колыбель, старая или новая, перед обрядом первого пеленания ребенка очищалась огнем и окуривалась дымом можжевельника или богородской травы. Трижды вокруг колыбели обносили жертвенник с горящими углями и благовонными травами. Обычай окуривания колыбели был связан с верой в магическую силу огня, который не только очищал колыбель от нечистой силы и всякого зла, но и обеспечивал ребенку в будущем его спокойствие, сон и безопасность.

У всех локальных групп бурят был известен праздник *милаангууд* (*милаага*, *милаагад*), посвященный ребенку.

Милаангууд – древний обычай, его первоначальный смысл, вероятно, представлял собой посвящение, прием в члены родового коллектива нового человека. Для *милаангууд* – обязательного празднества – обряда в честь каждого ребенка – необходимо было приготовить столько мяса и угощений, чтобы их не только хватило на всех присутствующих, но и каждая семья непременно могла бы получить определенную долю домой. Каждый пришедший на *милаангууд*, в свою очередь, обязательно приносил подарок, чаще деньги (или указывал какую-либо скотину), причем подарок был не от семьи в целом, а от каждого участника. На протяжении столетий этот древний обычай трансформировался, претерпел в каждой локальной группе свою эволюцию. И потому в дореволюционные годы он в разных местах имел свои особенности.

Постоянная боязнь потерять ребенка и чрезвычайная забота, которой его окружали, выражались и в соблюдении всевозможных предохранительных мер, оберегов, магических церемоний и обрядов. В дом или юрту, где был новорожденный, в течение первого полугодия, а иногда и до года не допускались посторонние, кроме ближайших родственников, чтобы уберечь ребенка от нечистой силы или дурного глаза. Считалось, что злые духи могут пройти в дом вместе с чужими людьми, и ребенок заболит или станет беспокойным. В знак запрета около домов и юрт устраивались специальные опознавательные знаки. У кудинских и верхоленских бурят перед входом в жилище (дом, юрту) протягивали сплетенную старыми женщинами волосяную веревку (из конского хвоста и гривы), увешанную ленточками, деревянными кубышками, напоминавшими колотушки от бубнов, а иногда колокольчиками. Случалось, что к веревке прикрепляли изображение лука и стрелы, змеи, обруч (обод бубна) и т.д. Все эти предметы (сторожевые знаки) предназначались для отпугивания злых духов и назывались *зэг*. У ольхонских и некоторой части кудинских бурят в качестве таких знаков ставили березку, от которой к стене жилища протягивалась волосяная веревка с навешанными на нее лоскутками, ленточками или кусок невода. У балаганских и аларских бурят в качестве сторожевых знаков использовали колючие ветки сосны, шиповника и боярышника, которые развешивались снаружи над входом в дом. Иногда у входа ставили старый чугунный котел или кувшин с палкой. При наличии этих предупредительных знаков никто из посторонних не входил в жилище, если посторонние приходили по какому-нибудь делу, то, не заходя в жилище, звали хозяев. В тех же случаях, когда почему-либо нужно было непременно войти в дом, громко стучали по чугунному котлу (злые духи боялись этого шума) и звали хозяев. И те выносили горящие угли или головешку, через которые пришедшие перешагивали, чтобы очиститься.

К комплексу предохранительных мер для сохранения жизни ребенка относились и обереги от злых духов. Повсеместно оберегами считались нож или кнут, которые родители кладут под матрасик ребенка, когда его оставляли одного или с маленькими детьми. К колыбели в качестве оберегов привешивали следующие предметы: бедренную кость, миниатюрный молоток, нож и стрелы. Оберегами также служили шкурка и крылья филина или его голова, которые вешали на стену около колыбели ребенка или над входной дверью. По воззрениям бурят, злой дух боялся филина. Боялся он якобы и волка, поэтому новорожденного заворачивали в волчью шкуру. Охранительное значение придавалось и рисункам на колыбели, вырезанным на ее стенках и изображавшим лук с положенной на него стрелой, как бы готовой к полету. Оберегами считались также ветки шиповника, которые привешивали над дверью или на колыбель.



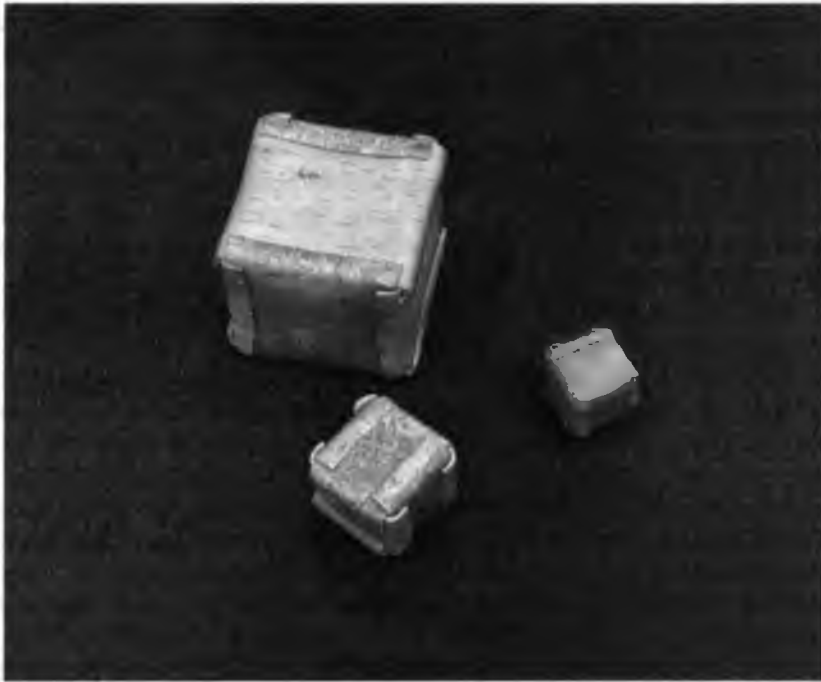
Уугжа – рожок для кормления младенца.
Бурятия, с. Загтуй Тункинского района. 1930-е годы

В качестве защитников детей буддисты приглашали лам, а шаманисты – шаманов. Они считались покровителями (*найжи*), оберегающими детей, и исполняли различные необходимые обряды. Кроме того, у шаманистов в системе почитаемых божеств и духов были и особые духи – покровители детей (у разных групп свои), к которым обращались, устраивая молебствия-жертвоприношения, прося защиты и помощи. Покровителями детей считались и *заяны* – покровители семьи и семейного очага, которым совершали специальные обряды жертвоприношения (Басаева. 1991. С. 78–84).

Традиции ухода за детьми и их воспитание имели у бурят свои специфические черты и отличались общностью и стабильностью во всех районах проживания бурятского населения. Существовали сложившиеся приемы кормления детей, способы их физического закалывания. Отношение старших к детям отличалось исключительной мягкостью. Не принято было детей наказывать: всякое физическое воздействие, особенно порка, считались вредными для их здоровья.

Поскольку основной сферой социализации детей в традиционном обществе была семья и семейно-родственная группа, то и у бурят дети с малых лет приобщались к труду, усваивали весь комплекс народных знаний, выработанных предшествующими поколениями, необходимых для ведения скотоводческого, земледельческого, промыслового хозяйства, постигали своеобразные экологические знания во всем их разнообразии очень бережного, осторожного, внимательного отношения к окружающей природе.

Вся система трудового и нравственного воспитания детей имела свои этнические традиции, сложившиеся в течение столетий. Детей к труду привлекали довольно рано, что диктовалось не только хозяйственными потребностями, но и нормами народной педагогики. Передача практических знаний, конкретных хозяйственных навыков, семейно-общественных, этнокультурных норм осуществ-



Хиршогонуухай – погремушки.
Бурятия, с. Енгорбой Закаменского района. 1986 г.

лялась от поколения к поколению, главным образом, в семье. А вся система трудового воспитания детей обуславливалась крестьянским бытом, основанным на натуральном, полунатуральном, а затем и товарном хозяйстве.

Одна из главных особенностей нравственного воспитания заключалась в том, что детям с раннего возраста прививалось послушание, почтительное отношение и уважение к родителям и вообще к старшим, особенно к старикам. Ослушаться, выказать пренебрежение, спорить со старшими считалось в высшей степени недостойным и непозволительным. Прививались и тесные родственные отношения ко всем членам семейно-родственного круга и готовность оказания помощи тем, кто в этом нуждался, как к своим близким. Ребенок с детства общался и к нормам и правилам этикета, принятым в обществе.

В формировании нравственных принципов, привычек решающую роль играли нравы, традиции и обычаи народа. Дети в повседневной жизни на примере соблюдения старшими принятых в обществе норм и правил взаимоотношений, проявления доброты, чести и справедливости воспринимали и усваивали эстетические и этические идеалы народа, его представления о человеческих добродетелях и пороках. Высоко ценили в народе такие качества, как трудолюбие, честность, справедливость, доброжелательность, скромность, мужество, которые родители старались воспитать в детях. Огромную роль в воспитании этих качеств играли произведения устного народного творчества, во всех жанрах которого ярко отражена народная система ценностей и жестоко высмеиваются и осуждаются лень, трусость, эгоизм и другие человеческие пороки. Вообще знакомству с фольклором у бурят придавалось большое значение. Слушая рассказы стариков, дети проходили своеобразную домашнюю школу, усваивали богатейшее наследие устного народного творчества, знакомились с историей и генеалогией рода, племени. Первая учеба начиналась с детских считалок, загадок, по-

словicc, поговорок, затем переходили к детским сказкам, далее к сказаниям, преданиям, легендам, мифам. Родители, особенно старики (дедушки, бабушки), всячески старались привить детям любовь к старине, заставляли их запоминать родословное древо, рассказывали об именных людях рода, улуса и т.д. Знание всего этого считалось обязательным для каждого бурята. Неосведомленных или мало знающих историю и фольклор народа презрительно называли *нэрэбэй нэлдэр*, *солобэй сохо* (некто без имени, жук без разума, славы). Поощрялись и высоко ценились остроумие, умение импровизировать, знание шуток-прибауток, присловий, юролов. Вечеринки, молодежные сборища, семейные торжества, общественные праздники не обходились без состязаний острословов, знатоков фольклора, сказителей.

Наиболее способные и одаренные дети, обладающие хорошей памятью, проходили учебу у сказителей, *улигершинов*, *тухешинов* (исполнителей эпоса, рассказчиков исторических преданий), усваивая историю, обычаи, поэтический склад языка, эпические традиции, композицию и т.п., то есть сложившиеся художественные традиции. Например, классическое исполнение героического эпоса требовало от рапсода умения петь под аккомпанемент *хура* – смычкового струнного инструмента. Это значило владеть искусством игры на *хуре*, знать весь строй образности народного языка, уметь широко использовать метафоры, эпитеты, сравнения, аллитерацию, ассонансы и другие средства словесного искусства. Овладевшие всем этим комплексом знаний и мастерством исполнения высоко почитались в народе, были гордостью общества, улуса, рода.

Если вся система этических норм, обычаев, традиций, малые жанры фольклора прививались детям в семье в повседневном быту, то передачей молодежи всей системы знаний по истории, генеалогии, мифологии и других жанров устного художественного творчества занимались наиболее осведомленные старики каждой родственной группы, а затем и улуса. Знатоки, заинтересованные в достойном продолжении традиций, всего духовного наследия народа собирали ребятшек, молодежь и передавали им свои знания. Их рассказы, повествования на разные темы, песни привлекали много детей, подростков, молодежь и нередко могли продолжаться ночи напролет. Их дома превращались в своеобразные улусные клубы, куда собирались не только молодые, но и старики (*Балдаев*. 1961. С. 33–36, 40–41).

Постановка же просвещения, школьного обучения среди бурятского населения была на низком уровне. Причем и в тех немногих существовавших школах (училищах) обучали детей русской грамоте, усвоение которой было для них непростым делом. Довольно распространенным явлением в бурятском быту, особенно к концу XIX в., становится обучение детей в домашних условиях, причем не только русской, но и старомонгольской и тибетской грамоте. Если для частного обучения детей русской грамоте в качестве учителей нанимали образованных людей из бурят, миссионеров, нередко и политических ссыльных, то старомонгольской и тибетской грамоте обучали их ламы или грамотные старшие члены семьи.

С начала XX в. постепенно увеличивается число правительственных школ. Так, в 1911 г. в начальных школах Иркутской губернии обучалось 3249 бурят, из них 2607 мальчиков и 642 девочки. В целом процент обучающихся был ничтожно мал. Обучением в основном были охвачены дети состоятельных родителей. Девочек в школах было крайне мало, но все же первый шаг в их просвещении был сделан.

Итак, воспитание детей в прошлом заключалось в заботе о том, чтобы сохранить их и передать им все богатства производственных и этнокультурных

традиций, наследие духовной культуры народа. Последовательное усвоение этих богатств, норм социального поведения в духе этнических установок, приобщение к новым условиям жизни было основой социализации подрастающих поколений. Таким образом, семья выступала в качестве стабилизирующего начала в функционировании и развитии этноса, что особенно ярко проявлялось в трансмиссии этнокультурного наследия.

НОРМЫ И ФОРМЫ ЗАКЛЮЧЕНИЯ БРАКА

Брак у бурят в прошлом строго регулировался экзогамными ограничениями. В круг лиц, на которых распространялись экзогамные запреты, входили родственники по отцовской линии, то есть вся кровнородственная группа, имеющая происхождение от одного общего предка и носящая общее родовое имя.

В XIX в. продолжало существовать у бурят деление по родам, то есть осмысление каждым членом общества своей принадлежности к определенному роду. И это поддерживало до последней четверти XIX в. нерушимость экзогамии. Брак внутри отцовского рода расценивался как недопустимое и позорное нарушение обычая. Однако брак с родственниками по материнской линии, то есть с двоюродными, троюродными и четвероюродными сестрами со стороны матери считался не только допустимым, но и вполне нормальным, иногда даже предпочтительным, так как род матери по отношению к роду отца был чужим.

Развитие экономических и общественных отношений к концу XIX в. способствует ослаблению экзогамии. С 80-х годов XIX в. начинают заключаться браки внутри отцовского рода, но только между людьми сравнительно дальнего родства, примерно с пятого-шестого колена. Однако такие браки осуждались и встречали препятствия, поэтому молодые вынуждены были менять место жительства.

У бурят допускались браки между людьми разных социальных групп. Однако состоятельные люди, как и везде, старались родниться между собой, считая ниже своего достоинства вступать в родство с бедняками. К концу XIX в. в связи с дальнейшей социальной дифференциацией эта тенденция становится доминирующей в среде зажиточных бурят, и брак рассматривается часто как выгодная экономическая сделка.

Брачных ограничений по мотивам религиозной принадлежности у бурят не существовало. В XIX в., особенно во второй половине, все буряты официально числились христианами, шаманистами или буддистами, но эти группы четко между собой не разграничивались. Верования отличались синкретичностью, особенно в Предбайкалье. Как христиане, так и буддисты соблюдали многие шаманские обряды. Вполне допускались браки между крещеными бурятами и шаманистами или буддистами и шаманистами.

Браки с представителями других национальностей рассматривались обществом как явление нежелательное. Но нередки были случаи, когда русские, татары и люди другой национальности, подолгу проживавшие в бурятских улусах и приобщившиеся к быту, обычаям и традициям бурят, включались в улусную общину и признавались своими. Браки с ними не вызывали резкого осуждения, особенно если речь шла о бурятке, выходящей за человека иной национальности. Однако женитьба мужчины на не бурятке, особенно состоятельного, как правило, встречала противодействие со стороны родителей и старших родственников. Объясняется это тем, что появление невестки иной национальности, чаще всего русской, нарушало привычный уклад семьи, сложившиеся нормы взаимоотношений, соблюдение обычаев, основанных на религиозных верованиях.

Тем не менее среди бурят, особенно в районах, где они жили в тесном соседстве с русским населением и поддерживали постоянные хозяйственно-культурные и дружественные контакты, было немало смешанных браков. Некоторые буряты из беднейших слоев, не имевшие возможности уплатить за невесту калым, добровольно принимали крещение уходили в русские селения, где женились на русских девушках. Другим побудительным мотивом крещения бедняков были некоторые привилегии, которые получали новокрещенные: они на несколько лет освобождались от уплаты податей в казну. И кроме того, крещеному буряту как единоверцу проще было жениться на православной (русской) женщине (Шапов. 1937. С. 200–220). С конца XIX в. нередкими становятся случаи, когда бедняки, батрачившие в русских деревнях, принимали крещение по инициативе своих хозяев, которые давали им свою фамилию и женили на русских девушках, а иногда и на своих дочерях (Виноградов. 1926. С. 3). Потомков от смешанных браков называли карымами (от слова *хари* – чужак, представитель чужого рода) или ясашными. Они образовывали отдельные поселки или деревни и причислялись к оседлым инородцам. В дальнейшем карымы, как правило, женились между собой или заключали браки с русскими. По прошествии нескольких поколений их обрусевшее потомство относилось к крестьянскому сословию.

Распространению смешанных браков способствовало и то обстоятельство, что у бурят наблюдалась некоторая, а местами значительная, диспропорция бракоспособного контингента из-за меньшего количества женщин, чем мужчин (Материалы... 1890. С. 250, 258, 186). Причины такого явления были разные, основная из них – это высокая смертность женщин. Эта диспропорция, естественно, должна была находить выход, одним из которых были смешанные браки. Но главным следствием такого соотношения мужчин и женщин брачного возраста было то, что немало мужчин оставалось бобылями, в то время как почти каждая бурятка, даже с явными физическими недостатками, выходила замуж.

Заключение браков у бурят к концу XIX – началу XX вв. имело несколько форм. Их можно подразделить на две группы: 1) браки по сватовству, при которых две семейные группировки, предварительно договорившись, вступали в родственные отношения; 2) тайные браки или браки путем похищения.

К первым относились такие формы, как брак путем уплаты калыма и брак обменом невестами. Ко вторым – насильственное похищение и мнимое похищение, или брак “убегом”.

Наиболее общепринятыми формами заключения брака были браки по сватовству, связанные с уплатой калыма. К концу XIX в. обязательность выплаты калыма утрачивает свое былое значение. Однако в отдельных районах вплоть до советской власти продолжали сохраняться пережитки калыма в качестве брачного платежа.

В брачных нормах бурят сохранялся и такой древний способ приобретения жены, как обмен двух семейных групп невестами. Такой брак у бурят назывался *андалятата* и также представлял собой форму заключения брака по сватовству. Эта форма, равно как и калым, была узаконена в юридических обычаях бурят.

К середине XIX в. в новых социально-экономических условиях ведущей формой стал брак путем уплаты калыма. А брак *андалятата* нередко уже был формой заключения родственного союза, вынужденно принятой двумя сторонами, чтобы избавиться от уплаты калыма. Поэтому такую форму брака чаще всего выбирали бедняки. Кроме того, при браке *андалятата* возраст обеих брачующихся пар иногда не соответствовал друг другу, и в результате их жизнь складывалась не всегда удачно. По этой причине буряты стали избегать обмена дочерью

ми (Хангалов. 1958. Т. I. С. 197), однако такая форма заключения брака полностью исчезает только в начале XX в.

Нормы патриархальных отношений, господствовавшие в быту бурят в XIX в., а главное – существование калыма консервировали древние традиции, по которым договор о браке заключался старшими – родителями или ближайшими родственниками жениха и невесты. Участие молодых в обсуждении вопросов женитьбы исключалось. Выбор жениха для дочери или невесты для сына осуществлялся исключительно старшими, и обычно пожелание молодых во внимание не принималось. Часто жених и невеста не только не были знакомы, но могли даже и не знать друг о друге. Во второй половине XIX в. наблюдается ослабление патриархального начала, неограниченной власти родителя в вопросах брака. Начинают считаться с мнением жениха, которому передается ответственность за будущее рода, за его продолжение. При женитьбе совершеннолетнего сына его желание стали принимать во внимание, хотя и не всегда оно имело решающее значение.

У забайкальских бурят-буддистов заметную роль при выборе невесты играли ламы: именно они определяли возможность брака между юношей и девушкой по годам их рождения, руководствуясь астрологическими книгами. Считалось, что годы рождения жениха и невесты должны благоприятствовать их браку. Если планеты, под знаком которых родились жених и невеста, двигались друг за другом, это считалось хорошим предзнаменованием, а брак возможным. При движении планет навстречу друг другу брак ожидался несчастливым, а поэтому нежелательным.

Обращение к ламе при женитьбе было обязательным и первейшим делом. Если лама, исходя из данных гороскопа, одобрял выбор невесты, то только тогда начинались переговоры между родителями жениха и невесты, независимо от того, желают молодые соединиться узами брака или нет.

Издавна начальным моментом заключения брака по сватовству был сговор или справка, т.е. выяснение родителями жениха согласия родителей невесты вступить с ними в родственные отношения.

После предварительного сговора (справки), если молодые не знали друг друга, устраивались своего рода смотрины: жених под каким-нибудь предлогом должен был посмотреть невесту и себя показать. Если невеста не нравилась, он мог отказаться от нее. Таким образом, мнение (согласие) жениха приобретало определенное значение при заключении брака, однако согласия девушки не спрашивали, и вопрос о замужестве решался ее отцом.

К последней четверти XIX в. во многих случаях сторона жениха или сам жених уже не ограничивались только согласием родителей невесты, а интересовались и ее мнением. Девушки, насильно выданные замуж, далеко не всегда оставались жить с нелюбимым мужем. Нередко они убегали с другим, своим избранником, и венчались с ним по обряду православной церкви (Хангалов. 1959. Т. II. С. 56). Именно это подрывало безграничный авторитет родителей, и поэтому приходилось считаться с волей своих детей.

Эта прогрессивная тенденция с начала XX в. получает повсеместное распространение у середняцких и бедняцких масс бурят. В среде зажиточных бурят обычно по-прежнему не только не спрашивали согласия детей, прежде всего дочерей, но и не считались с их возражениями. Женитьба молодых в этих кругах была в первую очередь выгодной экономической сделкой. Многие семейные трагедии происходили именно потому, что родители, думая лишь о зажиточности семьи жениха и не принимая во внимание его качеств, насильственно выдавали дочь замуж. Жених нередко оказывался малолетним, либо страдал физическими, а то и умственными недостатками (Басаева. 1991. С. 99).

С конца XIX в. становятся обычными и такие случаи, когда жених и невеста, познакомившись где-нибудь на молодежных вечерах – *нааданах*, уславливались о будущей женитьбе, хотя окончательное решение их судьбы зависело от согласия родителей. Жених сообщал о своем выборе родителям, а те, предварительно обсудив избранницу, через посредника выясняли согласие ее родителей.

Обычным в бурятском быту и для юноши, и для девушки считался брачный возраст 15–16 лет. Юноша к этому времени уже становился помощником отца во всех хозяйственных делах, а нередко и замещал его. Считалась вполне способной к ведению домашнего хозяйства и девушка в 15–16 лет. Но в большинстве случаев браки заключались в 18–25 лет, девушек выдавали замуж в возрасте 17–21 года.

Для различных социальных слоев в силу существования калыма возрастные рамки вступления в брак были неодинаковыми. Малоимущие буряты женились в среднем в 25–30 лет. Не имея возможности выплатить калым за невесту, бедняки вынуждены были долгие годы трудиться в чужом хозяйстве, чтобы накопить средства для уплаты калыма (*Чистохин*. 1899. С. 222).

В среде зажиточных слоев наблюдалась иная картина. Поскольку при заключении брака часто исходили из чисто хозяйственных соображений, довольно распространенными были ранние браки. Стремясь пораньше получить в дом работницу, родители нередко не принимали в расчет возраст жениха, и поэтому сыновей в 9–12 лет женили на девушках 18–25 лет. Чаще всего подобное происходило, когда невеста была победнее и ее родители стремились приобрести влиятельных родичей и получить немалый калым.

Такие браки между далеко не равными по возрасту сторонами, помимо желания родителей жениха получить поскорее работницу, были еще и результатом брака *андаляата*, при котором нередко возраст одной брачующейся пары мог относительно соответствовать, тогда как на несоответствие возрастов второй пары не обращали внимания.

Обычно сватали девушку-ровесницу сына или моложе его на несколько лет. По буддистским астрологическим воззрениям считалось, что лучше сватать девушку моложе жениха на два-четыре года (моложе на три года не разрешалось – не будет счастья, а моложе на пять лет – одобрялось).

Вообще же основная масса бурятского населения в выборе невесты или жениха большое внимание уделяла *удха* (корень, происхождение), то есть тому, из какой семьи происходили парень или девушка, не было ли среди предков умалишенных, хронически больных, бездетных, пьяниц, калек. Заветная мечта каждого буряты – иметь здоровое потомство, чтобы продолжить род, а отсюда существенную роль играло и то, насколько родители и более отдаленные предки были работоспособными и трудолюбивыми, то есть обладали качествами, которые, по воззрениям бурят, сами по себе были хорошей рекомендацией для жениха и для невесты.

Немалое значение имели и личные качества молодых, особенно невесты: ее красота, здоровье, работоспособность, умение справляться с домашним хозяйством, мастерство в шитье, вышивании и т.д. (*хурдан хурса, бэрхэ, шадамар* – быстрая, расторопная, умелая, смекалистая). Девушка, обладающая этими качествами, независимо от ее социального происхождения ценилась высоко.

То же самое относилось и к жениху. Пользовались уважением мужчины, обладающие силой и какими-либо способностями мастера-умельца. Высоким мериллом оценки мужчины считалось у бурят обладание девятью способностями (*хайн эрэ юэн эрдэмтэй* – хороший мужчина имеет 9 способностей): умением бороться (*барилдаха*); знанием кузнечного дела (*дархалха*); умением мастерить,

знать какое-либо ремесло (*урлаха*); охотиться (*агнаха*); ломать голыми руками позвоночник скотины (*нээр шааха*); плести кнут из восьми ремешков (*наймаар могойшолоод минаа томохо*); плести треножник для лошади (*гурбилаа шудэр томохо*); натягивать тетиву лука, сделанного из рога (*эбэр номын ооһорынъ уяжа шадаха*); быть хорошим наездником (*урилдаанай мори унаха*). Такое определение “хорошего” или “одаренного” мужчины сложилось, по всей вероятности, в далекую старину, в период скотоводческого хозяйства, сочетавшегося с охотой, но оно сохранялось и позднее. Жених, обладавший даже не всеми, но многими из этих качеств, пользовался почетом.

Поскольку как *удха*, так и личные качества невесты и жениха играли немаловажную роль, иной раз состоятельные люди брали невесту или зятя с хорошими качествами и из бедной семьи. В этих случаях приоритет экономических мотивов брака, складывавшийся с развитием товарно-денежных отношений, отходил на задний план, и сохраняли силу мотивы социально-этического порядка, свойственные общественной практике предшествующих социальных отношений.

Таким образом, только после того, как устанавливалось, что кандидатуры жениха и невесты соответствуют требованиям сторон и выяснялось согласие родителей невесты, осуществлялась официальная церемония сватовства по издревле сложившимся правилам. Во время этой церемонии определялись и размеры калыма.

Вследствие новых условий жизни и общественных отношений к последней четверти XIX в. все большее распространение получают такие формы заключения брака, как тайные браки, при которых обычно калым не выплачивался. А это в немалой степени способствовало дальнейшему отмиранию института калыма. Тайные браки заключались путем похищения невесты, причем практиковались: а) мнимое похищение или брак “убегом” и б) насильственный увоз невесты без ее согласия. И то, и другое считалось нарушением установленных брачных норм и встречало всяческое противодействие.

В последние десятилетия XIX в. браки “убегом” становятся довольно распространенным явлением в быту бурят. Молодой человек, не уверенный в согласии родителей невесты, сговорившись со своей избранницей, тайно “похищал” ее из родительского дома. Факты таких браков были свидетельством протеста молодых, в первую очередь девушки, против насильственных браков по воле родителей. И чтобы высвободиться из-под их власти, девушка вынуждена была тайно выходить замуж за своего избранника. Однако получить себе жену таким путем мог ловкий и сильный парень, сумевший устроить “похищение” невесты с помощью своих дружков и при активном содействии самой девушки. Поскольку подобное похищение осуждалось населением и ему чинились всяческие препятствия, то заключить брак удавалось, если молодые успевали принять христианскую веру и обвенчаться в церкви до того, как обнаруживали “убег”. Для миссионеров, стремившихся внедрить среди бурят православную религию, было на руку такое пополнение “стада Христова”. Брак по христианскому закону являлся одним из самых сильных побудительных мотивов принятия христианства шаманистами. Миссионеры, тайно обвенчавшие молодых, не согласных с устаревшими нормами бурятского брачного права, ограждали их от требований родителей о расторжении брака. А на стороне православной церкви был закон.

Однако нередко даже венчание не останавливало родителей в стремлении разлучить молодых, поскольку браки по законам православной церкви не отвечали древним традициям и расшатывали устои бурятских брачных норм, способствовали ослаблению строгих норм экзогамии, так как нередко влюбленные оказывались из одного рода. К тому же нарушалось такое обязательное условие брака,

как выплата калыма. Поэтому случалось и не так уж редко, когда родители насильно увозили дочь от ее мужа и после венчания. Во избежание этого молодые, скрываясь от гнева родителей, были вынуждены перебираться в другие районы.

Нередко тайные браки путем похищения диктовались тем, что молодой человек был лишен возможности уплатить калым. И потому зажиточные буряты, для которых женитьба детей была способом заключения выгодного экономического родственного союза, в таких случаях стремились во что бы то ни стало расторгнуть неприемлемый для них брак. Если же это не удавалось, то от дочери, ушедшей “убегом” за несостоятельного жениха, отец отрекался и лишал ее приданого.

Бывали случаи, когда родители невесты примирались с самовольным выходом дочери замуж, но требовали от жениха уплаты калыма. Они соглашались дать свое благословение, оставить молодых в покое, если удовлетворяли их требования. Как правило, в таких случаях размеры выплачиваемого калыма были значительно меньше общепринятых. Уменьшалось и приданое невесты. Она получала лишь то, что уже было приготовлено ко времени ее неожиданного замужества, т.е. обычно ограниченный круг вещей первой необходимости (постельные принадлежности, одежда).

Совсем иная картина наблюдалась в неимущих семьях. Там увоз девушки нередко совершался не только с ее согласия, но и с ведома и даже при помощи ее родителей или узкого круга родственников (Кулаков. 1896. С. 132).

Таким образом, господствующей формой заключения брака у бурят до конца XIX в. был брак путем уплаты калыма, который, по сути дела, обуславливал существование всех других форм брака. Возникшие на более раннем этапе развития семьи остальные (второстепенные) формы брака в новых экономических условиях под влиянием брака путем уплаты калыма приобретали новое содержание.

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

В рассматриваемое время в разных местах, у каждой локальной группы бурят свадебная обрядность представляла собой определенную систему обрядов и церемоний, которая отличалась по их числу и составу, имела свои особенности и варианты. Отличия эти, наряду с общими для всех бурят чертами в свадебной обрядности, были вполне естественны и закономерны, поскольку обуславливались различиями в экономическом и культурном развитии каждой локальной группы, а также степенью влияния на бурят культуры соседствующих народов.

Заметные различия наблюдались в свадебной обрядности предбайкальских (западных) и забайкальских (восточных) бурят, вытекавшие из особенностей религиозных верований: у первых господствующей религией был шаманизм, у вторых – буддизм, которые пронизывали почти все стороны жизни бурят. Однако, это не исключало единства и сходства в генеральной линии многопланового комплекса свадебного церемониала всех бурят.

Анализ и систематизация всего фактического материала позволяют сгруппировать сложную систему свадебных действий по содержанию и последовательности в несколько этапов, а внутри каждого из них выделить отдельные циклы обрядов и церемоний (Басаева. 1991. С. 122–164).

Основными были три этапа, включавшие досвадебные, свадебные и послевадебные обряды.

Досвадебные церемонии и обряды: сговор или справка (соглашение между родителями обеих сторон) – *хуралта*; сватовство – *худа оролсохо*, *хадаг табилга*; установление срока свадьбы – *болзор абаха*, *удэр гаргаха*.

Все ритуалы и церемонии этого этапа, бытовавшие у разных групп бурят, имели свои локальные особенности с устанавливающимися правоотношениями и последствиями при нарушении согласованных и принятых договоров, особенно на обрядах сватовства. Длительность периода между сватовством и свадьбой, зависела от ряда факторов, наиболее существенными из которых были выплата калыма, значительная часть которого уходила на приготовление приданого, и возраст вступающих в брак, особенно невесты. И только после исполнения всех необходимых актов и приготовлений определялся день свадьбы.

С в а д е б н ы е п и р ш е с т в а подразделялись на предсвадебные обряды, совершавшиеся непосредственно перед свадьбой, и обряды собственно свадьбы.

К предсвадебным обрядам относились: а) цикл обрядов *haал хургэхэ* (обряд *тухэреон*) – содержание которого заключалось в общественном угощении рода невесты родом жениха с совершением жертвоприношений божествам-покровителям рода невесты; обряд *онго тайха* – поклонение жениха *онгонам* семьи (рода) невесты; церемонии украшения жениха; обряд торжественного шитья одежды новобрачным; б) проводы невесты – девичник (*басаганай наадан, басага хургэлтэ*); в) обряд “умыкания” невесты.

Распространенность и своеобразие проведения этих обрядов у разных этно-территориальных групп бурят также имели свои особенности и отличия.

К обрядам собственно свадьбы относились многочисленные обычаи, обряды и церемонии, среди которых можно выделить: а) обычай и определенный порядок выезда свадебного поезда и его встречи стороной жениха; б) цикл главных обрядов свадьбы – *бэриин мургэл* (поклонения невесты): это обряды поклонения невесты божествам (*бурханам* и *онгонам*) семьи жениха, их родовому очагу, старейшинам рода жениха в лице свекра, свекрови и других старших родственников, а также обряд одаривания невесты (*бэри байлгахэ, байлгуур*); каждый из этих обрядов был обставлен рядом церемоний и особых правил; в) церемонии приглашения невесты в дом ближайших родственников жениха (*бэри оруулха*), где она исполняла обряды подношения подарков, кормления “хозяина” очага и поклонения старшим представителям семьи; г) обряд освящения новой юрты – разжигание нового очага в юрте молодых (*шэнэ гал гуламта носоохо*).

Если в предсвадебных обрядах и церемониях отмечались существенные различия у предбайкальских и забайкальских бурят, большая или меньшая насыщенность обрядовыми действиями, то в обрядах собственно свадьбы почти все обряды идентичны повсеместно у всех бурят с небольшими вариациями в деталях.

П о с л е с в а д е б н ы е о б р я д ы несколько отличались у предбайкальских и забайкальских бурят.

У первых это были: обряд *бэриин шадал узэхэ* (проверка хозяйственных способностей невесты) и обряд *yhэээ заhаха* (обряд убранства волос невесты в женскую прическу);

У вторых – церемония *нишлелтын духэриг* (букв.: “объединяющий круг”) и *заhал тушаалга* (передача приданого), на которой главным действием было ознакомление с приданым невесты.

По нашему мнению, смысл каждого из предсвадебных обрядов заключался в принятии или приобщении жениха к роду невесты, и они, несомненно, представляли собой пережиток матриархальных отношений. Основной смысл обрядов собственно свадьбы – это приобщение невесты к роду жениха: умиловительство родовых духов и божеств, чтобы они приняли невесту под свое покровительство; обещание невесты чтить и поклоняться божествам рода жениха, подчиняться роду жениха в лице его старших родственников, обязательства соблюдать все семейные и религиозные предписания в юрте свекра и т.д. Содержание и суть послесва-

дебных обрядов у бурят-шаманистов заключались в приеме невесты в разряд замужних женщин, а у буддистов – в более тесное объединение роднящихся сторон. В целом, большая часть обрядов свадебного церемониала была связана с религиозными воззрениями: предохранительной магией, культом предков, родовых и домашних божеств, культом огня, божеств-покровителей родовых территорий.

Каждый из обычаев, обрядов и церемоний свадебной обрядности, рассмотренный по отдельным этнотерриториальным группам, выявляет их общность, своеобразие и различия и показывает, что в последней четверти XIX в. у разных групп бурят свадебный церемониал характеризовался своими особенностями: у одних он представлял многоплановый комплекс различных обрядов и церемоний, у других – заметно упростился, утратив многие ритуалы и трансформировав сохранившиеся, у третьих – бытовали элементы и формы, возникшие в отдаленные времена, хотя некоторые из них утратили свой истинный смысл и выступали как народные обычаи. Таким образом, свадебная обрядность как часть народной культуры представляла собой сложное сочетание различных обычаев и обрядов, возникших в глубокой древности, а также ритуалов и церемоний, вошедших в быт значительно позже.

С начала XX в. традиционная свадьба со всем комплексом сложного церемониала заметно идет на убыль: сначала постепенно исчезают предсвадебные церемонии, а затем значительно сокращаются церемонии и ритуалы самой свадьбы. Там, где был тесный контакт с русским населением, в бурятской свадьбе появляются новые элементы, заимствованные из русской свадьбы. Все эти новшества были обусловлены общим изменением социально-экономической и культурной жизни бурят.

Таковы в общем виде особенности традиционной свадьбы и брачных отношений бурят в конце XIX – начале XX в. Совершенно очевидно, что свадебная обрядность бурят прошла длинный путь развития: в ней законсервировались и сохранились в пережиточной форме реликты всех этапов развития бурятского общества, института брака и семейно-брачных отношений от эпохи материнского рода, когда обрядность только складывалась (все предсвадебные церемонии и такие обряды, как приобщение жениха к роду невесты в их роде (*улусе*), особая роль дяди по матери и др.), до обрядов, появившихся в эпоху развитого патриархального рода (обряды собственно свадьбы).

В целом семейная обрядность – это одна из наиболее специфических и устойчивых черт этноса, неотъемлемая часть жизни семьи, тот пласт семейно-бытовой культуры, благодаря которому происходит постоянное воспроизводство этнических показателей народа путем передачи их старшими последующим поколениям. Обрядность очень консервативна и устойчива, в ней благодаря этому сохраняются черты глубокой старины, элементы культуры, восходящие к допатриархальным, раннепатриархальным и последующим эпохам, несмотря на все новации и трансформацию в жизни общества в целом.

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ В XX в.

Поскольку семья, будучи социальной микроячейкой, отражает качественное своеобразие каждой ступени развития общества, то и в течение XX в. семья бурят развивалась, как и повсюду, в самой тесной связи с общими социально-политическими, экономическими и культурными преобразованиями, которые происходили в обществе. Начиная с конца 20-х годов и особенно в последующие десятилетия, в семейных отношениях бурят и их быте произошли глу-

бокие изменения. Перестройка происходила постепенно, и формирование новых черт в семье определялось изменениями в общественно-экономической и культурной жизни народа. Одним из значительных достижений, обусловивших утверждение новых семейно-бытовых отношений у бурят, было изменение социального положения женщины, вовлечение ее в общественное производство и общественную жизнь. Всеобщее обучение подрастающего поколения (без предпочтения мальчикам, как было в прошлом), ликвидация неграмотности, все возрастающая общественная активность бурятки поставили ее в один ряд с мужчиной в разных сферах жизни. Все эти процессы вели к изменениям в социально-экономической основе семьи, ее структурных связях, семейно-бытовой культуре.

До конца 30-х годов, несмотря на происходившие преобразования в целом в жизни общества, в семейной сфере бурят продолжали сохраняться многие традиционные нормы и формы, традиции и обычаи. Активный процесс трансформации всех сторон семьи и семейного быта начался в послевоенные годы.

Произошли коренные перемены в образовательно-культурном, социально-квалификационном уровне взрослых членов семьи, в их психологии и мировоззрении. Так, если в 1959 г. на 1000 бурят, проживавших в Бурятской республике, приходилось 21 человек с высшим и 259 человек со средним (полным и неполным) образованием, то в 1970 г. соответственно 54 и 382 человека, а в 1979 г. – 100 и 541 человек (кстати, по этим показателям буряты вышли на одно из первых мест, среди всех народов страны) (*Басаева, Нимаев. 1985. С. 27*).

В послевоенные годы заметно увеличивается число городского бурятского населения. Согласно переписи 1970 г. в целом по РСФСР у бурят насчитывалось 57401 семья, из них в городах – 11611, в сельской местности – 45790 семей. Большая часть бурятских семей проживала в Бурятской АССР, где в начале 70-х годов их насчитывалось 34347 (городских – 7320, сельских – 27027). В течение 70-х годов в республике общее число бурятских семей заметно увеличилось и к переписи 1979 г. насчитывалось уже 41907 семей (городских – 14604, сельских – 27303). Так за 10 лет (со времени переписи 1970 г.) общее количество семей бурят увеличилось на 7560 и, главным образом, за счет городских семей: их стало вдвое больше (14604 семьи против 7320) (*Басаева, Нимаев. 1985. С. 19*).

Произошли значительные изменения в составе и структуре бурятской семьи. Как было отмечено выше, в прошлом широко бытовали формы большой неразделенной семьи, когда одним общим хозяйством с родителями жили их сыновья. И хотя господствующей формой давно стала отдельная малая семья, традиции большесемейного уклада и тесных родственных связей сохранялись очень стойко, и в пережиточном виде наблюдаются и в настоящее время.

Материалы исследований, проведенных в 70-х годах XX в. показывают, что преобладающим типом семьи стала двухпоколенная семья, в большинстве своем состоящая из родителей и несовершеннолетних детей (от 53% до 68% в разных местах). На втором месте идут трехпоколенные семьи, состоящие из родителей (или одного из них), их женатых и неженатых детей и внуков (их насчитывается от 19,6% до 32%), на третьем месте – однопоколенные семьи, составляющие от 10,3% до 22,7% (*Басаева. 1984. С. 84–88*). Высокий процент трехпоколенных семей у бурят свидетельствует о том, что и в исследованное время устойчиво сохранялись традиции совместного проживания пожилых (или престарелых) родителей с семьей женатого сына или замужней дочери. У бурят и теперь очень редки случаи, чтобы старики родители жили отдельно от семейных детей, если нет

неженатых. Эта особенность бурятской семьи говорит и о том, что во взаимоотношениях поколений сохраняются традиционные установки, уважительное отношение молодых к старшим – родителям, сознание долга и особых обязанностей перед ними. В свою очередь, старшие проявляют терпеливое, тактичное отношение к молодым, т.к. они не могут не учитывать разницы в профессиональном и культурно-образовательном уровнях своего и младшего поколений.

До начала 90-х годов XX в. наблюдалась, особенно в сельских семьях бурят, некоторая специфика и в таком параметре семьи, как количество детей, что по-прежнему остается одной из важнейших ценностей. Хотя по сравнению с 1950–1960 гг. в 1970–1980 гг. несколько снизилась рождаемость, тем не менее сохранялась у сельчан приверженность к традициям многодетности, причем эта черта определялась самим населением как необходимая, нормальная форма жизни. Среди бурятских сельских семей было очень мало бездетных, поскольку жизнь без детей считалась неполноценной, несчастливой. Если не было своих, то, как и в прошлом, брали детей из семей многодетных родственников или из детских домов. Именно наличием детей и традициями совместного проживания близких родственников объяснялись показатели среднего размера семьи, устойчиво более высокие (по материалам переписи населения), чем в целом по РСФСР (Басаева. 1984. С. 88–90).

За послевоенные годы произошли существенные изменения в укладе бурятской семьи, в ее бытовой культуре и социальном поведении людей, повлекшие за собой и некоторую переоценку традиционной системы ценностей и ее культуры, иначе говоря, формирование новых норм внутрисемейных и межличностных взаимоотношений, культурно-ценностных установок. Взаимоотношения между членами семейного коллектива изменились в сторону демократизации и равенства. Значительно изменился институт главенства. В традиционной системе семейной организации у бурят, как говорилось выше, во главе семьи стоял, как правило старший мужчина – отец. Он был полновластным хозяином всего движимого и недвижимого имущества семьи, ему должны были беспрекословно подчиняться все остальные члены семьи. В новых условиях обязанности по обеспечению функционирования семьи стали распределяться более или менее равномерно. Исчезла почва для власти одного члена семьи над всеми остальными, поскольку экономическая самостоятельность и культурный уровень взрослых членов семьи не могли не повлиять на внутрисемейный строй. Тем не менее, понятие “глава семьи” сохраняется, и взаимоотношения в семье основываются на его моральном авторитете, хотя во многих случаях оно имеет формальный характер. В целом, продолжала действовать традиционная установка – главой считался мужчина, отец, но его роль и положение в семейной жизни значительно трансформировались. Поскольку главе семьи принадлежит ответственность за ее материальное обеспечение, ему же отводится роль направляющего хозяйственную деятельность семьи. Немало семей, где руководит семьей не обязательно тот, кто материально обеспечивает ее, а тот, кто соответствует этой роли по своим личным качествам, то есть тот, кто способен наилучшим образом организовать повседневную жизнь семьи и пользуется большим авторитетом. Нередко фактическим руководителем во всех сферах жизнедеятельности семьи является жена, у которой не меньший и заработок, и профессионально-культурный уровень.

Однако, при всех отмеченных новых чертах, в сельских семьях старшего и среднего поколений сохраняется особое отношение к мужчине, отцу как главному человеку в семье. И даже тогда, когда жене принадлежит руководящая роль в жизни семьи, сохраняется взгляд на мужа как на главу семьи – давнее привыч-

ное соблюдение сложившегося в прошлом стереотипа мужа (Басаева. 1984. С. 91–92).

Существенно изменились и отношения между родителями и детьми. Традиционные нормы, ориентированные на безоговорочное послушание младших старшим, без попыток возражения или обсуждения, трансформировались. Отношения основаны на взаимопонимании, дружбе и уважении друг к другу. Молодежь в большинстве своем с почитанием относится к родителям, а те, в свою очередь, уважительно – к более грамотному, образованному молодому поколению. Немало семей, возглавляемых представителями молодого поколения при жизни еще трудоспособных родителей – в этих случаях решающую роль играют факторы образования и общего культурного уровня, которые выше у молодых. Но и в таких случаях взрослые дети признают лидерство родителей, выслушивают их советы и по возможности следуют их указаниям. Отмеченные особенности внутрисемейных отношений бурят были характерны до начала 90-х годов XX в.

Изменения, происшедшие во взаимоотношениях членов семьи, связаны прежде всего с тем, что все взрослые члены имеют самостоятельные источники дохода и материально независимы друг от друга. Женщина имеет не меньшие доходы, чем мужчина. Даже если она зарабатывала меньше мужа, ее вклад в домашнее хозяйство дополнительно к денежному заработку по-прежнему весьма значителен. По уровню образования она чаще всего не уступает мужу, не так уж редко оказывается выше. И эти обстоятельства определяли не только ее материальную независимость, но и психологическую самостоятельность и престиж в семье, и это не могло не отражаться на внутрисемейном строе, нормах поведения супругов и других взрослых ее членов. Тем не менее особенно в семьях старшего и среднего поколения сохраняются традиционные эталоны и модели поведения.

Тесные родственные связи характерны для бурятской семьи и сегодня. С пожилыми родителями, как правило, живут взрослые дети или один из них со своей семьей. Одних родителей, особенно преклонного возраста, семейные дети не оставляют. Именно такие взаимоотношения родителей и детей способствуют сохранению традиций совместного проживания стариков с одним из женатых сыновей или замужней дочерью и объясняют довольно высокий уровень трехпоколенных семей в современном быту.

Прочные родственные связи сохраняются и в настоящее время не только между родителями и детьми, родными братьями и сестрами, но и между родственниками второго и даже третьего поколений по боковой линии и выражаются в постоянных тесных контактах, взаимовыручке и взаимоподдержке. Оказание материальной и моральной помощи кому-либо из родственников, особенно близким, считается делом обязательным, не подлежащим обсуждению. И если встречаются отклонения от нормы, они, как правило, получают общественное осуждение.

Во второй половине XX в. значительно преобразовался материальный быт бурятской семьи. Изменился тип поселений. Вместо небольших улусов, в которых усадьбы отдельных домохозяев были разбросаны на значительном удалении друг от друга, выросли крупные, компактные поселения с уличной планировкой. Повсеместно распространились новые, просторные, нередко многосекционные дома, в которых наблюдается принцип функционального зонирования. Традиционные жилища бурят (юрты) сохранялись у отдельных семей в некоторых районах Бурятии (в Тункинском, Закаменском, Окинском), у агинцев в Читинской области и в основном используются как летнее жилище. Национальная

специфика почти утрачена не только в самом жилище, но и в интерьере. В каждой семье все внутреннее убранство, мебель, вещи домашнего обихода промышленного производства. Повсеместная электрификация не только городов, но и всех сел и улусов преобразила быт сельской бурятской семьи. Благодаря ей в домашнем быту стали широко использоваться разнообразные предметы бытовой техники: электроплитки, электрочайники и самовары, утюги и холодильники, а в некоторых семьях и электроплиты. Все эти предметы, широко распространившись в домашнем обиходе, совершенно видоизменили в свою очередь и набор кухонной утвари, культуру быта в целом, а главное – избавили женщину-хозяйку от множества связанных со старым бытом хлопот. Повсеместно в сельских семьях получили “прописку” радиоприемники и телевизоры.

Разнообразным стало питание за счет широкого использования изделий промышленного производства, что не только значительно расширило набор продуктов питания, но способствовало заимствованию многих блюд национальной кухни других народов. Однако, из всех разделов материальной культуры наименьшей трансформации подверглась традиционная кухня бурят, и для старшего и среднего поколений отмечается особое пристрастие к традиционным мясным и молочным блюдам, особенно в сельских семьях.

Распространились повсеместно урбанизированные формы одежды. Традиционный костюм сохранялся для повседневной носки в основном среди людей пожилого возраста, главным образом среди лиц женского пола, а в последнее десятилетие XX в. стал широко возрождаться как праздничная одежда среди людей не только пожилого, но и среднего возраста. Широко практикуются изделия из традиционных видов сырья (шерсти, овчины, меха, кожи) – варежки, носки, шубы, куртки и т.д., которые занимают довольно значительную долю в рабочей одежде сельских жителей. Значит, сохраняются и практикуются традиционные способы обработки и выделки этих видов сырья и изготовление из них одежды, что всегда было уделом и обязанностью женщины-бурятки.

В целом, нельзя не отметить заметное ухудшение быта, особенно сельской бурятской семьи в 90-е годы XX в., что связано с процессами перестройки сельскохозяйственного производства и общим упадком экономики страны.

В о с п и т а н и е д е т е й. Начиная с 20-х годов, в ходе преобразований в народном хозяйстве, общественных отношениях и быте, культурной революции изменялись и методы воспитания детей. Одной из главных задач стало развитие просвещения, и организация школьного дела приобрела первостепенную важность. Повсеместно стали открываться школы. Бурятское население проявляло огромный энтузиазм, всемерно поддерживая начинания органов народного образования, нередко беря на себя строительство и расходы по содержанию школ. Число школ росло из года в год. Например, в 1930–1931 учебном году охват детей младшего школьного возраста (8–11 лет) вырос до 76,2% а к 1933 г. было в основном введено всеобщее начальное обучение с охватом детей 8–11-летнего возраста на 94,2% (Басаева. 1974. С. 66). Изменялось отношение родителей к общему развитию детей, обеспеченности одеждой, школьными принадлежностями. Постепенно в семейном быту складывались новые взгляды и традиции, повышалась культура ухода за ребенком. К концу 30-х годов в силу ослабления деятельности религиозных учреждений и священнослужителей, многие религиозные обряды, связанные с рождением ребенка, утрачивают свою обязательность, но суеверия, обереги, предохранительные меры сохранялись.

Разительные перемены произошли в послевоенные годы. Все женщины стали пользоваться медицинской помощью и в дородовой, и после родовой периоды. Большинство родов проходит в родильных домах. Обращаться к помощи

акушерок, если по тем или иным обстоятельствам роды проходят дома, стало естественным и обычным. В отдаленных от роддомов улусах прибегают и к помощи повитухи. В этих случаях отношение к последу по-прежнему трепетное: его не выбрасывают, а обязательно закапывают где-нибудь в укромном месте, сопроводив необходимыми по традиции атрибутами. Делает это непременно кто-нибудь из женщин, но не устраивая особого обряда. Прежних “очистительных” обрядов в современном быту не сохранилось. По-прежнему в некоторых семьях особое значение придается первой стрижке волос и подстриганию ногтей: и то, и другое производится только днем, но ни в коем случае не после заката солнца. Первые (утробные) волосы не выбрасываются, а тщательно прячутся или по старинке зашиваются в подушку ребенка. Подобные пережитки прежних обычаев (различных предохранительных мер, оберегов) соблюдаются в семьях, где совместно проживают представители старшего поколения, считающие уместным и даже необходимым соблюдать традиции.

Но в целом, воспитание детей в бурятских семьях совершенно иное, и здесь, несомненно, влияние культурно-образовательного уровня родителей, дошкольных учреждений и школы. Однако, свойственная бурятам требовательность уважения и почтительного отношения детей к старшим, послушания, умения, вести себя тихо и незаметно в присутствии посторонних характерна и для современной семьи. Встречаются тем не менее семьи, где старики слишком балуют маленьких детей, удовлетворяя их капризы. Наказывать детей они считают непозволительным: “Вырастет – образумится” – говорят они (*Ухэр болоходоо ухаа орохо*). Если в прошлом забота о детях выражалась в основном в том, что бы вырастить их здоровыми людьми, хорошими работниками, то в послевоенные годы, особенно в 60–80-е годы большое внимание уделялось их умственному развитию, общему культурному воспитанию. В формировании нового отношения родителей к развитию ребенка огромную роль сыграла и играет школа, библиотеки, радио и телевидение, да и несравненно более высокий образовательный уровень родителей, которые всячески содействуют получению детьми образования.

Развитие брачных отношений в Бурятии, как и по всей стране, были тесно связано с процессами социально-экономических и культурных преобразований, в результате которых сложились новые условия для общения и дружеских контактов молодежи, новые критерии оценки и выбора брачного партнера. Перемены происходили постепенно, определяясь этапами преобразований в целом, ростом образования и культуры.

В современных условиях не осталось и следа от прежних экономических расчетов при вступлении в брак, от какого-либо давления или принуждения со стороны родственников. Молодые люди вступают в брак вне зависимости от социального и материального положения обеих сторон. Полная свобода выбора – главная особенность брачных отношений, характерная как для города, так и для села. Вместе с тем микросреда, в которой формируются культурные и ценностные ориентации молодого человека, его жизненные установки, моральные нормы, оказывает немалое влияние на его представление о брачном партнере. Материалы наблюдений свидетельствуют, что чаще всего общаются и тянутся друг к другу молодые люди одной социально-культурной среды. В общении молодежи, в этикете ухаживания произошли существенные изменения. Еще в недавнем прошлом у бурят, особенно в сельских поселениях, сохранялись традиции не показывать своих чувств при людях. Открытое ухаживание вообще не допускалось. Влюбленные могли встречаться только тайком, чтобы посторонние, даже родственники, не знали об их взаимоотношениях. Если не было возможности встречаться наедине, молодые люди объяснялись в любви с помощью записок,

писем, которые передавали адресату через самых надежных друзей или родственников-подростков. С их же помощью устраивали и тайные встречи.

В 70–80-е годы можно было наблюдать уже более свободное внешнее проявление привязанности и любви. Молодые люди могли уже открыто встречаться, совместно посещать клубы, кино, быть вместе на праздниках, вечеринках. Однако в селах в этикетке ухаживания сохранялись местные традиции: сдержанность в выражении чувств, открытое проявление нежности при людях, в общественных местах, особенно в присутствии старших, считалось неприличным. До тех пор, пока молодые не приходили к окончательному решению о браке, они старались не демонстрировать своих чувств. В городах же юноши и девушки, приехавшие из села, постепенно приобщались к нормам поведения городской молодежи (*Басаева*. 1984. С. 98).

Особенностью развития семейно-брачной структуры у бурят и одним из показателей, происходящих в обществе межэтнических процессов, является рост национально-смешанных браков. Если обратиться к историческим источникам, можно встретить многочисленные свидетельства исследователей и наблюдателей о национально-смешанных браках бурят с русскими, эвенками и другими народами.

За десятилетия советского периода в связи с бурным развитием промышленного производства и культурных учреждений в республике отмечался большой приток населения – представителей разных национальностей. Тесное общение на производстве, хозяйственные и бытовые контакты приводили к сближению людей, взаимовлияниям в разных сферах культуры, что явилось одним из условий роста числа межнациональных браков. До недавнего прошлого смешанные браки бурят с представителями других народов заключались в основном бурятами-мужчинами, бурятки выходили замуж за небурята нечасто. В послевоенные годы, особенно в последние десятилетия, заметно выросло число браков буряток с мужчинами других национальностей, хотя мужчины-буряты продолжают сохранять преимущественный процент в смешанных браках (*Басаева*. 1984. С. 100–103).

В прошлом отношение к смешанным бракам далеко не всегда было положительным. Такие браки нередко вызывали противодействие со стороны родителей и старших родственников. И объяснялось это не столько стремлением сохранить “чистоту крови”, сколько боязнью, что такие браки могут внести определенный дискомфорт в привычный уклад семьи, сложившиеся нормы внутрисемейных взаимоотношений, соблюдение традиционных обычаев и обрядов, связанных с разными событиями семейной жизни. В последние десятилетия отношение к смешанным бракам заметно изменилось, и большая часть бурят смотрит на такие браки как на явление нормальное.

Свадебная обрядность за прошедшие десятилетия претерпела определенную эволюцию. В 20–30-е годы наблюдался постепенный отход от традиционной обрядности: сокращались и трансформировались старые свадебные обычаи и обряды. Бракосочетание нередко сопровождалось семейной вечеринкой, почти лишенной обрядности.

Возрождение свадебных торжеств началось в послевоенное время. Год от года свадьба стала отмечаться все более торжественно, с приглашением многочисленных гостей, нередко превращаясь в общеулубное празднество. В немалой степени и конце 50-х – 60-е годы такому размаху свадебных торжеств способствовало повышение материального благосостояния населения. Поскольку нового церемониала не было, люди, чтобы наполнить свадьбу яркими ритуалами, стали обращаться к старинным свадебным традициям. Поначалу использова-

лись отдельные, наиболее красочные игровые церемонии и обряды или их некоторые элементы. С годами стали возрождаться многие ритуалы и церемонии. В большинстве случаев, в новых условиях они переосмысливались, некоторые из них, сохраняя старую форму, наполнялись новым содержанием.

Современная бурятская свадьба, наиболее распространенная в сельской местности, в известной мере сохранила традиционную этапность свадебного церемониала, начиная с церемонии сватовства и кончая послесвадебными обрядами. Но при сохранении старой формы содержание большинства ритуалов и действий стало иным, значительно сократились и упростились их элементы. Поскольку теперь браки молодых заключаются не только в пределах отдельных локальных групп бурят, но и между представителями разных групп как предбайкальских, так и забайкальских бурят, то в комплексе бытующих традиционных церемоний отмечается использование ритуалов, которые выходят за рамки былых локальных границ и становятся общепурятскими. Вместе с тем, свадебная обрядность все более насыщается новыми интернациональными чертами, новыми современными ритуалами, которые органично вплетаются в общую систему обрядов. Например, в свадебных торжествах стали нормой торжественная регистрация брака, обязательный белый наряд невесты – длинное свадебное платье с кружевной или шелковой фатой, строгий черный костюм жениха, обмен обручальными кольцами и т.д.

Таким образом, современные бурятские свадьбы представляют собой синтез традиционных и новых форм обрядности. Их соотношение в разной местности и в каждой конкретной свадьбе неодинаково. Все зависит от местных традиций, от того, кто задает тон и возглавляет организацию свадьбы, от культурно-профессиональных и общеобразовательных характеристик самих молодоженов и их родителей. Однако нельзя не отметить, что повсеместно устойчиво сохраняются народные традиции приема и угощения гостей, разнообразных состязаний, от спортивных до песенных, обращение к поэтическому слогу, ритмическим нормам и законам устной поэзии, сопровождение обрядов чрезвычайно красочными поэтическими благопожеланиями. Сохраняются традиции взаимопомощи, поддержки и участия всех членов родственной группы в проведении свадебных торжеств (Басаева. 1984. С. 105–121).

Все сказанное выше свидетельствует о том, что семья как аккумулятор этнокультурных традиций и ценностей, микросреда этнических процессов и социализации личности продолжает осуществлять одну из важнейших своих функций – передачу социального опыта и этнокультурной информации молодым поколениям, обеспечивая тем самым преемственность этнической культуры.

КАЛЕНДАРЬ И КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ БУРЯТ



НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX в.)

Календарная культура многих народов мира представляет собой сложное явление, включающее в себя разные типы календарей, вызванных к жизни разными обстоятельствами, сложившимися в процессе этнической и культурной истории народа.

Буряты для учета времени пользуются современным общеевропейским григорианским календарем. Вместе с тем для отдельных групп бурятского общества до сих пор не утратил своего значения лунный календарь двенадцати- и шестидесятилетнего животного цикла, воспринятый восточными и частью западных бурят от монголов одновременно с принятием буддизма. По этому календарю буряты Забайкалья (восточные) отмечают Новый год – *Сагаан һара*, начало которого ежегодно приходится на первый месяц весны лунного календаря (в периоде от последней декады января до последних чисел февраля).

В середине лета устраивали второй большой праздник – *Обо тахил* с обрядами жертвоприношений духам-хозяевам местности с просьбами о благополучии людей, проживавших на этой территории и молениями о своевременных дождях для прироста трав и злаков.

В последние годы в Бурятии стали издавать лунный календарь в виде небольших книжечек, с указанием названий месяцев и дней недели по 12-летнему циклу и характеристикой конкретного дня недели, содержащей советы о том, чем лучше всего заниматься в этот день. Наряду с указанными календарями определенная часть сельского населения сохраняет все еще память и о собственно народном календаре бурят, который, в большей степени, привлекается для регулирования смены традиционных видов хозяйственной деятельности.

Буряты Прибайкалья, большая часть которых до начала XX столетия наряду с шаманизмом исповедовала и христианство православного направления, в датах устройства своих родовых праздников сезонного значения – *тайлганов*, еще в XIX в., придерживались дат календаря русской православной церкви, приурочивая их к фазам новолуния и полнолуния.

Так, в ведомствах, где наибольшее развитие получило земледелие и, активно проводилась христианизация местного бурятского населения, перед посевом и уборкой хлебов устраивали тайлганы, посвященные Николаю Угоднику – почитавшемуся у западных бурят в качестве покровителя земледелия под именем Никола бурхан. В шаманских призываниях его называли “бог посеявший хлеб” и обращались к нему с просьбой охраны посевов от града и молениями о своевременных дождях (*Манжигеев*. 1960. С. 17).

После уборки урожая, в конце сентября – начале октября проводили *Покров тайлган*. Многослойность осеннего тайлгана, устраивавшегося в ознаменова-

ние завершения теплого периода года проявляется в разных его названиях и сроках устройства. Так, у локальной группы бурят Прибайкалья, известных по месту расселения как “нукутские”, еще в начале XX столетия осенний праздник имел несколько названий, отражавших его стадиальные изменения. Это: *Газаруһани тайлган* – поклонение путем жертвоприношений Земле-Воде, *Дэлхэйдэйдэйн эжэн Баян Хангайн тайлган* – поклонение духу-хозяину Земли и тайги Баян Хангаю и третье его название – *Покров тайлган* (Тушемилов. 1995. С. 16).

Таким образом, в календарной культуре бурят на протяжении нескольких столетий функционировали несколько календарных систем, каждая из которых выполняла свою функцию в общественной и хозяйственной жизни народа.

Остановимся на характеристике собственно народного календаря бурят, исторически сложившегося непосредственно в бурятской среде. Необходимо отметить, что эта система учета времени, представляет собой сложную многоуровневую и поливариантную систему, которая, по сути, представляет собой наслаение друг на друга разных хозяйственных календарей годового цикла. Эти календари отличаются между собой не только принципами их внутреннего структурирования, но и разными датами исчисления начала Нового годового цикла.

Сложность системы народного календаря бурят обусловила и сложную систему обрядов календарного значения, обнаруживающих в своей структуре активное функционирование разностадиальных и разноэтнических компонентов, удерживаемых и передаваемых в культурной памяти народа с помощью разных астрально-мифологических образов и сюжетов, закрепленных в различных текстах культуры и фольклорно-этнографической традиции в целом.

Иными словами, та система времяисчисления, которая функционировала в традиционной культуре бурят конца XIX – начала XX в., и в этнографической литературе определялась как “народный календарь бурят”, представляет собой достаточно сложное и неоднозначное явление. Характеристика этой системы требует анализа всех составных элементов календаря как сутки, неделя, месяц, сезон года по отдельности, так и года как целостного замкнутого годового цикла. Такой анализ возможен при привлечении как материалов по календарной мифологии, так и материалов по соответствующей им календарной обрядности, как в синхронном, так и в диахронном плане.

Кроме того, возникает необходимость исследования семантического значения разных астрономических событий, принятых в качестве постоянных ориентиров для времени устройства обрядов календарного значения. Таким образом, здесь речь может идти о бытовании разных типов хозяйственных календарей, функционировавших в календарной культуре бурят.

Народный календарь бурят конца XIX – начала XX в. характеризуется как лунно-солнечный календарь с 12 тридцатидневными лунными (синодическими) месяцами, отсчитываемых от новолуния до следующего новолуния. У локальных групп бурят Забайкалья и Прибайкалья для согласования лунных циклов с циклом годичного обращения Солнца использовались разные сроки интеркаляций. У западных бурят добавочный месяц вводился с пятого на шестой год, а у восточных – с третьего на четвертый год. Дата Нового года соотносилась с днем осеннего равноденствия. Вместе с тем в источниках по этнографии локальных групп бурят в качестве даты Нового года указываются еще два астрономических события. Это осенний восход Венеры в качестве утренней звезды и сроки схождения Луны со звездным скоплением Плеяд в начале осени. Последнее событие у разных групп бурят имело свои вариации. Восточные буряты отсчет годового цикла начинали с момента первого схождения Луны с созвездием Плеяд, что происходит в конце августа в 19-й лунный день, а Новый год за-

падных бурят по этой системе календаря приходился на дату третьего схождения созвездия с Луной в фазе полноты в октябре.

Суточный календарь бурят. В качестве наименьшей единицы измерения времени в системе народного лунно-солнечного календаря, выступали сутки в целом, которые соотносились с замкнутым временным циклом от восхода до восхода Солнца.

В бурятском языке понятие “круглые сутки” передается сложносоставным термином *удэр хунигуй*, образованном посредством сочетания слов *день (удэр)* и *ночь (хуни)* с суффиксом отрицания *гуй*. Буквальный перевод данного термина представляется как “невзирая на день и ночь”, и “и днем и ночью”, что собственно и передает представление о суточном цикле как календарной мере времени в единстве его двучленности.

Кроме того, для названия суток у бурят применяются еще два, противоположных по содержанию термина, используемых в качестве синонимов. Это термин *хоног*, означающий в своем прямом значении понятие “ночевка” и термин *удэр*, посредством которого передается понятие “день” как время суток от восхода до захода Солнца, в отличие от ее темной части – ночи. В современном бурятском языке оба этих термина используются и для ведения хронологии.

Аналогичный принцип формирования понятия “круглые сутки” проявляется в культуре ряда тюркских народов Сибири. Например, в якутском языке оно передается словосочетанием *куннээх туун* (день с ночью), а термин *хонук* также выступает в двух значениях – ночевка и сутки (*Гоголев. 1999. С. 23*).

В суточном календаре бурят выделяются несколько определенных частей, каждая из которых имеет свое название, построенное на сложившейся практике наблюдений за периодами светового дня и ночи. Отрезки времени, определяющие эти периоды, не были постоянными в смысле количества охватываемого ими времени, напротив, они изменялись в зависимости от продолжительности светового дня в разные сезоны года. Система обозначения частей суточного цикла широко используется в современном бурятском языке, она включает следующие определения:

1. *Үглөөнэй уур хиран* – утренние светлые сумерки.
2. *Үглөөнэй уур* – утренняя заря, рассвет (переходный период от ночи ко дню, рождение дня, света).
3. *Нара гараха саг* – время восхода Солнца.
4. *Үглөөнэй саг*, или *Үглөөнэй улаан наран* – утро или утреннее красное Солнце.
5. *Удын урда саг* – дополуночное время.
6. *Үдэ* – полдень.
7. *Удын хойто саг* – послеполуночное время.
8. *Үдэшэ* – вечер.
9. *Үдэшын улаан наран* – вечернее красное Солнце.
10. *Нара орохо саг* – время захода Солнца.
11. *Үдэшын уур* – вечерняя заря (переходный период от дня к ночи).
12. *Үдэшын уур хиран* – вечерние светлые сумерки.
13. *Үдэшын боро харан* – вечерние темные сумерки.
14. *хуниин эхин* – начало ночи.
15. *хуниин тэнхээ урда саг* – предполуночное время.
16. *хуниин тэн* – полночь.
17. *хуниин тэнхээ хойто саг* – послеполуночное время.
18. *Үглөөнэй уур сайхын урда саг* – утренние темные сумерки (время перед началом рассвета).

В структуре суточного цикла выделяются шесть периодов, каждый из которых имел свою градацию: 1) от рассвета до восхода Солнца; 2) от восхода Солнца до полудня; 3) от полудня до заката; 4) от заката до наступления полной темноты; 5) от наступления полной темноты до полуночи; 6) от полуночи до рассвета.

Первый период, включавший время от рассвета до восхода Солнца делится на: 1) утренние светлые сумерки – *үглөөнэй уур хираан* или *уур сайха саг* – начало рассвета, заря брезжит; 2) появление зари – *уурэй толон* – заря засияла.

Второй период – время от восхода Солнца до полудня делится на два периода: 1) *үглөөнэй саг* – утро; 2) *үдын урда саг* – время до полудня.

Третий период – время от полудня до заката Солнца также имеет несколько дробных подразделений: 1) полдень – *үдэ* (у восточных бурят), *халтгый үдэр* (у западных бурят); 2) после полуденное время – *удын хойто саг*; 3) время захода Солнца называется *үдэшэ* – вечер.

Четвертый период – время от заката Солнца до наступления полной темноты также состоит из нескольких последовательных периодов. Прежде всего, это закат Солнца – *нара орохо саг*. Далее различают несколько видов сумерек: а) *үдэшин уур* – вечерняя заря; б) *үдэшин уур хираан* – светлые сумерки, время после захода Солнца; в) *үдэшин боро хараан* – темные сумерки.

Пятый период – время суток от полных сумерек до полуночи, который состоит из нескольких частей: 1) *хуниин эхин* (начало ночи); 2) *хуниин тэһнээ урда саг* – дополуночное время; 3) *хуниин тэн* – полночь (восточные буряты), *халтгый хуни* (западные буряты).

Шестой период – время от полуночи до рассвета включает в себя две части: 1) *хуниин тэһнээ хойто саг* – послеполуночное время; 2) *үглөөнэй уур сайхын урда саг* – время перед рассветом.

Шесть периодов суток группируются в две его основные части, это: 1) *үдэр* – день и 2) *хуни* – ночь, которые в суточном цикле не противопоставляются друг другу, а представляют собой целостность, что нашло отражение в названии суток как *үдэр хунигуй* (и день и ночь). В модели суток утренняя и вечерняя зори воспринимались как состояния перехода дня в ночь, тьмы в свет, они не разделяли, а ограничивали его светлую и темную части.

В мифологическом сознании суточный цикл воспринимался как отражение маршрута Солнца по трем мирам бурятской космогонии. Согласно традиционной картине мира бурят конца XIX – начала XX в. Солнце в дневное время обходило Землю, в полдень поднималось до вершины мировой горы Сумер и вечером, на западе опускалось в воды мирового океана. В ночное время путь Солнца пролегал по броду молочного моря “*хун далайн оломоор*”, чтобы утром вновь воссиять над восточным горизонтом. Это общая центральноазиатская картина мира, истоки которой восходят к мифологии индоевропейских народов. Образ мировой горы Сумер/Сумур/Сумбур имеет своим истоком образ горы Меру в индуистской мифологии (Тоноров. 1997. С. 312).

Мифологические воззрения о движении Солнца в суточном цикле передают спиральную модель времени, суть которой состоит в представлении о том, что точка завершения одного цикла рождает новый цикл и так до бесконечности. Метафорой же Солнца в мифо-поэтических представлениях бурят выступал синкретичный образ “конь-орел-солнце”, более ранний – “олень-птица-солнце”, называемый *загалмай* (Дугаров. 1991. С. 76–84).

Связь представлений бурят о циклично развивавшемся времени, символом которого являлся “олень-Солнце” с культурой индоарийских народов, отражена в термине *загалмай*, образованном от корня *заг*. В бурятском языке с этим термином связан термин *саг*, посредством которого передается понятие “время”, а в

языках ряда тюрко-монгольских народов он присутствует в различных фонетических вариантах в словах, означающих “олень”.

Фонетически и семантически, данный корень восходит к табуированному названию оленя у ряда ираноязычных народов. Так, *sakalsag* в отдельных иранских языках означает “рогатого” (метафорически: “ветвистого”), выступающего в значении тотема восточных иранцев – саков (*Гамкрелидзе, Иванов. 1984. С. 519*).

Отражением комплекса представлений “олень-Солнце”, земным аналогом которого у бурят выступает огонь, является название огонька, тлеющего уголька, искры – *сог*, имя духа-хозяина огня домашнего очага *Сахядай убугэн* и его жены – *Сахала хатан*.

Календарное значение образа оленя-Солнца со всей очевидностью проявляется в сюжете бурятской сказки, где ярко-белый олень с одним живительным рогом – вожак одиннадцати оленей стоит на вершине горы, называемой Сахирмай. С утренним красным солнцем белый олень входит в реку (*БНС. 1973*).

В целом все образы, представленные в сюжете сказки, передают единый мировоззренческий комплекс представлений о времени, его движении и начальной точке его отсчета. Так, через мотив вхождения белого оленя на утреннем Солнце в реку – мифологического символа разрыва временных связей, текущего земного времени и Вечности, временной и пространственной границы сакрального и профанного мира передается информация о начале суточного цикла с момента восхода Солнца. В модели суток утро как время, с которого начинается отсчет нового временного цикла, при переносе на модель года соответствует сезону весны.

Представленная в сказочном сюжете картина мира передает модель лунно-солнечного календаря, в котором в качестве его структурной единицы выступали сутки, отсчет которым велся от восхода Солнца. В структуру этого календаря входили двенадцать синодических (тридцатидневных) месяцев, символизируемых двенадцатью оленями. Через указание на “живительный” рог вожака в тексте реализуется идея о бессмертном Солнце, которое по истечении одного цикла приходит к новому возрождению, минуя состояние смерти.

При неизменности комплекса основных маркеров, создающих типологически единую картину мира, в сказках бурят место нахождения горы Сахирмай в пространстве варьируется. По одним сюжетам гора локализуется на юго-востоке, по другим – юго-западе. В представленных моделях пространственные координаты в сопряжении с календарными представлениями, обладают высоким семиотическим статусом. Так, в критической ситуации, наступающей на стыке Старого и Нового года, пространство и время теряют свою прежнюю структуру, “разрываются”, остается слитой воедино пространственно-временная точка, которая становится зародышем будущих времен, создаваемых заново в новом цикле творения (*Топоров. 1997. С. 405*). Это положение применимо как к пространственно-временным координатам модели года, так и модели суток. Здесь юго-восток и юго-запад и есть те нерушимые точки в пространстве, из которых по истечении одного временного цикла разворачивается новый мир, выраженный в категориях пространства и времени. Указание на разные направления в локализации горы – начальной точки пространства-времени, свидетельствует о бытовании в традиционной культуре бурят двух вариантов архетипа лунно-солнечного календаря, отличавшихся между собой разными датами отсчета начала годового цикла.

Первый вариант был обусловлен пространственной координатой юго-восток (= верх), символизирующей начало года, совмещенного с днем зимнего солн-

цезворота – крайней точкой восхода зимнего Солнца на линии горизонта, воспринимаемой как место рождения Солнца в годовом цикле. В исследуемый период такой тип календаря был характерен для бурят племени хонгодор, переселившихся в XVII в. из Монголии в Прибайкалье и называющихся по месту расселения как “аларские”.

Второй вариант архетипа лунно-солнечного календаря бурят был обусловлен пространственной координатой юго-запад, воспринимаемой в качестве сакральной стороны света в традиционной картине западных бурят шаманистов. В традиционном мировоззрении западных бурят эта сторона света почитается как место пребывания светлых Западных божеств, подателей жизни, творцов мира. Во временном отношении юго-запад (= сакральный верх), соотносился с весенней фазой календаря, воспринимавшейся мифологическим сознанием как время возвращения в мир доброжелательных к людям светлых божеств, приход которых знаменовал наступление нового годового цикла, нового цикла жизни. Здесь проявляется традиция весеннего Нового года.

Третий вариант архетипа лунно-солнечного календаря в традиционной культуре бурят проявляется в традиции сакрализации юга. В этой системе, в суточном цикле наиболее предпочтительным является полуденное время (= олень-Солнце на вершине горы), которое в модели годового календаря соотносится с днем летнего солнцеворота. Так, буряты Забайкалья и локальные группы бурят Прибайкалья, проживавшие по Московскому тракту, предворяя это знаменательное астрономическое событие, устраивали праздник стрельбы из лука *Сурхарбан*, который по времени проведения совпадал с восходом Сириуса. Мифологический образ этой звезды у бурят представляется в виде небесного стрелка с функциями громовника.

Мишени *сур* (*суур*) представляли собой колышки с туго намотанными на них, в виде спирали, ремешками. В Забайкалье – у агинских бурят, на вершины колышков прикрепляли лоскутки красной ткани – символ Солнца. В целом мишени – *сур* отражали собой комплекс индоарийских представлений – мировая гора и Солнце на вершине. Название мишени восходит к лексемам *сурья*, *хур*, посредством которых в языках ряда индоевропейских народов передается понятие “солнце”.

Таким образом, анализ фольклорного материала показывает, что в основе формирования в традиционной культуре бурят модели суток с традицией их отсчета от восхода до восхода Солнца, лежала трихотомическая модель мира, которая своими истоками связана с индоарийской культурой и с типом лунно-солнечного календаря.

Функционирование в бурятском языке в качестве названия суток трех терминов, два из которых восходят к разным по содержанию понятиям как *хоног* (ночевка) и *юдэр* (день), свидетельствует о том, что традиции исчисления суток, производимым от восхода (утра) до восхода (следующего утра), предшествовали два разных способа их исчисления.

В наиболее архаической традиции учет суткам производился только по ночам/ночевкам – *хоног*, а суточный цикл четко делился на две самостоятельные части: день и ночь.

Позднее, при формировании лунных календарей с лунными месяцами термин *хоног* перешел на суточный цикл, учет которым велся с вечера предыдущего дня до вечера следующего дня.

Термин же *юдэр* (день), также применяемый бурятами в качестве названия суток, по всей вероятности был введен бурятами в качестве адекватной передачи понятия “сутки” как временного цикла с началом его отсчета с утра, что бы-

ло обусловлено новой, по отношению к традиции его отсчета с вечера, системой мировоззрения.

В целом анализ трех терминов, передающих понятие “сутки” у бурят, свидетельствует о бытовании в традиционной культуре народа двух архетипов суток. Это сутки с продолжительностью с вечера до вечера, означавшиеся термином *хоног*, и сутки, учитывавшиеся с утра до утра, называвшиеся *удэр*.

Месяцы в календарной культуре бурят. В календарной культуре бурят кроме синодического месяца известны сидерический (звездный) и лунный месяцы.

В системе лунно-солнечных календарей с синодическими месяцами в качестве единицы измерения времени было принято использование чередований фаз Луны, исчисляемых тремя декадами. Начало синодического месяца всегда совпадает с новолунием, середина – с полнолунием, а конец – с фазой убывания Луны. Первую декаду буряты называют *шэнэ һара* – новая Луна, вторую – *толоруу һара* – яркая, светлая Луна и последнюю – *хуушан һара* – старая Луны. Относительно двух суток невидимости Луны в два дня новолуния у бурят существует поверье, что в первый день ее видит морская рыба, во второй – собака Земли и только на третий день, когда серп молодого месяца появляется на небе, ее видит человек. В этом представлении проявляется общая для народов Центральной Азии трехчленная по вертикали картина мира. Так, рыба, как маркер нижнего мира, кодирует путь Луны по водам мирового океана, а собака – Землю.

Второй тип месяца в традиционной культуре бурят представлен лунным месяцем с периодичностью в 28 суток, который исчислялся от времени вступления Луны в фазу видимости до времени полного исчезновения лунного серпа. Лунный месяц в соответствии с изменением лунного диска, делился на две части – светлую и темную. Первая половина называлась *һарын шэнэ* – новолуние и исчислялась 14 сутками – периодом роста лунного серпа до достижения фазы полноты. В мифологическом сознании народа первый период значился как время поступательного движения, роста положительных начал в ритмах Вселенной и жизнедеятельности человека. В сознании общества с мифопоэтическими представлениями, количественная характеристика периода полнолуния обуславливала его качество как время наивысшего состояния положительного начала в ритмах Вселенной, влияющей на жизнь всего мира и, воспринималась как сакральное время.

Отсчет второй половины лунного месяца начинался со следующего после полнолуния – астрономического 17-го дня Луны, когда начинался процесс убывания лунного диска, и продолжался до полного его исчезновения. В целом вторая половина месяца, состоящая из 14 суток, называлась временем старения Луны и соответственно оценивалась как время отрицательного, попятного движения всех положительных процессов в ритмах космоса, человека и общества.

Учет суток в первой половине лунного месяца производился по нарастающей. К числам 1,2,3...14 добавляли определение *шэнын* (новолуния) или *һара сагаан* (Луна светлая). Отсчет суток второй половины месяца производился по нисходящей. В качестве уточнения добавляли определение – “старения Луны”, или “Луна темная” (*һара харанхы*).

Традиция разделения месяца на две, противопоставленные по семантике, равные половины, основанная на естественных изменениях лунного диска, свидетельствует о бытовании в традиционном мировоззрении бурят представлений о времени как феномене, обладавшем теми же качествами, что и Луна. Каждый месяц с появлением на небе новорожденного лунного серпа время рождалось за-

ново, с ростом лунного диска время также росло в своем количестве и в полнолуние достигало своего наивысшего состояния.

Принятый у бурят способ лунного учета времени, в основу которого положена не линейная последовательность, а полнота количества и тем самым качества Луны, свидетельствует о древности месячного календаря бурят с 28-сутками. В истории календарной культуры народов мира такой принцип счета суток в лунном месяце известен как Болонский обычай (*Consuetudo Boloniensis*).

По представлениям бурят, в первой половине месяца в мире доминировали светлые, покровительствующие людям божества. Затем наступал поворотный момент, с которого время, как и Луна, начинало убывать и в результате приходило к своему завершению, которое проявлялось в исчезновении с неба лунного серпа.

По этой системе месячного календаря, двое суток астрономического безлуния счетом не охватывались. Их характеризовали словом *бутуу* – “закрытый, глухой” и оценивали как период, выпадавший из общего движения времени. По поверьям бурят, в эти дни в мире доминировали темные разрушительные силы, имевшие хтоническое начало.

Мифологическая основа архетипа лунного месяца у бурят связана с концепцией борьбы света и тьмы, лежащей в основе жизни мира и космоса, которая была персонифицирована в образах светлых и темных божеств и духов, находящихся в процессе непрерывного противостояния.

В обрядовой практике бурят она проявляется в традиции устраивать жертвоприношения светлым божествам от времени вступления лунного серпа в фазу видимости до достижения ею фазы полноты. Черным, зловредным божествам жертвы приносили на убывающей Луне. Самым грозным божествам из пантеона темных божеств обряды устраивали в безлунные ночи.

В структуру лунного месяца входили семидневные недели, начало и завершение которых приходилось на лунные четверти. В качестве наименьшей единицы измерения времени входили сутки продолжительностью с вечера до вечера последующего дня.

Третий тип месяца, известный в календарной культуре бурят представлен звездным (сидерическим) месяцем, определяемым по циклам возвращений Луны к созвездию Плеяд – *Суг Мушэн* (27 суток, астрономических 27,3). В структуру сидерического месяца входили три девятидневные недели.

В источниках и литературе наиболее часто упоминается народный календарь бурят как годичный круг синодических месяцев. У этих описаний имеются несколько характерных особенностей. Во-первых, наряду с общими для всех групп бурят названиями месяцев, отмечаются названия, характерные только для локальных календарей. Во-вторых, месяцы с одинаковыми названиями в календарях локальных групп бурят не всегда совпадают по порядку расположения. Так, в качестве первого месяца года (= начало года) у разных групп бурят могут выступать как разные месяцы (= разные сезоны), так и их различные наименования. И наконец при большом разнообразии в порядке расположения месяцев с одинаковыми названиями в локальных календарях бурят, во всех вариантах месяца соответствующий декабрю, кодируется образом дикого барана *хуса*, или оленя *буга* – зооморфных символов Солнца в традиционной культуре тюрко-монгольских народов.

Особое положение во всех вариантах бурятских календарей занимает месяц *уур*, его название восходит к понятиям “утренняя заря”, “рассвет”. Лингвистический материал свидетельствует о том, что в традиционном мировоззрении бурят *уур* – утренний рассвет определял время рождения суток. Это же значение пере-

носится и на название месяца *уур* в календаре годового цикла, означая время рождения года.

В целом, для локальных вариантов народного календаря бурят, бытовавшего в конце XIX – начале XX в., смещение месяцев с одним и тем же названием по разным сезонам года зависит от положения месяца *уур*, который в архетипе лунно-солнечного календаря бурят был первым месяцем года. Дата же Нового года была привязана ко дню осеннего равноденствия.

В варианте календаря Прибайкалья (боханских), указанный месяц соответствует декабрю.

При отсчете месяцев годового цикла во всех вариантах локальных календарей бурят от месяца *уур*, приуроченного ко дню осеннего равноденствия, выявляется единый круг из десяти месяцев. Названия некоторых месяцев в разных вариантах имеют диалектные особенности, поэтому мы приводим и локальные названия. Это следующие месяцы: *уур*, *гуран*, *буга*, *хуса*, *ула/ехэ улаан/улаан зудан*, *ехэ бурган*, *бага/базгин бурган*, *уулзан/убтөлжин*, *хуг/убһэни хара*, *улар*.

Не имеют аналогов только два месяца лета (примерно май–июнь, июнь–июль). Это соответственно: *гоби* и *госси* (хоринские буряты), *хухыйн дун* и *маньһани хара* (какая-то группа западных бурят), *гани/хуби* и *хожи* (аларские), *хара шэрэм* (ольхонские).

Этимологию названий месяцев в календарях бурят рассмотрим, начиная с месяцев общего круга.

Название месяца *уур* восходит к понятиям “светлый”, “белый”, “месяц богини утренней зари *Юурэн эхэ*” (Дугаров, 1981. С. 102). Генетически культ богини *Юурэн эхэ* (Светлой праматери) у бурят восходит к образу богини утренней зари древнеиндийской мифологии Ушас, одной из функций которой является рождение дня, света, Солнца.

Что касается названий месяцев осенне-зимнего сезона, то В. Котвич дал им следующую этимологию: *улар* (горная куропатка), *гуран* (дикий козел), *буга* (изюбрь), *хуса* (баран) (Kotwicz, 1928. С. 120).

Название месяца *улаан зудан*, имеющего небольшие различия в локальных календарях как *ула/ехэ* состоит из двух частей. Эпитет *ула* как и *ехэ* выступает в значении “большой” – месяц большого мороза. В таком значении он присутствует в календарях тюркоязычных народов Саяно-Алтая. Это: *улу кырлаш* (шорцы, алтайцы), *улуг кырлас ай* (хакасы) (Радлов, 1893. С. 7). В словарях монголоязычных народов лексема *зуд* означает понятия “гололедица”, “бескормица”. В целом название месяца восходит к понятию “большая бескормица”, “голод”. Это время длится с конца января до конца февраля.

Этимологию названия месяца, соответствующего по времени периоду февраля–марта и представленного в локальных календарях как *ехэ бурган*, *бага/базгин бурган*, разные исследователи возводят к разным понятиям. Это и соболь (*булган*), кустарник (*бурган* – от *бургааһан*) и, наконец, – медведь-самец (*буран* – устарелое аларское). Полагаем, что этимологизация названия этого месяца в связи с растительной символикой, по всей вероятности, является вторичной. Более продуктивным представляется осмысление его названия от аларского варианта как “медведь”. Древний универсальный зооморфный символ весеннего периода года в образе медведя относится к универсалиям у разных народов Евразии с двоичной структуризацией годового цикла. В таких календарях выход медведя из берлоги возвещал об окончании зимы и приходе весны, что по времени в зоне тайги приходится на конец марта. Присутствие в локальных календарях этого термина в названии двух соседних месяцев весеннего периода как *ехэ бурган* – большой бурган и *бага бурган* – малый бурган, свидетельствует, о

том, что в прошлом он относился к более крупному, чем лунный месяц, периоду. Позднее, при формировании календарей с конкретными месяцами, этот термин распространился на два, последовательно сменяющих друг друга месяца.

Что касается его этимологии в связи с понятием “соболь”, который был предложен А. Кастреном, то большая часть исследователей его не поддерживает.

Месяц, который длится со второй половины апреля до середины мая, во всех вариантах народного календаря бурят носит разные названия. Это *гоби* – месяц лука (дикого), *хухын дууни хара* – месяц кукования кукушки, *хара шэрэм* – название травы с черным соцветием на конце, которая в начале лета плотным ковром покрывает степь.

В аларском варианте календаря присутствует месяц с названием *гани/хуби*, которое соответствует периоду июня–июля – периоду, отмеченному днями летнего солнцестояния. Термин *гани* ассоциируется с периодом жары, когда наступает засуха – *ган*. В целом сочетание *гани/хуби* в названии месяца присутствует только в календаре аларских бурят, у которых начало года отмечается после дней зимнего солнцестояния, а время летнего солнцеворота открывает вторую половину года – *хуби* (часть), начинавшуюся после этого астрономического события.

В календаре хоринских бурят летний месяц *госси хара* – Млечный путь (июнь). В этом календаре месяц, выпадающий на июль, носит название *уулзан*, а его значение дается, как “пора доить”. Такая интерпретация не соответствует значению термина *уулзан*. В разных фонетических вариантах это название присутствует в локальных календарях бурят как *убөөлжин/olzín/убвльжин/өөлжин*, термина, восходящего к названию птицы угод. В ольхонском варианте календаря ему соответствует месяц *хура хара* – месяц тетерева.

Этимология названий месяцев периода августа как *хуз/хожи* (сухая, жухлая трава) и *убһэни хара* (месяц сенокоса) лежит на поверхности.

Названия месяцев, бытующие в разных вариантах народного календаря бурят, свидетельствуют, во-первых, о том, что ко времени формирования лунно-солнечного календаря с 12 синодическими месяцами в масштабе всех групп бурят не было хозяйственно-культурного единства. Во-вторых, формирование разных вариантов лунно-солнечного календаря годового цикла у бурят происходило на основе древнейшего неполного календаря населения, проживавшего в одинаковых природно-климатических условиях с одинаковым хозяйственно-культурным типом охотников и собирателей тайги и подтаежной зоны. Календари же “круглого года” у локальных групп бурят формировались самостоятельно.

В третьих, наименования лунных месяцев в архетипе лунно-солнечного календаря бурят произошли от названий хозяйственных периодов, не имевших привязки к астрономическим событиям, а были обусловлены сменой производственной деятельности охотников и собирателей тайги. Их названия были образованы от названий промысловых птиц и животных или состояний погодно-природных условий. В связи с этим в названиях соседних месяцев повторяются одни и те же термины с указанием *бага* – малый и (или) *ехэ* – большой.

В четвертых, смещения месяцев с одним и тем же названием по разным сезонам года, отмеченные в народном календаре бурят конца XIX – начала XX в., произошли в результате наложения у локальных групп бурят разных типов календарей, в которых Новый год привязывался к разным астрономическим событиям. В качестве таковых у бурят, кроме дня осеннего равноденствия выступали сезонный восход Венеры в образе утренней звезды (осень), сезонный восход созвездия Плеяд (осень). В традиционном мировоззрении и фольклоре бурят имплицитно присутствуют указания на отношение к сезонному восходу Венеры в

образе вечерней звезды (весна) и сезонному восходу Сириуса (лето) как событиям новогоднему значению. Кроме того, как уже упоминалось выше, аларские буряты Новый год отмечали после дня зимнего солнцеворота.

Отмеченные особенности отражают исторический процесс формирования в традиционной культуре бурят разных типов календарей, вызванных к жизни потребностями разных типов хозяйства и сложностью этно- и культурогенеза бурятского народа.

Сезоны года. В исследуемый период в лунно-солнечном календаре бурят выделялись четыре сезона года по три синодических месяца в каждом. Каждый из сезонов был отмечен одной из важных дат в состоянии Солнца – равноденствием и солнцеворотом.

Этнолингвистический анализ названий сезонов года у бурят представляет ценный материал не только для понимания исторического процесса формирования в традиционной культуре бурят разных типов календарей, но и для выявления вопросов, связанных с проблемами этно- и культурогенеза отдельных групп бурятского народа.

Интерес представляет то, что названия сезонов года у восточных и западных бурят, наряду с общностью, имеют и свои особенности. Так, названия сезонов осени, зимы и весны у всех групп бурят одинаковы, это соответственно – *намар*, *убэл* и *хабар*. Сезон лета у восточных бурят означает термином *зун*, а у западных – *нажир/нажар*.

Название сезона весна в языках и диалектах всех монголоязычных народов образованы путем соединения индоарийского корня ар/ор/ур в значении “свет” и частицы хаб/хав/каб, функционирующей в языках народов монгольской культурной традиции в значении “сила”. Так, в бурятском языке – *хабар*, халх., монг. *хавар*, *хавур* – ордос., иногда – *хавор*, *хавр* – калм., *хаур* – дагур., *кабур* – монг. письм., средневек. монг. (Цолоо. 1994. С. 39).

Указанные термины легко этимологизируются как “время усиления света”. В сакральном отношении – время победы света над тьмой.

По этому же принципу образован и термин *намар* – осень, где первая часть *нам* несет противоположный частице *хаб* смысл, а именно – снижение. Отсюда и значение термина *намар* восходит к понятию – понижение/ослабление силы света.

Таким образом, у бурят, как и других монголоязычных народов, названия двух переходных сезонов года характеризуют их как два оппозиционных периода календаря. В мифологическом смысле альтернатива весны и осени является такой же элементарной семантической моделью оппозиции света и тьмы, по которой выстроены все календарные мифологемы, объединяясь на основе общей семантики борьбы положительного и отрицательного начал (Брагинская. 1997. С. 613).

Названия сезона зимы – *убэл* и лета *зун* в календаре бурят имеют общие истоки с календарными терминами тунгусо-маньчжурских языков и монголов и означают соответственно “мороз”, “стужа” и “лето”. Название сезона лета у западных бурят как *нажар/нажир* проявляет фонетическую и семантическую близость с тюркскими терминами *йажар* – алт., *йэшир* – татар., *ешер* – чув., *чазар* – хак., *йашит* – древнетюрк., в значениях: зеленый, молодой, свежий, зелень (Антонов. 1971. С. 134).

В традиционной культуре бурят проявляется и другая система сезонной структуризации годового цикла – деление года на два больших периода по состоянию температурного режима. Эти периоды назывались как время холодов – *хуйтэнай саг* и время тепла – *дулаанай саг*. Границы этих периодов не были жестко фиксированы.

Годовой цикл и типы годовых календарей. У бурят, как и у монголов, для передачи понятия “год” используются два разных термина, несущих разную смысловую нагрузку: *жэл* и *он*. Термин *жэл* (вост. бурят.), *ел* (зап. бурят.) проявляет общность с древнетюркским термином *жыл*, хакасским *чыл* и якутским *сыл* в значении замкнутого годового цикла. Данный термин определяет соответствие процессов в природе и человеческой деятельности в течение годового цикла времени, обоснованном солнечным циклом. Так, круглый год – *тухэреен жэл*, а четыре времени года (сезоны солнечного года) – *жэлай дурбэн саг*. В данном контексте буряты никогда не пользуются термином *он*, который в бурятском языке применяется только для исчисления хронологии.

По этнографическим источникам и литературе у бурят выявляются несколько разных по длительности годовых циклов. Это обстоятельство было вызвано тем, что внутри той системы календаря, которая воспринималась как народный календарь бурят, имплицитно функционировали разные типы календарей, с различными периодами длительности.

Характеристика лунно-солнечного календаря бурят конца XIX – начала XX в., приведенная с анализом его структурных составных как сутки, месяцы, сезоны года и годового цикл, свидетельствует о параллельном функционировании в календарной культуре бурят еще нескольких календарных систем. Это: реликт звездного календаря; лунно-звездный календарь с двумя вариантами (восточнобурятским и западнобурятским); лунно-солнечный календарь, согласованный с циклами обращений Луны, Солнца и Венеры в периоде восьми солнечных лет; календарь солнечного цикла, ориентированный на периоды обращений Сириуса, где годового цикл состоял из 360 суток.

Разные типы календарей, бытовавшие в среде бурятского населения Прибайкалья и Забайкалья, в свою очередь обусловили и разнообразие календарных обрядов.

ЗВЕЗДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

До нашего времени звездный календарь бурят в реликтовом виде сохраняется в среде сельского населения, в хозяйственной деятельности которых большое место занимает скотоводство. На протяжении истории у бурят Забайкалья и Прибайкалья сложились локальные особенности этого типа календаря.

Поскольку в мифологическом осмыслении история календаря как системы счета времени восходит к истории творения мира, которая повествует о моменте разделения дня и ночи и установления ритма их смены в суточном цикле, то реконструкцию структуры и содержания звездного календаря бурят продуктивно начать с характеристики его наименьшей единицы измерения времени – суток.

В качестве наименьшей единицы учета времени в архетипе звездного календаря бурят выступали сутки с названием *хоног* (ночевка), которые делились на две противопоставленные друг другу части – день и ночь. Учет суткам велся по ночам. Это положение нашло отражение в общности названий понятия “утро” – структурного подразделения суток и понятия “завтра” – следующего дня, обозначенных в бурятском языке одним и тем же термином *углөө*. Отсюда следует, что в древности у бурят данным термином означалось утро следующего дня, а не структурная часть настоящего и учет суткам производился по ночам (ночевкам).

Архетип модели суток, учет которым велся по ночам, восходит к единым для охотничьих народов Центральной и Северной Евразии мифологическим сюжетам

Согласно этому типу календаря восточные буряты делили годовой цикл на длительный осенне-зимне-весенний сезон холодов и короткий сезон тепла. В качестве ориентира в определении начала и завершения сезонов выступали схождение Луны с Плеядами на 19-й лунный день (август) и заход созвездия за земной горизонт, по времени совпадающий с майским новолунием.

Поэтому календарю, в значении новогоднего праздника у восточных бурят, еще во второй половине XIX столетия выступали осенние торжества под названием *санга хара* с обрядами кровавых жертвоприношений домашних животных, которые были приняты у бурят-шаманистов. Название же праздника восходит к корню *сан/хан*, в языках тунгусо-маньчжурских народов имеющему широкий спектр понятий, логично связанных между собой единой оперативной функцией, лежащей в контексте обрядовых действий новогоднего праздника. Это разжигание дымокуров, нанесение зарубки на дереве, расщепление дерева, бирка с зарубками и календарь, представляющие собой действия и предметы, относящиеся к семантическому кругу (пучку) понятий – год, Новый год, новогодний праздник, календарь как система счета времени.

Весенний праздник восточных бурят, устраивавшийся по этой календарной системе, назывался *сайга* и его ведущей особенностью являлось ритуальное кропление первого молока. По своему названию и содержанию весенний праздник восточных бурят обнаруживает генетическую связь с культурой тюркских скотоводческих народов Сибири. Так, например, сезон лета у якутов означает термином *сайын*. Исходя из двух основных дат календаря, деливших год на два неравных по длительности сезона, можно сказать, что лунно-звездный календарь восточных бурят обслуживал нужды охотничье-скотоводческого типа хозяйства.

Структура варианта лунно-звездного календаря, функционировавшего у западных бурят, была более приспособлена к сезонной смене деятельности в обществе со скотоводческим типом хозяйства со стойловым и пастбищным содержанием скота. Западные буряты начало года по этому календарю отмечали со дня схождения Луны в фазе полноты с созвездием Плеяд, которое наблюдается в октябре. В годовом цикле выделялись зимне-весенний и летне-осенний сезоны.

В архетипе лунно-звездного календаря бурят представление о движении времени соотносилось с передвижением в суточном и сезонном цикле небесных объектов. Движение времени в холодном сезоне года ассоциировалось с перемещением на небе точки восходов созвездия Плеяд в направлении восток-запад. В теплом сезоне года – с движением Луны от фазы новолуния в мае до фазы полнолуния в октябре у западных бурят, у восточных бурят – до 19-го лунного дня в августе.

ЛУННО-СОЛНЕЧНЫЙ КАЛЕНДАРЬ ПО ЦИКЛУ ВЕНЕРЫ

В традиционной культуре бурят выявляется несколько типов лунно-солнечных календарей, в качестве наиболее раннего из них представляется двухсезонный календарь, в котором циклы обращений Луны и Солнца совмещены с циклом обращений планеты Венера в периоде 8 лет.

По этой системе время исчисления бурят Новый год отмечался осенью с сезонного восхода Венеры на востоке, видимой в качестве утренней звезды. Годовой цикл делился на два периода – 8 месяцев и 5 дней зимнего, 3 месяца и 7 дней летнего сезона. В схеме сезонного календаря, обоснованного циклами

преобразований Венеры, осенне-зимний сезон, длившийся с октября по июнь (8 месяцев и 5 дней) соотносился с периодом видимости Венеры, а короткий летний сезон знаменовался периодом ее невидимости в течение трех месяцев и семи дней.

Данный тип календаря бурят основывается на точном знании астрономических преобразований Венеры. Так, в полном цикле обращения Венеры выделяются 4 неравные части, когда она то на 8 месяцев и 5 дней принимает обличье вечерней блуждающей звезды, то на те же 8 месяцев и 5 дней становилась утренней блуждающей звездой, то исчезала на 7 дней или на 3 месяца. Лишь при условии, что продолжительность года будет соответствовать 365 дням – периоду обращения Солнца, пять повторяющихся, но слегка отличных друг от друга циклов Венеры точно укладываются в период восьми солнечных лет. За 8 солнечных лет Луна рождается 99 раз, за этот же период синхронно повторялись одинаковые явления, связанные с фазами Луны, Солнца и Венеры.

Отсюда следует, что истоки древних числовых кодов Солнца как “восемь” и Луны как “девять”, широко представленные в древних текстах шаманских призываний бурят и народной графики, в том числе и наскальной, имели точно обоснованное астрономическими знаниями календарное значение.

В календарной астрономии бурят учитывались все аспекты преобразований Венеры. Это положение проявляется в ее названии как *Солбон*, независимо от времени ее видимости в суточном цикле. Венеру, видимую в качестве утренней звезды, буряты называют *уурай Солбон*, а вечернюю – *удэшын Солбон*.

Присутствие в мифологии бурят образа этой звезды в мужской и женской ипостаси свидетельствует о двух этапах ее развития в мировоззрении бурят. В ранней традиции Венера соотносится с мифологическим образом самки оленя белой масти – богини-покровительницы и подательницы душ детей, деторождения и рожениц. В этом качестве образ божества у бурят имеет общие истоки с ее образом в мифологии эвенков. Истоки формирования женского образа Венеры находят объяснение в длительности периода ее видимости, практически совпадающего с периодом между течкой и отелом у диких северных оленей (243 суток). У охотничьих народов Сибири образ оленя-звезды, соотнесенный с образом Матери-зверя, относится к универсалиям.

В этой традиции Солнце выступало со знаком “женский”, числовым кодом “восемь”. Кодом же Луны являлся знак “мужской” и число “девять”. В поздней традиции Венера выступает в образе божества мужского облика с функциями творца коней и божества-покровителя коневодства и именно в этой традиции Солнце выступает со знаком “мужской” и числовым кодом “девять”, а Луна – “женский” и “восемь”.

Мифологический образ Венеры в качестве божества утренней звезды под названием *Ухаа Солбон* представляется в облике всадника, вооруженного луком и колчаном.

Осенью, когда над восточным горизонтом, рядом с серпом умирающей Луны, впервые взмывала на небо в предутренних сумерках Венера, предвещая восход новогоднего Солнца, это астрономическое событие буряты воспринимали как начало длительного зимне-весеннего сезона (октябрь-июнь).

Несмотря на то, что в качестве Нового года воспринимался осенний восход Венеры, обряды, посвященные божеству звезды, устраивались только в теплом периоде года – весной и летом.

Весной, приурочено к стрижке грив и хвостов у коней в честь божества *Ухаа Солбон*, буряты проводили обряды с ритуальным кроплением кумыса и молочной водки – *сасали*.

Второй обряд в честь этого божества устраивали рано утром на возрастающей Луне накануне дня летнего солнцеворота – в июне. С этого времени в хозяйстве скотоводов с табунным разведением коней начинался сезон дойки кобылиц, который заканчивался в сентябре. Местом проведения обряда являлся загон для лошадей. Здесь устанавливали девять берез *дэлбэргэ* и вокруг изгороди втыкали березовые ветки *туургэ*. Божеству *Ухаа Солбон* возносили девятикратное кропление кумыса из девяти котлов и посвящали жеребца-производителя соловой масти. Кровавая жертва в обрядах, посвященных божеству утренней Венеры, исключалась. Суть ритуального посвящения заключалась в том, что в гриву избранному для божества коню вплетали лоскут цветной ткани и животное отпускали в табун. Посвященное животное называлось *сэтэр*. Целью обряда являлось желание сохранить и приумножить поголовье коней.

Место и время устройства обряда, как и его содержание, однозначно отражают культ коней – солнечных животных, находившихся под покровительством божества утренней Венеры.

Семантика жертвоприношения, маркируемого числом “девять”, кумысом, жеребцом-производителем светлой масти, проявляет его главную идею как праздника плодородия конного скота. Типологически и семантически к обряду бурятских коневодов близки по своей обрядности сезонные общественные праздники якутов *Ысыах*, которые начинались с мая и продолжались до дня летнего солнцеворота. В хозяйстве якутов ведущая роль коня находит отражение в образах светлых небесных божеств, связанных с Солнцем.

Летний праздник бурят, устраивавшийся в честь божества утренней Венеры, с функциями творца и покровителя коней и коневодства, по календарным срокам проведения совпадает с летним праздником хакасов *тун пайрам*, тувинцев – *дун хойтпак*, якутов – *тунах ысыах*, в названии которых присутствует название месяца *тунах* (июнь), сохранившегося в народном календаре якутов. В традиционном хозяйстве всех названных народов большое значение имело коневодство.

Генетически дата устройства летнего праздника бурят в честь божества утренней Венеры с функциями творца и покровителя коней в мифологии бурят восходит к древнетюркскому календарю животного цикла, в котором месяц, по времени совпадающий со знаменательным астрономическим событием – днем летнего солнцеворота, обозначался как “*месяц лошади*”. Примечательно, что в календаре древних тюрков Новый год начинался с весны.

Совмещение мужского образа божества-творца и покровителя коней с ранним женским образом утренней Венеры у бурят, явилось результатом смены характерной для охотничьих народов мифологемы “звезда-олень” (лось) на мифологему “звезда-конь” и вызывает ассоциации с известными масками оленя, надеваемыми на голову коня из Первого Пазырыкского кургана на Алтае.

Традиция, согласно которой, буряты осенний восход Венеры в качестве утренней звезды, наступающий после дней осеннего равноденствия, воспринимали как начало Нового года, представляется адаптацией календаря солнечного цикла кочевников Центральной Азии и Южной Сибири с традицией *весеннего* Нового года к более раннему – хозяйственному календарю бурятских охотников с *осенним* Новым годом. Для общества с охотничье-промысловым типом хозяйства именно осенний период в значении новогоднего – начало нового промыслового сезона – имел большее значение, чем весенний, который означал завершение промыслового года.



Абдар – сундук. Начало XX в.



Шардэг – ковер войлочный. Бурятия, с. Алцак (ныне Джидинский район), изготовлен Долгор Бадмаевой. 1920 г.



Оёрсog – чаша для сбора сметаны. Бурятия. Начало XX в.



Аяга – чаша. Бурятия. Конец XIX в.



Ганза – трубка. Хэтэ – огниво с подвеской. Забайкалье. Конец XIX в.



Хутага – нож. Забайкалье. Конец XIX в.



Группа бурят в традиционных костюмах.
Забайкалье. Начало XX в.



Традиционная будничная одежда
селенгинских бурят.
Худ. Цыренжап Сампилов.
Этнографические зарисовки.
Бурятия. Начало XX в.



Дэнзэ – навершие головного убора.
Забайкалье. XIX в.



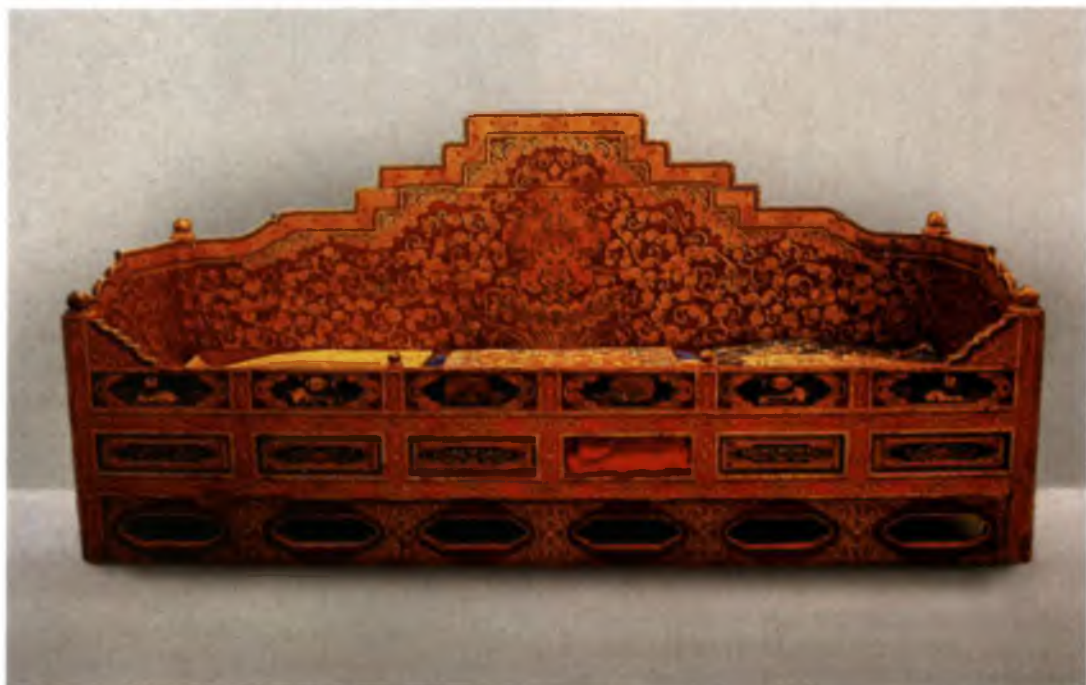
Бурятка в традиционной одежде с набором
серебряных украшений. Бурятия. XX в.



Традиционный зимний мужской костюм
хоринских бурят. Худ. Цыренжал Сампилов.
Этнографические зарисовки. Бурятия.
Начало XX в.



Ритуальное облачение шамана. Предбайкалье. XIX в.



Сиденье для ламы. XIX в.

Облачение Пандито Хамбо Ламы
Ч.Д. Иролтуева (1843–1918).
Забайкалье. XIX – начало XX в.



Олбок – коврики-сиденья для ламы. Китай. XIX в.

Гобелен "Сотворение". Авторы
А. Цыбикова, Б. Дамбаева



Танка "Восьмое чудо Будды"
из серии "Пятнадцать чудес Будды".
Конец XIX – начало XX в.

Танка "Чойжал". Бурятия.
Начало XX в.



Танка "Сансарын хурдэ" – "Колесо
бытия". Монголия.
Конец XIX – начало XX в.



Храм, посвященный Калачакре (Дуйнхор). Улан-Удэ, Верхняя Березовка. 2000 г.
(Личный архив Н.Л. Жуковской)



Бар – доски-матрицы для печатания тибетских и монгольских книг ксилографическим способом. Хранилище восточных рукописей Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Улан-Удэ

Скульптура Будда Авалокитешвара.
Школа Дзанабадзара.
Монголия. XVIII в.



Монгольские ксилографы. Хранилище восточных рукописей Института монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН. Улан-Удэ



Лист из Атласа тибетской медицины с символическим изображением трех пороков сознания: порочное желание, злоба, невежество, которые активизируют болезни “ветра”, “слизи”, “желчи”

Онгон Мурин басаган с изображением покровительницы чадородия и семейного благополучия. XIX в.

Онгоны табан хушуута – обереги из шкур горностая, колонка, зайца, хорька, белки – пяти сакральных у западных бурят пушных животных. Использовались во время камлания

Заяши баабай – покровитель Готольского рода. Оберег от болезней. Предбайкалье, боханские буряты. Шкурка горностая, дерево, металл, ткани. XIX в.

Уетэ хунэртэ – Покровитель чадородия. Предбайкалье. Шкурка колонка, ткани. XIX в.

Булгат – покровитель младенцев. Предбайкалье. Шкурка зайца, дерево, металл. XIX в.

Толи – зеркало для гадания. Принадлежало шаману Бакунаю Дайвагарову из Бохана. Предбайкалье. Шкурка белки, металл, ткани. XIX – начало XX в.

Холонгото – покровитель охотников. Предбайкалье, боханские буряты. Шкурка хорька, металл, дерево, ткани. XIX в.





Вывоз ритуальной коня во время буддийского праздника
“Круговращение Майтрейи”. Бурятия, Иволгинский дацан. 2001 г.
(Личный архив Н.Л. Жуковской)



Обряд оживления бубна. Бурятия. 1996 г.
(Личный архив Н.Л. Жуковской)



Обряд привязывания ритуальных лент “хи-мори” во время поклонения на Ехэ обо. Бурятия, Селенгинский район. 1996 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)



Шаманский обряд “Албан”. Бурятия, Тункинский район, с. Торы. 1995 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

ЛУННО-СОЛНЕЧНЫЙ КАЛЕНДАРЬ ПО СОЗВЕЗДИЯМ ОРИОНА И СИРИУСА

В лунно-солнечном календаре бурят, совмещенном с периодом обращений созвездия Орион и Сириуса, в качестве даты наступления нового годового цикла выступали дни, предваряющие день летнего солнцестояния.

В качестве идейной основы этого типа календаря у бурят выступает универсальный для скотоводческих народов Центральной Азии и Сибири сюжет космогонического мифа о трех маралах (три звезды пояса созвездия Орион) и небесном стрелке (Сириус). Главной отличительной чертой этого мифа является то, что на смену идее о *краже* Солнца и его *возвращении*, свойственного архаическим календарным мифам охотников, приходит представление о *творении* Солнца в течение ночи и его *рождении* на рассвете.

Смена основного мифологического кода календаря, присущего культуре охотников, у скотоводческих народов коррелировала со сменой мировоззренческих аспектов, связанных с представлениями об истоках жизни и смерти. Если в архаических мифах творения лоси уносят Солнце, то новые идеи отводят небесным маралам роль матерей-прародительниц, источника рождения Солнца. Последнее в мифе выражено в акцентировании места попадания стрелы небесного стрелка в живот – *умай* одной из трех самок небесного марала. В суточном цикле это событие происходит на рассвете, перед восходом Солнца.

В языках тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Центральной Азии с термином *умай* соотносятся понятия *май/умай/най/оми*, означающие сакральную субстанцию солнечной природы – душу.

Семантически “стрельба в живот” выступает метафорой сексуального акта, посредством которого мужское божество творило (закладывало) душу в утробу женского божества, а то, в свою очередь, наделяло ею порождаемое существо – Солнце. В связи с этим мифологический сюжет о космическом стрелке, поразившем перед утром живот одной из самок небесных маралов, представляется мифом творения с мотивом рождения Солнца от божественной пары – Мать-зверя и небесного стрелка с функцией фаллического божества, представленных в образе звезд.

В шаманской мифологии бурят образу трех небесных маралов соответствуют образы трех богинь Майлган с функциями “творцов душ людских”, покровительниц деторождения и рожениц. В качестве же небесного стрелка с функциями божественного первопредка и громовника выступает божество Хухэдэй Мэргэн. Такое же значение Сириус и Орион имеют в мифологии монголов и тюркских народов Южной Сибири.

Таким образом, единая для ряда тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Сибири сюжетная линия мифа отражает общие для скотоводческих народов региона календарные исчисления, ориентированные на астрономические циклы обращения созвездия Орион и Сириуса.

В традиционной культуре бурят, в структуре суток, обусловленных этим мифом, период ночи воспринимается как время творения нового Солнца, утро – время рождения, день – молодости, вечер – старения. У бурят отсутствует понятие “смерть Солнца”, что оценивается как отражение универсальных представлений о циклично развивающемся времени в солнечных календарях.

В календарных представлениях, обусловленных сюжетом мифа с мотивом рождения Солнца самкой небесного марала, смерть не мыслилась окончательной и бесповоротной, а имела вид “смерть – новое творение-рождение”.

Механизм функционирования этой идеи проявляется в свете качественного восприятия пространства в архаических мифах рождения, “где всякое порождение, в конечном счете, сводится к перемещению и к превращению” (Мелетинский. 1995. С. 196). Отсюда, теленок (Солнце), рождаемый космической матерью (самкой марала) на рассвете, перемещаясь изнутри наружу, превращается в Солнце. Данный механизм применим и к обратному процессу, когда Солнце после заката вновь перемещается (возвращается) в утробу (*умай*) космической матери-зверя в образе звезды и с этого момента начинается новый суточный цикл, состоящий из двух частей. Первая часть – период творения Солнца – ночь, вторая – утренний заход звезд и созвездий, период жизни Солнца – день.

В целом в суточном цикле выделялись шесть частей. В пространственном отношении модели шестичастных суток, соответствовала модель шестигранного мира и как его универсальный образ – шестистенная юрта бурят.

В представленной схеме стрела охотника, поражающая на рубеже дня и ночи живот космической самки, в силу причастности к акту рождения является маркером центра.

В графическом осмыслении движение в течение ночи – в суточном цикле и в течение зимне-весеннего сезона – в годовом цикле, представляется в виде вектора с направлением “запад-восток” (против хода Солнца), а временной – с вечера до утра. Это период мифологического творения Солнца. Период жизни Солнца, протекающий с рассвета до заката, в суточном цикле соотносится с его движением в периоде летне-осеннего сезона. В пространственном отношении движение времени в этот период суток и года представляется как вектор, направленный с востока на запад. В графической модели мира, представленной сторонами света, выстраивались два семантических ряда, сходящихся в точке “восток”. Первый: запад-начало творения – север-середина – восток-конец творения. Из него вытекал второй: восток-рождение – юг-молодость – запад-старость (смерть-перерождение). Семантически точка “запад” является пространственным коррелянтом понятия “внутренний” и одновременно обладает двумя противоположными функциями – смерть и новое перерождение. Отсюда коррелянтом востока – пространственного центра выступает гора – центр и мировая вертикаль, соединяющая сакральный верх и рождающий низ, внутренний и внешний.

В мировоззрении общества с таким календарем, обряды, соотнесенные по времени с днями сезонного восхода Сириуса (июль, восток), знаменовали начало нового творения Солнца и совершенного мира – Новый год. С этой датой в традиционной культуре бурят совпадают летние обряды с молениями о дожде с ритуальной стрельбой из лука.

Это обстоятельство определяет исключительное значение созвездия Орион и Сириуса в календарной культуре ряда народов Центральной Азии и Сибири. Архетип же календаря, в структуре которого присутствовали сутки с двумя разными по содержанию частями, относится к прообразу календаря солнечного цикла.

В заключении еще раз отметим, что календарь и календарная обрядность бурят представляет собой сложное явление, обусловленное, с одной стороны – многопрофильностью и сочетанием разных типов хозяйства у локальных групп бурятского народа, с другой – сложностью этнической и культурной истории бурятского народа.

БУРЯТСКИЙ ЯЗЫК И ЕГО ДИАЛЕКТЫ



ОБРАЗОВАНИЕ БУРЯТСКОГО ЯЗЫКА

В исследованиях последних лет в качестве самостоятельных выделяются следующие монгольские языки: в Монголии – собственно монгольский (халха), в России – бурятский и калмыцкий, в Китайской Народной Республике – монгольский (Автономный район Внутренней Монголии), монгорский (район Кукунора), баоаньский (провинции Ганьсу и Цинхай), дунсянский (южная часть провинции Ганьсу), дагурский (провинция Хэйлунцзян). Монгольский язык в Афганистане по последним данным уже теряет свои функции даже в обиходном общении (*Ligeti*. 1954). Некоторые исследователи относят к самостоятельным монгольским языкам язык желтых уйгуров, которые получили автономию в КНР в 1954 г. Большинство из них действительно являются монгольскими, но пока еще шира-югурский язык не значит в ряду самостоятельных монгольских языков. Что касается языков таких этнических групп, как суниты, хорчины, чахары, узумчины, хешиктены, авга, джалаиты и др., то их статус существенным образом уточнен в исследованиях Б.Х. Тодаевой, и теперь они рассматриваются как местные (племенные) диалекты (*Тодаева*. 1960).

Процесс образования самостоятельных монгольских языков начался сравнительно поздно, в основном после распада монгольской империи (XIII–XIV вв.). До этого монгольские наречия представляли племенные ответвления единого языка.

Бурятский же язык начал складываться как самостоятельный несколько раньше. Археологические, фольклорные и другие материалы свидетельствуют о том, что монголоязычные кочевники, которые впоследствии стали первыми протобурятскими племенами, переселились в пределы Байкальского региона в X–XI вв. н.э.

Из истории края известно, что в те далекие времена в регионе Прибайкалья обитали тюркские (куруканы) и тунгусские (эвенки) племена. О продолжительных и оживленных связях предков бурят и тунгусских племен говорят многие факты языкового, историко-этнического и антропологического характера. Наиболее показательным в этом отношении является то, что современные бурятские топонимические названия в большинстве своем имеют эвенкийское происхождение. Эвенкийские топонимы известны на всей территории Республики Бурятия, а также в бурятских автономных округах в Иркутской и Читинской областях.

Названия почти всех основных водных артерий, по долинам которых издревле проживают буряты, являются эвенкийскими: *Селенга* означает по-эвенкийски “железный”, *Ангара* – “раскрытый”, *Хилок (Килга)* – “точильный камень”,

Кулинга – “змеиный” и т.д. Такой топоним, как *Ага* (название речки и прилегающей к ней территории в Читинской области), означает по-эвенкийски “поле, открытое место, степь”, *Анга* (название речки и местности в Качугском и Ольхонском районах Иркутской области) означает “щель, узкое место”, *Могзон* (ж-д. станция и местность в Читинской области) – “длинное озеро”, *Тэгда* (местность, название села в Хоринском районе) – “дождь, дождливый” и т.п. Если попытаться установить истинную этимологию многих других топонимов, подвергшихся народной этимологизации, то выяснится, что более 80% всех бурятских географических названий восходит к заимствованиям из эвенкийского языка. Например, очень распространенный топоним *Ухэр* “Укыр” (название многих сел и местностей) на бурятской почве этимологизируется как “крупный рогатый скот, бык или корова”, а между тем эвенкийское слово *укуру* (Сравнительный словарь... 1975. Т. I. С. 256) означает “холм, возвышенность”. Действительно, оказывается, что все бурятские села с названием “Укыр” расположены на возвышенных местах. Здесь следует добавить, что образование топонимов по названию домашних животных, как утверждают теоретики ономастики, нетипично. Название большого бурятского села Шунта трудно поддавалось этимологизации, а по эвенкийски это слово означает “омут, глубокое место в реке”, что абсолютно точно характеризует местонахождение этого села на р. Ида.

Кроме того, в современном бурятском и эвенкийском языках имеется довольно большой пласт лексики, близкий по своему фонетическому облику, что также свидетельствует о языковых взаимопроникновениях. Многие из этих лексем могли иметь иное происхождение, но их почти полное структурное совпадение больше говорит о том, что они являются результатом поздних языковых контактов. Ср.: эвенк. *бусэ* ~ *буһэ* (Сравнительный словарь... 1975. Т. I. С. 115) – бурят. *буһэ* “пояс, кушак”; эвенк. *байтаһун* “яловая важенка” (Сравнительный словарь... 1975. Т. I. С. 66) – бурят. *байтаһан* “откармливаемый на убой скот”; эвенк. *коколи* ~ *какол*^и (Сравнительный словарь... 1975. Т. I. С. 363) – бурят. *хахуули* – *гахуули* “рыболовный крючок”.

Немало повествований о тесных контактах бурят и эвенков встречается в бурятском фольклоре. Во многих эпических произведениях и сказаниях, в исторических легендах и преданиях часто говорится о брачных связях между бурятами и эвенками. Например, в известном улигере “Шоно-батор” повествуется о том, что невесту Шоно-батора отдают в жены Хара-хамнигану, то есть эвенку.

В старинных шаманских гимнах часто встречаются упоминания о том, что некоторые бурятские роды имеют эвенкийское (хамниганское) происхождение. В записях Ц.Б. Цыдендамбаева, произведенных в 1963 г. во время диалектологической экспедиции в Эхирит-Булагатском районе Иркутской области, есть текст следующего содержания: *һаншагтаэ изиимнай хамниган йаһатай, эрэ хуумнай баряад яһатаэйэм гээд хэлсэжи һуугши аан* – “Прежде говорили, что женщины наши произошли от эвенков, а мужчины наши – от бурят” (Цыдендамбаев. 1978. С. 80).

Еще в начале XIX в. вокруг Байкала обитало довольно значительное количество эвенков, которые назывались байкальскими тунгусами. Они занимали таежные места по берегам Лены и Ангары, обитали в Саянах, недалеко от Иркутска и Верхнеудинска, по современному административному делению – в Заиграевском, Хоринском, Еравнинском районах Республики Бурятия и далее в Читинской области. Об этом подробно пишет академик А. Шифнер в предисловии к тунгусской грамматике А. Кастрена. “В Иркутской губернии по левому берегу Лены проживали 826 душ мужского пола и 869 душ женского пола тунгусов, в районе самого Иркутска, по берегу Байкала и севернее – 890 д. м. п. и 815 д. ж. п.,

в Забайкалье – севернее Верхнеудинска – 1250 д. м. п. и 1145 д. ж. п.” (*Schiefner, Castren. 1856*). Надо полагать, что в это время байкальские эвенки были уже двуязычными, а некоторые, по всей вероятности, уже переходили на бурятский язык. В. Птицын, описавший язык голоусненских тунгусов в 1903 г., отмечает: “От близкого соседства с бурятами... все голоусненские тунгусы умеют говорить по-бурятски” (*Птицын. 1903. С. 15*).

Это привело в конечном счете к полной ассимиляции двух этносов, а в истории развития бурятского языка имело место, таким образом, изменение состава его носителей. На самом деле субстрат является крайней формой влияния одного языка на другой при смене языков. При интенсивной ассимиляции эвенкийского и монгольского языков в циркумбайкальском регионе первый фактически оказался поглощенным. Монгольский язык сохранил в основном свою лексику, грамматический строй и фонетику, но под влиянием контактирующего с ним эвенкийского языка приобрел много особенностей в виде субстратных явлений. Это явилось одним из существенных факторов в процессе образования нового самостоятельного монгольского языка – бурятского. И только в этом понимании носителей современного бурятского языка можно называть абorigенами данного края.

Определение статуса самостоятельности того или иного языка предполагает выявление ряда существенных признаков его системы. Если обратиться к фонетическому ярусу бурятского языка, то для него устанавливаются следующие характерные особенности, отличающие его от других монгольских языков: 1) интонационно-ритмическая специфика – замедленно-монотонный темп речи, полногласие и отсутствие количественной редукции гласных; 2) наличие фарингального согласного *h*; 3) полное отсутствие аффрикат; 4) чередование по диалектам щелевого двухфокусного *ʒ* и среднеязычного *j*; 5) появление необычного для бурятского языка окающего диалекта; 6) процесс опереднения гласных и появление в некоторых диалектах гласных смешанного ряда *æ* и *œ*.

Анализ указанных фонетических особенностей современного бурятского языка показывает, что они имеют субстратную основу. По своим произносительным особенностям бурятский язык заметно отличается от других монгольских языков и диалектов: он характеризуется монотонным-замедленным темпом речи и отсутствием количественной редукции. В противоположность ему современные монгольский и калмыцкий языки, наиболее близкие к бурятскому по фонетическому строю, отличаются быстрой и напряженной артикуляцией слов, допускающей качественную и количественную редукцию кратких гласных непервых слогов вплоть до полного их выпадения.

На территории Прибайкалья эвенки перешли на бурятский язык, сохранив, однако, свои артикуляционные навыки, которые в сочетании с монгольскими определили специфику произносительной нормы современного бурятского языка.

Аналогичное явление наблюдается на севере Якутии, где эвенки перешли на якутский язык. “Особенности эвенкийского произношения способствовали возникновению особых интонационных приемов в языке якутов северных районов ЯАССР... И действительно, в говорах якутов северных районов при артикуляции делается пауза после каждого слова... К особенностям произношения северных якутов относится появление долгих гласных, соответствующих кратким гласным в говорах центральных якутов...” (*Романова, Мыреева, Барашкова. 1975. С. 146–147*).

Появление необычных для якутского языка долгот, пауз и т.д. – это произносительные инновации, характеризующие замедленность темпа речи, монотонность ритмико-интонационной структуры языка, что с достаточной очевидно-

стью свидетельствует о существенных изменениях, происшедших в произносительной практике якутского языка под влиянием эвенкийского.

Влияние эвенкийской артикуляции на произносительные навыки носителей якутского и бурятского языков почти идентично. Эти произносительные особенности являются доминирующим фонетическим признаком якутского и бурятского языков, отличающим их от других родственных языков, и рассматриваются некоторыми исследователями как существенный элемент эвенкийского фонетического субстрата.

Как известно, из всех монгольских языков только в бурятском имеется фарингальный согласный h. Наличие этой фонемы в звуковой системе бурятского языка и различные ее модификации и корреляции по диалектам составляют одну из доминирующих особенностей современного бурятского языка. Бурятский h – явление сравнительно позднего происхождения. Фонетический процесс $s > h$ – это потенциально возможный путь изменения звуков. Он встречается в финно-угорских, тунгусо-маньчжурских языках, а также в корейском.

Монгольский языковой мир не знает перехода переднеязычного сильного s в фарингальный слабый h, за исключением бурятского.

Из h-языков потенциально могли повлиять на контактирующий с ними бурятский имбатские говоры кетского языка, говор байкальских эвенков и якутский язык.

Относительно употребления звука h в кетских говорах А.П. Дульзон пишет: “Во всех имбатских говорах, кроме елогуйского и суломайского, можно рассматривать звук [h] как глухую экскурсию гласного; в елогуйском же говоре этот звук фарингального образования и часто замещается (факультативно) глухим заднеязычным щелевым” (Дульзон. 1968. С. 49–50). Притом h-говоры локализованы в основном в северной части ареала распространения кетского языка (по р. Курейке). Из бурятских говоров в какой-то мере имел контакт с кетским языком нижеудинский, в котором общебурятский h нередко заменяется аффрикатой kx или просто увулярным x. Влияние кетского языка в данном случае исключается.

В якутском языке фарингальный h, появился сравнительно поздно и рассматривается здесь как результат взаимодействия якутского языка с эвенкийским. Е.И. Убрятова пишет, что “появление в якутском языке h, вероятно, связано с общей перестройкой системы проточных согласных, которая была вызвана воздействием эвенкийского языка” (Убрятова. 1960).

Следует особо подчеркнуть, что в период собственного становления бурятский язык имел наиболее оживленный контакт с эвенкийским языком, точнее, с говором байкальских тунгусов (эвенков), который, как показывают материалы А. Кастрена, имел h-основу (Schiefner, Castren. 1856).

Вопрос о том, почему именно фарингальный h, а не другой согласный стал употребляться вместо s, объясняется, во-первых, тем, что в самом языке-источнике h корреспондировал с s. В эвенкийском языке употребление h, ʃ, ʒ положено даже в основу классификации диалектов, выделяются хакающие, секающие и щекающие говоры. Во-вторых, фарингальный h попал на такую языковую почву, где в этот период в диалекте монгольского языка, активно контактировавшем с хакающим эвенкийским диалектом, отсутствовали щелевые глухие согласные, кроме s. Таким образом, в начальный период языкового контакта согласные h и s употреблялись как факультативные аллофоны одной фонематической единицы, хотя с точки зрения акустико-физиологической различие между ними довольно значительное. Даже в современных бурятских говорах встречается произнесение h и s в одной и той же позиции в качестве

факультативных вариантов. Аналогичное явление наблюдается в эвенском языке, где щелевые согласные h и s оказываются аллофонами одной фонемы, хотя их объединяет только то, что они являются глухими спирантами. Л.Р. Зиндер пишет по этому поводу, что “щелевой характер”, разумеется, очень общий признак в таких языках, где много или хотя бы несколько щелевых, но в эвенском языке нет больше глухих щелевых, и, следовательно, уже одно то, что фонема является щелевым согласным, противопоставляет ее другим глухим согласным..., которые являются смычными. Таким образом, спирантность оказывается признаком, объединяющим аллофоны этой фонемы” (Зиндер. 1979. С. 55). При отсутствии в языке других глухих щелевых согласных оказалось достаточным сходство признаков глухости и щелинности, чтобы считать эти спиранты аллофонами одной фонемы.

Кроме того, полностью совпадает в эвенкийском и бурятском языках позиционное расположение этих чередующихся согласных, которые встречаются в начале и в середине слова. Комбинаторное изменение h полностью совпадает в этих языках: в начальной позиции h бывает глухим, в середине слова звонким.

Можно предположить, что сравнительно быстро и почти тотальному освоению бурятскими диалектами звука h мог способствовать среднемонгольский протетический h ($*p > f > h$). Время появления первых монголоязычных племен на занимаемой ныне бурятами территории вокруг Байкала относится к раннему среднемонгольскому периоду развития монгольских языков. Как писал Б.Я. Владимирцов, “большинство среднемонгольских наречий знало начальный h в словах, соответствующих монг.-письм., начинающихся с гласного, причем это h восходило к глухому лабиальному прамонгольского языка” (Владимирцов. 1929. С. 411). Когда субстратный h вошел в систему звуков данного языка, то протетический h закономерно выпал из употребления.

Появление фарингального h в бурятском языке оказало существенное влияние на другие стороны его звукового строя. Во-первых, оно отразилось на общей системе консонантизма. Если во всех монгольских языках наблюдается строгое деление согласных по горизонтали на три артикуляционных ряда, то в бурятском языке появился фарингальный звук h , никак не вписывающийся в эту консонантную систему. Фонетисты выделяют четвертый артикуляционный ряд только для одного звука h . Во-вторых, процесс дезаффрикации, который характерен для истории бурятского языка, непосредственно связан с переходом глухого сильного щелевого s в h . Как известно, из всех монгольских языков только в бурятском фиксируется полное отсутствие аффрикат. Фонетический процесс $ts > s$ (и вслед за ним $t's > s$, $d'z > z$, $dz > z$) мог произойти только после того, когда звук h вытеснил s .

Таким образом, появление h в системе фонем одного из монгольских языков повлекло за собой полную перестройку структурного ряда смычно-щелевых и щелевых согласных. Если в монгольской консонантной системе всегда доминировали смычные согласные, то в бурятском начинают преобладать спиранты, что безусловно отражается на артикуляторной специфике языка в целом.

Из всего изложенного следует вывод, что такие существенные особенности бурятского языка, как интонационное своеобразие, появление фарингального h , полное исчезновение аффрикат, являются результатом языковых контактов, и трактуются они как элементы эвенкийского фонетического субстрата. Появление “окающих” диалектов, междиалектных чередований $ž$ и j , гласных смешанного ряда $æ$ и $œ$ также находятся в сфере действия языковых контактов, но рассматриваются как следы взаимодействия с диалектом одного из тюркских этносов.

Вполне допустимо предположение о том, что при передвижении основной массы предков якутов из Прибайкалья на север отдельные группы их остались на занимаемых ими ранее территориях. Таким местом вполне могли оказаться богатые пастбищами, отдаленные от центра долины рек, в частности Тугнуя и Курбы в Забайкалье, Курумчинская долина в Предбайкалье. Со временем их говоры были ассимилированы языком основной массы региона (монгольских племен – предков бурят), оставив некоторые следы субстрата, например, по Тугную и Курбе – в виде сильно развитого “оканья”, в эхиритском и булагатском говорах – в виде “яканья” и опереднения гласных *а* и *о*. Анализ этих фонетических явлений дан в работе И.Д. Бураева “Становление звукового строя бурятского языка” (Бураев. 1987. С. 58–59, 91–93, 95–97).

Таким образом, наиболее специфические черты бурятского языка относятся в основном к реалиям, связанным с различными ситуациями экстралингвистического характера, которые оказали существенное влияние на процесс становления звукового строя бурятского языка и его диалектов.

БУРЯТСКО-РУССКОЕ ДВУАЗЫЧИЕ

Со времени присоединения Бурятии к России (XVII в.) бурятский язык активно контактирует с русским языком. Тесные хозяйственные и культурные связи между бурятами и русскими не могли не отразиться в их языках. Не только буряты усваивали русские слова и русскую речь, но и русские заимствовали множество бурятских слов.

После революции языковая ситуация в Бурятии стала существенным образом изменяться. В СССР на роль языка межнационального общения закономерно выдвинулся русский язык. Интенсивное развитие получило национально-русское двуязычие. Например, в начальные годы Советской власти (в 20–30-е годы), развивалось достаточно гармоничное бурятско-русское двуязычие. Языковое строительство в республике шло в правильном направлении: заметно расширялась сфера применения бурятского языка – титульного языка республики Бурятия. В те годы обучение в школе полностью осуществлялось на родном языке. Учились не только дети, но и взрослые: действовал так называемый ликбез, развивалась сеть школ крестьянской молодежи (ШКМ). Интенсивно развивалась издательская деятельность на бурятском языке, заметно возрос культурный уровень, началось формирование бурятской интеллигенции и научных работников.

Однако эти положительные тенденции были прерваны трагическими событиями 1937–1938 годов, когда почти полностью подверглись репрессиям энтузиасты этого прогрессивного движения. Ликвидация значительной части национальной интеллигенции и специалистов – ученых из числа русской интеллигенции, занимавшихся изучением культуры и языка коренных народов, нанесла огромный урон культурному развитию этих народов, в том числе сохранению и совершенствованию их языков.

Непомерная централизация и монополизация всей жизни нашего общества, в частности, неоднократные директивные смены письменностей возрождающихся языков, в том числе бурятского, вульгарные противопоставления классовых и национальных интересов надолго законсервировали развитие национальных языков.

Смена письменности, какую бы роль она не играла в дальнейшей истории народа, как правило, несет с собой отрицательный заряд, так как в результате прерывается вся литературная и культурная традиция народа.

К тому же при смене алфавитов у бурят была допущена еще одна ошибка; старомонгольская письменность была объявлена ламаистско-дацанской и панмонгольской и предана полному забвению. Поскольку вся бурятская дореволюционная литература и история бурятского народа, а также послереволюционная, богатая по содержанию и значимости документация были написаны на этой письменности, надо было сохранить хотя бы факультативное изучение этой письменности. Этого не было сделано, и в результате в пору гласности и демократизации общества, когда наступило время пересмотра прежних исторических, политических и других концепций, современные научные работники, общественные и государственные деятели республики оказались беспомощными: возникла проблема обработки исторических материалов, партийных и государственных документов на старомонгольской письменности. Сейчас многие вынуждены изучать это письмо как новое, а для этого нужно время. Но несмотря на это, необходимо приступить к ее изучению в Бурятском государственном университете, а иначе богатейшие старые рукописи, архивные материалы и литература, изданная до 1931 г., останутся лежать мертвым грузом.

Все реальные проблемы межнациональных отношений в СССР в период так долго длившегося командно-административного правления прикрывались громкими лозунгами о дружбе народов, безликого интернационализма и т.п. В такой ситуации проблемы языков вообще не обсуждались, любая попытка в этом направлении оценивалась как националистическая со всеми вытекающими отсюда последствиями.

А в 50-х – начале 60-х годов страну захлестнула идея построения коммунизма в ближайшие 20 лет. Затем был брошен призыв незамедлительного образования новой исторической общности – единого советского народа; всюду пропагандировали лозунг о так называемом втором родном языке и т.п. Все это коснулось судеб людей, целых народов, как говорится, проходило “по живому” и сыграло весьма отрицательную роль в укреплении и развитии советских наций и их языков. Эти негативные явления отразились и на бурятском народе; был нанесен немалый ущерб и его языку, который фактически утратил свои общественные функции и был сдвинут на периферию социальной жизни.

С развитием в республике промышленного производства, с появлением индустриальных гигантов в Республике Бурятия начала складываться новая языковая ситуация; появлялись целые предприятия, соответственно и жилые массивы, где в основном говорили на русском языке. Как раз в этот период бурятский язык нуждался в государственной заботе о его сохранении и развитии, в создании материальной базы и других условий, чтобы выжить в такой неординарной обстановке. Во всех общеобразовательных школах республики, в том числе в тех, где преподавание ведется на русском языке, необходимо было обеспечить изучение истории, литературы и искусства бурятского народа, так как люди, добровольно приехавшие на постоянное жительство в национальную республику и связавшие свои судьбы с этой республикой, не могли не интересоваться историей и географией, литературой и искусством коренного народа. Для желающих углубить свои знания в области бурятской литературы, языка, истории и т.п. можно было организовать преподавание бурятского языка, учитывая при этом принцип добровольности.

Вместо этого в республике был избран другой путь: все школы Улан-Удэ, районных центров и рабочих поселков перешли на общесоюзную программу. Бурятский язык не преподавался ни в вузах, ни в средних специальных учебных заведениях. Дело дошло до абсурда, когда в начале 70-х годов было приостановлено начальное образование на родном языке во всех бурятских школах. Это

распространялось даже на начальное обучение в школах тех населенных пунктов республики, где проживают одни буряты, дети которых, естественно, не знали никакого другого языка, кроме родного. С этим, мягко говоря, недоразумением связаны и другие негативные явления – сокращение издания литературы на бурятском языке, передач по радио и телевидению и т.п.

Эти вопиющие недоразумения могли привести не только к падению авторитета или популярности бурятского языка, что, собственно, и произошло, но и к его полному забвению.

Эти крайности начали исправляться в нашей республике только в последние годы, когда пришло новое видение национально-языковых проблем. Страна решительно становится на демократический путь развития, широко возрождается национальное самосознание, и во весь рост встал вопрос об овладении родным материнским языком. Только в 1986 г. обучение во всех начальных классах школ с бурятским контингентом учащихся было переведено на родной язык. Были приняты меры по некоторому увеличению выпуска литературы на бурятском языке, передач по радио и телевидению. Проводятся уроки бурятского языка в школах города и некоторых районных центров, организовывались передачи по телевидению и факультатив в газете по изучению бурятского языка. В 1991–1992 учебном году открылся в Бурятском государственном университете специальный факультет бурятской филологии.

Но, как показала жизнь, все эти достаточно энергичные и прогрессивные мероприятия не достигли нужного эффекта, ибо сфера функционирования бурятского языка была сужена почти до критической точки и большой процент бурят, особенно в городах и рабочих поселках, стали русскоязычными.

Стало очевидным, что для восстановления и поднятия статуса бурятского языка необходимы более существенные меры, вплоть до принятия правового акта – признания бурятского языка государственным наряду с русским языком и разработки научно обоснованных законодательных актов о языках Республики Бурятия. В соответствии с законом Российской Федерации “О языке народов РФ” 10 июня 1992 г. был принят Закон РБ “О языках народов Республики Бурятия”, где говорится о двух государственных языках – русском и бурятском.

Территория Бурятии – это единственный регион на земном шаре, где может сохраниться и развиваться бурятский язык, переходя из поколения в поколение. С этим, безусловно, должны быть согласны живущие бок о бок с бурятами русские, которые составляют подавляющее большинство населения республики, и люди других национальностей, проживающие в Бурятии. Поэтому объявление бурятского языка государственным наряду с русским в пределах Бурятии – это справедливый правовой акт, направленный на возрождение бурятского языка, на его сохранение и дальнейшее развитие.

Закон о языках – это акт долговременный, и его стратегическая задача должна быть нацелена, главным образом, на молодое поколение, чтобы росли уверенные в жизни, гармонично развитые люди, в совершенстве владеющие как своим родным языком, так и русским и другими языками. Только таким путем можно на деле реализовать задачи сохранения и развития языков.

В законе “О языках народов Республики Бурятия” наряду с его основной статьей о придании статуса государственного бурятскому и русскому языкам констатируется, что Бурятская республика, как и Российская Федерация, должна обеспечивать на своей территории экономическую, социальную и юридическую защиту языков, подразумевая при этом осуществление конкретных практических мероприятий. В целях реализации Закона о языках Правительством Республики Бурятия было принято постановление № 241 от 09.07.1996 г., где бы-

ло указано, что «Закон Республики Бурятия “О языках народов Республики Бурятия” не выполняется в полном объеме. Ряд его статей на практике не применяется». Придавая важное значение выполнению закона РБ о языках, Правительством Республики Бурятия была разработана и утверждена “Государственная программа сохранения и развития языков народов РБ”.

В концепции государственной программы Российской Федерации справедливо подчеркивается, что “в республиках в составе РФ, где коренное население, давшее название республике, составляет меньшинство, язык этого коренного населения нуждается в особой защите и поддержке” (Государственные языки... 1995. С. 377). Языковая проблема – весьма деликатная область, требующая максимально корректного подхода. Нередко языковые конфликты оказывались скрытыми причинами межнациональных потрясений. Нет сомнения в том, что для сохранения и развития бурятского языка одного юридического (правового) акта мало, необходимо, чтобы все это закреплялось нравственно, проходило через сознание не только самих бурят, но и представителей других народов, проживающих в республике и связавших свои судьбы с Бурятией.

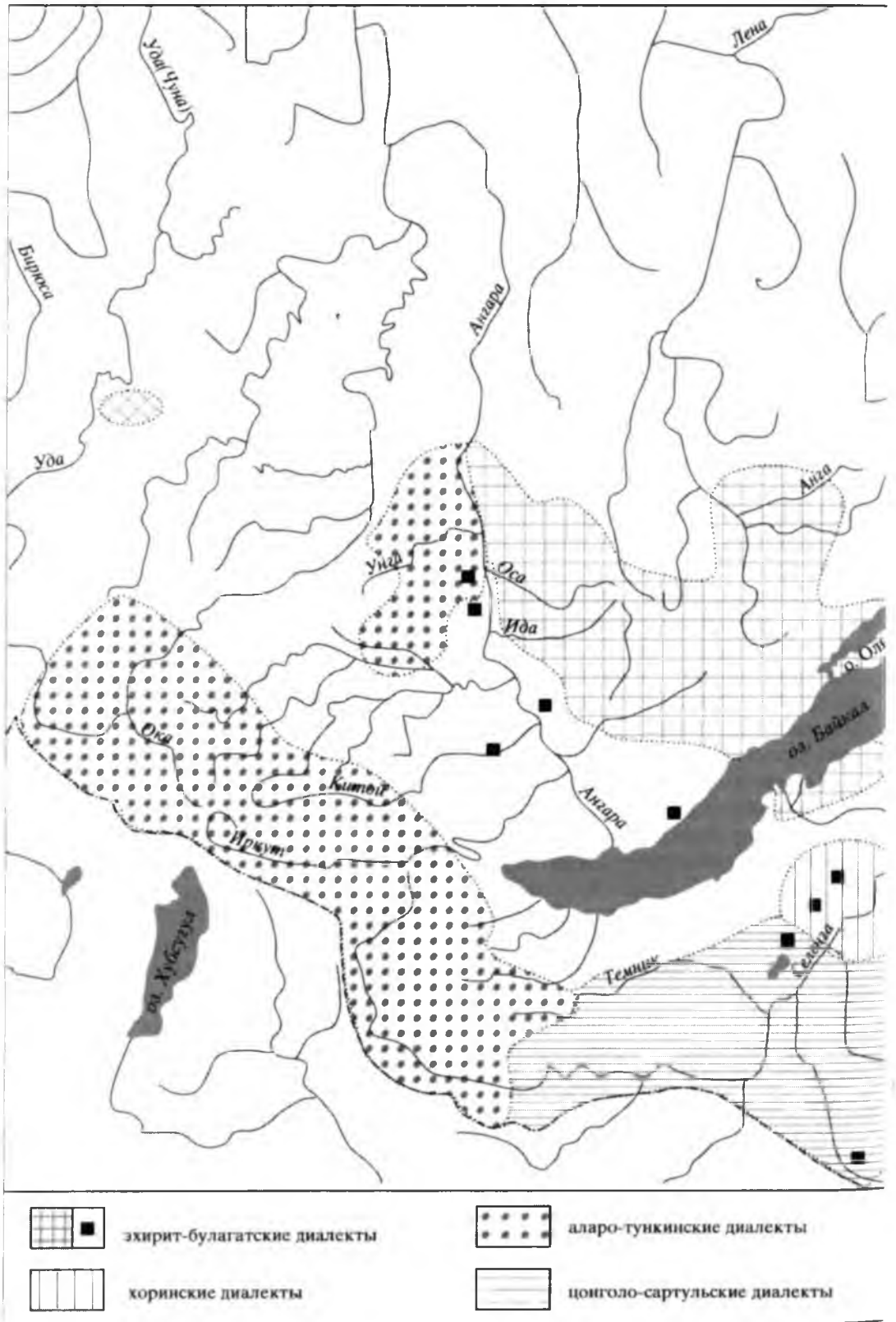
БУРЯТСКИЕ ДИАЛЕКТЫ

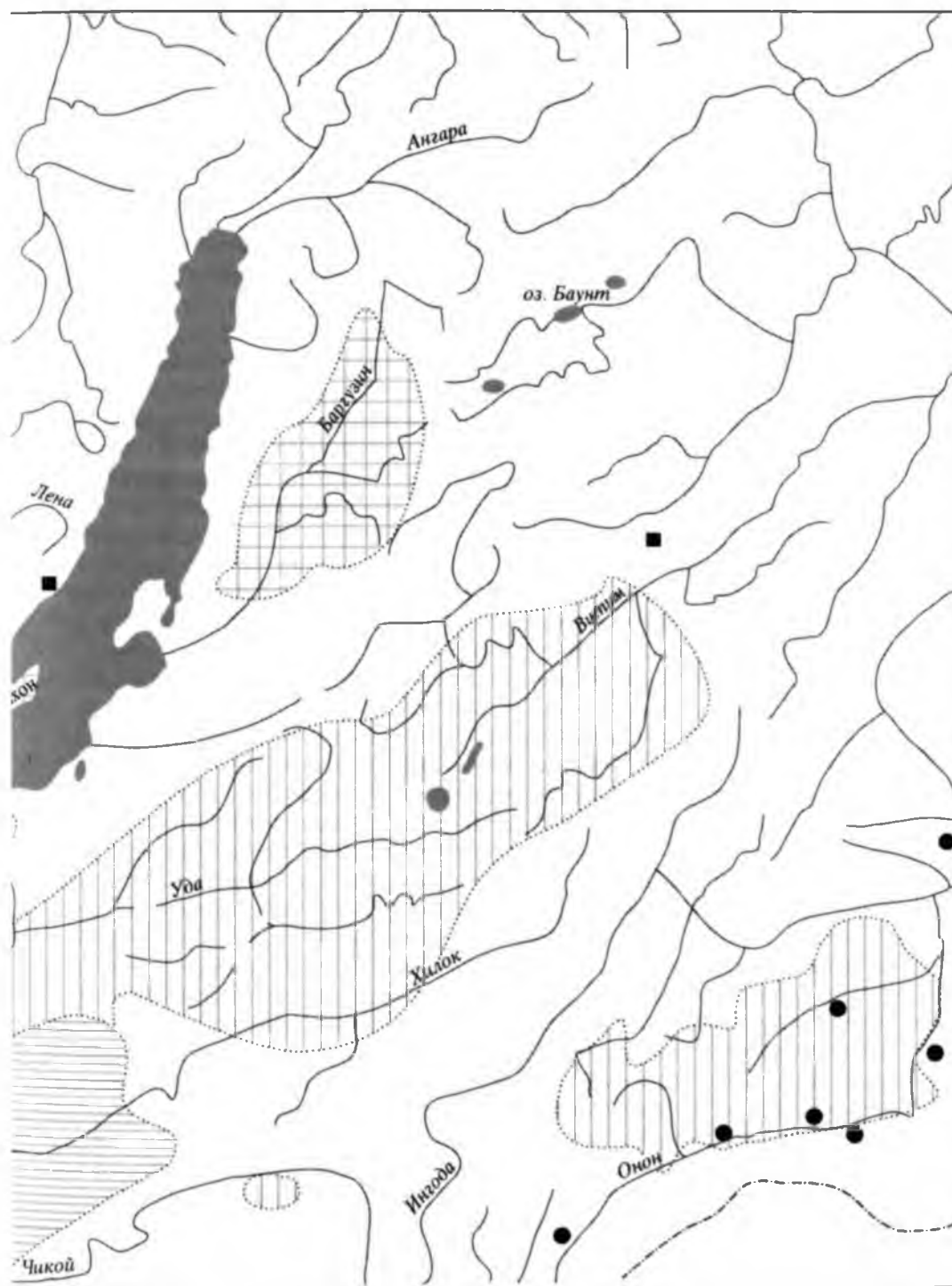
Бурятский язык многодиалектный. Различия между диалектами в большей мере связаны с этническими делениями их носителей. Носители каждой группы диалектов составляют определенную этническую группу – хоринскую, цонгольскую, сартульскую, хамниганскую, хонгодорскую, эхиритскую и булагатскую. Но это не абсолютно, так как немалый период (столетия) взаимодействия монголоязычных этносов – представителей разных племенных объединений на одной или смежной территории не могли не отразиться на их языке.


Несмотря на очевидность такой диалектной дифференциации современного бурятского языка, некоторые диалектологи до сих пор, вероятно, в силу традиции продолжают придерживаться так называемого территориального принципа деления на западные, восточные и южные диалектальные группы. Такая классификация бурятских говоров, во-первых, не точна терминологически, во-вторых, этому противоречит сам фактический материал. Например, один из самых восточных (географически) говоров – баргузинский относится к западной диалектной группе.

При таком членении бурятских диалектов в одной группе оказываются баргузинский и тункинский говоры, которые разнятся как генетически, так и лингвистически, не говоря уже о чисто территориальном объединении двух больших и самостоятельных диалектных массивов: аларских и эхирит-булагатских говоров. Носители этих говоров не связаны ни по происхождению, ни по языку. Генетически аларские буряты относятся к хонгодорскому племенному объединению, тогда как генеалогия эхиритов и булагатов тянется от древних монгольских племен икиресов и булагчинов. Наиболее типичные для монгольских языков фонетические изоглоссы типа $\text{ʒ} \leftrightarrow \text{j}$ и их лексиколизация: алар. ʒargal – эхирит.-булаг. jargal ‘счастье’, алар. ʒel – эхирит.-булаг. jel ‘год’, алар. ʒada – эхирит.-булаг. jada ‘копье’ и т.п. не дают основания для объединения их в одну диалектную группу. Даже территориально носители эхирит-булагатского и аларского диалектов значительно отдалены друг от друга. Вплоть до последних лет (до образования единого автономного округа) они почти не имели каких-либо контактов, разъединяла их своенравная Ангара. Аларские буряты имели более тесные связи скорее с тункинскими бурятами, нежели с эхиритами и булагатами.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУРЯТСКИХ ДИАЛЕКТОВ





 нижнеудинский говор

 говор ононских хамниган

Это отметил выдающийся деятель бурятской культуры и науки Ц. Жамцарано, который записывал фольклор как раз в указанных выше регионах этнической Бурятии.

Таким образом, разделение этого большого бурятоязычного массива, не совсем обоснованно отнесенного к одному западнобурятскому наречию, на две самостоятельные диалектные группы, будет оправдано как исторически, так и лингвистически. Поэтому вполне справедливо и логично укладываются в систему классификации бурятских диалектов говоры тункинских, закаменских, баргузинских и байкало-кударинских бурят, которых относили ранее то к каким-то искусственно придуманным промежуточным диалектам, то чисто географически к прибайкальско-саянским, или просто механически объединяли с западнобурятскими говорами.

Теперь к эхирит-булагатскому наречию закономерно относятся говоры баргузинских и байкало-кударинских бурят, а говоры аларских, тункинских, окинских, закаменских бурят по всем присущим им языковым и в какой-то степени территориальным критериям составляют самостоятельную диалектную группу, которую наиболее целесообразно назвать аларо-тункинским наречием. Безоговорочное причисление к этой диалектной группе говора унгинских бурят всего несколько десятилетий назад было весьма проблематичным. Однако в настоящее время, благодаря интенсивным контактам последних лет, связанным, главным образом, с внешними факторами социально-экономического характера, уже можно относить унгинский говор к аларо-тункинской диалектной группе.

Собственно аларский диалект не ограничивается нынешними административными границами Аларского района, он распространяется на несколько бурятских сел Зиминского и Усть-Удинского районов, образуя своеобразное аларское диалектное койне.

Аларский говор имеет значительные внутренние различия. Они не были в свое время зафиксированы Н. Поппе, так как его работа “Аларский говор” является результатом наблюдений, произведенных в течение лета 1928 г. лишь в одном с. Элзетуе, как пишет сам автор. Описание фонетических особенностей говора с. Элзетуя дается им подробно, с обоснованными обобщениями. Однако такие большие и своеобразные массивы с бурятским населением, как Аляты, Зоны, Шапшалтуй, Нельхай, Балтуй, Куйты, не говоря уже о селениях унгинских бурят, остались вне поля зрения исследователя.

Экспедицией отдела языкознания ИМБит СО РАН 1962 г. были охвачены все населенные бурятами пункты. В “отчете о работе аларо-унгинского отряда” отмечено, что говор унгинских бурят лишь лексически отличается от говора собственно аларских бурят. Говор же бурят проживающих в бывшем Аларском районе, имеет серьезные внутренние различия. Прежде всего особняком стоит нельхайский куст, куда относятся, кроме самого с. Нельхай, улусы Бахтай, Хадахан, Ундур Хуан, Абхайта, Зангей и Кундулун. Бросается в глаза то, что жители этих сел употребляют в начале слов среднеязычный щелевой сонант *j* вместо щелевого смягченного звонкого согласного *ʒ*, употребительного в языке других аларских, а также унгинских бурят. Одной из характерных особенностей является то, что в говоре с. Балтуй, расположенного в 15 км к юго-востоку от с. Нельхай, так же, как и в байкало-кударинском говоре, наблюдается последовательная замена общебурятского *h* в начале слова щелевым *x*. Говор нельхайских бурят примыкает к булагатскому диалекту.

Для составления полной картины диалектной дифференциации бурятоязычной территории западной части Иркутской области следует сказать еще и о говоре нижеудинских бурят. Основываясь на исследованиях Г.Д. Санжеева,

А.А. Дарбеевой, В.И. Рассадина, а также на экспедиционных материалах сотрудников отдела языкознания ИМБиТ, можно уверенно заключить, что выделение языка нижеудинских бурят в особый говор сомнению не подлежит. Следует отметить, что на этом говоре говорили не только население сел Кушун и Мунту-Булак, то есть собственно нижеудинские буряты, но и население сел Кукшиной и Подсочка Тулунского района. С сожалением приходится признать, что в последнее время этот говор фактически замыкается в одном селе Кушун Нижнеудинского района Иркутской области.

Наибольший диалектный пласт в бурятоязычной территории Иркутской области занимает эхирит-булагатское наречие, в которое входят достаточно самостоятельные говоры идинских и осинских, а также сайгутских и китойских бурят, пока еще не потерявшие связи с идинскими и булусинскими (булагаты, проживающие в Эхирит-Булагатском районе Иркутской области) бурятами. Эхириты и булагаты, проживающие компактно в Эхирит-Булагатском, Баяндаевском, Качугском районах, давно уже образовали своеобразное койне, на базе наиболее распространенного на данной территории эхиритского говора, вобравшего в себя особенности булагатских говоров, распространенных в нынешнем Эхирит-Булагатском административном районе.

Язык ольхонских бурят мало отличается от эхирит-булагатского говора. Правда, Ц.Б. Цыдендамбаев уточняет это весьма своеобразно: "... язык бурят, живущих по северному побережью Байкала, западнее села Курмы, и на острове Ольхон, в основном тот же, что и язык байкало-кударинских бурят... Язык же бурят, живущих в более восточной части северного побережья Байкала и острова Ольхон, сильно напоминает язык баргузинских бурят... Уже можно говорить, во-первых, о включении в территорию баргузинского говора сел Качериково, Онгурёны и Зама Ольхонского района, во-вторых, о выделении ольхоно-кударинского говора" (из отчета).

Объединение указанных выше говоров на такой платформе высказывается впервые. Если существование ольхоно-кударинского местного говора вполне допустимо, то объединение баргузинского говора с говором ольхонцев, проживающих в восточных селах северного побережья Байкала, весьма проблематично, так как между ними нет и не было постоянного контакта. Но бесспорно то, что эти родственные говоры еще не потеряли языкового единства с коренным эхиритским говором и соответственно между собою.

Эхирит-булагатские говоры заметно отличаются друг от друга, но по ряду существенных фонетических особенностей объединяются в одно наречие. При этом это наречие довольно близко по-своему грамматическому строю и другим признакам хоринским говорам. Не случайно, как уже говорилось выше, Ц. Жамцарано, отмечал, что наречие эхиритов и булагатов ближе к хори-бурятскому, нежели к наречию аларских и части балаганских бурят.

Одной из характерных черт этой группы говоров в области фонетики является ёканье, то есть там, где в литературном языке и некоторых других говорах в анлауте произносится *ж*, в эхирит-булагатских говорах произносят *ј*. Например: лит. *žabar* 'хиус' (ветер) – эхирит.-булаг. *jabar*, лит. *žalga* 'долина' – эхирит.-булаг. *jalga*, лит. *žada* 'копье' – эхирит.-булаг. *jada* и т.д.

В восточной части бурятоязычной территории преобладающее место занимает обширный регион собственно хоринского диалекта, составивший основу литературного бурятского языка. Носители хоринского диалекта и в количественном отношении значительно преобладают над представителями других диалектных подразделений бурятского языка. Собственно хоринцы – это представители 11 хоринских родов, проживающие в Республике Бурятия и Читинской

области. Хоринское наречие – самое крупное диалектное подразделение бурятского языка, куда входит собственно хоринский говор, распространенный на территории нынешних трех больших административных районов Республики Бурятия: Еравнинского, Хоринского и Кижингинского. В этой части хоринский диалект составляет своеобразное койне, взятое за основу литературного произношения. К этому наречию относится и агинский говор, распространенный в Читинской области (за исключением говора ононских хамниган), тугнуйский говор, основной особенностью которого является фонетический признак оканья. Этот произносительный признак распространяется на довольно обширную территорию, доходит на востоке до Дода-Гола по Уде, до Ойбонтуя по р. Курбе. В Кодуне и Кижинге замечено лишь спорадическое оканье. Целиком окают мухоршибирцы, заиграевцы. Полоса оканья проходит по долинам рек Тугнуя, Курбы и среднему течению р. Уды.

Заметным фонетическим своеобразием собственно хоринского говора, отличающим его как от других диалектов, так и от литературного языка, является смягченное произнесение согласных в таких словах, как erd'im “наука”, xel'in “язык” вместо erdem, xelen в тех же значениях в других говорах. В литературном языке приняты последние нормы. Или, например, слова, имеющие в основе мягкий r', типа mor'in “лошадь”, ür'i “долг” в совместном падеже в хоринском говоре приобретают форму: mor't'ε: ürit'ε: вместо mor'itoe: ür'ite: в других говорах и литературном языке.

Гласные ä, y в хоринском говоре существуют, но они не являются самостоятельными фонемами, а являются лишь аллофонами одной и той же фонемы. К хоринскому наречию примыкают говоры иволгинских и североселенгинских (или ближнеселенгинских) бурят, которые по своему происхождению относятся, в основном, к булагатским и частично эхиритским родам. Надо полагать, что языковая ассимиляция эхирит-булагатских бурят, осевших на достаточно обширной территории по долине Селенги, связана с непосредственным и постоянным языковым контактом с носителями хоринского диалекта. Возможно, здесь сыграло не последнюю роль влияние бурятского литературного языка, в основу которого лег тот же хоринский диалект (школьное обучение, печать, радио и телевидение). Этому ассимиляционному процессу, бесспорно, сопутствовал и религиозный фактор.

Тем не менее главным причинно-следственным фактором перехода эхиритов и булагатов на хоринскую речевую норму является живой языковой контакт, чего не было между носителями баргузинского говора и хоринцами, между хоринцами и байкало-кударинцами. Баргузинские и байкало-кударинские буряты жили в какой-то мере изолированно от основного населения края – хоринских бурят. Даже более мелкие языковые ответвления сохраняют свой первичный облик при изоляции от других родственных языковых сообществ. Например, самый западный “форпост” бурятоязычного ареала – говор нижеудинских бурят остается самостоятельным изолированным говором. Как уже говорилось выше, сейчас он фактически сохраняется, только в одном с. Кушун. Противоположную картину представляет языковая эволюция ольхонских и байкало-кударинских бурят, поселившихся среди коренных хоринцев в Еравнинском и Кижингинском районах Бурятии. Ольхонские переселенцы, обосновавшиеся недалеко от с. Можайка, хотя и живут компактно, уже говорят на литературном бурятском языке. А байкало-кударинские буряты из нескольких прибрежных сел, подвергшихся стихийному бедствию (Байкальский провал), переселились в Кижингинский район и, несмотря на сравнительно малый срок, уже говорят на хоринском диалекте.

В диалектологической литературе говор цонголов и сартулов, распространенных в южной части этнической Бурятии, называют по-разному: южный, цон-

голо-сартульский, цокающий и т.п. Наверное, каждое название по-своему отражает суть проблемы. Действительно, представители этого диалекта являются сравнительно недавними выходцами из Монголии (конец XVII – начало XVIII в.) и еще не потеряли черт монгольского языка. До сих пор сохраняется употребление аффрикат, вместо общепурятского фарингального звука h произносится сильный спирант $ʒ$ и т.п.

В последнее время к этой группе говоров стали причислять еще говор олонских хамниган, разбросанных по Кыренскому, Дульдургинскому, Акшинскому, Моготуйскому, Шилкинскому и Карымскому районам Читинской области. Если по языку действительно имеется ряд объединяющих моментов между цонгольским, сартульским и хамниганским говорами, то по всем другим параметрам хамниганы ничего общего с цонголами и сартулами не имеют. Относительно происхождения хамниган существуют различные гипотезы. Одни считают, что нынешние хамниганы являются выходцами из Внутренней Монголии и монголами по происхождению (Дамдинов. 1993. С. 28); другие полагают, что они тунгусского происхождения, ассимилировавшиеся в языковом отношении с монголами (Цыдендамбаев. 1979. С. 155).

В территориальном отношении цонголы и сартулы близки между собой, занимают смежные регионы, но хамниганы значительно отдалены от них и никаких контактов с ними не имеют и не имели.

Так или иначе, данные говоры в последние 200–300 лет находятся в непосредственном взаимовлиянии со смежными бурятскими говорами. С точки зрения фонетической характеристики они могут быть отнесены к бурятскому языку лишь условно. Правда, значительный период взаимодействия этих говоров с бурятскими говорами оставил в них заметные следы. В настоящее время эти говоры представляют собой переходный тип между монгольским и бурятским языками.

Состав фонем в цакающих говорах и других бурятских говорах не совпадает. Во всех трех говорах (цонгольском, сартульском и хамниганском) широкое употребление имеют аффрикаты $tʃ, dʒ, ts, dz$, не употребляется фарингальный h , употребляется глухой сильный смычный звук k , который в хамниганском говоре выступает как самостоятельная фонема, а в других говорах звук k встречается значительно реже и выступает как факультативный вариант фонемы x .

Однако при классификации бурятских диалектов целесообразнее отказаться от искусственного причисления говора олонских хамниган к цонголо-сартульской диалектной группе, оставив его в качестве самостоятельного изолированного говора на восточной части бурятского диалектного ареала, аналогично тому как в самой западной части бурятоязычной территории остался сам по себе изолированный нижеудинский говор.

Результаты анализа различных классификационных систем бурятских диалектов, предложенных ведущими языковедами-монголоведами за последние десятилетия, показывают, что бурятский язык в настоящее время подразделяется на четыре диалектные группы.

Первая – хоринская группа говоров, или хоринское наречие, состоит из собственно хоринского говора, агинского, тугнуйского (или тугнуйско-хилокского), североселенгинского (или ближнеселенгинского) говоров.

Вторая – эхирит-булагатское наречие. Это собственно эхирит-булагатский говор, боханский и ольхонский говоры, а также говоры баргузинских и байкалокударинских бурят.

Третья – аларо-тункинское наречие. Сюда входит аларский говор, тункиноокинский и закаменский говоры, а также говор унгинских бурят.

Четвертая – цонголо-сартульское наречие, состоящее из двух говоров: цонгольского и сартульского.

В эту четкую диалектную систему современного бурятского языка никак не вписывается говор нижнеудинских бурят, оставшийся на самой западной окраине бурятоязычной территории, а также говор ононских хамниган в Читинской области. В классификационную систему диалектов бурятского языка они входят как самостоятельные изолированные говоры, не связанные ни с одним из перечисленных выше говоров, распределенных по четырем диалектным группам.

СТРОЙ БУРЯТСКОГО ЯЗЫКА

Литературная форма многодиалектного бурятского языка образовалась на базе одного диалекта – хоринского, на котором говорит большинство бурятского населения и который содержит много черт, общих с другими бурятскими говорами, различающимися друг от друга довольно значительно. Каждый язык имеет свою, характерную только для него фонологическую систему. В обобщенном виде здесь рассмотрены наиболее типичные противопоставления фонологических признаков, составляющих определенные коррелятивные ряды согласных фонем бурятского языка: 1) лабиальность || переднеязычность–среднеязычность || заднеязычность–увулярность; 2) твердость || мягкость; 3) сила || слабость || сверхслабость; 4) ртовость || назальность; 5) медиальность || латеральность; 6) фарингальность || нефарингальность.

Существенными фонологическими признаками, которые структурируют временный состав вокализма бурятского языка, являются: 1) мягкорядность || твердорядность || нейтральнорядность; 2) открытость || закрытость; 3) дифтонговость || монофтонговость; 4) долготы || краткость; 5) огубленность || неогубленность.

Грамматический строй бурятского языка, как и любого другого языка, представляет собой единство двух отдельных систем, а именно морфологии и синтаксиса. К морфологии примыкает словообразование.

Морфология исследует структуру слова и формы словоизменения. Основными ее понятиями являются грамматическая категория, грамматическое значение, грамматическая форма, словоформа и грамматические разряды слов – части речи.

С точки зрения словоизменительных категорий части речи в бурятском языке подразделяются на изменяемые и неизменяемые. Первые в свою очередь делятся на склоняемые имена и спрягаемые глаголы. К неизменяемым частям речи относятся наречия, послелогии, частицы, союзы, междометия и изобразительные слова.

В бурятском языке совокупность однородных грамматических значений называется грамматической категорией. Так, именительный, родительный и другие падежи объединяются в категорию падежа. Субъектное притяжение и возвратное притяжение объединяются в категорию принадлежности и т.д. Каждая часть речи обладает несколькими грамматическими категориями. Слово, кроме лексического значения, имеет еще грамматическое значение. Так, слово *малшадьень* ‘скотников’ имеет лексическое значение – ‘работники, занимающиеся уходом за скотом’. Но в нем обнаруживается еще три грамматические значения: множественное число, винительный падеж, притяжение в третьем лице. Языковые средства, служащие для выражения грамматических значений, называются грамматическими формами. Например, в приведенном слове *малшадьень* значение множественного числа выражается посредством аффикса =д, винитель-

ный падеж – окончанием =*ие*, а притяжение 3-го лица – аффиксом =*нь*. Грамматическая форма представляет собой единство грамматического значения и материального его выражения.

Бурятское слово расчленяется на несуществующие отдельно значимые, составляющие его части – морфемы. Членимые на морфемы бурятские слова состоят из одного, двух, трех и более морфем. Например, слово *газар* ‘земля’ состоит из одной морфемы, слово *газар-шан* ‘проводник’ – из двух морфем, а слово *газар-ша(н)-д-ай-нгаа* ‘своих проводников’ – из пяти морфем.

В бурятском языке морфема, выражающая лексическое значение слова, называется корнем, а морфема с грамматическим значением – аффиксом.

Многие считают, что при этом смазывается различие между бурятским и другими монгольскими языками, в которых происходит выпадение конечных редуцированных гласных слогов. Например, Ц.Ц. Цыдыпов находит в бурятском языке полные, усеченные и полуусеченные корни, утверждая, что при таком подходе в словах *мориншуу* ‘несколько похож на лошадь’; *моришон* ‘конюх’, *мордохо* ‘садиться на коня’, *морилхо* ‘изволить приехать’ выделяется корень *морин-*, а формы *мори-*, *мор-* являются усеченными корнями.

В монголоведении разные мнения высказаны в отношении корней изобразительных слов. Так, Г.Д. Санжеев считает, что в образных словах типа *морхойхо* ‘быть горбоносым’, *марзайха* ‘иметь крупные черты лица’, *бэлтыхэ* ‘быть выпуклым, пучеглазым’ корнями являются *морхо-*, *марза-*, *бэлтэ-*, которые определяются как омертвелые, но совершенно прозрачные с точки зрения современного бурятского языка благодаря наличию в этом языке прилагательных, образованных от тех же корней и основ, то есть они становятся как бы частично мотивированными словами.

Признанной в монголоведении считается точка зрения, согласно которой, исторический корень в бурятском языке был односложным. В связи с этим следует заметить, что в сходном с бурятским по своему слоговому составу старомонгольском языке, отражающем более раннюю стадию развития монгольских языков, Г.Д. Санжеев и лингвисты из Внутренней Монголии выделяют корень по такому же принципу, как и В.И. Золхоев, то есть конечные гласные основы не включаются в состав корневых морфем. Специалисты по старомонгольскому языку считают их вставными или соединительными гласными, например: *сур + лг-а – сур-у-лг-а*, *сал + мал – сал-у-мал*, *бол + мджи – бол-у-мджи*, *гар + гад – гар-у-гад* и т.д. Считается, что в бурятском и других современных монгольских языках неодносложные корни появились в результате процессов опрощения и переразложения. В состав этих корней, как предполагается, вошли некоторые омертвелые постфиксы. Так, Г.И. Рамстедт возводил суффикс *-йи* (напр., в слове *джуми-йи* ‘быть сомкнутым (о рте)’ к суффиксу *ги* и полагал, что в образовании глаголов с этим суффиксом участвовал глагол *гэ-* ‘говорить’ (халхаское *шуги-* ‘шуметь’ < *шуу-шуу гэ-*). Он предполагал, что “это *-ги-* в интервокальной позиции развилось в *-йи-*, а возникшие таким путем типы глаголов, выражающих состояние, на более позднем этапе развития языка характеризуют в исходе основы *-айи-(-эйи)*, *-ийи-*, *-уйи-*, нынешние *-ай-*, *-и*” (Рамстедт. 1957. С. 178).

По своему морфологическому строю бурятский язык, как и другие монгольские языки, относится к типу агглютинативных языков. Словоизменение и словообразование в нем происходят путем наращения к корню (основе) преимущественно однозначных аффиксов.

Слова по количеству корней делятся на простые слова с одним корнем и сложные слова с двумя и больше корнями. Например, слово *газаршалха* ‘указывать дорогу, быть проводником’, состоящее из четырех морфем *газар-ша-л(а)-*

ха, является однокорневым. А слово *дуугарха* (вариант: *дуу гараха*) ‘говорить; звучать’ является сложным словом, имеющим два корня: *дуу* ‘звуч(ание)’ и *гар-* ‘выход(ить)’. В существительном *алба хаагша* также имеем два корня: *алба(н)-* ‘служба’ и *хаа-* ‘закр(ывать)’ (Наделяев. 1988. С. 16).

Кроме корня в структуре бурятского слова выделяется еще одна морфема – основа. Она может быть либо корневой, непроизводной, либо производной, образованной посредством наращивания к корню слова соответствующих аффиксов. При морфологическом анализе многоморфемного слова основа выделяется путем последовательного отбрасывания аффиксальных морфем, начиная с последней. Например, в слове *гэмтээн* ‘изувеченный’ отбрасыванием морфемы *-эн* выделяется глагольная основа *гэмтэ* ‘изувеченным ста(ть)’, состоящая из корня *гэм-* ‘увеч(ье)’ и глагольного аффикса *-тэ-*.

Последующим отбрасыванием морфемы *-тэ* снимается указание на то, что данное слово является глаголом. Оставшаяся знаменательная часть *гэм-* считается основой одноморфемного имени существительного *гэм* ‘увече’. Поскольку она совпадает с корневой морфемой *гэм-*, ее называют корневой основой.

Необходимость различать корень и корневую основу возникает в связи с тем, что корень несет наиболее обобщенную характеристику, тогда как корневая основа обладает дополнительными формально-грамматическими значениями. Например, в словах *амар* ‘спокойствие, благополучие’; *амар* ‘благополучный’, ‘легкий, нетрудный’, *амархан* ‘успокоился, отдохнул’ выделяется общий им корень *амар-*, значение которого представляет собой обобщенное отражение положительного психического состояния человека. Корневая же основа *амар-* в составе существительного *амар* ‘спокойствие; благополучие’ по сравнению с корнем обладает дополнительным значением предметности, определяя это слово по содержанию как имя существительное; корневая основа *амар-* в составе прилагательного *амар* ‘благополучный’; ‘легкий, нетрудный’ имеет значение постоянного качества; а корневая основа *амар-* в составе глагольного слова *амархан* ‘успокоился; отдохнул’ (например, в предложении *Хубуунэйнгээ томо болоходо, угэн амархан* ‘Старик успокоился, когда вырос его сын’) характеризуется глагольной семантикой. Из изложенного выше явствует, что корень и корневая основа являются разными структурными единицами. Это видно хотя бы из того, что при конвертивном словообразовании претерпевают семантические изменения основы с сохранением в них вещественного корня.

Таким образом, характерной чертой морфологического строя бурятского языка является аналитизм, который предполагает чрезвычайно широкое использование служебных слов в его аналитических формах. Также и словосложение по существу является аналитическим способом словообразования. Агглютинация и аналитизм, эти две существенные характеристики, дополняя друг друга, типологически определяют современный бурятский язык как агглютинативно-аналитический язык (Наделяев. 1988. С. 49).

Корневые, производные и сложные основы возникают на основе словообразования, которые представляют собой два основных процесса – аффиксацию и различные виды лексикализации: 1) лексикализацию семантических значений (лексико-семантический переход), 2) лексикализацию морфологических форм (конверсия), 3) лексикализацию синтаксических сочетаний в их полном или сокращенном виде (основосложение и аббревиация).

Одной из характерных черт аффиксального словообразования бурятского языка является то, что некоторые падежные аффиксы становятся словообразовательными. К ним относятся:

1) аффикс родительного падежа, когда слова с этим аффиксом приобретают категориально-грамматическое значение имен прилагательных: *мориной* 'конский, лошадиный' (например, *мориной нуул* 'конский хвост', *мориной толгой* 'лошадиная голова', ср. род. п. существительного: *боро мориной хазаар* 'узда лошади серой масти', *шэлэй завод* 'стекольный завод' и *шэлэй гаршаг* (род. п.) 'этикетка на бутылке', *шэлэй бутархай* (род. п.) 'осколки стекла';

2) аффикс совместного падежа: *яаралтай* 'спешный, срочный', *хэрэгтэй* 'нужный', *бэрхэшээлтэй* 'трудный, затруднительный'.

К прилагательным же относятся и образования с формантами родительного падежа от несклоняемых грамматических разрядов слов – наречий и частиц: *гэнтын* – 1) случайный; 2) стихийный; 3) скоропостижный; *холын* 'дальний', *хорондын* 'промежуточный'.

В бурятском языке существует ряд полнозначных слов, которые являются единицами лексического состава, но, употребляясь в роли полуаффиксов, почти полностью утрачивают свое лексическое значение. Это слова типа *ябадал* (собственное значение – 'ход'), *байдал* (собственное значение – 'положение'), *шанар* ('качество'), *зуйл* ('сорт; род; разряд') и др. Примеры: *албан хойрог ябадал* 'бюрократизм', *гэмтэ ябадал* 'преступление', *дайшалхы шанар* 'воинственность', *хайласагуй шанар* 'тугоплавкость' и др. Г.Ц. Пюрбеев такие полуаффиксы называет "терминоэлементами".

К полуаффиксам следует отнести и так называемые превербы, употребляющиеся при глаголах с обобщенным значением и по значению часто соответствующие русским приставкам: *соо сохихо* 'пробивать', *соо буудаха* 'простреливать', *соо нухэлхэ* 'продырявливать', *соо хадхаха* 'протыкать', *соо нурэхэ* 'прорываться', *соо татаха* 'продырявливать'. Аффиксальному способу словообразования противостоят неаффиксальные способы, к которым относят лексико-семантический, лексико-морфологический, лексико-синтаксический и фонетический способы словообразования.

К неаффиксальным способам словообразования относится лексико-грамматический способ (конверсия). Конверсия очень употребительна в бурятском и других монгольских языках и представляет собой замену одного категориально-грамматического значения слова другим без изменения звуковой оболочки исходной основы и без изменения значения корня в ней. Критерием для различения формально совпадающих основ является парадигма слова, так как слова, образованные посредством конверсии, могут изменяться только в системе той части речи, в которую входят. Так, если существительное *модон* изменяется по падежам (*модонной*, *модондо*, *модоор* и т.д.), то в позиции определения, как и все прилагательные, оно неизменяемо: *модон гэр* 'деревянный дом', *модон гэртэ* 'деревянному дому', *модон гэрээр* 'деревянным домом'. Различаются эти слова также характером сочетаемости с другими словами.

К конверсии относят и наречия, образованные путем адвербиализации окказионально субстантивированных падежных форм прилагательных и существительных, например: *шангаар* 'сильно', 'громко'; *баяртайгаар* 'радостно'; *намаараар* 'осенью'; *доторхоо* 'изнутри'; *газааһаа* 'снаружи'. Сюда же относят производные от качественных прилагательных слова, которые без падежных аффиксов выступают в качестве наречий: *хайн (хэхэ)* 'хорошо (сделать)', *зуб бэшэхэ* 'правильно (писать)'; производные от слитных деепричастий на -н: *эрбен тойрон* 'вокруг', *узэгшэлэн*, *угэшэлэн* 'дословно (переводить)', *узэглэн (унишаха)* 'читать) по слогам'.

В бурятском языке преобладает двухосновный тип сложного слова. Они обычно классифицируются по типу исходных словосочетаний. Различаются че-

тыре типа таких сложных слов: 1) атрибутивный тип; представлен наиболее широко; в качестве компонентов часто выступают так называемые “мертвые метафоры”: *наран сэсэг* ‘подсолнечник’, *эхэ орон* ‘родина’, *тумэр зам* ‘железная дорога’, *шонын хульбөөдэһэн* ‘крапивница’; 2) сочинительный; представлен главным образом парными словами: *эхэ эсэгэ* ‘родители’, *аяга табэг* ‘посуда’, *хэлэ аман* ‘ссора’, *хоол хошо* ‘пища и прочее’, *халуун хуйтэн* ‘температура’; 3) объектный тип, например: *модо бэлэдхэл* ‘лесозаготовка’, *буу зэбсэг хурялга* ‘разоружение’, *газар худэлэлгэ* ‘землетрясение’; 4) сокращение (буквенное, буквенно-звуковое и слоговое).

Представляется, что в бурятоведении выдвинуты достаточно убедительные критерии дифференциации сложного слова и словосочетания: 1) обозначение единого понятия, семантическая неразложимость; 2) наличие одного объединяющего ударения, относительная фонетическая адаптированность компонентов друг к другу; 3) употребление в функции одного члена предложения; 4) способность к дальнейшему словообразованию.

Свободные сочетания слов, в отличие от подобных сложных слов, не воспроизводимы, не связаны как номинативные и не могут являться номинантами на парадигматическом уровне, хотя и выступают в номинативной функции на синтагматическом уровне.

В академической “Грамматике бурятского языка” (1962 г.) выделяется 10 частей речи: имя существительное, имя прилагательное, имя числительное, местоимение, глагол, наречие, послелог, частицы, союзы и междометия. Столько же их указывается в последнем обобщающем академическом издании “Языки мира. Монгольские языки” (Дарбеева. 1997. С. 45–47). Такая классификация частей речи явилась результатом длительной дискуссии, которую еще в середине XIX в. начал монголовед А.А. Бобровников.

Положив в основу своей классификации признак грамматической изменчивости, А.А. Бобровников все слова монгольского языка разделил на три разряда: склоняемые – имена, спрягаемые – глаголы, неизменяемые – частицы. Имена он подразделил на предметные, качественные, относительные, числительные и местоимения (Бобровников. 1849). Продолжили дискуссию В.Л. Котвич (1915), Н.Н. Поппе (1940), Г.Д. Санжеев (1930), Т.А. Бертагаев (1956), Ц.Ц. Цыдыпов (1988), В.М. Надеяев (1988), Д.А. Алексеев (1955), В.И. Рассадин (1982), С.Л. Чареков (1984).

За последнее время издано много грамматик бурятского и других монгольских языков. Тем не менее по многим вопросам частей речи и их грамматических категорий нет еще однозначных мнений, осталось немало спорных моментов по грамматической системе бурятского языка, даже по основным именным частям речи и глаголу.

Если возьмем вопрос о категории *рода*, то в средневековом монгольском языке наличествовала морфологически выраженная категория мужского и женского родов, а в современных монгольских языках отсутствует какое бы то ни было проявление грамматического рода. Остались лишь морфологические и лексические способы выражения биологического пола живых существ (Трофимова. 2001).

Категория *числа* в бурятском и других монгольских языках до сих пор представляется как одна из важных проблем теоретической грамматики монгольских языков. Она не вполне идентична категории множественного числа и категории единственного числа в индоевропейских языках. По мнению некоторых монголоведов, в бурятском языке для обозначения грамматической категории числа больше подходят понятия единичности и множественности предметов, так

как грамматические формы числа в ряде случаев не выражают соответствующие им количественные значения (Трофимова. 2001). Форма слова, совпадающая с основой, в монгольских языках может выражать без изменения своего облика как единичность предметов, так и их парность (двойственность) и неопределенную множественность. Кроме единичности и парности в монгольских языках имеют место различные типы неопределенной множественности: собирательная, предметная, дискретная, паукальная, пейоративная и предположительная (Цыдендамбаев. 1979). Неопределенная множественность выражается не только формой, внешне совпадающей с основой имени, но и морфологически – при помощи специальных аффиксов. Определенная множественность выражается сочетанием имени существительного с соответствующим числительным.

Своеобразной в грамматической системе бурятского языка является категория принадлежности. Как показано в работах, в окружающей действительности широко распространено отношение принадлежности в широком смысле слова. Так, сын отнесен к отцу, конь – хозяину, листья – дереву, подол – шубе и т.д. Такие отношения в языке выражаются различными способами. В монголоведении подробно описаны типы конструкции, выражающие принадлежность и основанные на семантике глагола и семантике объекта; грамматические особенности конструкций, выражающих принадлежность.

Также обстоятельно описана категория *склонения* в монгольских языках. Как показано в работах, между предметами, между предметами и признаками, между предметами и действиями существуют самые разные отношения: притяжательные (*Бадмын нохой* ‘собака Бадмы’), объектные (*Би тулээ хахалааб* ‘Я наколол дров’), обстоятельственные, в том числе пространственные (*Ойһоо гараба* ‘Вышел из леса’), временные (*Һуниндоо бусаха* ‘ночью же вернется’), причинно-целевые (*Шалгалтаар ерээ* ‘Приехал с ревизией’). Указанные отношения могут выражаться падежной формой самостоятельно или в сочетании с грамматическими (послелогоми, интонацией, порядком слов) и лексическими средствами.

В современных монгольских языках категория падежа образуется противопоставлением 7–12 падежей. Количество передаваемых этими падежами значений гораздо больше количества этих падежей.

С.М. Трофимова считает, что в монгольских языках исторически сложились две системы падежей: так называемые грамматические (именительный, винительный, родительный) падежи и так называемые пространственно-временные падежи, которые выражают статичность местонахождения предмета (локатив), исход (аблатив), прохождение через что-либо (транзитив), направление движения (директив), падеж предела. Появляются новые падежи, например, направительный падеж в калмыцком и монгольских языках. Однако в целом в бурятском и других монгольских языках прослеживается сокращение количества падежей. Как правильно замечено, усиливается стремление передавать некоторые значения падежей аналитическим способом (с использованием послелогов).

Каждый падеж выражает много разных значений. При этом их можно подразделить на общие и частные. К общим (синтаксическим) падежным значениям, составляющим специфику членов предложения, могут быть отнесены значение субъектное (обозначение субъекта, производителя действия или носителя состояния, отношения признака); значение предикативное; значения – объектное, определительное, обстоятельственное и вокативное (звательное).

Почти каждый падеж в разных комбинациях выражает указанные шесть значений, а также ряд частных значений. Обычно эти значения определяются вопросом, которые некоторыми авторами подразделяются на морфологические и синтаксические. При этом следует иметь в виду, что в одних случаях эти

вопросы совпадают. Например, при наличии объектных значений: *Тулээ хаха-лааб (юу?)* 'Я наколол дров'. Это вопрос и к винительному падежу, и к прямо-му дополнению. В других же случаях, когда словоформа имеет определительное и обстоятельственное значения, к ней можно задать два (иногда и более) вопроса, один из которых является морфологическим, а другой – синтаксическим. Но в иных случаях бывает трудно задать морфологический вопрос и определить – имеем ли дело с каким-нибудь обстоятельственным падежом или перед нами наречие?

Следует сказать несколько слов о притяжательном склонении и о двойном склонении в монгольских языках. Отмечено, что безлично-притяжательные, как и лично-притяжательные, частицы, присоединяемые к падежам, не изменяют функции и значения этих падежей, образующих парадигму. В связи с этим возникает вопрос: насколько правомерно выделение в бурятском языке особого притяжательного склонения?

Мы разделяем также сомнения С.М. Трофимовой (Трофимова. 2001) относительно появления в монгольских языках новых падежей в виде двойных падежей. Представляется правильным утверждение автора о том, что данные образования следует квалифицировать как словоформы со словообразовательным значением. Например, к формативу родительного падежа наращиваются аффиксы дательного-местного и совместного падежей лишь от имен, обозначающих людей, то есть собственных и нарицательных имен, а также от личных местоимений множественного числа. По существу в данном случае имеем имя со значением притяжательного прилагательного, которое в прошлом широко употреблялось в качестве фамилий людей: *Бадмын Бата* 'Бадмаев Бато', *Доржын Даши-Нима* 'Доржиев Даши-Нима' и т.д. К этой форме родительного падежа может присоединяться аффикс дательного-местного падежа *-да*. В этом случае образуется слово со значением наречия места 'в семье (или 'в доме') того-то': *Ахындаа суглараа* 'собрались в доме брата'.

В бурятском языке употребляется большое количество конструкций с *послелогоми*. Представляется обоснованной концепция о послеложной конструкции в монгольских языках как межуровневой лексико-семантической категории, связанной с синтаксисом, лексикой и морфологией.

В некоторых трудах утверждается, что словообразование существительных – тема, достаточно полно разработанная в бурятском языкознании.

В работах Т.А. Бертагаева У.-Ж.Ш. Дондукова, Г.Ц. Пюрбеева, А.А. Дарбеевой, В.М. Надеяева и других, а также в научной грамматике калмыцкого языка (1983) последовательно проводится мысль о том, что в бурятском и других монгольских языках словосложение как один из словообразовательных способов играет важную роль. Признается, что большинство сложных существительных (напр., *мал ажал* 'скотоводство', *табан жэл* 'пятилетка', *нохойн хоншоор* 'шиповник', *модо бэлэдхэл* 'лесозаготовка', *бута сохилго* 'разгром') образовались из свободных словосочетаний на основе лексикализации путем длительного и постоянного употребления таких словосочетаний как номинантов. К сложным словам относятся также парные существительные. Вместе тем в учебных грамматиках и некоторых научных работах такие образования продолжают трактоваться, как словосочетания.

По разделу прилагательных большего внимания заслуживают слова, которые, не изменяя своей формы могут употребляться и как прилагательное и как существительное. Таких слов в бурятском языке довольно много. К ним относятся, например, слова *убгэн* 'старик', 'муж и старейший'; *ногоон* 'зелень', 'трава' и 'зеленый'; *дулаан* 'тепло' и 'теплый' и т.д.

Все больше исследователей признает слова типа *алтан* ‘золото’, ‘золотой’ и существительными, и прилагательными. Хотя некоторые авторы и признают формы родительного и совместного падежей прилагательными (*номой магазин* ‘книжный магазин’, *угалзатай алишуур* ‘узорчатый кисет’), все же специально не рассматривают словообразование сложносоставных прилагательных типа *сэнхир сэгээн* ‘светло-голубой’, *хул нюсэгэн* ‘босоногий’, *хара шарайтай* ‘смуглолицый’, *мунхэ ногоон* ‘вечнозеленый’, *сэбэр сэлмэг* ‘красивый’, *алаг эрэн* ‘пестрый, в пестринках’, *улаан зээрдэ* ‘ярко-красный’.

В бурятоведческих работах достаточно подробно описаны количественные, порядковые, собирательные, разделительные, кратные, дробные, приближительные и неопределенные *числительные*, выявлены их структура и функция. Однако следует обратить внимание читателя на то, что в бурятском языке наряду с простыми существуют сложные числительные, например: *арбан нэгэн* ‘одиннадцать’, *хорин хоёр* ‘двадцать два’ и др.

Глагол в монгольских языках стали изучать, начиная со Шмидта, автора первой грамматики монгольского языка в России. Затем в грамматиках О. Ковалевского, А.А. Бобровникова, В. Котвича, Г.И. Рамстедта, в бурятских грамматиках М. Кастрена, А. Руднева, в статьях И. Подгорбунского глагол является одним из главных объектов исследования. Специально занимались глаголами Г.Д. Санжеев (1962), Е.А. Кузьменков (1984), П.Ц. Биткеев (1983), В.М. Наделяев (1988), В.М. Егодурова (2001).

Лингвисты выявили и довольно подробно описали глагольные формы залога, наклонений, времени, лица и числа. В их трудах освещены глагольные формы, имеющие явно выраженные морфологические показатели.

Монголоеды больше оперировали понятием основы, а не слова. Поэтому глагольное бурятское слово как единица должна быть охарактеризована с фонетической, структурно-грамматической и семантической стороны (Егодурова. 2001). В бурятоведении в достаточной степени не описаны структурные типы глагольных основ. Хотя ранее исследователи и выделяли синтетические и составные глаголы, единства в интерпретации понятий простых, сложных и составных глаголов нет, зачастую в работах не различаются сложные и составные глаголы, составные глаголы и аналитические формы глаголов.

В работе В.М. Егодуровой показано, что синтетические глаголы – это однословные глаголы, которые по структуре делятся на простые и сложные. Составные глаголы представляют собой лексико-грамматическое единство из двух-трех значимых компонентов. Констатируется, что и синтетические, и составные глаголы могут иметь аналитические словоформы с обязательным участием служебного глагола.

Круг вопросов, связанных с понятием сложных и составных слов, в последних работах стали рассматриваться весьма корректно. В то же время представляется неверным интерпретировать сложные глагольные образования, составляющиеся по модели имя плюс глагол (напр., *тамхи татаха* ‘курить’, *уһанда орохо* ‘купаться’, *һанаагаа зобохо* ‘беспокоиться’, *һалхи абаха* ‘простудиться’) и многие другие как фразеологизмы (Егодурова. 2001). В работах последних лет все они, в том числе изобразительные слова типа *тус гэхэ*, совершенно справедливо трактуются как составные слова, ибо имеют полную парадигму глагольного словоизменения и от них возможно словопроизводство (напр., *тамхи таталга* ‘курение’, *алба хаалга* ‘служба’ и т.д.).

В бурятском языке имеется *три основных типа предложения*: простое, с самостоятельным оборотом и сложное. Важнейшей особенностью бурятского

языка, как и других монгольских языков, является широкая употребительность причастных и деепричастных оборотов.

Главным образом через посредство старомонгольского языка в бурятский, как и в другие монгольские языки, проникли заимствования из греческого, арабского, санскритского, иранских, тюркских, тибетского, китайского и маньчжурского языков. В советское время, особенно в разговорный язык, проникло огромное количество русских слов и интернациональных терминов, усвоенных через русский язык. В настоящее время в бытовом общении встречается все больше русских слов вместо исконных бурятских слов, отходящих в пассивный запас словаря. В то же время в литературно-письменном языке в последнее время активизируется религиозно-буддийская терминология, слова, связанные со старым бытом и укладом жизни, а также слова и термины современного монгольского языка.

В советское время в топонимии в большинстве случаев сохранились старые названия в местах компактного проживания бурят, тогда как в антропонимии активно стали использоваться русские и интернациональные имена европейского происхождения.

В бурятском литературном языке после его перевода на русский алфавит и диалектную основу сформировались следующие функциональные стили: художественно-литературный, общественно-публицистический, учебно-педагогический и литературно-разговорный. Каждый из этих стилей характеризуется присущими ему языковыми средствами в области лексики, синтаксиса, морфологии, фонетики.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ХРОНИКИ, ЛЕТОПИСИ И РОДОСЛОВНЫЕ



ЛЕТОПИСИ, ХРОНИКИ, РОДОСЛОВНЫЕ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

С проникновением на рубеже XVI–XVII вв. буддизма в Бурятию ее население получило старомонгольскую письменность. С этого времени часть бурят стала грамотной, освоила письменность. Особенно те молодые люди, которые получали образование в дацанских школах. Они заучивали не только молебственные тексты, но и знакомились с азами знаний, накопленных веками в различных частях света, прежде всего народами Востока. Наряду с дацанскими школами существовало обучение на дому, которое практиковалось там, где местные власти и старейшины народа уделяли соответствующее внимание просвещению населения. В XIX в. грамотные люди выходили также из светских школ-училищ. Наиболее способные, продолжая образование, становились крупными специалистами в разных областях знаний. Некоторые из них осваивали фольклор своего народа, изучали литературу и историю монгольских народов. Опираясь на полученные знания, они создавали на старомонгольском письменном языке труды, прежде всего летописи, исторические хроники и родословные.

Следовательно, с появлением у бурят буддизма, а вместе с ним классической монгольской письменности стала развиваться бурятская письменная литература. Первые фольклорно-литературные и историко-хроникальные сочинения, созданные на этой письменности, появились в Бурятии в XVII–XVIII вв. До наших дней дошла лишь небольшая часть этих сочинений. Одной из первых работ, известных нам, является летопись “Балжан-хатан тухай дурдалга” (Повесть о Балжан-хатан), написанная в начале XVIII в. (*Цыдендамбаев*. 1972. С. 9). В рукописном отделе Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН имеется рукопись, которая, по словам Л.С. Пучковского, представляет родословную Худайского рода, составленную в 1773 г. (*Пучковский*. 1957. С. 123). В середине XVIII в. из под пера бурятского Хамбо Ламы Дамба-Даржа Заяева вышло сочинение “Замын тэмдэглэл” (Записки о путешествии в Тибет) (*Позднеев*. 1900). В 1989 г. под заголовком “Рассказ о том, как лама Цонгольского рода пандита-хамбо Заяев ходил в Тибет” его опубликовал С.Г. Сазыкин (*Сазыкин*. 1989. С. 121–124). Сегодня мы знаем несколько путевых записок бурятских путешественников, совершавших поездки в Монголию, Тибет, Китай и ряд других регионов Центральной и Средней Азии, содержащих богатые материалы о монголах и народах этих стран, об их истории и культуре. Эти записки, безусловно, относятся к жанру исторических хроник.

Сохранившиеся до наших дней бурятские летописи и исторические хроники относятся в основном к XIX в. и началу XX в.

Жанр исторических хроник, летописей являлся одной из наиболее разработанных и популярных частей общепурятской литературы на старописьменном

классическом монгольском языке, применявшемся до 1931 г. бурятским народом в качестве литературного языка. Эти сочинения являются оригинальными образцами литературы прошлых столетий, они обладают высокими художественными качествами, написаны прекрасным слогом, живым, образным языком. По утверждению Г.Н. Румянцева, среди бурятских исторических сочинений встречаются и такие, в которых художественный элемент и вымысел, основанный на реальных исторических фактах, играют основную роль (“История шаманки Асуйхан”, “Предание о Балжан-хатан” и др.), а собственно историческая, хроникальная часть является как бы придатком, дополнением (Румянцев. 1960. С. 3).

Эти исторические произведения опирались на многочисленные оригинальные источники: монгольские, тибетские, бурятские сочинения различных жанров, исторические записки, путевые дневники, дацанские буддийские книги, фольклорные сочинения. Летописцы с большой тщательностью и добросовестностью использовали подлинные исторические документы, хранившиеся в делах канцелярий степных дум, инородных управ и дацанов, в частных архивах представителей бурятской аристократии, просветителей и ученого духовенства. Если учесть, что многие архивные документы прошлых столетий не дошли до нас, становится ясным, насколько ценными историческими источниками являются бурятские летописи, поэтому сведения, сохранившиеся в них, приобретают особое значение. Авторы летописей использовали собственные наблюдения и записи, услышанные и передаваемые из поколения в поколение предания глубокой старины.

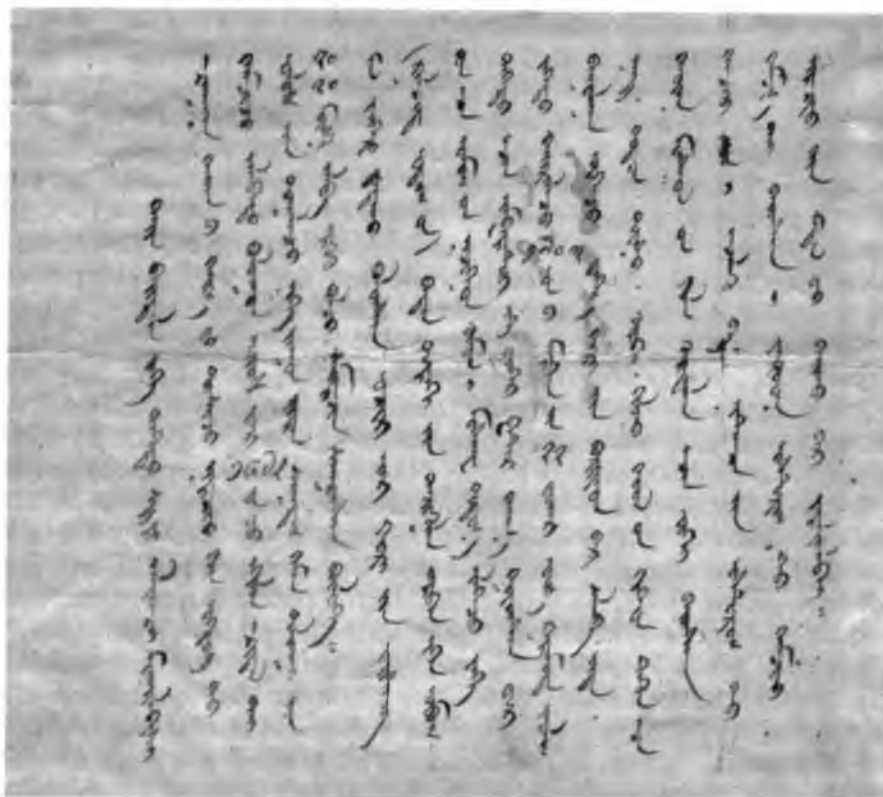
У бурят, как у других монгольских народов, была развита традиция составления родовых генеалогических таблиц, родословных, со временем обраставших родовыми преданиями, которые вместе с народными легендами и сведениями, почерпнутыми из монгольских исторических хроник, широко использовались бурятскими летописцами в качестве источников для написания своих сочинений (Бурятские летописи. 1995. С. 3).

Бурятские летописи в большинстве своем схожи по своей структуре и форме с монгольскими сочинениями этого жанра, но в то же время отличаются от них своей документальностью, особенно начиная с событий, происшедших после вхождения Бурятии в состав Российского государства. Бурятские летописцы стараются подтвердить сообщаемые ими факты ссылками на соответствующие документы, с большой педантичностью указывая дату и номер документа.

Влияние монгольской летописной традиции в ряде случаев отразилось на концепции бурятских летописцев в вопросах происхождения монголов и бурят и древней истории вообще. Это особенно ярко выражено в летописи Вандана Юмсунова “Хориин арбан нэгэн эсэгын уг изагуурай туужа” (История происхождения одиннадцати хоринских родов), первая глава которой написана целиком под влиянием монгольской хроники Саган Сэцэна “Эрдэнийн эрихэ” (Румянцев. 1960. С. 13). При рассмотрении данного вопроса Шираб-Нимбу Хобитуев использовал эту же монгольскую летопись, а также летопись “Алтан Тобчи”.

Кроме того, авторы бурятских летописей и исторических хроник использовали источники и литературу на русском языке, например, “Полное собрание законов Российской империи”, “Историю Сибири” Г. Миллера, “Сибирскую историю” И. Фишера и др.

В бурятских летописях значительное внимание уделяется жизни и быту бурят-монгольских родов и племен, дан анализ состояния скотоводческого хозяйства, развития земледелия и сенокосения, внедрения новых для бурят орудий труда (таких, как косы, серпы, сохи, гужевого транспорт и т.п.), заимствованных



“Хориин 11 эсэгийн буряад зоной туухэ” – “Историческая хроника 11 родов хори-бурят”. Составлена Ш.Н. Хобитуевым (1824–1885), 1887 г.

у русских крестьян. Эти изменения в хозяйстве способствовали, по данным летописцев, укреплению благосостояния народа. В некоторых летописях говорится о тяжелом бремени податей и повинностей, о бесчинствах отдельных представителей царской местной администрации, о казнокрадстве и вымогательствах, о притеснениях простого народа.

В летописях приводятся этнографические подробности из быта и нравов бурятского населения, дано описание народных традиций и обычаев, в частности народных праздников, игр, свадебных обрядов и т.д. Одной из кардинальных проблем, рассматриваемых в летописях и хрониках, является разбор положения бурятских родов в условиях междоусобиц в монгольском мире, продвижения русских завоевателей в район Прибайкалья и маньчжурской (цинской) агрессии в Центральной Азии.

Летописные данные рассказывают об истории бытования и распространения различных религий, в частности о древней религии монголоязычных народов – *бөө мургэл* (шаманизме). Прослеживаются пути проникновения и распространения *бурханай шажан* – буддийского религиозно-философского учения в Прибайкалье, на родине бурятских племен. Летописцы подчеркивают теснейшую связь бурятской истории и культуры с историей и культурой общемонгольского мира, народов Центральной Азии. Одним словом, в бурятских летописях рассмотрен весь комплекс политических, социально-экономических и культурных проблем бурятских племен и родов, их взаимоотношений с соседними народами и странами в древности, средневековье и новое время.

Бурятские исторические сочинения прошлых столетий (летописи, хроники и родословные) делятся на хоринские, селенгинские, баргузинские, эхиритские и т.д.

Наболее значительными летописно-хроникальными сочинениями являются летописи хоринских бурят, принадлежащие перу В. Юмсунова, Т. Тобоева, Ш.-Н. Хобитуева, также сочинения Д.-Ж. Ломбоцэрэнова о селенгинских бурят-монголах и Ц. Сахарова о баргузинских бурятах.

Летопись “Хориин ба Агын буряадуудай урда сагай туухэ” (Прошлая история хоринских и агинских бурят) Тугэлдэра Тобоева – одна из лучших по своему содержанию и стилю. Автор начинает свое повествование с генеалогических преданий хори-бурят, в частности, с предания о Хоридой-мэргэне. Затем действие переносится в Восточную Монголию, где хоринские роды оказываются в зависимости от солонгутского Бубэй-бэйлэ хана. Автор излагает полное драматическое событие эпическое сказание о Балжан-хатан, за которой в качестве *инжи* (приданого) был отдан хоринский народ. Далее сообщаются сведения о переселении хоринцев в Забайкалье. Все эти события происходили еще до появления русских в Прибайкалье. Затем автор переходит к тому периоду, когда хори-буряты сталкиваются с новыми пришельцами – русскими атаманами, установившими свое господство на бурятской земле. Автор рассказывает о злоупотреблениях, вымогательствах и притеснениях, чинимых воеводами и атаманами бурятскому населению. Много места в летописи уделяется истории хоринских нойонов, тушемилов, их заслугам на служебном поприще. Весьма ценны сведения о хозяйстве хоринских родов, о скотоводстве и земледелии, также о начале сенокосения и об учреждении экономических магазинов, об эпидемиях оспы и начале оспопрививания. Большой интерес представляют описание шаманских обрядов и рассказ о распространении буддизма, о появлении первых лам и строительстве сначала войлочных, затем деревянных и каменных дацанов. Даны биографические данные видных хоринских лам-буддийских священнослужителей.

Летопись “Хориин арбан нэгэн эсэгын уг изагуурай туужа” (История происхождения одиннадцати хоринских родов), написанная Ванданом Юмсуновым, по характеристике Г.Н. Румянцева, по композиции, языку и стилю, самое главное, по содержанию “самое блестящее произведение бурятской исторической литературы” (Румянцев. 1960. С. 11). Сочинение Юмсунова состоит из 12 глав. Главы разделены тематически. Первая глава, посвященная происхождению хори-бурят, написана под сильным влиянием исторической хроники Саган Сэцэна. Во второй и третьей главах даны ценные материалы о религиозных воззрениях хоринцев. Третья глава, целиком посвященная верованиям и ритуалу шаманистов, до сих пор остается непревзойденным трудом по шаманству забайкальских бурят (Румянцев. 1960. С. 11). Несомненный интерес представляют сведения о быте бурят и их хозяйстве в средневековье и новое время, собранные в главе девятой. В ней сообщаются данные о скотоводстве, земледелии, охоте, ремеслах, о начале употребления кос, о тяжелом положении народа в результате стихийных бедствий – засух, гололедицы; о жилищах и утвари, о введении русской упряжки, о сенокосении, об устройстве загонов для скота; об облавной охоте и пр.

Летопись “Баргажанда түрүүшын буряадууд 1740 ондо буура эсэгын Шэбшэйн Ондрей түрүүтэй Анга нютагһаа ерэнэн домог” (История перекочевки в Баргузин в 1740 г. баргузинских бурят с севера Байкала под предводительством Ондрея Шибшеева) Цэдэбжаба Сахарова излагает историю баргузинских бурят приблизительно за полтора века, с 1740 по 1887 г. Летопись начинается с рассказа о том, как в 1740 г. группа семей верхоленских бурят из рода бура эхиритского племени, перекочевала в Баргузин. Излагаются старинные предания о пере-

ходе верхоленских бурят в российское подданство, предание о происхождении баргузинских тайшей от эхиритского князя Чепчугая, о столкновениях между бурятами-переселенцами и тунгусами (эвенками) из-за огораживания земель, о древних обитателях Баргузинского края – баргутах и аба-хорчинах. Интересны сведения об археологических памятниках Баргузина. Автор летописи дает объяснение происхождения названия Байкал и приводит предание о происхождении самого озера, имеющее важное значение для изучения народных воззрений на явления природы (Румянцев. 1960. С. 9). Затем в сочинении дается описание обильных охот. Хронологическое изложение событий доведено до 1887 г. В заключительной части имеются сведения об административном устройстве баргузинских бурят, о разделении края на шесть родовых управ, о численности населения, размере податей и внутренних сборов; об образе жизни населения, о вероисповедании, дацанах и буддийском духовенстве.

Селенгинские летописи по своему содержанию делятся на две подгруппы. Это разделение обусловлено этническими особенностями и историей образования селенгинских бурят-монгольских родов. По территориальному признаку это понятие объединяет роды и племена бурят-монголов разного происхождения, пришедших в долины Селенги, Чикоя и Хилка в разное время из различных мест.

Первая подгруппа селенгинских летописей касается бурят, проживающих в районе нижней части р. Селенга, в долинах Оронгоя, Иволги, Убукуна, Тохоя, Хурамши, Сутоя. По своему родовому составу жители данных местностей являются выходцами из Предбайкалья и относятся к булагатским и эхиритским родам, мигрировавшим на данную территорию в XVII–XVIII вв. Эти летописи в основном отражают историю и культуру бурят шести родов: алагуй, готол-бумал, баабай-хурамша, абазай, шоно и харануты.

Вторая подгруппа селенгинских летописей касается монгольских родов, мигрировавших в районы рек Джиды, Темник, Чикой, то есть на территории нынешнего Селенгинского, Джидинского и Кяхтинского аймаков (районов) Республики Бурятия. Многие из них пришли сюда из Монголии во времена походов в Халха-Монголию ойратского Галдан Бошукту-хана в конце XVII в. Эти роды образовали 18 родов селенгинских бурят. Это ашабагаты, атаганы, сонголы, сартулы, табангуты, узоны и др. Своеобразие летописей этой подгруппы в том, что в них история бурят-монголов представлена в контексте взаимовлияния и взаимоотношений монголоязычных народов Центральной Азии. Селенгинские летописи второй подгруппы написаны под сильнейшим влиянием монгольской летописной традиции. В то же время нельзя утверждать, что влияние этой традиции было исключительным. Перед авторами этих летописей стояла задача – написать конкретную историю бурят-монгольских родов. Поэтому они, опираясь на монгольскую традицию и используя ее достижения, создали оригинальные летописные труды.

Наиболее известными селенгинскими летописями являются “Сэлэнгын монгол-буряадуудай туухэ” (История селенгинских монгол-бурят) Дамби-Жалсана Ломбоцэрэнова, “Бишыхан запискэ” коллектива авторов, “Сэлэнгын зургаан эсэгын зоной туухэ бэшэг” (История возникновения шести селенгинских родов) Будажаба Будаева. Кстати, “Бишыхан запискэ” – единственная бурятская летопись, в которой представлена история всего бурятского народа, как племен, живших в Забайкалье и в Предбайкалье.

Что касается западных бурят (эхиритов, булагатов, хонгодоров), у них летописная традиция была развита слабо. Объясняется это отчасти тем, что среди них буддийская религия начала распространяться значительно позже, чем в дру-

гих частях Бурятии, примерно с середины XIX в., следовательно, старомонгольская письменность пришла к ним поздно, хотя интерес к своему прошлому у западных бурят был не меньше, чем у забайкальских. Прав Г.Н. Румянцев, когда пишет: “Не имея своей письменности, западные буряты облекали свою историю в форму устных исторических преданий. Поэтому у них широко бытует большое количество родовых преданий и генеалогий, которые заучивались детьми наизусть. Помимо этого имелись попытки записать эти предания, а также составить исторический очерк некоторых территориальных групп западных бурят” (Румянцев. 1960. С. 13). Известна, например, так называемая Аларская летопись, дающая обзор состояния аларских бурят во второй половине XIX в.

Авторами бурятских летописей и исторических хроник являлись образованные представители тогдашнего общества, весьма уважаемые и авторитетные люди, прежде всего представители привилегированных сословий – тайши, зайсаны, нойоны различных рангов, родовые главы, а также деятели буддийской церкви. Своей писательской и исследовательской деятельностью они внесли важный вклад в развитие литературного творчества бурят, в становление и развитие исторических знаний о прошлом и настоящем бурятского и других монгольских народов.

Их труды, исторические сочинения в совокупности с другими письменными памятниками на старомонгольской письменности представляют внушительный корпус источников по многим проблемам истории и культуры Бурятии, монгольских народов и их связей с народами Центральной Азии. Созданные этими авторами летописные сочинения в то же время являются памятниками фольклора и литературы, ибо в них представлены бурят-монгольские предания и легенды, многие жанры устного народного творчества.

В течение нескольких десятилетий в годы тоталитарного режима летописное наследие бурят-монгольского народа игнорировалось или оценивалось предвзято. А многие из дошедших до нас летописей и хроник неизвестны широкому слою населения. Это объяснялось прежде всего тем, что в годы советской власти все, что было создано на старомонгольской письменности, лежало под спудом, находилось в забвении. Те, кто пытался обнаружить это наследие, объявлялись панмонголистами или буржуазными националистами. После языковых реформ 30-х годов (бурятский язык в 1931 г. был переведен на латиницу и на цонгольский диалект, в 1936 г. – на хоринский диалект, в 1939 г. – на кириллицу) перестал существовать старомонгольский (старобурятский) письменный язык, причисленный к атрибутам панмонголизма, в результате народ был отчужден от своего многовекового культурного наследия. Наследие, создававшееся веками на старомонгольской письменности, стало для народа “книгой за семью печатами”. За бортом оказалось богатейшее наследие прошлого: фольклорно-художественные, летописно-хроникальные исторические произведения.

В нынешних условиях мы получили возможность возродить свое историческое наследие, традиционную культуру, вернуть народу старинные художественные и исторические сочинения, которые сохранились в многочисленных списках и копиях.

Рукописи находятся в различных книгохранилищах, рукописных и архивных фондах многих городов, в частности Улан-Удэ, Улан-Батора, Санкт-Петербурга, Москвы, Иркутска, Читы, Томска. Есть сведения о существовании списков и копий бурят-монгольских летописей в библиотечных фондах Элисты, Хухэ-хото, Пекина. В фондах хранилища памятников письменности Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН хранятся десятки летописей, исторических хроник и родословных, притом многие из них анонимные. Такую же

картину наблюдаем в рукописном фонде и Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН.

Известно, что они сохранились в многочисленных списках и копиях. Монголовед В.А. Казакевич в 1935 г. писал: “В хранилищах СССР хранятся пятнадцать рукописных экземпляров исторического сочинения Шираб-Нимбу Хобитуюева. Предполагаю, что восточно-сибирские архивы содержат известное количество списков. Многие в частном владении” (Летописи хоринских... 1935. Вып. 2. С. 8.). Точных сведений о количестве созданных в прошлом летописей и исторических хроник, об их названиях и авторах пока не имеется. Видимо, их было несколько сотен.

Итак, предстоит кропотливая работа по выявлению бурятских рукописных и ксилографических летописей, по установлению их количества и авторства, также названий и времени их написания. Наиболее важной задачей являются перевод летописей и хроник со старомонгольского языка, публикация таких сочинений на бурятском и русском языках, ознакомление народа с их содержанием.

Существование летописных сочинений – показатель достаточно высокой культуры бурят-монгольского народа, обладавшего в прошлом развитой письменностью и письменной литературой. Однако большинство летописей дошло до нас в рукописном виде. Ксилографических изданий мало. Возникает вопрос, почему они не печатались в дацанских типографиях? Ведь там массовыми тиражами публиковались духовные произведения на монгольском (старобурятском) и тибетском языках.

Опубликованные на старописьменном монгольском языке тексты летописей и их переводы на русском языке стали библиографической редкостью. До сих пор большинство летописей и хроник остаются не опубликованными, в рукописях.

Изучению и публикации летописей уделяли большое внимание ученые – монголоеды и тибетологи Ленинграда: А.И. Востриков, В.А. Казакевич, Н.Н. Поппе, Л.С. Пучковский, Москвы – С.Д. Дылыков, Н.П. Шастина, Иркутска – З.Т. Тагаров (*Дылыков*. 1964; Летописи баргузинских... 1935; Летописи хоринских... 1935. Вып 1, 2; 1940; Летописи селенгинских... 1936; *Пучковский*. 1957; *Тагаров*. 1952).

Наиболее фундаментальным исследованием бурятских летописно-хроникальных сочинений является монография Ц.Б. Цыдендамбаева “Бурятские исторические хроники и родословные” (*Цыдендамбаев*. 1972). Он дал обзор более двадцати летописей, хроник и родословных, вкратце остановился на их содержании. По данным этих источников он исследовал происхождение и состав бурятского народа, уделил внимание языку хроник и родословных.

Г.Н. Румянцев посвятил ряд статей летописному наследию бурят-монгольского народа (*Румянцев*. 1949; 1960; 1965).

В публикации и изучении бурятских летописей есть заслуга монгольских исследователей. В 1959 г. академик Б. Ринчен в издании Международной академии индийской культуры “Шатапитака” (Satapitaka) опубликовал в числе других рукописей летопись селенгинских бурят-монголов от 1887 г. “Сэлэнгын монголбуриадын тобшо туухэ” (Краткая история шести административных и восьми отцовских родов) и сочинение дооромбо-ламы Буяндалая “Буриад орондо бурханы шашны дэлгэрсэн тухай, шашны хэдэн ламанар тухай” (О распространении в Бурятии буддизма и о некоторых ламах). Б. Ринчен дал монгольский текст в латинской транскрипции и английский перевод. Кроме того, он в 1965 г. опубликовал летописные данные о происхождении хори-бурят в венгерском журнале *Acta orientalia*. В 1966 г. в Улан-Баторе была издана книга Ц. Сумьябаатара “Буриадын

угийн бичгээс” (Из бурятских родословных). Профессор Г. Цэрэнханд в начале 90-х годов в историческом журнале “Туухийн судлал” опубликовала летопись Шираб-Нимбу Хобитуева “Хориин арбан нэгэн эсэгийн буриад зоной туухэ”.

В 1992 г. впервые на современном бурятском литературном языке было издано собрание бурятских летописей “Бурядайд туухэ бэшэгууд” (составитель Ш.Б. Чимитдоржиев), куда вошли одиннадцать наиболее крупных сочинений, переведенных со старомонгольского языка на бурятский язык Б. Базаровой, Л. Бадмаевой, Д. Доржиевым, Ц. Дугар-Нимаевым, Г. Очировой, Ж. Сажиновым, Р. Пубаевым, Г. Туденовым, Ш. Чимитдоржиевым, Л. Шагдаровым. В книге “Бурятские летописи” (составители Ш.Б. Чимитдоржиев и Ц.П. Ванчикова), вышедшей на русском языке в 1995 г., представлены девять летописей с обширными комментариями, а во втором выпуске “Бурядайд туухэ бэшэгууд” (составитель Ш.Б. Чимитдоржиев. 1998) – более десяти летописей.

БУРЯТСКИЕ ЛЕТОПИСЦЫ – ПЕРВЫЕ ИСТОРИКИ БУРЯТИИ

К числу крупнейших бурятских летописцев относятся Вандан Юмсунов, Дамби-Жалсан Ломбоцэрэнов, Шираб-Нимбу Хобитуев, Тугэлдэр Тобоев, Цэдэбжаб Сахаров, Будажаб Будаев и др.

Вандан Юмсунов, автор одного из самых крупных и известных летописных сочинений “Хориин арбан нэгэн эсэгийн уг изагуурай туужа” (История происхождения одиннадцати хоринских родов, 1875), родился в 1823 г. в Аге. Родители его (отца звали Юмсун Уннуев) с малолетними детьми перекочевали из Аги в Кижингинскую долину, в местность Доодо-Худан. Вандан блестяще окончил школу, созданную английскими миссионерами, где изучались арифметика, алгебра, геометрия, латынь, английский, старомонгольский и тибетский языки. Служил чиновником в канцелярии Хоринской степной думы. Продолжительное время являлся главою саганского рода хоринских бурят.

Известно, что В. Юмсунов, кроме летописи “История происхождения одиннадцати хоринских родов”, написал еще ряд работ. Его перу принадлежат такие труды, как “Тэдэ агуухэ дээдэ эзэн император одоо сагта амгаланаар айладагша 2-дугаар Александр Николаевичай 3-дугаар тайжа ехэ князь Алексей Александровичай Байгалай умэнэхи областиин нютагуудаар заларан гэгээрүүлсэн баясхаланта сагай ушарта зорюулсан дурасхаал тэмдэг” (Памятные записки о пребывании в Забайкалье цесаревича Алексея, третьего сына покойного императора Александра II), “Арба нэгэн эсэгийн Хориин ахалагша тайшаа Цэдэб Бадмын болон зуун хуасай отогой гулваа шулэнгэ Цэдэн-Доржо Аюушын – эдэ хоерой 1876 ондо эзэн Санкт-Петербург ниислэл хото аяншалсан ушар” (Поездка в 1876 г. в Санкт-Петербург главного хоринского тайши Цэдэба Бадмына и главы хуацайского рода Цэдэн-Доржо Аюушина). Кроме того, В. Юмсунов перевел на старомонгольский язык книгу профессора-монголоведа А.М. Позднеева “Ургинские хутухты”. Им записано большое количество бурятских и монгольских сказок и легенд, вошедших в более поздние публикации.

Дамби-Жалсан Ломбоцэрэнов известен как автор исторической летописи “Сэлэнгын монгол-бурядаудай туухэ” (История селенгинских монгол-бурят), написанной в 1868 г. Им написаны еще несколько исторических хроник. Это “Повествование о происхождении шести родов монгол-бурят Селенгинской степной думы Верхнеудинского округа”, “Заметки о роде хатагин” и др. Д-Ж. Ломбоцэрэ-

нов является соавтором крупной исторической летописи “Бишыхан запискэ”. В конце летописи “История селенгинских монгол-бурят” говорится: “Эту историю составил главный тайша селенгинских монгол-бурят убаши Дамби-Жалсан Ломбо-Цэрэнэй”. Предок его – шуленга Мату Шишийн в качестве помощника Саввы Владиславича (Рагузинского), чрезвычайного и полномочного посла Российского государства, участвовал в 1727 г. в установлении российско-монгольской (российско-китайской) границы. Внук Мату Шишийн – Тармай Бидайин в 1747 г. получил звание шуленги. Аюуша, сын Тармая, в 1767 г. становится пятидесятником в бурятском казачьем войске. Сын Аюуши Туруту получил эту должность в 1781 г. Сын Туруту Ломбоцэрэн в 1807 г. был утвержден главным тайшой бурят Селенгинской степной думы. Дамби-Жалсан был его сыном. За заслуги в распространении буддизма в бурятском обществе ему было присвоено почетное религиозное звание *убаши*. Д.-Ж. Ломбоцэрэнов занимал должность главного тайши селенгинских бурят в течение 14 лет в середине XIX в.

Цэдэбжаб Сахаров вошел в историю как автор наиболее значительных сочинений по истории баргузинских бурят. Его перу принадлежат такие летописи-хроники, как “Баргажанай бурядайд туухэ бэшэг” (История баргузинских бурят), “Баргажанай бурядуудай далайн хойноос 1740 ондо нуужэ ерэсэн туухэ домог” (История перекочевки в Баргузин в 1740 г. баргузинских бурят с севера моря (Байкала) под предводительством Ондreja Шибшеева). Некоторые считают, что соавтором “Истории баргузинских бурят” был брат Цэдэбжаба Цыванжаб (Николай).

Первое историческое сочинение о баргузинских бурятах появилось на русском языке в 1869 г. Автором сочинения, опубликованного в “Иркутских губернских ведомствах” под названием “Об инородцах, обитающих в Баргузинском округе Забайкальской области” был Цыванжаб Сахаров. Это произведение перепечатано в “Трудах Института востоковедения АН СССР” в 1935 г. Долгое время его считали наиболее ранним сочинением о баргузинских бурятах. Однако не так давно стала известна анонимная летопись “Баргажан-у хуушан домог-ун тобчи тэды-ин угуулэл” (Краткое повествование о старинной истории Баргузина). Ценным источником является “Сокращенная история баргузинских бурят с присовокуплением документов”, написанная Цэжэб Цэрэновым.

Цэдэбжаб Сахаров родился в 1839 г. После окончания Верхнеудинского уездного училища работал учителем. Отец его Сахар Хамнайн (Хамнаев) был главным тайшой баргузинских бурят. После смерти своего брата Цэрэнжаба, тоже главного тайши, Цэдэбжаб был избран на эту должность.

“История баргузинских бурят” считается наиболее значительным сочинением по истории баргузинских бурят, написанным на старописьменном монгольском (старобурятском) языке. Эта летопись была издана на старомонгольском и русском языках в 1935 г. в Ленинграде с примечаниями известных ученых-монголоведов и тибетологов А.И. Вострикова и Н.Н. Поппе. Вошла эта летопись и в книгу Г.Н. Румянцева “Баргузинские летописи” (1956), в издания “Бурядайд туухэ бэшэгууд” (1992) и “Бурятские летописи” (1995).

Тугэлдэр Тобойн (Тобоев) является автором летописи “Хориин ба Агын бурядуудай урда сагай туухэ” (Прошлая история хоринских и агинских бурят), написанной в 1863 г., оригинал которой на монгольском языке хранится в рукописном фонде Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН, в фонде Цыбена Жамцарано. В 1935 г. летопись была издана на старомонгольском языке в Ленинграде проф. Н.Н. Поппе, а в 1941 г. – на русском языке в его же переводе. Летопись “Прошлая история хоринских и агинских бурят” представлена в книгах “Бурядайд туухэ бэшэгууд” и “Бурятские летописи”.

Тугэлдэр Тобоев с 1859 по 1878 г. был главным тайшой агинских бурят. Его предок Хабанши служил в 1705 г. проводником при полковнике русской службы Скрипицыне, побывавшем в Бурятии. За оказанные услуги Хабанши были предоставлены льготы по податям и повинностям. Большинство предков Т. Тобоева были зайсанами: Хидан, сын Хабанши, сын и внук Хидана. Свою карьеру Тугэлдэр начал рано. В 1814 г. он был писарем главного агинского зайсана, а с 1819 г. стал сам зайсаном восточно-хуацайского рода. В 1842 г. Тугэлдэр Тобоев был избран вторым тайшой агинских бурят. За усердие на службе награжден серебряным кортиком. За заслуги по внедрению земледелия в хозяйство агинских бурят Тобоев представлен к серебряной медали на анинской ленте, чину коллежского регистратора, а в 1858 г. произведен в кавалеры Ордена Станислава третьей степени. В период работы главным тайшой Агинской степной думы не раз награждался орденами и медалями.

Тугэлдэр Тобоев был образованным и высококультурным деятелем, принципиальным руководителем, проявлявшим неустанную заботу о процветании своего народа. Будучи буддистом, он не пренебрегал шаманскими традициями. Тобоев решительно выступал за сохранение и приумножение исторических традиций и обычаев, подчеркивал этническое и историко-культурное единство монгольских народов, активно боролся со всякого рода преступными элементами, любителями азартных игр, пьяницами, расхитителями народного добра. Тугэлдэр Тобоев остался в памяти народа как весьма уважаемый и авторитетный тайша, а труд его – летопись о прошлой истории хори-бурят до сих пор остается ценнейшим историческим источником.

Автором широко известной летописи “Хориин арбан нэгэн эсэгын буряад зоной туухэ” (История бурятского народа одиннадцати хоринских родов), написанной в 1887 г., является Шираб-Нимбу Хубитын (Хобитуев), зайсан галзутского рода хори-бурят. Дословно название летописи по бурятски звучит так: “Орос гурэн-у Зуун Сибириин дотор суугша буряад хэмээхэ ясатан зон-у туухэ”. Имеются сведения о том, что, находясь за Байкалом, на бурят-монгольской территории князь Эспер Ухтомский обратился к бурятским родоначальникам с просьбой подготовить исторические записки о бурятских родах и племенах. Летопись Ш.-Н. Хобитуева относится к числу этих заказных работ.

Шираб-Нимбу Хобитуев был известен как умелый организатор, пользовавшийся широкой популярностью в народе. Продолжительное время он занимал должности зайсана, помощника главного тайши Хоринской степной думы. Неоднократно выполнял ответственные поручения народа как полномочный представитель хоринских бурят. Как известно, по инициативе генерал-губернатора Восточной Сибири Синельникова началось преследование верующих буддистов, осквернение религиозных святынь бурятского народа. Ш.-Н. Хобитуев во главе делегации хори-бурят в 1872 г. прибыл в Санкт-Петербург и удостоился приема у царя. Хобитуев и сопровождавшие его делегаты сумели убедить царя в неправильности действий сибирских администраторов, добились осуждения действий генерал-губернатора и снятия всех ограничений в вероисповедании бурят. Хобитуев регулировал земельные конфликты с русскими поселенцами. Он представлял бурятский народ на Всемирной выставке в Вене, открывшейся в 1872 г.

Следует упомянуть имя весьма плодовитого летописца Будажаба Будаева, заседателя Селенгинской степной думы, написавшего в конце XIX – начале XX в. ряд оригинальных историко-хроникальных сочинений (“История селенгинских шести родов”, “История селенгинских монгол-бурят”, “О принятии буд-

дизма шестью селенгинскими родами”, “История селенгинского казачества” и др.). Всего им написано более десяти летописных сочинений.

Содержательное историческое сочинение “Сэлэнгын монгол-буряадууд тухай туухэ бэшэг” (Историческое повествование о селенгинских монгол-бурятах) в 1887 г. написал тайша, глава харанутского рода Сайнцак Юмов.

Переселению отдельных групп западных бурят в Забайкалье посвящена летопись “Эхирид булагад соогол эсэгын зоной туухэ бэшэг” (История рода Соогол эхирит-булагатского народа), написанная в 1910 г. Дашанимой Ендоновым. Сочинение Ендонова очень важно ввиду недостаточности летописных источников по истории данной группы бурят.

Долсам-Доржо Гемпилон, творивший в первой половине XIX в., выступает в качестве автора летописи “Турын отогой туухэ” (История образования подгородного рода). Гемпилон принадлежал к этому достаточно известному и состоятельному селенгинскому отоку, основателем которого был Андахай, выходец из Халха-Монголии. Долсам-Доржо имел почетное духовное звание *тойн*, которое давалось главным образом лицам аристократического происхождения. Кроме того, он имел степень гелуна. Монголовед Н.П. Шастина отмечала, что Д.-Д. Гемпилон был духовным наставником главного тайши Селенгинской степной думы Юмдэлэка (Дамби-Жалсана) Ломбоцэрэнова и тайши Шираб-Ниндака Вампилова (Шастина. 1964. С. 147–148). С помощью Ломбоцэрэнова Гемпилон выстроил буддийский храм. Кроме того, он распоряжался двумя дацанами, о которых сообщал в письме монголоведу–казанскому ученому О.М. Ковалевскому, с которым познакомился и сблизился во время пребывания последнего в Забайкалье в 1828–1833 гг. Гемпилон участвовал в комплектовании библиотечек для Казанского университета, участвовал в отправке четырех бурятских мальчиков на учебу в Казань, в подборе из среды бурятской интеллигенции учителей-наставников для Казанской гимназии и сотрудников для типографии университета в Казани. Как известно, О.М. Ковалевский поощрял бурятских летописцев, составлявших исторические сочинения. Так, например, по его просьбе и была составлена одна из самых крупных летописей “Бишыхан запискэ”. Вполне вероятно, что он внушил Гемпилону мысль написать историческую хронику о Тураевом роде. Судя по его письмам, они часто встречались и беседовали, читали вместе сочинения на монгольском и тибетском языках, в частности буддийские произведения (“Сутру свершения тайного обета”, “Книгу наставлений хранителей учения” и др.).

Выдающийся религиозный и общественно-политический деятель Агван Доржиев является автором ряда произведений по проблемам морали и нравственности, по истории и идеологии буддизма, в частности таких работ, как “Житие победоносно отошедшего Всмогущего, именуемое “Солнечный свет, кратко раскрывающий лотос учения”, “Краткая биография святого Учителя и принца Буянты” и др. Его перу принадлежит историческое (летописное) сочинение “Монгол-буряад улас анхан хаанаас тасаржа, ямар орондо, али сагта, хэн хаантай суужа байгсан тухай хуряангы туухэ бэшэг” (Краткая история о том, где, в какой стране, в какое время, под властью каких ханов жил монгол-бурятский народ), опубликованное в 1906–1907 гг. литографическим способом в типографии Ацагатского дацана.

Существуют летописи и исторические хроники, написанные коллективом авторов. Примером тому является “Бишыхан запискэ”, состоящая из более десятка исторических записок об отдельных родах не только селенгинских бурят, но и других бурятских родов. Последняя глава летописи рассказывает об исто-

рии перехода отдельных родов западных бурят из Предбайкалья в Забайкалье, в долину р. Селенга. Авторы летописи “Бишихан запискэ” – авторитетные деятели селенгинских родов первой половины XIX в. Среди них: тайши Д-Ж. Ломбоцэрэнов, Ниндак Вампилов, родоначальники – зайсаны, шуленги Юмдаша Буянтын (сонгольский род), Банзаракци Гениндашын (сартульский род), Цэдэб Гэсэрэй (род узон), Ринчиншойдор Замбалын (подгородный род), табангутские зайсаны Ешидоржо Галсанай, Дугаржаб Ленхобын, Цэбэн Норбын.

Следует упомянуть имена таких известных бурятских летописцев, как Аюуша Очирой, Аюуша Саагиев (Сахьяев), Соло Ванданов, Доржо Дарбаев, Жигжид Галсанов, Р. Санжиев, Ц.-Д. Бадмацэрэнов, Ю. Лумбунов, Эрхэтуев, Лубсанов и др., которые являются авторами содержательных летописных произведений.

Заслуги бурятских летописцев очевидны. Их сочинения, созданные на старомонгольской письменности, которая являлась основой бурятского литературного (письменного) языка до начала 30-х годов XX в., вошли в золотой фонд бурятского летописного наследия и составляют в общепурятской литературе популярный жанр. Бурятские летописи представляют собой ценнейшие источники по истории и традиционной культуре бурят-монгольского народа.

ГЛАВА 9

ФОЛЬКЛОР



МИФЫ, ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ БУРЯТ

Бурятская мифология уходит своими корнями в общемонгольскую, потому в мифологии бурят и монголов много общих сюжетов и образов, хотя, конечно, имеются и отличия. Среди ранних мифологических циклов можно выделить следующие: космогонические – мифы о сотворении вселенной, неба, Земли, первых людей; тотемно-генеалогические – мифы о возникновении племен и родов и их прародителях; этиологические – мифы о происхождении растений, животных, огня, разных вещей и предметов, о культурных героях и т.д.

Мифы о сотворении мира. Древние космогонические мифы бурят гласят: все в мире имеет свое начало, море появилось из лужи, рыбы из маленьких рыбок, большие деревья из побегов, реки из ручейков, небеса из тонких просвечивающих плевр. Таковы заставки многих героических песен. Однако это уже поэзия, а сами мифы о начале мира противоречивы. Широко распространена следующая версия: в начале был хаос, в котором во мраке бродила Великая Мать-богиня – *Эхэ бурхан*. Решила она разъединить небо и землю, сделала дикую утку, та нырнула в воду и принесла в клюве грязь. Из этой грязи *Эхэ бурхан* слепила землю-матушку *Ульгень*, затем сотворила на ней растения и животных. От Солнца *Эхэ бурхан* родила дочь – добрую *Манзан Гурмэ*, от которой позже родились все западные божества. От Месяца *Эхэ бурхан* родила вторую дочь – злую *Маяс Хара*, от которой пошли все восточные небожители. Первые люди появились на земле тоже благодаря *Эхэ бурхан*. На стороне заката солнца она создала женское начало, на стороне восхода – мужское. Они встретились, соединились, и родились первые мужчина и женщина – *Паханг* и *Туя* (*Шаракишинова*. 1959. С. 40–47).

Вариант второй включает в миф о сотворении мира еще две предшествующие *Эхэ бурхан* величины – верхнюю и нижнюю плоскости. На нижней плоскости находились четыре счастья. Из одного из них образовалось море, из второго – золотая ива, из третьего – человеческая форма, из четвертого – огонь. Из человеческой формы произошла *Эхэ бурхан*. Из корня золотой ивы она сделала себе сына *Бударга* и друга для него – мифическую птицу *Анхата Шубуун*, в море она создала мифическую рыбу *Абарга Загахан*, из огня сделала солнце (*Хадахнэ*. 1926. С. 33).

Вариант третий творцом людей называет *Бурхана Самбола*. Из красной глины, которую птица *Ангати* (она же *Ангир*, или *Шунгута*) достала ему со дна мирового океана, он слепил первых людей, из камней сделал им кости, из воды – кровь. Затем боги *Шингибыл* и *Тольти хан* (позднее в буддийской мифологии, в той самой легенде их заменили будды *Майдари* и *Шакьямуни*) бросили жребий, кому из них оживлять людей. Обманом победил *Тольти хан*. Люди ожили, но их жизнь из-за этого обмана коротка (*Сказания бурят*. 1890. С. 65–69).

Четвертый вариант мифа о сотворении мира записан у прибайкальских бурят. В нем *баабайн мунгэн бахана* (“отцовский серебряный столб”) повстречал в первичном океане-хаосе *эхэйн алтан умай* (“материнское золотое чрево”), от их встречи появились на земле первые люди (*Манжигеев*. 1978. С. 21).

Тотемно-генеалогический цикл представлен мифами о быке Буха нойон баабая, прародителе племени булагатов, о девице-лебедь, вышедшей замуж за Хоредоя, от которых пошли хоринские буряты, о пестром налиме, отце эхиритов, об орле – предке ольхонских бурят и т.п. Миф о Буха нойоне широко распространен у бурят Прибайкалья, Забайкалья и Тункинской долины. Один из его вариантов такой: Бохо-Муя, сын западного тэнгри Заян Сагана, повздорил с Бохо-Тэли, сыном восточного тэнгри Хамхир Богдо, из-за владения кузнечным искусством. Оба спустились на землю, превратились первый – в темного сивого быка Буха нойона, второй – в пестрого Тарлан Эрен буха, и стали бегать друг за другом вокруг Байкала. Во владениях Тайджи хана они наконец встретились и стали бодаться, топча все вокруг. Дочь Тайжи хана прогнала их, но забеременела от взгляда (или мычания) Буха нойона. По одним версиям у нее родился мальчик, по другим – два. Одного из них Буха нойон признал своим сыном и, поместив его в железную люльку на горе, кормил и охранял. Две сестры-шаманки Асыхан и Хосыхан, устроив специальный *тайлаган* (камлание с жертвоприношением) Буха нойону, заполучили этого мальчика, дав ему имя *Буха дорохоо олодохон Булгад* (Из под быка найденный Булагат). Когда он подрос, он стал уходить на берег Байкала, где и познакомился с другим мальчиком, жившим в береговой щели. Асыхан хитростью заполучила и того мальчика, дав ему имя *Эхирит эрен гутар эсэгэ, эрийн габа эхэ* (Эхирит, имеющий отцом пестрого налима, матерью – береговую щель). Булагат и Эхирит стали предками бурятских племен булагатов и эхиритов (*Хадахнэ*. 1926. С. 36–37).

Генеалогические предания хоринцев гласят следующее: однажды их предок Хоредой бродил по острову Ольхон и увидел трех лебедей, спустившихся на берег озера и превратившихся в трех девиц. Хоредой похитил одежду одной из них, она не смогла улететь вместе с подругами, осталась на земле, вышла замуж за Хоредоя и родила ему одиннадцать сыновей, от которых пошли одиннадцать хоринских родов. Когда они оба состарились, жена попросила у Хоредоя свою старую лебяжью одежду, чтобы примерить ее. Ничего не подозревая, Хоредой отдал ее, она, надев ее, снова превратилась в лебедя и улетела через дымовое отверстие юрты. Обычай хори-бурят брызгать вверх чай и молоко, когда пролетают лебеди, восходит к этой легенде (*Румянцев*. 1962. С. 146–151).

В других вариантах той же легенды о Хоредое и девице-лебедь говорится, что девушки-лебеди были дочерьми божества Эсэгэ Малан тэнгри и было их 9. Есть и такая деталь: видя, что жена опять превратилась в лебедя и собирается улететь, Хоредой пытался схватить ее очажными щипцами за лапки. Щипцы были черными от сажи, с тех пор лебеди имеют черные лапки (или черные пятна на них).

Персонажи ранней бурятской мифологии. В ранних бурятских мифах все персонажи делятся на добрых и злых. К первым восходит все положительное, что имеется на земле, ко вторым – все отрицательное. Добрые силы, охраняющие человека, это Вечное Синее Небо – *Хухэ Мунхэн тэнгри*, Мать-Земля – *Ульгень*, Солнце – *Наран*, Луна – *һара*, Утренняя Заря – *Солбон*. Возможно, что первоначально они представляли собой неантропоморфные образы, точно такие же как дождь, ветер, гром, огонь. Каждый имел облик того явления, которое олицетворял.

Более всего из всех этих мифологических персонажей мы знаем о Вечном Синем Небе. До наших дней сохранилось много текстов с адресованными ему

гимнами, хранящихся в рукописных фондах Санкт-Петербурга, Геттингена, Дрездена, Западного Берлина, Стокгольма. На основании этих текстов о Вечном Синем Небе можно сказать следующее: оно без начала и без конца, движется без рук и ног, оно дарует мир, благоденствие и счастье на земле, оно отгоняет войны и болезни, усмиряет пожары и наводнения, оно господин земли и воды, умножающий все сущее; к нему обращаются с просьбами о ниспослании пищи, о ловкой езде на лошади, о том, чтобы скот плодился, чтобы был мир и покой сердцу и т.п. (Жуковская. 1980. С. 98).

Мифологическая партнерша Вечного Синего Неба – Мать Земля Ульгень (*Улгэн эхэ, Улгэн дэлхэй*) – образ довольно аморфный, неперсонифицированный. Оба эти образа первоначально выражали собой некую наивно-материалистическую субстанцию и лишь позднее приобрели сущность божественных персон.

Наиболее древние из антропоморфных мифологических образов у бурят – громовержец Хухэрдэй мэргэн, хозяин воды Уха Лосон (Уха Лусан, Уха Лобсон), хозяйка леса старик Орьел и старуха Сорьел, глава всех добрых западных божеств бабушка Манзан Гурмэ, ее 9 сыновей и 9 дочерей и др. Они олицетворяют в бурятской мифологии положительное начало, активную борьбу добра со злом, стремление искоренить зло на земле, подчинить человеку силы природы. Добрые силы творят мир, совершенствуют Вселенную. Так Млечный Путь возник из молока, которое бабушка Манзан Гурмэ нацедила из своей груди и выплеснула вслед своему внуку Абай Гэсэру. Созвездие Большой Медведицы (по-бурятски оно называется Долон убгэд, что значит Семь Старцев) появилось из семи раковинно-фарфоровых чаш, сделанных из черепов семи братьев – черных кузнецов, сыновей враждебного людям черного кузнеца Хожори, которые Манзан Гурмэ также кинула вслед Абай Гэсэру (Абай Гэсэр. 1960. С. 278–279).

Злые силы мира представлены несколькими разрядами живых существ, среди которых черная бабушка Маяс Хара, ее 13 сыновей и 7 дочерей, безымянные многоголовые чудовища *мангысы* и *мангадхаи* и уже строго персонифицированные силы мрака: Архан Шутхыр, глотающий Солнце, Алха, глотающий Луну. Именно их происками объяснялись в мифах солнечные и лунные затмения. Наводящий ужас Шэрэм Мината, Гал Дулэн (или Нурман) – огненное чудовище с пылающим глазом на макушке, пестрый хищник Ээрэн гурэхан, всасывающий в свою огромную пасть все с расстояния в несколько километров, желтая бешеная собака Ганиг (Гуниг), исполинская змея Абарга, которую обычно подсылают к только что родившемуся положительному герою, чтобы его задушить и др. Однако представители реального животного мира в древних мифах жили близкой к человеку жизнью, часто наделялись человеческими свойствами. Звери и птицы обычно помогали человеку, а к совету мудрого ежа Заряя Азарга (Еж могучий) прислушивались даже боги. В одном из мифов Эсэгэ Малан тэнгри просит у ежа совета в весьма деликатном семейном деле: его сын все время убегает от невесты и божественный отец не знает, что с ним делать. Еж дал такой совет: надо не сына отвозить к невесте, а невесту – к сыну (*Хангалов. 1958. Т. I. С. 327–328*). Так бурятский миф объясняет обычай, появление которого связано со сложением патриархальных отношений. Такими же мудрыми советами ежа объясняют бурятские мифы: приручение быков к ярму, лошадей – к седлу и узде. Эти мифы входят в число этиологических (*Хангалов. 1958. Т. I. С. 327*).

Силы добра борются с силами зла и побеждают их различными мифическими орудиями: *задай шулун* – небесный камень, убивающий молнией – оружие Хухэрдэй мэргэна, *хабай* – шерстобитный прутик бабушки Манзан Гурмэ, хэ-

дэргэ – скребок. К ним прибегают в крайнем случае, когда обычные виды оружия, такие как стрелы, копья, мечи, уже использованы и не принесли в борьбе с чудовищами желанного результата.

Исторические и топонимические легенды и предания бурят близко примыкают к мифам. Исторические предания отражают в какой-то мере действительные события, имевшие место в истории бурятского народа. Их главная стержневая основа это борьба с внешними врагами, угрожающими свободной и счастливой жизни бурятских родов и племен. Однако, чем более отдалены во времени от нас эти события, тем больше в них присутствует элемент вымысла. Сравнительно же более поздние предания основаны на реальных исторических фактах. К их числу относятся те, что рассказывают о поездке представителей 11 хоринских родов в Москву к царю Петру I в 1702–1703 гг. В 2003 г. Бурятия с большим размахом отметила 300-летний юбилей этого события, всколыхнувший этот легендарный пласт в памяти народа.

Исторические предания делятся на две группы. К первой относятся предания о событиях когда-либо имевших место в истории (о битвах и войнах между бурятами и другими народами, о проведении русско-монгольской границы, о присоединении бурятских земель к Российскому государству и т.д.). Вторую группу образуют предания об исторических личностях: о нойонах – тайшах, служителях культа – шаманах и ламах, о популярных в народе героях Барга баторе, Бабжа баторе, Сээхэр (Шухэр) нойоне, Шэлдээ Занги, Шоно баторе, Бальжан хатан, Гун Савве, Дамба нойоне, Будамшу, Аригун Бубэй, о мудреце Хадааһан и др.; предания о силачах-бухэшулах (борцах) Шобоол Бухэ, Шообэй Бухэ, Оотхэн бухэ, Хориин Мундаг бухэ, Тогтоо Мэргэн, Гузэгэ Мэргэн, Эмэгэн бухэ и др. (Гунгаров. 1990. С. 90–120).

В топонимических легендах и преданиях в основном говорится о происхождении географических объектов – различных местностей, рек, озер, гор. Их также можно разделить на две группы: мифологическую и историческую. В мифологических легендах главными действующими лицами являются персонажи разных мифов, например чудовищу Арааха (Раху) приписывается создание Баргузинской долины: в поисках червей он вырыл яму, набросав много земли, так образовалась Баргузинская долина и окружающие ее хребты.

Образование рек, озер, горных перевалов связано с именем главного героя бурятского эпоса Гэсэра. Например, в погоне за Лобсоголдой мангадхаем Гэсэр проезжал через водораздел рек Иды и Осы, его конь сделал выбоины на хребте и образовались озера Оншоо и Доншоо. Когда Гэсэр очищал стрелу от земли, образовалась гора Орголи. Все эти места находятся в Иркутской области.

В Баргузинском и Курумканском районах бытуют легенды, в которых баторы Чингисхана признаются “хозяевами” отдельных гор и утесов (гора Манхагар, скала Ехэ Бууралтаар близ села Алла). По преданию, баторы убежали от Чингисхана и обосновались на этих горах и скалах, служивших им и убежищем, и дозорной башней, с которой они наблюдали за приближением воинов Чингисхана. После смерти они, согласно легендам, стали хозяевами тех гор и скал, дав им свои имена.

К историко-топонимическим легендам и преданиям можно отнести рассказы о происхождении названий местностей, гор и населенных пунктов, где произошли какие-либо события. Многие из них связаны с именами легендарных героев Бальжан хатан, Сээхэр (Шухэр) нойон, Бабжа Барас батор, Шэлдээ Занди и др.

Есть ряд преданий о монгольских сокровищах. Например, в Кижингинском районе около села Вознесенка находится гора Хабсагай. В местном предании

говорится о том, что монголы спрятали здесь сокровища, сгрузив их с десяти верблюдов. На вершине самой высокой горы Кижингинской долины нэбхээн находится каменная скала под названием Тэбхэр (Квадратная). Происхождение этой скалы связывают тоже с монгольскими сокровищами, будто бы спрятанными на ее вершине под камнями. Немало существует легенд и преданий о реках Иркут, Лена, об образовании Гусиного озера, о Байкале (Байкальские легенды... 1984. С. 69, 88, 95–96; Гунгаров. 2001. С. 72–93). Многие местности, горы, озера, реки имеют свою легендарную историю, образующую важный пласт национального фольклорного наследия бурят.

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС

Героико-эпические сказания – улигеры (*ульгэр*) являются основными в системе жанров устно-поэтического творчества бурят. По своей форме это большие стихотворные эпопеи, средний объем которых составляет от 2 до 5 тысяч, а более крупных – от 9 до 20 тысяч и более стихов. Большими размерами, как правило, отличаются многочисленные варианты главного памятника героико-эпического творчества бурят – эпоса “Абай Гэсэр”. Один из его вариантов – “Абай Гэсэр Богдо хан”, записанный в 1916 г. известным фольклористом С.П. Балдаевым от улигершина А.О. Васильева (Альфора), составляет более 50 тысяч стихов. В улигерах воспеваются подвиги древних богатырей в борьбе с многоголовыми, многорогими чудовищами-мангадхаями и чужеплеменными ханами-захватчиками за свободу и процветание родо-племенного коллектива. Защита родного очага, народа (*зон*), подданных (*албата зон*), своего имущества – скота и табунов – от вражеских посягательств, борьба за суженую, является ведущей темой большинства героико-эпических произведений. Улигеры представляют собой вершину устной поэзии народа. Художественные традиции в эпическом творчестве бурят отличаются особой развитостью. Богатство содержания, изобразительная красочность слова, его древняя сила и мощь, стройность повествования всегда пленяли и очаровывали людей, привлекали к улигерам внимание ученых и собирателей фольклора.

За многие века, в пору продуктивности эпической традиции, когда фольклор обладал монополией в духовной и поэтической жизни, бурятский народ создал сотни улигеров. (Ныне в собраниях фонда ХВРК ИМБит СО РАН находится свыше 900 улигеров, сказок, легенд и преданий).

Их названия, соответствующие именам героев, представляют большое разнообразие. Сравнительный анализ показывает, что в каждой родоплеменной и территориальной общности существовал свой набор имен популярных эпических героев. Так, в Западной Бурятии, у эхиритов, булагатов и хонгодоров широкое распространение имели улигеры: “Абай Гэсэр хубун” или “Абай Гэсэр Богдо хан”, “Аламжи Мэргэн”, “Алтан Шагай Мэргэн”, “Харасгай Мэргэн”, “Осодор Мэргэн”, “Еренсэй” и др., а в восточной, в Забайкалье, у хоринцев: “Гэсэрэй туужа”, “Лодой Мэргэн”, “Жибжэнэй Мэргэн”, “Абадай Мэргэн”, “Мэньелтэ Мэргэн” и др. Наиболее распространенным и любимым из всех подразделений бурятского этноса был эпос о могучем богатыре Абай Гэсэре.

Если в начале XX в. живое функционирование эпоса наблюдалось почти на всей территории расселения бурят (Предбайкалье и Забайкалье), частично сохранялось в отдельных регионах еще в 50-е годы, то в наше время, с исчезновением традиционных условий жизни и быта народа, с уходом из жизни талантливых улигершинов, устное бытование улигеров постепенно угасло. И ныне в бурятских улусах уже не осталось подлинных знатоков эпоса.

Исследователи фольклора, знакомые с бурятским героическим эпосом, всегда отмечали его архаичность, хорошую сохранность мифологической основы (Уланов. 1963; Шаракшинова. 1987; Хомонов. 1976).

Академик Б.Я. Владимирцов, называя бурятские улигеры “настоящими эпopeями”, объяснял их “удивительную первобытность” многовековым развитием и формированием в суровой среде охотников-звероловов (Владимирцов. 1923. С. 14–16), способствовавшей сохранению многочисленных элементов древней мифологии, анимистических и тотемистических представлений, генетически уходящих в глубины первобытно-общинной жизни.

Исполнение улигеров изначально в старину было делом ответственным и служило не только для развлечения слушателей в часы досуга. Оно имело производственную и обрядовую значимость и было неотъемлемым элементом хозяйственно-бытового уклада древнего коллектива. Ц. Жамцарано, начавший свою собирательскую деятельность в 1903 г. у западных бурят (долина р. Куды и верховье р. Лены), писал, что “Улигер поют (сказывают) для достижения разных благ, например, для исцеления больных, для прозрения слепых, успеха ради в промыслах, на охоте, на облавах, во время ловли рыбы и т.д.; улигер способствует успеху в походах” (Жамцарано. 1918. С. 17).

Существовала глубокая вера в “магическую” силу устно-поэтического слова, в его действенное значение. Слушание улигеров входило в ритуал предохотничьих приготовлений, так как являлось “своего рода могущественным волшебством, чарами для привлечения зверей” (Жамцарано. 1918. С. 33) и было распространено также у охотников Забайкалья – хори-бурят, у тунгусов в верховьях Онона. По свидетельству Г.Д. Санжеева, записавшего в 1928 г., на левобережье Ангары ряд крупных улигеров, буряты, прибыв на место охоты, “совершали некоторые обряды, имевшие целью ублаготворить духов зверей и лесов, от которых зависит тот или иной исход охоты. Затем вечером, перед сном, певец расстилал в шалаше свой белый войлок (не запачканный конским потом), на нем ставили зажженные ветки можжевельника, чашку с вином или молоком, втыкали в него стрелу и пр. и всю ночь, до первых проблесков утренней зари, протяжно распевали свою эпопею: без этой церемонии охота, по убеждению бурят, не могла быть удачной” (Санжеев. 1936. С. IX–X).

Присутствие на облавах самых лучших исполнителей считалось обязательным. Их распределяли по огнищам, а затем щедро одаривали все участники облавы (Жамцарано. 1918. С. 33). О поверьях, утверждающих целительную силу эпических сказаний, пишет также М.Н. Хангалов: в годы, когда свирепствуют тяжелые болезни, особенно полезно рассказывать улигер о богатыре Абай Гэсэр Богдо хане, так как нечистые силы боятся его. Слушание “Гэсэра” перед дальней дорогой предвещало благополучие и успех в делах (Хангалов. 1959. Т. II. С. 320). Улигеры слушали в долгие зимние ночи, в те месяцы, когда были видны Плеяды. Запрещалось рассказывать их летом, весной.

Аспект сакральности всегда сопутствовал исполнительской практике. В момент исполнения эпоса предполагалось незримое присутствие его героев, которые, якобы, за полную и правильную передачу событий в сказании могли наградить улигершина. Герои улигеров, согласно верованиям, были не обыкновенными смертными, а божествами-тэнгри. В начале XX в. еще существовало убеждение в том, что улигеры создаются на почве действительных событий, происшедших когда-либо на земле, под землей или на небе, и что “герои живы и потеперь” и за неточную передачу эпоса рапсод отвечает перед ними (Жамцарано. 1918. С. 18). Последнее, несомненно, способствовало устойчивости традиции, благодаря которой и смогли дойти до наших дней древние улигеры.

Бытовала в народе также легенда о высоком небесном происхождении улигеров. Эти наблюдения дали основание Ц. Жамцарано определить бурятский эпос как нечто “священное и величественное”. Академик А.П. Окладников, знакомый с фольклором тюркоязычных народов Сибири и монголов, также отмечал, что исполнение эпоса у них было окружено своеобразной, почти культовой атмосферой сверхъестественного.

Исполнение улигеров сопровождалось иногда игрой на *хуре* – древнем смычковом музыкальном инструменте. Голос поющего сказителя-улигершина и звуки *хура*, сливаясь, создавали единое гармоничное целое. Напев соответствовал местной песенной традиции. Сказитель воспринимал его вместе с улигерами от своих предшественников, учителей. У западных бурят это наблюдалось чаще на левобережье Ангары, в Алари и Унге, реже – у булагатов долины рек Иды и Осы. Архаичные эхирит-булагатские улигеры, записанные Ц. Жамцарано у бурят Кудинской долины в Верхоленье, исполнялись без музыкального сопровождения. Появление *хура* свидетельствовало о ломке древних исполнительских традиций, постепенном доминировании эстетической функции улигеров. В воспроизведении героических сказаний эпоса бытовало несколько основных исполнительских стилей, соответствовавших локальной эпической традиции. Так, по сведению Ц. Жамцарано, эхирит-булагатские сказители пели улигеры от начала до конца “громко и протяжно”. Исполнение отличалось эпической широтой, спокойствием, неторопливостью. Наряду с ним существовал распевный речитатив, а также простое сказывание, характерное для “безголосых” сказителей. Третий стиль бытовал у забайкальских хори-бурят: прозаический рассказ, перемежающийся вокальными монологами действующих лиц и хоровым вторым их лейтмотивов. Хоровая часть, называемая *туурээлгэ*, сопровождалась иногда игрой на *хуре* или *ятага*.

Живое участие коллектива в воспроизведении эпоса – явление характерное для улигерной традиции бурят, подчеркивающее его национальную самобытность. У эхирит-булагатов, по сведению Ц. Жамцарано, оно выражалось в том, что “присутствующие подпевают, вторят рапсоду в нужных местах, то есть при встрече (*угталга*), при остановках (*сэйи даралга*) и при проводах героев (*удэшлгэ*)” (Жамцарано. 1918. С. 25).

Таким образом, сам улигер пелся соло, а хором исполнялись тематически самостоятельные от содержания улигеров песни, состоящие из четырех-восьмистиший. В *угталга* (букв.: “встреча”, подразумевающая встречу с героями улигеров) – призывной песне, адресованной сказителю, выражалось желание послушать улигер; в *сэг даралга* (букв.: “скрепа, связка, соединяющая концы”) слушатели выражали переживание за судьбу героя-богатыря, желали ему удачи в достижении цели. Песни *сэг даралга* исполнялись, когда улигершин делал паузу, чтобы перевести дыхание, промочить горло, и выполняли конкретную сюжетно-композиционную роль связок-скреп между эпизодами, так как согласно древнему поверью, эпосопение не должно было прерываться, чтобы действия героев были успешными.

Сэг даралга относится к разряду “постоянных мест” и в улигерах.

Удэшлгэ (букв.: “провода”) пели по окончании улигера. Ее содержание было обращено к героям эпоса, которые, по древним представлениям, незримо присутствовавшие во время воспевания их былых подвигов, должны были возвратиться на небо. В ней слушатели выражали удовлетворение от исполнения, а сказитель – желание, чтобы героические деяния и сам улигер считались завершенными, а то, что осталось не досказанным – допоеется завтра. Эти песни имели свой напев, отличный от улигерного речитатива.

Творцами, хранителями и исполнителями героического эпоса являлись сказители-улигершины. Они пользовались всеобщим уважением и любовью народа, о чем свидетельствует пословица: “Улигершину полагается сидеть на тюфячке-олбоке, а певцу – на холме-добуне”. Ими становились люди особо одаренные в художественном и музыкальном отношении, обладающие безукоризненной памятью, чтобы без пропусков и искажений, как того требовала традиция, воспроизводить огромные эпопеи, состоящие из тысяч стихов: улигер нельзя было сокращать, переделывать по-своему. Талантливый сказитель был актером, музыкантом и поэтом в одном лице. И потому у хорошего рапсода, по свидетельству Ц. Жамцарано, “слушатели плачут в сильных трагических местах и выражают живейшую радость, когда вдруг восторжествует правда” (Жамцарано. 1918. С. 14–15).

По творческому складу и манере исполнения бурятские улигершины условно делятся на “каноников”, свято чтущих предшествующую традицию и стремящихся соблюсти точность в воспроизведении усвоенного текста, и “импровизаторов”, в исполнительском мастерстве которых прослеживается личное начало, индивидуальный вкус и характер. К первым, по общему мнению бурятских фольклористов, относился Пёохон Петров (1866–1943), живший на Ангаре (остров Уйга) в Аларском (ныне Нукутском) районе Иркутской области. Он хорошо знал не только улигеры, но и шаманскую поэзию, сказки, старинные нравы и обычаи бурят, традицию исполнения улигеров, верил в то, что герои улигеров продолжают существовать на небе в образе звезд. От него в 1940–1941 гг. И.Н. Мадасоном был зафиксирован один из лучших унгинских вариантов эпоса “Абай Гэсэр” (12535 стихов) (Абай Гэсэр. 1960). Улигеры он не пел (не было голоса), а рассказывал как обычные стихи. Обладая феноменальной памятью, воспроизводил улигер “не задумываясь и не останавливаясь ни на минуту” (Балдаев. 1961. С. 37).

Ко второму типу исполнителей относится другой унгинский сказитель П.М. Тушемилов (1877–1955), демонстрировавший в своей исполнительской практике более свободный, раскрепощенный стиль, сильное импровизационное начало, устремленность к поэтическим новациям, к варьированию в передаче традиционного “текста”, из-за чего улигеры в его исполнении в некоторой степени теряли традиционные черты и четкость композиции (Уланов. 1968. С. 19).

П.М. Тушемилов происходил из известной в Приангарье династии сказителей, обладал незаурядным талантом певца-импровизатора и пользовался славой не только хорошего улигершина, знатока устного народного творчества, но также и лекаря, ясновидца. Близким к П.М. Тушемилову по манере исполнения был популярный сказитель и певец А.О. Васильев (Альфтор) (1887–1945), славившийся во всем Приангарье красотой своего могучего баса и сказительским мастерством. Улигеры, как и П. Тушемилов, пел, аккомпанировал на хуре; ездил по улусам, выискивая соперников на состязаниях певцов-импровизаторов.

От него был записан самый большой по объему вариант “Гэсэра” (более 50 тысяч стихов), отличающийся оригинальностью и полнотой сюжетной разработки мифологического (небесного) пролога Гэсэриады.

В пору продуктивности эпической традиции улигеры знали если не все, то многие. Почти в каждом улусе можно было встретить одаренных сказителей, чьи имена еще хранятся в памяти стариков. Были среди них и женщины. С.П. Балдаев, более шестидесяти лет собиравший произведения устного народного творчества, упоминает о четырехстах улигершинах. В историю же бурятской фольклористики вошли имена лучших, тех, от кого посчастливилось зафиксировать, начиная с конца XIX в. до 50-х годов XX в., образцы улигеров. Это

П.П. Петров, П.Д. Дмитриев, П.М. Тушемилов, Б. Жатухаев, П.С. Степанов, Н. Иринчиева, Б. Зурбанов, М.Г. Шобоклеев, О. Хайнтаев, С. Шанаршеев, Х.Н. Терентьев, И.И. Дагданов, Н. Тужинов, А. Геленкенов и др., проживавшие в Приангарье; М. Имегенов, Е. Шалбыков, Л. Бардаханов, Б. Бурлаев, Б. Барнаков, Н. Гулханов, А. Батлаев, П.П. Балдаев, А. Тороев и многие другие, проживавшие в долинах рек Куды, Осы, Иды. Репертуар их, как правило, состоял из десяти и более крупных стихотворных героических сказаний, не считая мелких, имеющих сказочный характер. Почти все они были гэсэршинами – прекрасными знатоками знаменитой эпопеи “Абай Гэсэр”.

В Забайкалье известны имена Базара Галданова (Хара-Шибирь), Ампруна Чингаева (Онон), Галсана Тыкеева (Ага), Гармажапа Балданова (Селенга), Дашибылова и многих других, от которых записывали улигеры Ц. Жамцарано, П. Балданжапов, Н. Поппе и др.

Особое место в этой плеяде имен занимает Маншуд Имегенов (1849–1908), потомственный улигершин из улуса Кукунут Кудинской долины. В 1906 г. Ц. Жамцарано записал от него самую архаичную и самобытную из всех известных национальных версий и вариантов Гэсэриады – эпос “Абай Гэсэр-хубун”, а также не имеющий аналогов отдельный цикл о сыновьях героя: Ошор Богдо и Хурин Алтае (впервые опубликован в 1930 г.). Несомненно, он был выдающимся исполнителем, зрелым мастером, сумевшим воспроизвести без слушателей, специально для записи, традиционное эхирит-булагатское эпосопение, сохранив первозданную свежесть, красоту, мощь и обаяние древнего памятника. В течение семи дней и ночей он пропел собирателю 22074 стиха, не сократив “обрамляющие” призывные и прощальные, вставные песни, традиционно исполняемые слушателям. Ученые единодушно признают высокие художественные достоинства данного варианта, именно он лег в основу последнего академического издания эпоса (Абай Гэсэр... 1995. С. 8–418).

Бурятские сказители не были исполнителями-профессионалами. Обычно это были простые сельские труженики – скотоводы, земледельцы, охотники. Эпические сказания воспринимались с детства, главным образом, в семье, реже – от земляков. Со временем репертуар пополнялся. Творчество каждого улигершина развивалось в рамках унаследованной региональной традиции и имело свой индивидуальный стиль и своеобразие. Талантливые народные сказители сохраняли в памяти весь локальный улигерный репертуар, творчески развивая и обогащая его.

По своим стадияльно-типологическим характеристикам бурятский героический эпос классифицируется на три группы: эхирит-булагатскую, унгинскую и хоринскую. В первые две включаются улигеры, бытовавшие у западных бурят: в Кудинской долине, Верхней Лене (Эхирит-Булагатском, Качугском, Баяндаевском), по долинам рек Иды, Осы, Обусы (Боханском, Осинском), в Приангарье (Аларском, Нукутском), районах Иркутской обл., а в третью – улигеры восточных бурят, проживающих в Забайкалье (Бурятия, Читинская область). Во всех трех группах наблюдается сходство в сюжетных структурах, мотивах и образах, так как их объединяет общий мифологический фонд и единая общепурятская эпическая традиция.

Наиболее архаичным считается эхирит-булагатский эпос, поскольку в нем преобладают черты охотничьего уклада жизни творцов улигеров; элементы тотемизма, анимизма, различных культов, мотивы побратимства с животными персонажами; оборотничество (метафорфизм), сказочные мотивы. В сюжетах его получили разработку две центральные темы: сватовство и женитьбы героя; борьба с чудовищами-мангадхаями и врагами-чужеродцами.

Образцом улигера, воплощающим первую тему, является “Айдурай Мэргэн” (1868 стихов), записанный Ц. Жамцарано в 1908 г. от Б. Бурлаева в Верхне-ленском уезде. Сюжетная структура его состоит из следующих звеньев: 1) 15-летнего Айдурай Мэргэна убивает на охоте женщина с зооморфными чертами; 2) Конь советует сестре героя, девице Агуй Ногон, привезти деву-воскресительницу – дочь Эжи Мунху хана; 3) Агуй Ногон, переодевшись в мужскую одежду, укрыв тело брата в горной пещере, отправляется в дальний путь; 4) Преодолеывает разные препятствия: стужу, жару; оборачивается то птицей, то животным; братается, выручив их от гибели, с муравьями, лягушками, громадной птицей, собакой; 5) Проходит благополучно смертельные испытания, устраиваемые “жениху” отцом невесты благодаря помощи побратимов и своего коня; 6) Возвращается домой с “женой” – девой-воскресительницей, а сама скрывается; 7) Дочь хана оживляет Айдурай Мэргэна; 8) Героиня возвращается домой, когда у брата рождаются близнецы. Брат выдает сестру замуж за чужеродца.

Такой тип улигеров в эхирит-булагатском эпосе очень популярен. Сюжетная разработка темы героического сватовства отличается в них большим разнообразием и вместе с тем устойчивостью основных мотивов: гибели героя, похода за девой-воскресительницей, преодоления препятствий; борьбы за невесту; оживление героя. Это самая простая, односоставная сюжетная конструкция. Главным действующим лицом, совершающим подвиги, является богатырская дева – сестра героя, а не богатырь, именем которого названо произведение. Этот сюжетно-повествовательный тип: “сестра добывает брату суженую-воскресительницу” считается наиболее ранним в системе героико-эпического творчества бурят. Он реализуется в улигерах: “Айдурай Мэргэн”, “Эржэн Мэргэн хубун”, “Ягур Мэргэн хубун”, “Алтан Сэгсэ хубун” и др. Тема борьбы с чудовищами и врагами-иноплеменниками обычно в них отсутствует или носит характер позднего привнесения. Основная идея, выраженная в них – борьба за основание моногамной семьи, установление экзогамного брака, характерная для периода расцвета родового общества, утверждающего главенство мужчины в семье и роде.

Тема борьбы с чудовищами-мангадхаями и врагами-иноплеменниками получает свое развитие в эхирит-булагатском эпосе с активизацией действий героя-мужчины и ослаблением роли сестры (“Аламжи Мэргэн”, “Буху Хара хубун”, “Гунхабай Мэргэн”, “Еренсэй” и др.). Увеличивается число улигеров, где герой сам добывает себе жену. С развитием улигерного жанра, с постепенным выдвиганием на первый план богатыря-воина, защитника семьи и рода, тема сватовства теряет ведущую роль и становится одним из элементов эпической биографии героя. Усложняется сюжетная структура повествования, появляются многосоставные улигеры. Примером типологически зрелого эпоса является эхирит-булагатский вариант эпоса “Абай Гэсэр-хубун” (запись Ц. Жамцарано от М. Имегенова), где прослеживается процесс биографической и генеалогической циклизации (сказание о Гэсэре и его сыновьях Ошор Богдо и Хурин Алтае). Но в целом черты “охотничьего” эпоса, обусловленные его близостью к мифологическим истокам, доминируют в эпосе эхирит-булагатов. В нем все еще значительна роль мифических зооморфных, зоо-антропоморфных персонажей – помощников, покровителей, противников героя. Устойчивы мотивы “трудных” поручений отца невесты; братания с животными; помощь их в свадебных испытаниях; сверхъестественные способности героя (магия и оборотничество). Противники, враги героя – в основном чудовища-мангадхай, имеющие невероятное количество (13, 33, 67, 77, 95, 108, 300, 500, 600, 1008) голов (иногда рогов). Они разоряют имущество богатыря, похищают его жен. Богатырь выступает в поход

один, нет у него воинов, баторов. Его борьба с противником изображается в виде богатырского единоборства.

Прослеживаются в эхирит-булагатском эпосе помимо двух основных тем также взаимоотношения брата и сестры, дяди и племянника, мужа и жены, отражающие конфликты между членами патриархальной семьи и рода. Например, в улигере “Аламжи Мэргэн” реализуются два сюжетно-повествовательных типа: “Сестра добывает брату суженую-воскресительницу” и “Дядья губят племянника, чтобы завладеть его имуществом”, относящиеся к разновременным культурным пластам. В зависимости от эволюционного развития, отношение сестры к брату в улигерах может быть как положительным, так и отрицательным, враждебным. Так в “Харасгай Мэргэне” и “Шонходой Мэргэне” сестры, чтобы выйти замуж, убивают братьев, но впоследствии жестоко за это наказываются ими, как и изменница Унган Дурай – жена Ерэнсея (“Ерэнсей”), которая, предав своего мужа, уходит к его врагу – мангадхаю. Спасшийся от гибели сын убивает не только мангадхая, но и свою мать. Мучительной казни за измену подвергает Гэсэр свою жену Гагурай Ногон. В данных улигерах отчетливо проявляется борьба с пережитками материнского рода, суть патриархата, ставящего власть мужчины выше кровных уз, некогда тесно связывавших членов материнского рода.

Таковы основные черты архаичного эхирит-булагатского эпоса, представляющего “нижний слой”, “изначальный этап” героико-эпического творчества бурят, но по богатству мотивов и образов, превосходящий все остальные бурятские традиции (Санжеев. 1936. С. XXXV).

Такие улигеры были распространены в основном в Эхирит-Булагатском, Баяндаевском, Качугском, частично Боханском, Осинском районах Иркутской области (Усть-Ордынский Бурятский автономный округ).

Иной тип улигеров бытовал в Приангарье: долинах рек Иды, Осы, степях Алари и Унги. Записи их, произведенные только на левобережье Ангары с 80-х годов XIX в., выявили процветавшую там в прошлом богатую фольклорную традицию. Этот регион можно назвать заповедным краем бурятского эпоса: общее количество улигеров, собранных там с конца XIX в. до конца 50-х годов XX в. М.Н. Хангаловым, Ц. Жамцарано, Г.Д. Санжеевым, И.Н. Мадасоном, С.П. Балдаевым, А.И. Улановым, Н.О. Шаракшиновой и др., составляет около ста текстов, в том числе двадцать вариантов Гэсэриады, часть которых опубликована в последние годы (Абай Гэсэр. 1960; Бурчина. 1990; Абай Гэсэр... 1995).

Героико-эпические сказания, бытовавшие на левобережье Ангары, были выделены в особую группу под названием “унгинский эпос” Г.Д. Санжеевым (Санжеев. 1936. С. 58.), так как записанные им в 1928 г. от сказителей Н. Тужинова, А. Геленкова и Ш. Савранова в улусах Средняя Куйта и Булут (долина речки Унги) пять довольно крупных улигеров: “Алтан Шагай”, “Булган Толгой хубун”, “Пятилетний Толэй Мэргэн”, “Позднорожденный Уландай Мэргэн”, “Эрэ Тохолэй Мэргэн”, объемом от 1550 до 4314 стихов и три маленьких “Девуца Эрэг Дурэг”, “Девуца Алаг Булаг”, “Старуха Ужаа” – объемом от 150 до 518 стихов (ХВРК ИМБиТ СО РАН, фонд Г.Д. Санжеева, инв. № 2224) по своим жанрово-типологическим признакам отличались от эхирит-булагатских улигеров. Ученый считал, что унгинский эпос “представляет собой завершение всего бурятского эпоса, а булагатский – его нижний слой, его изначальный этап” (Санжеев. 1936. С. 25). Носителями данной эпической традиции наряду с булагатами являлись и переселившиеся в этот регион в XV–XVII вв. из феодальной Монголии хонгодоры, зунгары, икинаты и ашебагаты, эпический репертуар которых, отражавший развитые общественные отношения, несомнен-

но, оказал влияние на местный, в своей основе идентичный эхирит-булагатскому. Формирование унгинского эпоса происходило в тот период, когда у степных булагатов Приангарья, уже освоивших скотоводство, начинали складываться патриархально-феодалные отношения (XIII–XVI вв.) (Уланов. 1957. С. 112–114, 159–160; Уланов. 1963. С. 204–205; Шаракишинова. 1968. С. 30–34) и идеология господства отцовского рода, эпохи военной демократии, нашли в нем свое естественное отражение.

Эпическая широта, монументальность, живописное богатство и разнообразие содержания, сложность формы – отличительная черта унгинских героических эпосов. Тематический и жанровый диапазон, сюжетно-событийный охват в нем значительно шире, чем в эхирит-булагатском и хоринском эпосах. В большинстве своем это многосоставные, многосюжетные произведения, состоящие из 2–3, 4–5 и 6 ходов (частей), за исключением многоциклической (генеалогическая циклизация) героической эпопеи о Гэсэре.

Если основным содержанием эхирит-булагатского эпоса являлась героика борьбы за суженую и “воинская” тематика была в основном связана с ней, то в унгинском героический пафос переключается на борьбу с грабительскими набегами и угонами, за освобождение и возвращение на родину плененных домочадцев, подданных, захваченного имущества, а женитьба, основание семьи, являвшееся сверхзадачей в архаической традиции, отходит на второй план, становится лишь “исходной ситуацией”, необходимым условием для начала героической деятельности (Санжеев. 1936. С. 37). Тематически унгинские улигеры делятся на четыре группы: 1) о героическом сватовстве, борьбе с мангадхьями, чужеземными ханами и баторами; 2) о борьбе героя с кровными родственниками (о внутрисемейных и семейных конфликтах); 3) о борьбе богатырских дев с чудовищами-мангадхьями (о сватовстве мангадхаев); 4) о мести коня батору, погубившему табун.

Совмещение, художественная реализация двух тем в одном произведении – характерная черта унгинской эпической традиции, где первая часть повествования посвящается обычно сватовству, женитьбе героя, а вторая – борьбе с врагами. Связующей нитью между обеими частями большинства улигеров служит завязка (угон, похищение табунов и стад, разорение домашнего очага; увод домочадцев и подданных; иногда – вызов врагами героя на поединок), которая находит свое разрешение в финале второй части (уничтожение героем врага, возвращение похищенного, восстановление мира и спокойствия). Сюжетная структура унгинских улигеров состоит в основном из следующих мотивов: выезд из дома для осмотра стад и табунов (иногда выезд ничем не мотивируется); обнаружение недостачи, угона табунов и скота. Вариант: табуны и стада размножились в неслыханном количестве и герой опечален – кому перейдет имущество? В случае, если герой – бездетный старик, то печаль по поводу того, что некому отомстить захватчикам, вернуть похищенное; испрашивание бездетными супругами у божеств-покровителей потомства; чудесное зачатие и рождение у них сына; наречение ребенка старцем; чудесный рост и мужание малолетнего героя, детские подвиги; обретение юным героем богатырского статуса (испрашивание у небесных покровителей коня, вооружения и одежды; укрощение, обездвиживание небесного коня; похвальба всадника и коня богатырской силой); решение героя найти свою суженую, жениться; определение ее имени и местонахождения; сборы в поход и богатырский выезд; богатырская езда.

Преодоление препятствий: бескрайнего моря, непроходимой густой чащобы; огненной лавы; подъем на высочайшую горную вершину, где находится “живая” вода (букв.: “черная”, то есть чистая, прозрачная, живительная вода

вечности – *мунхээн хара уһан*) и целебное деревце (растение); оживление этой водой погибших на склоне горы людей и животных; переход за край неба и земли (границы, где смыкаются небо и земля); подъем на небо; спуск под землю.

Встречи и приключения в пути: наказание баторов, похвальновавшихся своим мнимым превосходством над героем; оказание помощи – животным (косуле, птицам) и братание с ними, чужеплеменному батору и братание с ним; братание с побежденными в бою богатырями; гибель героя на пути к суженой (от истощения сил, от стрелы соперника в сватовстве); героя бросают в колодезь-подземелье (злые коварные дядья, свояки-зятья; старшие братья); превращение героя в камень; оживление героя (конем; небесными девицами-кукушками), суженой-воскресительницей, тремя чужеземцами-целителями (тибетцами); оживление самим героем убитых им баторов; конь добывает погибшему герою суженую-воскресительницу; подмена невесты (женитьба на мнимой суженой); борьба за невесту (состязание с соперниками в стрельбе, конных скачках, борьбе); женитьба и возвращение на родину; похищение жены на пути к дому; разоренное врагом жилище героя; домочадцы в неволе у врага (мангадхаев или чужеземных богатырей, ханов); поход на врага; рождение сына (или сыновей-близнецов); борьба и победа героя над противниками (мангадхаями и чужеплеменными богатырями). Уничтожение Чудища Черной Бабы – родоначальницы мангадхаев; малолетний сын героя выпытывает у матери, где находится отец; отправляется за ним в поход; помощь герою побратимов, небесных покровителей; сыновей; поиск и уничтожение души врага; погоня за душой (цепь превращений преследуемого и преследователя в птиц, рыб, зерна, растения и людей); уничтожение нерожденного младенца (одного или двух), выпавшего из утробы жены врага.

Богатством и разнообразием сюжетов и мотивов, сложностью композиции отличается, как правило, первая часть унгинских эпосов, посвященная теме героического сватовства и женитьбы героя. Эволюционное развитие улигеров на новом этапе происходит за счет разрастания их сюжетной структуры, качественно иной трактовки, переосмысления или замены традиционных узловых мотивов: препятствий в пути, дорожных встреч, побратимства, гибели героя, брачных испытаний и введения новых мотивов и эпизодов (иногда сюжетов), в основном из волшебной сказки, вследствие чего эпическое повествование меняет свою тональность, приобретая характер занимательности, обыгрывания чудесного, что, однако, не меняет жанровой специфики произведений. Основной темой в улигерах остается все же героика, а не сказочная фантастичность.

В отличие от архаической традиции, борьба за суженую в унгинском эпосе ведется самим героем. Сюжетный тип “Сестра добывает брату суженую-воскресительницу” встречается крайне редко (только в двух улигерах: “Хан Сэгсэ Мэргэн”, “Богдони Хубшэ Мэргэн и сестрица Бойлон Гохон”) и функционирует в улигерах, относящихся к теме борьбы кровных родственников.

Переосмысливается и мотивировка выезда за невестой. Женитьба обосновывается необходимостью иметь наследника имуществу, мстителя и продолжателя дела в случае своей гибели. Имя и местонахождение далекой невесты герой узнает либо от матери, невестки (жены брата), либо из желтой книги судьбы-заяна (заяанай шара номо; удар). Обычно это дочь хана или небожителя, обладающая умением “воскрешать умерших, обогащать обедневших”, а также искусством перевоплощения (оборотничества). Наряду с мифологическими в унгинском эпосе в образах женщин идеализируются и вполне реалистические черты: красота, мудрость, преданность мужу, искусство в шитье, выражающееся типической формулой: “Из шелка величиной с ладонь сшила десять [одежд] с воротниками; из шелка величиной с палец сшила двадцать [одежд] с воротниками”.

В большинстве улигеров богатырь добывает суженую в соперничестве с другими женихами, доказав свое превосходство в борьбе, стрельбе из лука, конных скачках. Иногда будущий тесть дает жениху гибельное задание. Так, герой одноименного улигера Хухосэй Мэргэн, одержав победу в трех состязаниях, вынужден отправиться по приказу хана в поход за желтой желчью (*шара нүлэн*) чудовища Гал Дулмэ хана (букв.: Хан Огня и Пыла-Жара).

В пути он встречает погибшего в борьбе с этим чудовищем чужеплеменного богатыря Хухэрдэй Мэргэна. Он лежит под сосной, где белеют кости других баторов. Герой превращается в ястреба и вынуждает пролетавших мимо воронов вылить из клюва “живую” воду на Хухэрдэй Мэргэна. Богатырь оживает, а с ним и все погибшие баторы и воины. Становится вечнозеленой сосна. Ожившие благодарят Хухосэй Мэргэна и желают ему одолеть Гал Дулмэ хана, с которым не смогли справиться они.

Герой братается с Хухэрдэй Мэргэном и во главе 33 баторов и 300 воинов направляется к чудовищу. Перед сражением, обернувшись мухой, высматривает обстановку в стане врага, а затем с дружиной и войском побеждает баторов и воинов Гал Дулмэ хана и вступает с ним в схватку. Чудовище пышет на него огненным жаром и пламенем. Хухосэй Мэргэн побеждает врага с помощью небесных божеств – главы западных (правосторонних) небожителей Эсэгэ Малан тэнгри и своих творцов-покровителей, которые поражают чудовище молнией, напускает каменный град и кровавый дождь.

Добыв целебную желчь Гал Дулмэ хана, герой женится на принцессе.

Герой одноименного улигера, Арнай Гэрдэй Мэргэн, в походе за суженой преодолевает бескрайнее море. Погибшего от усталости коня оживляет “живой” водой, принесенной с неприступной горной вершины птицей-побратимом. Успеваает проскочить через расходящиеся на миг края неба и земли на другую сторону, где живет невеста. Будущий тесть подвергает его испытаниям: отправляет в студеной, а затем горячий амбар; предлагает одним выстрелом пробить трехслойный войлок, черный камень величиной с быка, семьдесят саней дров и попасть в отверстие золотого диска. На пути к дому жену похищает мангадхай. Герой спускается за ней под землю, обернувшись огромным змеем Абарга, побеждает чудовище с помощью богатыря-побратима. Затем, защищая жену, поднимается на небо, обернувшись ястребом. Благодаря ловкости и быстроте, выдерживает поединок с небожителем, стремящимся поразить его громом и молнией. Обескураженный небожитель выдает свою дочь замуж за героя.

Герой другого улигера, Эрэ Тохолэй батор, в борьбе за суженую сначала уничтожает выстрелом из лука все войско своего соперника – сына 105-голового Кусачего Желтого мангадхая (Зуудаг Шара мангадхай) – Эрхэ Бойрек хубуна, а затем побеждает в единоборстве его самого.

Подобные сюжеты на темы сватовства, женитьбы героя, где борьба за суженую продолжает трактоваться как богатырский, воинский подвиг, а традиционные мотивы преодоления препятствий, побратимства, брачных испытаний обретают более реалистические очертания, характерны для унгинской традиции.

По сравнению с предыдущей, в них наблюдается увеличение круга подвигов богатыря, расширение пространственных границ локуса героя. Действие подчас разворачивается не только на земле, под землей, на небе, но и за пределами земли и неба.

Герои таких сюжетов нередко выезжают за сужеными лишь после обретения богатырского статуса. Обычно это позднорожденные сыновья престарелых родителей (“Хухосэй Мэргэн”, “Арнай Гэрдэй Мэргэн”, “Уландай Мэргэн” и др.).

Героями же улигеров с сугубо сказочной разработкой темы героического сватовства являются, как правило, младшие из трех братьев: глупцы и неряхи, не подающие надежд бездельники (“Булган Толгой хубун”, “Алтан Шагай и Мунгэн Шагай”, “Хохор Богдо хан”, “Эрбэд Богдо хан”).

Так, низкий по статусу герой одноименного улигера, Булган Толгой хубун (букв.: “Соболиноголовый молодец”), единственный из братьев, выполняет завещание родителей (помолиться через три ночи на их могилах) и получает волшебные зеркала, трех саврасых скакунов и родительское благословение. Благодаря этому неряха побеждает на состязаниях женихов (срывает, прыгнув на коне, с неба золотое кольцо невесты) и женится на ханской дочери. Свой скрытый до поры богатырский облик сопливец обнаруживает лишь после избрания его принцессой в мужа.

Вторая часть этого улигера посвящается героической борьбе Булган Толгой хубуна с похитителем жены – мангадхаем, живущим в подземном мире.

В улигере “Эрбэд Богдо хан” у старика-отца исчезают глаза, а затем – три дочери. Старшие сыновья, выехав на поиски, становятся жертвой коварства дорожных вредителей. Только младший сын, глупец Паакли, возвращает потерю и женится на могущественной чародейке, дочери небожителя. Преодолев магические преграды, установленные ею на границе своих владений (вредоносных ведьм-агашаа, железных богатырей, ястребов, волшебные сигнальные струны), герой снимает у спящей в своем дворце чародейки золотое кольцо.

Глупец Паакли магически оказывается сильнее и хитрее похитительницы и та, потерпев неудачу, становится его женой; возвращает отцовские глаза, помещенные в сосуд с живой водой, снимает чары с сестер, которых прежде превратила в стражей: ведьм-агашаа.

Другой тип сюжетной разработки темы женитьбы реализуется в популярном у западных бурят эпосе “Алтан Шагай Мэргэн”. Краткое содержание одного из многочисленных его вариантов, записанном в 1928 г. Г.Д. Санжеевым от унгинского сказителя Н. Тужинова (объем 3674 стиха) сводится к следующему:

Алтан Шагай Мэргэн получает вызов на поединок от Девятерых молодцев Габшуу – внуков Черной Бабы мангадхайки (Эмэ Хара мангадхай – букв.: “Черная Самка чудище”). Отсрочив поединок на 10 лет, герой выезжает за суженой – дочерью Баян Монхэ хана, умеющей “оживлять умерших, обогащать обедневших”. В пути он гибнет от стрелы иноплеменного богатыря – соперника в сватовстве, но успевает смертельно ранить и его.

По совету волшебной кукушки конь героя оборачивается чудесным иноходцем в ханском табунае и похищает суженую-воскресительницу. Она оживляет Алтай Шагай Мэргэна и, превратившись в золотого ястреба, улетает домой.

Алтан Шагай Мэргэн оживляет своего соперника чудесным камнем и братается с ним. Прибыв к Баян Монхэ хану, сватается к его дочери. Суженая героя отправляет прислужницу посмотреть, каков жених. Та обманывает принцессу: говорит, что он стар и безобразен. Тогда невеста превращается в ястреба и улетает.

Хитрая служанка предлагает растерянным хану и ханше вымыть ее в бане, надушить, нарядить в одежду принцессы и выдать замуж вместо дочери ее.

Герой женится на мнимой суженой. На пути к дому делает остановку. Жена гуляет на ханских пирах. Прилетает принцесса и, приняв свой настоящий облик, шьет Алтан Шагай Мэргэну одежду. Обман служанки вскоре раскрывается, Алтан Шагай казнит ее и соединяется со своей истинной суженой.

Появление в разработке темы сватовства новых коллизий – подмены суженой, борьбы служанки с госпожой, похищения конем принцессы вместо тради-

ционных “трудных задач”, даваемых жениху отцом невесты; борьбы богатырской девы – сестры героя за его суженую-воскресительницу – существенно меняют тональность повествования, придавая ему характер развлекательности. Образ лживой, нагловатой прислужницы, не чурающейся хмельного, создает в нем ряд комических ситуаций, внося в героическое содержание улигера живую струю народного юмора.

Вместо цепочки взаимосвязанных мотивов и эпизодов, последовательно раскрывающих тему героического сватовства в архаической традиции, в унгинском происходит разрастание художественной структуры улигера, разветвление ее на вполне самостоятельные сюжетно-тематические блоки (типы): “Конь добывает герою суженую-воскресительницу”, “Служанка обманывает суженую и выходит замуж на героя”, которые свободно “монтируются” в сюжетную композицию других унгинских улигеров (“Пятилетний Толэй Мэргэн”, “Алтан Гасуу”, “Ермэй Богдо хан”, “Хайдар и Буйдар”). Кроме них функционирует в унгинском эпосе и такой сюжетный блок: герой в облике бродячего пастуха-бедняка становится мужем ханской дочери и борется с лживыми свояками-зятьями хана, присваивающими себе его заслуги, который реализуется в улигерах: “Алтан Шагай и Мунгэн Шагай”, “Алтан Гасуу” и др.

Изменение в “Алтан Шагай Мэргэне” традиционных мотивов побратимства и испытания жениха свидетельствует о трансформации их в сторону реалистического отражения действительности, преодоления мифологичности. Изменяется в нем и архаический мотив гибели героя, который вынуждает действовать не сестру-богатыршу, как в эхирит-булагатском эпосе, а его коня.

Ослабление героических мотивов в повествовании о женитьбе Алтан Шагай Мэргэна восполняется их усилением во второй части сказания, где богатырь ведет борьбу с мангадхаями – Девятью молодцами Габшуу, которые нарушив договор, в отсутствие героя нападают на его владения, угоняют скот и табуны и уводят в неволю домочадцев и подданных. Алтан Шагай отправляется в поход на врагов. В пути побеждает Трех молодцев Бойбор – сыновей Черной Бабы-мангадхайки.

У подножья горы Орyel Девять молодцев Габшуу поджидают героя. Алтан Шагай Мэргэн вступает с ними в схватку, но силы неравны. Небесные божества отправляют на помощь его побратима, но и вдвоем они не могут одолеть Девятерых молодцев Габшуу. Тогда небожители предопределяют рождение у жены героя двух сыновей-близнецов. Те обретают небесных коней, вооружение, одежду и став богатырями, отправляются в поход за отцом.

Вместе с побратимом и сыновьями герой побеждает в единоборстве мангадхаев, сжигает их трупы, а пепел развеивает. Женит сыновей на красавицах, оказывавших ему помощь; освобождает из неволи брата и невестку, уничтожает гнездо мангадхаев во главе с их родоначальницей – чудищем Черной Бабой и возвращается на родину, забрав свое имущество и подданных. Живет с сыновьями спокойно и счастливо.

Подобная сюжетная разработка борьбы с мангадхаями характерна для многих унгинских улигеров, повествующих о двух (реже о трех) поколениях героев (отец – сын – внук), где решающая роль в исходе сражения принадлежит сыновьям – защитникам и продолжателям дела отца, хотя помощь оказывают его небесные покровители, побратимы, а иногда богатыри-доброжелатели из стана врага.

Основными противниками героев в эпосе унгинцев, наряду с чужеплеменными богатырями, как и в предыдущей традиции, продолжают оставаться чудовища-мангадхаи, древние мифологические образы которых в героических сказаниях бурят представлены на разных ступенях эволюционного развития.

В архаическом эхирит-булагатском эпосе – это страшные, фантастические чудовища с гиперболизированным множеством (десятками, сотнями, тысячами) голов и жердеобразных рогов, олицетворяющими их силу и живучесть. За отсутствием имен, мангадхай различаются количеством этих атрибутов, а также эпитетами, определяющими их характерные признаки: 108-головый Кусаящий Желтый мангадхай (*Зуудаг шара мангадхай*), 13-головый Асурайский Желтый мангадхай (*Асуурай шара мангадхай*), где значения слов: “Асурайский (санскрит. *asura* – демон; злой дух), “Зуудаг” – кусающий, кусачий” (бурят. *зууха* – схватывать зубами; держать в зубах; кусать [о собаке]), указывают на враждебную человеку природу этих образов.

Мангадхай способны втягивать со струей воздуха в свою огромную пасть, проглатывать без разбора все живое и неживое. Из нутра убитого героем чудовища обычно выходят толпы людей, табуны коней и стада, возы с дровами, обозы с мукой и т.д. Иногда мангадхай изображаются людоедами, обитающими в подземном мире (“Осодор Мэргэн”). В образах женщин-мангадхаек причудливо сочетаются зоо-антропоморфные черты. Такова старуха-мангадхайка – дочь 500-голового, 50-рогого Старого Мангадхая, имеющая “белую-пребелую голову, большой острогранный подбородок, единственный зуб во рту, единственный глаз на макушке и острый белый клюв” (Абай Гэсэр Могуций... 1995; стихи 5433–5437, 7212–7222.) Неизменный атрибут этих старух – “тысячесаженная” белая кожемялка-скребок (*митан сагаан хэдэргэ*). Заговоренная своей хозяйкой, она, стремясь уничтожить героя, способна преследовать его, сметая на пути все преграды.

Демонические старухи выступают также “путевыми вредителями”, угощающими улигерных богатырей отравленным (червивым) чаем. В эхирит-булагатской версии Гэсэриады они борются с героем, мстя за гибель своих многоголовых сородичей-мангадхаев. Путем хитрой интриги и коварства одна из них превращает Гэсэра в коня и уводит его жену к своему сыну.

Мангадхай в улигерах всегда связаны родственными отношениями и составляют одну большую семью, возглавляемую самой старшей в роду бабушкой по материнской линии (*ехэ холхи тоодэй*), либо теткой, у которых хранятся души чудовищ. Они же насыщают обессилевших в борьбе с героем сыновей и внуков своим грудным молоком.

В унгинском эпосе в качестве родоначальницы выступает могучая Эмэ Хара мангадхайка (букв.: Черная самка-чудище), имеющая антропоморфные черты: спадающие на нос веки, свисающие на пуп груди, толстый живот, падающий на колени. Герой обычно застаёт ее за выделкой лосиных шкур черной железной кожемялкой-скребком, которым она приподнимает веки, чтобы разглядеть вошедшего, а затем пытается убить, мстя за погибших сородичей. Как и ее архаические предшественницы, чудовищная Баба злобна, агрессивна и обладает не только огромной физической силой, но и магическими способностями (ударом своей кожемялки превращает улигерных баторов в диких зверей). Богатырю с большим трудом удастся победить ее в единоборстве, часто благодаря помощи сыновей и побратимов.

По мнению С.Ю. Неклюдова «этот класс персонажей восходит к образам демонических матриархальных “хозяек” архаической мифологии или разновидностям хтонической богини-матери...» (Неклюдов. 1984. С. 115).

В процессе развития улигерного жанра происходит постепенная эволюция образов мангадхаев в сторону антропоморфизации. Многоголовость их становится рудиментарной. В поздних записях унгинских улигеров прослеживается тенденция к изображению многоголовых чудовищ в виде комических, глупых

простаков (одни их головы сказки и улигеры рассказывают, другие песни поют, остальные – загадки загадывают). В унгинском эпосе мангадхаев называют в основном “хубунами” (*хубуун* – сын, парень, молодец, удалец), то есть, молодцами, удалцами – потомками Черной Бабы-чудища. По своим действиям и поступкам, образу жизни они не отличаются от иноплеменных врагов: богатырей и ханов; живут во дворцах, имеют войско, баторов. Выступают против героя не поодиночке, а сообща и различаются лишь по своему количеству и прозвищам: Три молодца Бойбор (*Гурбан бойбор хубууд*), Девять парней Габшуу (*юһэн габшуу хубууд*), где определения “*бойбор*”, “*габшуу*” имеют значения: ловкий, проворный, верткий, расторопный. Одноголовость этих мангадхаев подчеркивается особо.

Эти представители враждебного мира в улигерах обитают обычно в мифической стране Хонин Хото, расположенной на севере, северо-востоке, в пустынном ветреном краю, откуда нет возврата. В некоторых улигерах мангадхаи появляются из воды (реки, моря) или подземного (нижнего) мира (*доодо замби*). В архаической эхирит-булагатской версии Гэсэриады многоголовые чудовища находятся на темной, северной части неба, а в стадиально более поздних по своей формации унгинских вариантах эпоса, повествуется о появлении на земле мангадхаев от сброшенных с неба частей тела главы злых восточных (левосторонних) небожителей, Атай Улан тэнгри (Абай Гэсэр... 1995. Стихи 4545–4554; *Бурчина*. 1990).

В унгинском эпосе борьба с мангадхаями носит уже не случайный, как прежде характер, а является неотъемлемой частью героических деяний богатыря, выступающего на защиту своего имущества, рода и племени от их грабительских набегов. Гораздо реже причиной борьбы служит соперничество в сватовстве или похищение жен.

Развернутые формульные описания этой борьбы (единоборство, групповые схватки, поединки со стрельбой из луков, сражения с участием воинов и дружинников) занимают значительное место в героико-эпических сказаниях унгинцев. В них ярко проявляются воинские качества баторов и мэргэнов. В эпосе идеализируются герои-мужчины, превосходные качества которых определяются эпитетами, входящими в состав их имен: *баатар* – богатырь, воин; *мэргэн* – букв.: меткий стрелок; *хубуун* – в переносном значении – удалец, молодой богатырь, молодой воин; *эрэ* – букв.: самец, мужчина. В эпосе употребляется в значении: сильный, мужественный, храбрый человек, воин.

Наряду с богатырским единоборством, где исход боя решается превосходством физической силы или с помощью оружия, герой использует свои сверхъестественные силы и способности (мага, чародея, оборотня), которыми обладает также и его противник. Обычно это происходит в борьбе с особо сильным неуязвимым чудовищем-мангадхаем, которого можно победить лишь уничтожив прежде его “внешнюю” душу (*ами һулдэ хоёр* – букв.: дыхание и [жизненную] силу, энергию), хранящуюся в недоступном месте; либо поразив уязвимую “точку” на теле противника, являющуюся средоточием его души. У многоголовых мангадхаев им обычно является одна “главная” белесая голова, находящаяся в середине его многочисленных голов, либо родимое пятно между лопатками на спине, либо зрачок “центрального” белого одного из сотен тысяч наспинных глаз чудовища. В эхирит-булагатской версии Гэсэриады аналогом души неуязвимого младенца, сына чудовища, выступает протянутая с неба чудесная нить, по которой поступает вода, спасая его в раскаленном амбаре.

Сюжеты о добывании, ловле, уничтожении души, погони за ней, основанные на анимистических воззрениях творцов эпоса, представляют большое разнообра-

разие в героико-эпических сказаниях бурят. Душа, представляемая как явление материальное, имеет в эпических произведениях бурят обычно вид перепелов (*будэнэ*), иногда перепелов и куропаatok, перепелов и ос. Количество их бывает разным: 12, 13, 22, 23, 26 и находятся они в золотом ящике, тот в свою очередь – в серебряном, заключенном в деревянный или железный и спрятаны в желудке мифических животных (жабы-трехлетки, дикой свиньи), обитающих на дне ядовитого (желтого) моря, либо хранятся у бабушек или старших теток чудовищ-мангадхаев. В одном из унгинских вариантов Гэсэриады души трех шараблинских ханов – врагов Гэсэра имеют вид бело-серебряных бабочек и находятся в ящике на самом верхнем этаже их дворца. А в эхирит-бугатском эпосе “Еренсей” душа мангадхая в виде желтого камня спрятана в ножевидном перепелке крыла громадной птицы Хан Хэрдэг.

Добывание души противника всегда бывает связано с хитростью, магией, оборотничеством. Герой обычно приходит к хранильницам душ мангадхаев, обернувшись их “внуком”. Затем, магически усыпив их, разбивает ящики и ловит разлетевшихся птиц с помощью своего магического искусства: напустив трескучий мороз, собирает на правую ладонь лучи солнца, а левой уничтожает слетевшихся к теплу перепелов.

Иногда душа, спасаясь от преследования, последовательно превращается в животных, растения, рыб и т.д. Мотив погони, базирующийся на представлении о метаморфозе души, широко распространен в эпосе эхирит-булагатов. Наиболее развернутый и красочный сюжет погони встречается в эпосе “Абай Гэсэр-хубун” (“Абай Гэсэр Могучий”) эхирит-булагатского сказителя Маншуда Имегенова, где герой преследует душу Долговязой Рыжей мангадхайки (Ута Шара эзы).

Выпорхнувшие из ящика двадцать шесть перепелов последовательно превращаются в коскуль, растущее просо, мелких рыбешек, а Гэсэр, истребляя их, – соответственно в серо-сизого ястреба, девять сизых небесных волков, девять солдат, девять щук. А когда последняя рыбка оборачивается тринадцатью перепелками, он наводит лучи солнца на холку своего коня, лучи луны – на его круп; вызывает кровавый дождь, каменный град и уничтожает слетевшихся птиц.

В унгинской эпической традиции в сюжете погони с превращениями, героя может замещать его стрела, а преследуемую душу – его обладатель, чужеземный богатырь (улигер “Алтан Шагай Мэргэн”). В эпосе унгинцев более популярны сюжетные коллизии по поиску, добыванию души, а не погони за ней. Так, в улигере “Позднорожденный Уландай Мэргэн” (Орэй хэнзэ Улаандай Мэргэн; 3307 стихов; записан Г.Д. Санжеевым в 1928 г., в улусе Средняя Куйта Нукутского р-на Иркутской области) герой и его антогонист, Одноголовый мангадхай Эрхэ Бойбер хубун, не сумев одолеть друг друга в единоборстве (поскольку оба неуязвимы), пускаются на поиски душ, о местонахождении которых узнают, обменявшись своими книгами судьбы-заяна.

Мангадхай превращается в желто-пеструю осу и наблюдает за повадками жены героя, красавицы Шара Сэсэг абхай. Затем, поднявшись на небо, принимает ее облик и просит у верховной небожительницы Манзан Гурмэн бабушки души “своего мужа”, якобы для ее “укрепления”. А Уландай Мэргэн, обернувшись громадной рыбой Абарга на дне ядовитого моря, закликает свое волшебное оружие – небесный хрустальный синий “камень”-драгоценность (*молор хухэ эрдэни*), чтобы распорол брюхо дикой свиньи и вынесла ящик с душой мангадхая на берег. Затем уничтожает двенадцать замерзших от холода перепелов, когда они слетаются на его ладонь к солнечному лучу. В этот момент мангадхай, уже собивавшийся было получить бутылку (*лонхо*) с двенадцатью перепелками (душой Уландай Мэргэна), падает замертво с небес и разбивается.

В унгинской эпической традиции такие сюжеты на тему поисков и уничтожения души врага обретают сказочный, развлекательный характер.

На поздних этапах эпического творчества представители враждебного мира изображаются более могучими, чем их архаические предшественники, наделяются сверхъестественной силой и неуязвимостью. Герой не может одолеть их ни в единоборстве, ни силой оружия. В унгинской Гэсэриаде – это имеющее сто тысяч глаз на спине, сорок тысяч глаз на груди, звездно-белый глаз на макушке – чудовище Гал Дулмэ хан (букв.: Хан Огня и Пыла-Жара), губящий все живое на земле, принося засуху и мор; дьявол Шэрэм Мината альбан шулма (букв.: дьявол с чугунным кнудом), живущий по ту сторону земли смерти; Лобсогой Черный мангадхай, едущий на железно-синем коне. Все они ведут свое происхождение от сброшенных на землю частей тела злого Атай Улан тэнгри – главы левосторонних (восточных) небожителей, противостоящих правосторонним (западным) добрым божествам. Гэсэр уничтожает врагов с помощью своих покровителей – западных небесных божеств: Гал Дулмэ хана он поражает в уязвимое место – зрачок звездно-белого глаза на макушке, где хранилась его душа, а его нерожденный (утробный) сын – неуязвимый железотелый младенец – расплавляется небесными кузнецами в железном амбаре; непобедимый дьявол Шэрэм Мината, олицетворяющий, очевидно, саму смерть, рассекается на куски волшебным шерстобитным прутиком верховной небожительницы Манзан Гурмэ бабушки; а бессмертный, не имеющий души, Лобсогой Черный мангадхай заточается в глубокое подземелье со сторожами, не дающими ему выйти оттуда.

В эпосе мангадхай, как злейшие враги людей, всегда уничтожаются, тела их сжигают, а пепел развеивают. В своих истоках эти образы относятся к наиболее древнему слою эпической мифологии. По мнению А.И. Уланова, аморфные, неопределенные образы многоголовых, многорогох, многоглазых чудовищ, сочетающих признаки и человека, и хищных зверей, и птиц, и стихийные разрушительные силы природы, возникли еще на стадии фетишизма и продолжали свое формирование на развитой ступени анимизма (Уланов. 1963. С. 162, 168–169).

Этимология термина *мангадхай*, имеющего в разных фонетических вариантах (*мангус, мангад, мангаа, джал-маус, моос*) широкое распространение в эпосе тюрко-монгольских народов, как и генезис этого фольклорно-мифологического образа, в науке пока остаются неясными. Возможно, мнение Г.Д. Санжеева, считавшего, что под образами этих чудовищ в бурятском эпосе карикатурно изображены люди чужого племени (Санжеев. 1936. С. 29), не лишено основания, так как традиция идентифицирования словом “мангад” представителей иных племен и народов существовала, в частности, у западных бурят и калмыков. Не исключено, что в поздние исторические периоды, в зависимости от обстоятельств, данный этноним мог употребляться в отрицательном плане, демонизируя образ чужеплеменного врага.

Довольно большую группу в героико-эпических произведениях унгинцев представляют улигеры, сюжетная основа которых построена на антагонизме членов патриархальной семьи и рода: борьбе старших сестер с братьями, старших братьев с младшими, дядей с племянниками, родителей с сыном, снох с золовками, старших зятьев хана с низким по статусу зятем-бедняком (“Хайдар и Буйдар”, “Хан Сэгсэй Мэргэн”, “Эрэ Хабтас Мэргэн”, “Амагалан Богдо хан”, “Богдони Хубшэ Мэргэн”, “Пятилетний Толэй Мэргэн” и др.). По сравнению с другими тематическими группами в них с большей полнотой отразилась идеология эпохи военной демократии, переход к новому типу хозяйствования – скотоводству, усиление власти мужчин в семье и роде, появление имущественного, социального неравенства в древнем обществе. Смертельная борьба, коварство и

предательство кровных родственников мотивируется в этих улигерах стремлением захвата имущества: скота, табунов, подданных, а не выходом сестры замуж как в архаической традиции. Победителем всегда выходит герой-мужчина (младший брат; племянник), жестоко наказывающий предателей-родственников.

Подвергается трансформации в этой группе улигеров популярный в эхирит-булагатском эпосе образ богатырской девы, младшей сестры героя, традиционно выступающей в роли его спасительницы (сюжетный тип “Сестра добывает брату суженую-воскресительницу”). На новом этапе развития эпоса, с героизацией образа богатыря-мужчины, она теряет эту функцию, которая переходит к коню героя. В унгинских улигерах на тему борьбы кровных родственников появляется новый сказочный сюжет о беззащитной, гонимой злыми снохами младшей сестре героя, совершенно утратившей героические черты богатырской девы.

Улигеры, повествующие о взаимоотношениях и конфликтах членов семьи и рода отличаются не только переосмыслением, изменением трактовки архаических мотивов, но и обогащением новыми сюжетами, эпизодами и образами; развернутостью, сложностью повествовательной структуры.

В отличие от них небольшими по объему являются улигеры о борьбе богатырских дев с мангадхаями, прибывшими к ним с матримониальными целями: “Девушка Алаг Булаг” (518 стихов), “Девушка Эрэг Дурэг” (252 стиха), повествование которых отличается юмористической окраской, а также улигер “Семь именитых саврасых кобылиц” (*Суутын долоон хулагшан*) (1233 стиха), рассказывающий о гибели табуна от чужеземного богатыря-захватчика и ее вожак – саврасой кобылице, ценой собственной жизни спасающей своего жеребенка.

Унгинские улигеры представляют более высокую стадию развития бурятского эпоса с наметившейся тенденцией к освобождению от мифологических взглядов. Но в них еще много элементов звероловческого эпоса, анимистических представлений. Герои по традиции наделяются чудесными способностями (оборотничеством, магией).

Формирование унгинской эпической традиции было обусловлено социально-экономическими процессами, происходившими при разложении родового общества. Эпическая традиция унгинцев показывает, что интересы материального порядка, захвата чужого добра, становятся во многом первопричиной противоречий, возникавших в обществе.

Дальнейшее развитие героико-эпических сказаний бурят демонстрируют хоринские улигеры, творцами, хранителями и исполнителями которых являлись, в основном представители наиболее многочисленного племени хори, проживавшие в степных и полустепных районах: по долинам рек Уды, Курбы, Хилка, Чикоя, Онона, правобережья Селенги; в степях Кудары, Тугнуя и Аги – благоприятных для разведения крупного рогатого скота, лошадей, верблюдов, овец и коз. Совместно с хоринцами жили также и переселившиеся в бассейн Селенги в XVII в. монгольские роды атаганов, цонголов, сартулов, узонов, хатагинов, табангутов, а также небольшие группы булагатов и эхиритов (в Иволге, Оронгое, Тугнуе, Мухоршибири, Еравне), несомненно, принесшие свои архаические эпические традиции (наборы сюжетов, образов, мотивов).

По историческим источникам, основным занятием забайкальских бурят в XVII–XVIII вв. было кочевое скотоводство при полном отсутствии хлебопашества. Охота также не играла уже большой роли в хозяйстве (*Санжиев, Санжиева*. 1999. С. 42). Выделение скотоводства в особую отрасль как специфического самостоятельного производства, неизбежно подталкивало рост новых общественных отношений, усиление имущественного неравенства, появление зачаточной родо-племенной аристократии. Этому процессу способствовали также древ-

ние связи, близость хори-бурят с Халхой, наличие в их быту черт позднейшей феодально-монгольской культуры. Как пишет А.И. Уланов, “у хори XVII век означен многими признаками классового общества: имущественное различие, власть вождей, начало проникновения буддизма и т.д.” (Уланов. 1974. С. 69).

Своеобразие природно-хозяйственных, исторических, общественных условий жизни и быта хоринцев нашло яркое отражение в их эпосе, определив типологию его художественного организма, давшего основание для выделения в отдельную стадиальную формацию.

Первые записи и публикации эпических произведений хори-бурят, начатые в конце XIX в. Г.Н. Потаниным (пересказ на русском языке улигера “Болод Хурай”), были продолжены А.Д. Рудневым (прозаические тексты улигеров “Лодой Мэргэн”, “Шоролтор Мэргэн”, “О старике Жибжэне” с переводом на русский язык) (Руднев. 1913–1914), Ц.Ж. Жамцарано, Б. Барадиным (улигеры “Хашагта Мэргэн”, “Наянтай Мэргэн”); в 1929 г. – Г.Д. Санжеевым в горной Оке (“Богдо Хубшэ Мэргэн”, “Эрэ Согто Мэргэн”), в 1934 г. – Н.Н. Поппе (“Батор Шоно Галдан”, “Улан Нудэн Буйдан”).

Особую ценность представляет среди них коллекция Ц. Жамцарано, состоящая из девяти улигерных текстов, записанных в 1908 г., в Хара-Шибири, от 63-летнего сказителя Базара Галданова, знатока эпической традиции хори-бурят (“Мэньелтэ Мэргэн”, “Хэдэр Мэргэн”, “Саазуунай хубун”, “Долоолин лугаа басаган” (Девушка Дололин Луга), “Намуунай хубун”, “Жибжэлтэ Мэргэн”, “Тумэр Болдор”, “Шулун Болдор”, “Хан Хашагта Мэргэн”).

Значительное количество улигеров было записано в 30–50-е годы XX в. А.Н. Степановым: “Двенадцатилетний Алтан Ганжудай” (917 стихов); “Пятнадцатилетний Абадай Мэргэн” (580 стихов); “Унчэн Жагар Богдо хан” (832 стиха); “Унхэлсэг Батор” прозо-поэтический текст; “Богдо Бугтэр хан” (600 стихов); “Батор Шоно Галдан” (1500 стихов); “Муу хубун” (716 стихов) и др.; Д.А. Алексеевым: “Лодой Мэргэн”, “Хурэлтор Мэргэн, ездящий на буром коне”; С.П. Балдаевым, Н.О. Шаракшиновой, П.Б. Балданжаповым, Г.О. Туденовым, Ц.-А. Дугарнимаевым и др. в Селенгинском, Бичурском, Кижингинском, Хоринском, Еравнинском, Мухоршибирском аймаках Бурятии и Агинском Бурятском автономном округе Читинской области.

Эти записи показывают, что эпическая традиция у забайкальских бурят была жива почти до конца XX в., несмотря на начавшийся, очевидно, с середины XIX в., процесс ее угасания.

По сравнению с западно-бурятскими, хоринские улигеры имеют в основном, смешанную прозо-поэтическую форму, в связи с чем отличалось глубокой самобытностью и их исполнение. По сведению Ц. Жамцарано, повествовательная часть их рассказывалась сказителем “речитативом”, а монологи и диалоги персонажей – пелись. «При этом присутствующие, большею частью уже спевшиеся, поют хором после каждой строки соответствующий припев – “түрилгэ” (от слова *түрху* – подтолкнуть). Каждое говорящее лицо в улигере: герой, мангатай, конь, зверь, стрела – имеют свой мотив и свой припев, характеризующие говорящего» (Жамцарано. 1918. С. 25–26). Эти припевы сопровождалась иногда игрой на струнных инструментах (*хуре* или *ятага*).

Живое участие слушателей в исполнении улигеров у хори-бурят выражалось, таким образом, в вокальном вторе вслед за сказителем коротких, устойчивых в своем составе и структуре двустопных или четверостопных (припевов-формул), не имеющих связного смыслового содержания, но служащих, очевидно, средством фоносемантической характеристики конкретного образа эпического персонажа, от лица, которого он исполнялся. Так, припевы-формулы богатыр-

ского коня: “Труя, троянза!” или “Турья-ээ турьянза, турьяхыса-ээ турьянза!”, несомненно, являются звукоподражательными вариациями слова *турьяха* – фыркать, а *турэлгэ* собаки: “Гангянуур, гангянуур, гангя гангянуур!” происходит от слова *гангянаха* – скулить.

Особенностью хоринского эпоса являются также вокальные монологи героев, в которых они выражают свои чувства и переживания, испытываемые ими в критические минуты.

Наряду с прозо-поэтической, хоринские улигеры имеют стихотворную форму, исполняемую как в протяжной напевной, так и декламационной, речитативной манере (Уланов. 1974. С. 73). Они невелики по объему (от 500 до 2000 стихов) и больше похожи на краткий пересказ, так как в процессе угасания улигерной традиции утратили многие традиционные черты стиля, композиции, художественной выразительности (сокращение эпических формул-клише и т.д.).

Сюжеты хоринских улигеров разнообразны и тематически распадаются на группы: первая – о героическом сватовстве и женитьбе героев (“Болод Хурай”, “Девушка Долоолин луугаа”, “Боронтуу Мэргэн на серо-пестром коне”, “Нугэлтэ Нюсэгэн Гургули”, “Хэедэр Мэргэн”); вторая – о женитьбе и борьбе героев с мангадхаями и чужеземными ханами-захватчиками (“Унчен Жагар Богдо хан”, “Хан Хашагта Мэргэн”, “Унхэлсэг батор”, “Богдо Хубшэ Мэргэн”); третья – о внутрисемейных и родовых взаимоотношениях и конфликтах (“Мэньелтэ Мэргэн”, “Лодой Мэргэн”, “Эрэлдэй Эзэн Богдо хан”, “Батор Шоно Галдан”, “Сагадай Мэргэн и сестрица Ногодой Сэсэн”, “15-летний Абадай Мэргэн”, “12-летний Алтан Ганжудай”).

Основные мотивы хоринского эпоса, относящиеся к его древним пластам (борьба с мангадхаями, героическое сватовство, магия, оборотничество, гибель и воскрешение героев, уничтожение души врага и др.), являются общими с западно-бурятскими улигерами, что свидетельствует о формировании их на почве единой эпической традиции.

Сходство с эхирит-булагатскими и унгинскими улигерами обнаруживают и сюжеты на тему внутрисемейных, родовых взаимоотношений и конфликтов (предательство жены, антагонизм дяди и племянника, старших и младших братьев; взаимная привязанность брата и младшей сестры; подвиги девы-богатырки и умерщвление ее злыми снохами; убийство родителями сына).

Но вместе с тем хоринские улигеры имеют свои характерные типологические признаки, проявляющиеся в иной трактовке архаических мотивов, сюжетов и образов в соответствии с идеологией, бытом скотоводов-кочевников эпохи разложения родового общества и зарождения элементов нового строя.

Эпический герой хоринцев изображается, как правило, богатым скотоводом, владельцем необозримых стад, бесчисленных табунов. Нередко в улигерах описываются пять видов домашних животных, традиционно разводимых бурятами (*табан хушуу мал*): коров, лошадей, верблюдов, овец и коз. Древний мотив охоты отходит на второй план и трактуется не как средство пропитания, а как забава, развлечение героя. Как пишет Ц. Жамцарано, облава на зверей у хори-бурят “устраивается для обозрения чужих стран, установления отношений с другими героями”, служит способом “заключения союзов или начала войны” (Жамцарано. 1918. С. XXX).

В хоринском эпосе находит художественное отображение межродовая и межплеменная борьба, ведущаяся ханами (вождями родов и племен): “Хан Хашагта Мэргэн”, “Намуунай хан”. Противниками, врагами героя, наряду с мангадхаями, изображаются, главным образом, чужеземные ханы, которые характеризуются как “злые люди” (*хорото сэдхэлтэн*). Они нападают на владения героя,

угоняют скот и табуны, захватывают земли (пастбища), а подданных и домоладцев обращают в подневольных пастухов и рабов (*барлаг*).

Эпический богатырь совершает походы ради защиты, освобождения своих владений от вражеских набегов, добычи суженой, возвращения похищенного (имущества, жены, родителей) или покорения других родов и племен (стран), поиска лучших земель и пастбищ. Он движим желанием обретения славы, возвеличения своего имени. В некоторых улигерах герой титулуется великим, богатым ханом (*эхэ баян хаан*).

Мотивом борьбы кровных родственников (дяди и племянника, старших братьев с младшими) служит стремление к власти (овладение отцовским “престолом”).

В эпосе хоринцев более четко прослеживается социальное расслоение общества на родо-племенную знать и простых родовичей (пастухов, слуг), которые, по выражению Ц. Жамцарано, являются “покорными данниками своего повелителя”.

По сравнению с эхирит-булагатскими, хоринский эпос менее архаичен. В нем мало персонажей зооморфной мифологии, отсутствует мотив побратимства с животными, а традиционные образы мангадхаев-чудовищ деактуализируются, теряют фантастические черты и изображаются либо “комичными, глупыми простаками, с которыми герой расправляется без особого труда”, либо наделяются вполне реалистическими чертами ханов-захватчиков: имеют вооружение, войско и совершают грабительские набеги, разоряя имущество героев.

В улигерах с матримониальной тематикой большую роль играют сказочные мотивы и сюжеты: женитьба, часто низкого по статусу героя, благодаря помощи волшебного дарителя, на девах-оборотнях, предстающих в облике птиц, зверей, животных (лебедя, лисицы, косули, перепелки, жаворонка). Особой популярностью пользуется образ небесной девы-лебедя – суженой героя, восходящий к тотемному культу этой птицы, с которой хори-буряты связывают свое происхождение.

К поздним наслоениям относятся мотивы социального неравенства, а также образы и термины, относящиеся к буддийской религии: *лама* (буддийский монах), *даянша* (лама-созерцатель), *шудхэр* (черт, дьявол), *орхимжо* (атрибут монашеского одеяния – широкая полоса красной материи, перекидываемая через плечо), *хадаг* (длинное, шелковое полотно, преподносимое как приветственный дар почетным гостям), *абарал зунтаг* (молитва-гадание), *зурхай* (астрология).

Освоение скотоводства, сыгравшее огромную роль в истории народа, нашло широкое отражение в хоринской, (а также унгинской), эпических традициях в виде новых жанровых образований – сказаний о животных. Так главной героиней хоринского улигера “Суутын сагаан хулагшан” (Именитая белая кобылица) и унгинского “Суутын долоон хулагшан” (Семь именитых саврасых кобылиц) является лошадь, ценой жизни спасающая своего жеребенка от жестокого ханского богатыря, истребившего весь их табун. В сказаниях звучит гимн жизнеутверждающей силе материнской любви. А в широко распространенном у хори-бурят улигере “Уншэн саган ботогон” (Белый верблюжонок-сиротка), повествуется о горьких скитаниях и тоске разлученного, по воле богача, с матерью детеныша.

В отличие от архаической традиции, носителями зла в этих произведениях выступают уже не чудовища, а люди – представители социальной верхушки общества.

Скотоводческие мотивы нашли в улигерной традиции хоринцев более широкое отражение, чем в предыдущих, но образ богатырского коня является тради-

ционным и любимым во всех героико-эпических сказаниях бурят. Это – верный друг, универсальный чудесный помощник и мудрый советчик, обладающий прозорливым умом и человеческой речью. В изображении его сочетаются как реалистические, так и сказочно-фантастические элементы. В унгинском эпосе конь ценой своей жизни спасает героев от гибели, добывает погибшему хозяину суженую-воскресительницу, обладает магической способностью перевоплощения, а в некоторых случаях – оживляет своего друга. Герой унгинских улигеров получает богатырский статус лишь после укрощения, объезживания небесного коня, посланного божественными покровителями.

Образ чудесного коня, основанный на древних тотемических верованиях и культуре, выступает в героическом эпосе бурят священным покровителем рода и выражает силу и могущество улигерного героя.

В целом хоринские улигеры показывают дальнейшую эволюцию эпического творчества бурят на новой стадии развития общества и сознания людей; процесс преодоления мифологического мировоззрения. По наблюдениям ученых, хоринские сказители, в отличие от эхирит-булагатских и унгинских, относились к улигерам уже как “к искусству, фантастике, красивой выдумке” (Уланов. 1974. С. 74).

Принятие хори-бурятами буддизма, распространение старомонгольской письменности, религиозной литературы Тибета и Китая, канонов и догматов буддийской церкви, послужили, по мнению ученых, толчком к постепенному угасанию эпического творчества, “перерастанию улигеров в сказки” (Уланов. 1957. С. 167), хотя народ продолжал сохранять любовь к эпосу и традиции его передачи.

Особое место в героико-эпическом творчестве бурят принадлежит сказаниям о могучем богатыре Абай Гэсэре – небесном сыне, ниспосланном на землю для защиты простых людей от страданий и гибели. Эпос об этом герое, бытовавший в народе с незапамятных времен, широко известен во всех уголках этнической Бурятии, пользуется всеобщей любовью и считается жемчужиной улигерного творчества бурят. По сравнению с другими улигерами, сказания о Гэсэре отличаются большим объемом (от 7 до 20 и более тысяч стихов), монументальностью сюжетного состава и совершенством художественной формы.

Кроме Бурятии Гэсэриада известна в Монголии, Калмыкии, среди тюркоязычных народов Южной Сибири, в Тибете (Кхам, Амдо, Ладакх), во Внутренней Монголии, Непале, а также в Пакистане, Индии и Сиккиме. Среди множества национальных версий, отражающих самобытные черты каждого народа, бурятские образцы этого уникального памятника считаются наиболее архаичными и представляют собой сложившийся на основе биографической и генеалогической циклизации обширный эпический свод, повествующий о жизни и подвигах богатыря и его сыновей, на которых возложена особая миссия борьбы со злом на земле и установления мирной и счастливой жизни людей.

В отличие от тибетской и монгольской версий, имевших письменную традицию, бурятская Гэсэриада передавалась на протяжении многих веков в устной форме, что обусловило возникновение различных локальных традиций его исполнения и обилие различных вариантов. Книжная форма Гэсэриады, близкая к монгольской, бытовала в основном, в Забайкалье у хори-бурят, где были распространены старомонгольская письменность, буддизм и было сильным влияние феодальной культуры Монголии.

Первые шаги по фиксации бурятской Гэсэриады были предприняты Г.Н. Потаниным, опубликовавшим в 1883 г. довольно схематичный пересказ начальных эпизодов улигера, под названием “Гэсыр-хан”, записанный им от аларского бурята Манзанова, владевшего русским языком. Затем, в 1893 г., в книге

“Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия”, наряду с тибетскими версиями, им был помещен в очень подробном пересказе бурятского этнографа М.Н. Хангалова, сводный текст бытовавшего в Приангарье стихотворного эпоса “Абай Гэсэр Богдо хан”.

М.Н. Хангалов, записавший это эпическое сказание от своего отца Н. Хангалова и талантливого улигершина П. Тушемилова, снабдил текст обширной вступительной статьей, содержащей ценные сведения о бытовании “Абай Гэсэра” среди унгинских бурят, о легендах, связанных с его именем.

В начале XX в. работа по сбору героико-эпических сказаний была продолжена Ц. Жамцарано. В 1903–1906 гг., по заданию Российской Академии наук, он сделал первые научные записи улигеров, бытовавших в долине р. Куды, Верхоленье, на Ольхоне (ныне Эхирит-Булагатский район Усть-Ордынского Бурятского автономного округа). Его коллекция, состоящая из десяти полноценных, высокохудожественных образцов архаического эпоса эхиритов и булагатов, открыла ученым изумительное богатство эпического творчества бурят. Особую ценность в этом собрании представлял эпос “Абай Гэсэр-хубун” (10590 стихов), записанный от М. Имегенова и составляющий вместе с улигерами о сыновьях героя (“Ошор Богдо-хубун” и “Хурин Алтай-хубун”) циклизированную эпопею, объемом 22074 стиха, не имеющую аналогов в других национальных версиях памятника. Эти записи были опубликованы в первых двух выпусках второго тома “Образцов народной словесности монгольских племен”. Записи и публикации Ц. Жамцарано ценны тем, что составили классическую текстологическую основу бурятского эпосоведения и активно функционируют в науке.

В 1909 г. английским ученым Куртином были опубликованы три варианта “Гэсэра”, записанные им в 1900 г. в том же регионе. Один из этих вариантов являлся сокращенным изложением “Абай Гэсэр-хубуна”, записанным англичанином, очевидно, от М. Имегенова, но имеет ряд сюжетных разночтений по сравнению с полной записью, сделанной Ц. Жамцарано в 1906 г. Тексты в публикации Куртина представляли собой результат двойного перевода: с бурятского на русский, выполненный В. Михайловым, затем – с русского языка на английский и по существу представляли собой прозаические пересказы сюжетной канвы улигера.

В советское время, с начала 20-х годов, систематическим сбором фольклорного материала (особенно улигеров) занимался фольклорист С.П. Балдаев (1889–1978), обследовавший почти все улусы этнической Бурятии. Значительное количество героико-эпических произведений, включая эпос о Гэсэре, записано также учеными и собирателями: А.К. Богдановым, К.А. Хадаханэ, К.В. Багиновым, А.И. Шадаевым, Г.Д. Санжеевым, И.Н. Мадасоном, Д.Д. Хилтухиным, Р.Ф. Тугутовым, Д.А. Алексеевым, М.П. Хомоновым, Н.О. Шаракшиновой, А. Бальбуровым, Т.М. Болдоновой, работавшими с даровитыми улигершинами 20–40-х и 50-х годов, еще хранившими живую традицию сказительского искусства. В значительной степени благодаря их усилиям был выявлен и зафиксирован основной репертуар бытовавших в народе традиционных улигеров, дающих представление об общем фонде эпического наследия бурят.

В настоящее время в ХВРК ИМБИТ СО РАН находится более ста оригинальных улигеров, среди которых с наибольшей полнотой представлены героико-эпические сказания о Гэсэре. Они были записаны в разные годы в Аларском, Нукутском, Боханском, Осинском, Эхирит-Булагатском районах Иркутской области, а также в Тунке (Бурятия) и Аге (Читинская область) от талантливых народных сказителей-гэсэршинов: П. Петрова (1866–1943), П. Тушемилова (1877–1954), П. Дмитриева (1883–1958), Б. Жатухаева (1891–1983), Альфора Ва-

ильева (1887–1945), А. Тороева (1893–1982), О. Хайнтаева, М. Гергусеева, О. Гелинкенова, Н. Иванова, Р.Н. Булатова, Д. Забанова, Д. Халудоровой, Ж. Самаева и др., каждый из которых обладал своей неповторимой творческой индивидуальностью, своим исполнительским стилем и даром поэтического слова. Будучи в большинстве своем крупными знатоками фольклора, сказителями универсального склада, они сумели донести до наших дней многообразие и богатство локальных эпических традиций бурятской Гэсэриады.

Двуязычные (на языке оригинала с русским переводом) научные издания текстов Гэсэриады, записанных Ц. Жамцарано и И. Мадасоном, были осуществлены в начале 60-х годов А.И. Улановым и М.П. Хомоновым. В 1969 г. Н.О. Шаракшинова опубликовала свой перевод на русский язык текста “Абай Гэсэр-хубун” (Шаракшинова. 1969. С. 145–314). В 1995 г. в серии “Эпос народов Евразии” было осуществлено новое двуязычное издание эхирит-булагатской версии в научном переводе А.Б. Соктоева (Абай Гэсэр Могучий... 1995). Помимо этого разные варианты “Гэсэра” публиковались на бурятском языке (Тушемиллов. “Гэсэр”. 1941; Дмитриев. “Гэсэр”. 1953; “Абай Гэсэр Богдо хан”. 1995).

Все многообразие вариантов бурятской Гэсэриады исследователи делят по их стадияльно-типологическим признакам на две группы: унгинские, близкие по сюжету к монгольской книжной Гэсэриаде, и значительно более архаичные, эхирит-булагатские (Уланов. 1957. С. 104–105, 128, 138; Шаракшинова. 1969. С. 40; Абай Гэсэр. 1960. С. 4).

Основой сюжета этих героико-эпических произведений является повествование об отправке небесными божеествами на землю Гэсэра, его втором рождении на земле, женитьбе и подвигах во имя счастья и мирной жизни людей.

Самым известным в науке вариантом эхирит-булагатской версии Гэсэриады является эпос “Абай Гэсэр-хубун”, записанный в 1906 г. Ц. Жамцарано от выдающегося сказителя из улуса Кукунут бывшего Кудинского ведомства Иркутской губернии, крестьянина-бедняка из рода ашабагат Маншуда Имегенова (1849–1908), сумевшего воспроизвести эту монументальную эпическую трилогию о герое и его сыновьях в исполнительских традициях эхирит-булагатов, сохранив и самобытность сюжета, и живописное богатство художественного языка, образов, не в привычной обстановке в кругу слушателей-одноулусников, а для приезжего ученого, записывавшего каждое его слово.

Данная версия, по мнению А.И. Уланова, является «вполне самостоятельной, самобытной, не имеющей сходства ни с монгольской “Гэсэриадой”, ни с тибетскими или калмыцкими сказаниями о Гэсэре, кроме имени главного героя». Об архаичности “Абай Гэсэр-хубуна”, хорошо сохранившего мифологическую основу, свидетельствует как само его содержание, трактовка образов главных героев, так и основная идея произведения: “борьба с чудовищами, олицетворяющими злые силы природы и преодоление препятствий” (Уланов. 1957. С. 116).

События в эпосе, как и в остальных вариантах бурятской Гэсэриады начинаются на небе, на котором, по древним представлениям бурят, обитают небожители-тэнгри: родившиеся на западной (правой) стороне – 55 добрых, светлых божееств во главе с Ханхан Хёрмосом и родившиеся на восточной (левой) стороне – 44 темных, злых, во главе с Атаа Уланом, а посередине между ними – Сэгэн Сэбдэг тэнгри. Старшими, верховными божеествами, которым подчиняются все небожители, выступают: отец Эсэгэ Малан-бабай, бабушка Малзан Гурмэнтөөдэй – самая старая богиня, мать всех тэнгри. Добрыми божеествами, неусыпно опекающими Гэсэра, оказывающими ему помощь в трудные минуты, являются “тысяча светлых небесных бурханов” (*огторгойн минган сагаан бурхан*), а также Творец Светлый старец Зарлиг (*Зарлиг сагаан убэгэн*).

Завязкой дальнейших событий в эпосе служит спор Ханхан Хёрмоса и Атаа Улана. Каждый из них хочет овладеть срединным Сэгэн Сэбдэг тэнгри, который живет особняком и олицетворяет границу, рубеж между двумя оппозиционными лагерями (светом и тьмой). Об этом свидетельствует этимология его имени: “Твердый (непоколебимый; стойкий) небожитель границы, рубежа”.

Небожители договариваются сразиться: кто победит, тот и завладеет Сэгэн Сэбдэгом. Но Ханхан Хёрмос забывает о сроке сражения. И тогда трехлетний сын Ханхан Хёрмоса – позднорожденный Абай Гэсэр-хубун, ударом отцовского копья сбрасывает Атаа Улана на землю – ниже *замби* (понятие о *замби* – земле, как месте обитания людей, связано с космогоническими представлениями древних бурят, по которым Вселенная состояла из верхнего (небесного), нижнего (земного) и подземного миров).

Тело поверженного Атаа Улана распространяет вонь и смрад; превращается в чудовищ-мангадхаев, которые глотают-пожирают земных людей и все живое на земле. Для их спасения, очищения земли от чудовищ, восстановления мира, благополучия и порядка, светлые небесные божества посылают на землю Гэсэра. С этого момента вся жизнь героя посвящается этой благородной миссии, являющейся основной идеей бурятской Гэсэриады.

Гэсэр спускается на землю в облике черного ворона. На небе остается его телесная ипостась. Небесные покровители прежде закаляют его, укрепляют душу, сделав ее неуязвимой, наделяют героя чудесными способностями, дают ему в спутницы трех сестер-спасительниц, так как на земле его ждут суровые испытания и тяжелая борьба.

На земле герой заново рождается у живущих в бедности 60-летней старухи и 70-летнего старика, промышляющего ловлей мелких зверьков.

Основными сюжетными звеньями варианта М. Имегенова являются: 1) Небесный пролог (оппозиция западных и восточных небожителей); низвержение Гэсэром Атаа Улан-тэнгрия; 2) Спуск на землю и второе рождение; 3) Детские подвиги Гэсэра: уничтожение демонов-оборотней в облике парней-здоровяков; обезвреживание железноклювых воронов с железными когтями, гигантских комаров с костяными хоботами, собравшихся выклевать герою-младенцу глаза, и высосать кровь; 4) Сватовство и женитьба героя на ханской дочери, девице Санхан Гохон; 5) Предательство богатыря Агсагалдая, поддавшегося интригам 108-голового Кусающего Желтого мангадхая. Победа Гэсэра над мангадхаем и казнь предателя; 6) Борьба и победа Гэсэра (с помощью небесного брата Дашин Шохора) над могучим, недремлющим чародеем Галхан Нурман ханом (букв.: “Хан Огненной Лавы”). Уничтожение нерожденного сына противника – железнотелого младенца; 7) Рождение сына Ошор Богдо; 8) Борьба и победа Гэсэра над 13-головым Асурайским Желтым мангадхаем; 9) Поход Гэсэра на небо и женитьба на дочери тэнгри, девице Гагурай Ногон; 10) Возвращение с женой на землю; 11) Измена Гагурай Ногон и ее уход к мангадхаю. Превращение Гэсэра в коня; 12) Спасение Гэсэра его первой женой Санхан Гохон; 13) Борьба Гэсэра с многоголовыми и многоглыми чудовищами-мангадхаями и Долговязой Рыжей бабой-мангадхайкой; 14) Схватка с бешеными волками, с многоголовыми Даныльским и Асурайским мангадхаями; 15) Уничтожение могучей мангадхайской старухи-колдуньи; 16) Заточение в глубокое подземелье-преисподнюю (*хурхэн тама*) Даныльского и Асурайского мангадхаев; 17) Казнь изменницы Гагурай Ногон и мангадхая Обсоголдоя; 18) Возвращение на родину.

В конце повествования Гэсэр говорит, что истребил всех врагов на земле. И после женитьбы старшего сына, Ошора Богдо, возносится на небо, где божества-тэнгри вновь обращают его в трехлетнего малыша.

В варианте М. Имегенова запечатлен ранний период развития бурятского общества; в нем достаточно ярко отражены пережиточные элементы матриархальной и патриархальной идеологий. Высшей властью, непререкаемым авторитетом обладает Малзан Гурмэн-бабушка; души чудовищ-мангадхаев хранятся у старух (бабушек и теток) по материнской линии; опекой новорожденного ребенка занимается самая старая женщина в роду.

В улигере изображается охотничий уклад жизни: Гэсэр занимается охотой; ловлей зверьков и собиранием трав занимаются его земные родители.

Основными врагами Гэсэра выступают многочисленные чудовища-мангадхай, злобные старухи-мангадхайки, Гал Нурма хан, имеющий рудиментные черты чудовища-пожирателя; гигантские железноклювые вороны, комары, бешеные волки и другие враждебные людям существа. Борьба героя с чудовищами происходит как случайное столкновение в пути или на охоте. Гэсэр, победив мангадхаев в единоборстве, казнит, защемив их в стволах деревьев. Отсутствуют в эпосе социальные мотивы борьбы.

Оружием мангадхаев служат дубины или топоры. Ездят они на захудалых клячах с разохшимся седлом. Мангадхайки используют в борьбе с Гэсэром свои скрепки-кожемялки.

Герой не выделяет себя из родовой группы, он слитен с родом, что подчеркнуто добавлением к его имени слова *хубуун* (сын рода, племени, парень), имеющим дополнительный оценочный смысл: “могучий”, “славный”, что в целом характерно для архаичной эпики.

Гэсэр борется с врагами не ради личного интереса, а ради счастья членов родо-племенного коллектива. Род противопоставляется окружающему миру, который представляется в виде злых и добрых существ. Злые существа подлежат уничтожению и герой всю энергию направляет против злых чудовищ.

К древней форме исполнения эпических произведений (когда слушатели принимали активное в нем участие), относятся в “Абай Гэсэр-хубуне” такие композиционные элементы как *угталга* (букв.: встреча) – призывная песня, в которой выражалось желание послушать улигер; *удэшэлгэ* (букв.: проводы) – прощальная песня, адресованная героям эпоса и слушателям и *сэг даралга* (букв.: скрепы; связки), исполняемые слушателями перед началом повествования об очередном походе богатыря или в конце очередного эпизода, когда сказитель делал передышку. Таких песен-связок в варианте М. Имегенова – тринадцать. В них содержится прославление героя, его коня, пожелание удачи в походе и т.д.

Повествование в “Абай Гэсэр-хубуне” не ограничивается только богатырскими подвигами героя. В нем отражены также картины мирной жизни, бытовые сцены, воссоздающие уклад жизни, обычаи, относящиеся к более позднему времени.

Традиционными для архаической эпики в данном памятнике являются мотивы трудных поручений будущего тестя, отца невесты: отправка за пером гигантской птицы Хан Хэрдэг и связанный с ним сюжет спасения героем дочерей птицы от ядовитого желтого змея; мотивы поиска и уничтожения души врага; мотивы обращения к вещи книге судьбы-заяна и т.д.

Глубокой самобытностью, уникальностью, отличается у М. Имегенова сюжетная разработка мотива пути (подъема Гэсэра на небо), где живет его суженая Гагурай Ногон, встреча со своим творцом – Светлым старцем Зарлигом; испытание силы Гэсэра и закалка его небесными кузнецами в горниле.

Иной стадийный уровень развития представляют унгинские варианты Гэсэриады, характерные черты которой отражены в эпосе “Абай Гэсэр” (12 537 сти-

хов), записанном И.Н. Мадасоном в 1940–1941 гг. от талантливого сказителя из улуса Хадахан Аларского района Иркутской области, Пёохона Петрова.

Спуску Гэсэра на землю в нем также предшествует спор и сражение двух оппозиционных лагерей небожителей (западных и восточных) за овладение средним Сэгэн Сэбдэг тэнгри. Но в отличие от имегеновской версии, у П. Петрова в “Небесном прологе” появляется сюжет о болезни Наран Гохон абхай (Солнечной красавицы) – дочери Наран Дулан тэнгри (тэнгри Солнечного Тепла), насланной главой восточных (левосторонних) небожителей, Атай Улан тэнгри. В случае ее смерти 55 западных добрых небожителей должны перейти в подчинение 44 восточных, злых.

Большую роль, как и в архаичной версии, играет прародительница западных божеств Манзан Гурмэ бабушка. Благодаря ее совету сын главы западных небожителей – Бухэ Бэлигтэ хубун (будущий Гэсэр), добывает чудесного белого жаворонка, исцеляющего девицу.

В целом описание небесной жизни у Петрова отличается от лаконичного имегеновского, развернутостью, сюжетной полнотой; обилием образов божеств-тэнгри, их иерархии и функций. Эта черта характерна всему стилю улигера. Если в эхирит-булагатской версии побеждает злого Атаа Улана малыш Гэсэр, то в унгинской описывается поочередное сражение всех небожителей: сыновей Хана Хирмоса и Атай Улана; затем тэнгриев, олицетворяющих атмосферные, погодные явления (летних, зимних туманов, инея, ветра и т.д.). Борются затем сами старейшины и их кони. Хан Хирмос побеждает Атай Улана с помощью сына Бухэ Бэлигтэ, который протыкает копьем большой палец правой ноги противника, где хранилась его душа.

В “Абай Гэсэре” подробно описывается появление на земле чудовищ: злых Шараблинских ханов; могучего, многоглазого чудовища Гал Дулмэ хана (хана Огня и Жара), Хозяина лесов – поглотителя Орголи-Белого оленя; дьявола Шэрэм Мината (дьявол с Чугунным Кнутом), обитающего по ту сторону земли Смерти; Абарга Сэсэн мангадхая, обитающего в пустынной земле Хонин Хото; Черного мангадхая Лобсогодоя и трех его сестер Ёнхобой, возникших из отрубленных частей тела Атай Улана и трех его сыновей.

Первая часть унгинской Гэсэриады (Небесный пролог) является по существу серией мифов, облеченных в форму эпического сказания, где получили своеобразную персонификацию силы Добра и Зла, Света и Тьмы. Извечная их борьба выражена в войне небожителей, разделение которых на два противоположных лагеря, основано на древнейшей универсальной бинарной оппозиции (*Бурчина*. 1997. С. 113–116).

В унгинской Гэсэриаде происходит обобщение, систематизация мифов, призванных объяснить в рамках мифологического мировоззрения появление зла и чудовищ.

Чудовища начинают губить все живое на земле. Начинается засуха и мор. Гибнут люди, погибает скот. Небожители узнают об этом от шаманки, совершившей подношение главе западных (правосторонних) добрых небожителей Хану Хирмосу, состоящее из слез и мокрот больных людей.

Небесный совет отправляет для избавления от зла, возрождения жизни на земле среднего сына Хана Хирмоса – Бухэ Бэлигтэ, который рождается там вторично у бездетной пары изгнанников: хана Сэнгэлэна и Наран Гохон – дочери Наран Дулан тэнгриа.

Борьба Гэсэра с чудовищами – порождениями Атай Улан тэнгри – составляет содержание петровского варианта. Миссия героя на земле выражается в запеве улигера: “Он захватчиков наказывал, Он высокомерных укрощал, Он клы-

кастных усмирят, Он хищников истреблял – Великий Абай Гэсэр, Могучий Абай Гэсэр. Рост его – восемьдесят локтей, жизнь его – восемь поколений”.

Данный вариант состоит из следующих основных глав: 1) Небесный пролог. Борьба западных и восточных небожителей. Низвержение Атай Улана и его сыновей на землю. Появление там чудовищ; 2) Мор, засуха на земле, гибель всего живого; 3) Отправка Бухэ Бэлигтэ, среднего сына главы западных небожителей на землю для спасения людей; 4) Чудесное зачатие и второе рождение героя. Детские подвиги героя-соплячка; 5) Сватовство и женитьба на Тумэн Яргалан. Вторая женитьба на Урмай Гохон; 6) Герой обретает свой истинный богатырский облик, становится Абай Гэсэр Богдо ханом. Женитьба на богатырке Алма Мэргэн, дочери владыки морей Лобсона; 7) Поход Гэсэра на Хозяина лесов Орголи-Белого оленя (проглота). Победа над чудовищем; 8) Победа над огромным змеем Абарга; 9) Предательство дяди Гэсэра, чернодушного Хара Сотон-нойона, наставшего ему болезнь; 10) Тумэн Яргалан, ради спасения Гэсэра, уходит к Абарга Сэсэн мангадхаю; 11) Поход и победа Гэсэра над Абарга Сэсэн мангадхаем; 12) Жена дает герою дурманную пищу и Гэсэр забывает о доме; 13) Шараблинские ханы захватывают Урмай Гохон; 14) Три небесные сестры-спасительницы (кукушки) возвращают Гэсэру память; 15) Поход Гэсэра на Шараблинских ханов. Превращение в младенца-подкидыша и усыновление его ханами. Победа и освобождение Урмай Гохон; 16) Поход и победа над Гал Дулмэ ханом; 17) Лобсогой Черный мангадхай, обернувшись ламой, превращает Гэсэра в осла; 18) Алма Мэргэн хатан освобождает Гэсэра; 19) Победа Гэсэра над Лобсогоем, заточение его в яму-подземелье; 20) Битва Гэсэра с дьяволом Шэрэм Мината и победа с помощью чудесного шерстобитного прутика; 21) Гэсэр освобождает подданных китайского Гумэн Сэсэн хана от смерти.

Вариант П. Петрова имеет также дополнительные эпизоды: “Саган-батор” (Белый богатырь), “Четыре последыша мира”, “Одинокое дерево”, отсутствующие в других вариантах Гэсэриады.

Сходство с монгольской Гэсэриадой имеют у П. Петрова те главы и эпизоды, где повествуется о рождении Гэсэра, его детских подвигах, испытании Саргал нойоном сыновей, войне с шараблинцами, о китайском Гумэн Сэсэн хане.

Но стихотворная Гэсэриада у бурят, по сравнению с прозаической монгольской, глубоко самобытна, так как раскрывает этические и эстетические взгляды народа посредством образной системы бурятского эпического творчества. Многие мотивы и эпизоды из других улигеров вошли в сюжетный состав унгинской Гэсэриады. В них гораздо больше подробностей, деталей, эпизодов и сюжетов, чем у монголов, так как для эпической традиции бурят характерно разрастание сюжетной ткани повествования. Описания борьбы, поединков с чудовищами, состязания женихов, эпические формулы, запевы, *сэг даралга*, *удэшэлгэ* в “Абай Гэсэре” характерны для всего героического эпоса бурят.

Образ Гэсэра воплощает в себе традиционные черты героев бурятских эпических сказаний. В нем воплощен народный идеал героя, борца за счастье людей, поэтому он является одним из самых любимых героев бурятского эпоса. В отличие от архаической традиции, в унгинской Гэсэриаде герой сражается в большинстве случаев с враждебными ханами, у него есть не только дружинники-батыры, но и войско, принимающее участие в сражениях. Появляется много скотоводческих мотивов (пастухи, стада животных, доение коров).

Характер эпопеи “Абай Гэсэр” определяет идея борьбы за добро против всякого зла; выражается глубокая вера в победу Добра над Злом. Идея торжества добра – ведущая идея в бурятской Гэсэриаде. Унгинская Гэсэриада – это огромное эпическое полотно, события которой развиваются на фоне всей Все-

ленной, охватывая небо, землю и подводный мир. В эпосе наблюдается усиление мотивов, воплощающих тему богатырской героики, борьбы с врагами-насильниками и чудовищами, губящими людей. Сказание о Гэсэре является наивысшим развитием унгинского героического эпоса, вобравшим всю традиционную систему эпического творчества бурят.

БУРЯТСКИЕ НАРОДНЫЕ СКАЗКИ

Бурятские сказки (*онтохонууд*) – один из богатейших разделов устно-поэтического наследия народа. К ним вполне применимо общепринятое в фольклористике деление на три основных вида – волшебные, о животных, бытовые или но-веллистические. Но больше всего зафиксировано бытовых и волшебных сказок.

По своей форме бурятские сказки – произведения в основном прозаические, повествующие о приключениях или богатырских подвигах героев.

Наряду с необычными, чисто “сказочными” явлениями в них рисуются вполне реальные картины, которые могли иметь место и в повседневной жизни народа. Бурятские сказители в своих многочисленных сказках отобрали самые различные стороны материальной и духовной жизни народа, начиная с древнейших времен до настоящего времени.

Выдумка, фантазия подчиняются основной идее сказки, воплощению высоких мыслей, поэтизации героев и их поступков. Сказочный вымысел, волшебство, которые являются основными элементами сюжетостроения, возникают на основе реальной жизни и отражают вполне земные дела, встречавшиеся в повседневном быту.

Отличительной особенностью сказок является то, что их рассказывать могут не только признанные сказители – *онтохоишны*, но и те, кому близко и дорого словесное искусство народа, люди разные по возрасту и роду занятий. Этому способствуют также относительная подвижность жанра сказок и по сравнению с улигерами их небольшой размер.

Богатое и самобытное сказочное творчество бурят давно привлекало путешественников, собирателей и любителей фольклора.

В числе зачинателей собирания и публикации бурятских народных сказок были Ф. Миллер, П.С. Паллас, А. Паршин, М. Кастрен, декабрист Н.А. Бестужев, революционер-демократ А.П. Шапов, ученые Г.Н. Потанин, А.Д. Руднев и др.

Три крупных сборника бурятских сказок, изданные в конце XIX – начале XX в. Восточно-Сибирским отделом Русского Географического общества, связаны с именем бурятского этнографа и фольклориста М.Н. Хангалова. В первые два сборника, составленные им и Н.И. Затопляевым, вошли сказки прибайкальских и забайкальских бурят. По числу сказочных текстов самым большим был третий – “Балаганский сборник” М.Н. Хангалова под редакцией Г.Н. Потанина. В данных сборниках широко представлены волшебные сказки, богатырские, сказки о животных. В связи с тем, что публикации бурятского повествовательного фольклора на языке оригинала в то время еще не осуществлялись, сказочные произведения в этих изданиях давались в русском переводе. Отдельные сказки в этих сборниках представлены в разных вариантах, что является несомненной заслугой издателей.

Впервые публикацию бурятских сказок в оригинале и русском переводе осуществил А.Д. Руднев в книге “Хори-бурятский говор”, куда вошли 20 сказок и 3 улигера. Записи А.Д. Руднева характеризуются точностью, при пере-

воде которых ученый сумел максимально сохранить своеобразие бурятской сказки, что существенно повышает ценность этого издания (Руднев. 1913–1914). Тексты сказок были записаны А.Д. Рудневым от 14-летнего мальчика Галана Ниндакова.

Ценный вклад в собирание бурятских сказок внес известный монголовед Ц. Жамцарано. Материалы, собранные ученым в экспедициях 1903, 1906, 1913 гг. по Прибайкалью, раскрыли богатство сказочного и эпического творчества бурят, выявили таких одаренных улигершинов и онтохошинов, как Маншуд Имегенов, Елбон Шалбыков, Лазарь Бардаханов и др.

Следует отметить, что Ц. Жамцарано впервые применил в своей работе академическую транскрипцию бурятских текстов, что позволило более точно фиксировать тексты, сохранять диалектные особенности и исполнительский стиль сказочников.

Однако тексты, записанные и частично опубликованные в дореволюционное время, далеко не полно отражали сказочный репертуар бурят. Собиратели и исследователи устного народного творчества в этих изданиях не всегда давали необходимые сведения об исполнителях, что является важным при записи фольклорных произведений. При переводе сказок больше внимания уделялось их сюжетной линии, содержанию. И все же эти пробелы не умаляют огромного значения таких публикаций в деле популяризации бурятских народных сказок, знакомства широкого круга читателей с образцами сказочного эпоса бурят.

Богатые фонды сказок созданы благодаря усилиям нескольких поколений собирателей, среди которых были учителя, ученые, писатели – К.В. Багинов, Н. Норбоев, Ш. Базаров, Х.Н. Намсараев, А.И. Шадаев, К.А. Хадахнэ, С.П. Балдаев, Г.Д. Санжеев, А.К. Богданов, Н.О. Шаракшинова, И.Н. Мадасон и др.

Среди них особо следует отметить собирательскую и научную деятельность ученого фольклориста, этнографа С.П. Балдаева. В его богатейшем фонде имеется более 110 оригинальных текстов бурятских народных сказок, записанных им в разных районах Бурятии, Иркутской области.

Значительная работа в собирании, публикации и систематизации бурятских сказок была проделана учеными-фольклористами А.И. Улановым, М.П. Хомоновым, Г.О. Туденовым, М.И. Тулохоновым, Н.О. Шаракшиновой, Е.В. Баранниковой, С.С. Бардахановой, Д.А. Бурчиной, В.Ш. Гунгаровым, Б.-Х.Б. Цыбиковой.

В ряду изданных сборников бурятских сказок особую значимость представляет академическое двуязычное издание, включающее 3 тома “Бурятских народных сказок” (1973, 1976, 1981).

В серии “Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока” бурятские сказки представлены двумя томами (1993, 2000). В первый том включены волшебные сказки, во второй – сказки о животных и бытовые.

В сказочном репертуаре забайкальских бурят заметное место занимают сюжеты, основные мотивы которых восходят к древнеиндийским и древнемонгольским памятникам “Панчатантра”, “Шэдитэ хэгур” (Волшебный мертвец), “Улигэрун далай” (Море притч). Сюжеты индийского происхождения, включенные в письменные памятники, способствовали обновлению и расширению сказочного репертуара, влияли на обогащение стиля бурятских народных сказок. Особенно заметно влияние сказок из “Волшебного мертвеца” на бурятский репертуар. К этому сборнику генетически восходят многочисленные версии сюжета о “знахаре” (Гахай багша), который обладает волшебным свойством находить спрятанные драгоценности. Один из вариантов – “О старике со старухой” – был опубликован еще Н.А. Бестужевым.

Сюжеты сказок “Волшебные гадальные косточки”, “Грозный черный амбань” также заимствованы из сборника “Волшебный мертвец”. Но они переосмыслены по-новому. Так, если в сказках письменного первоисточника функции доброго советчика выполняет лама Шадургу Арши, то в устных версиях он заменяется традиционным мудрым белоголовым старцем с березовой тростью.

Таким образом, сказки из древнеиндийских и древнемонгольских письменных источников, зафиксированные в основном в районах Бурятии и Читинской области, в процессе устного бытования подверглись существенной трансформации.

Следует отметить, что сказочная традиция бурят, проживающих в Иркутской области, не испытала влияния письменных сборников. Она больше сохранила оригинальные сюжеты, архаические, этиологические сказки, генетически связанные с народными мифологическими воззрениями. Большую популярность в этом регионе обрели богатырские сказки, активное бытование которых в наше время свидетельствует о богатой в прошлом унгинской, эхирит-булагатской эпической традиции.

Исследователь сказочного эпоса бурят Е.В. Баранникова отмечала, что “В исторически сложившемся сюжетном репертуаре бурятских волшебных сказок есть произведения на оригинальные, собственно бурятские сюжеты (к ним относится цикл богатырских сказок о батарах и мэргэнах), а также сказки, основой которых стали сюжеты и мотивы, пришедшие из рукописных старомонгольских сборников различного происхождения” (Памятники фольклора... 1993. С. 14).

Главными героями бурятских сказок на оригинальные сюжеты часто выступают обездоленные сироты, невинно гонимые юноши и девушки, которые борются за восстановление справедливости, противостоят чудовищам – *шолмосам*, *мангадхаям*, а также ханам, нойонам. Эти сказочные герои чаще всего одерживают победу над противниками благодаря находчивости и бесстрашию в различных видах состязаний.

Популярностью в народе всегда пользовались сказки о таких смекалистых и отважных героях, как старик Хээрхэн, Тенохен, Тээсхэн, о маленьком храбрце Торсогин-хубуне.

К числу излюбленных принадлежат сказочные персонажи, у которых вместо имен прозвища: Найденыш – Олзо хубуун, Бедный Боролзой, Соплячок – Нюхата Нюсхай, Чернявый дурачок – Муу Хара, Дурачок Монто – Муу Монто, Сирота Боро – Үншэн Боро. Под видом неказистых и жалких персонажей скрываются истинные герои сказки, подлинная сущность которых раскрывается лишь по мере развития сюжета.

Глубокий смысл и оригинальность присущи циклу сказок, повествующих об искусстве сказочников и улигершинов, талантливых певцов и музыкантов. К примеру, сказки “Хурша-парень” (Памятники фольклора... 1993. С. 214) и “Охотник-сказочник” (Памятники фольклора... 1993. С. 218) В первой из них поэтично рассказывается о том, как искусство игры на хуре (музыкальный инструмент) помогло бедному парню победить жизненные невзгоды и благодаря покровительству хозяина тайги Лээхэя обрести счастье. Во второй сказке, наоборот, непочтительное отношение к сказыванию сказок наказывается. В некоторых вариантах этого сюжета хозяин тайги дарует огонь *онтохошину*, оставшемуся без огня, за его веселые и остроумные сказки.

По представлениям бурят, сказывание сказок и улигеров являлось одним из условий успеха в охотничьем промысле. Известно, что охотники специально брали в тайгу сказителей, которые за исполнение сказок и улигеров наравне с

охотниками получали долю добычи. Нередко сами охотники были искусными сказочниками. В сказках повествуется о том, что владыки гор, вершин, тайги щедро одаривают сказочников-охотников, а тех, кто мешает сказыванию сказок, наказывают, оставляя их без добычи.

Среди волшебных сказок имеется цикл, в которых один из родителей выступает в облике зверя. Сказки этого цикла характеризуются тотемическими воззрениями, животные-тотемы представлялись предками-покровителями, от которых зависит не только удачная охота, но и благополучие в жизни.

Персонажи из мира животных в волшебных сказках выполняют также функции мудрых советчиков и дарителей. И чаще всего это животные, спасенные героем от гибели. Так, Бедный Боролзой поочередно выпускает из капканов различных животных, а те в благодарность за спасение снабжают героя волшебным камнем, при помощи которого тот становится не только богатым, но и занимает ханский трон.

Многочисленны древние мотивы об оборотничестве, когда сказочные персонажи легко превращаются в различных зверей и с такой же легкостью снова обретают человеческий облик. Наибольшее распространение имеют сказки о медведе-оборотне.

Идеи тесной связи и общности человека с представителями животного мира находят соответствия в древних повествованиях многих народов.

Для членов родового общества была особенно важна забота о его увеличении и укреплении. Многочисленность рода обеспечивала им спокойную жизнь. Но женитьба, создание семьи было не простым делом: у монгольских племен в эпоху родового общества допускались только экзогамные браки. Поэтому в устойчивом мотиве бурятских сказок о поисках невесты борьба за нее всегда сопряжена с большими трудностями и опасностью, поскольку жениху приходится отправляться за невестой далеко за пределы своих земель. Зачастую борьба за невесту в сказках представлена тремя видами единоборств: национальная борьба (*барилдаан*), конные скачки (*мори урилдаан*) и стрельба из лука (*сур харбаан*). При этом большая роль в благополучном исходе всех трудностей и испытаний, связанных со сватовством и женитьбой, в сказках отводится невесте. Именно ее находчивость и мудрость обеспечивают успех в богатырской поездке ее избранника.

Сказочные героини – искусницы в любом домашнем труде. Умение шить быстро красивую одежду передается традиционной формулой – например, в сказке о девушке Башалай: “...из шелка с ладонь умела сшить десять шуб, а из шелка с подол – двадцать шуб” (*...альганай шэнээн торгоор арбан захатые бүтээдэг, хормойн шэнээн торгоор хорин захатые бүтээдэг*) (Памятники фольклора... 1993. С. 109) или “...дочь Усан Далай хана шьет одежду так искусно, что швов не видать” (*...Ухан Далай хаани басаган оёдолбой хубсаһа оёжо нууба*) (Бурятские народные сказки... 1976. С. 201).

Особое место в ряду сказочных героинь занимает образ матери, вобравший в себя самые разные представления. Когда сын становится взрослым (“руки достают до тороков, а ноги до стремени”), роль матери в его судьбе приобретает особую значимость в сказке. Мать сама изготавливает для сына снаряжение: “мать смастерила из ветки кустарника лук, а из прутьев стрелы” (*...эхэн Гүүн Сээжэ гэжэ хүбүүндээ харганаар номо, хабшалгаар годли хэжэ угэбэ*) (Памятники фольклора... 1993. С. 166). Отправляя сына в дальнюю дорогу, мать снабжает его чудодейственной пищей, утоляющей голод. Лепешки, сушеный творог, приготовленный матерью на своем грудном молоке, обладают волшебной силой. Эта пища не убывает в пути, дает ему силы.

В богатом сказочном фонде бурят имеется также цикл сказок, сюжетом которых является легенда о девушке-лебедь. В одной из ранних публикаций варианта данной легенды, принадлежащей Г.Н. Потанину, отчетливо проступают черты и мотивы, свойственные поэтике сказочного жанра: осложняется сюжетная разработка. В процессе трансформации генеалогической легенды в сказочное повествование сюжет переосмысливается. В этом случае персонажем сказки является не Хоредой из легенды, а чаще всего обездоленный парень или юноша-сирота. Таковы, к примеру, сказки “Молодец и его жена-лебедь” (Памятники фольклора... 1993. С. 45), “Лебедь и Гаруди” (ХВРК ИМБиТ, Инв. 3349). В сказочной трактовке жена-лебедь навсегда принимает облик земной женщины, является хранительницей домашнего очага и заботливой матерью.

В составе бурятских волшебных сказок на оригинальные сюжеты широко представлены произведения, воспевающие подвиги мэргэнов и баторов. Это богатырские сказки о Гэсэре, Алтан Шагае, Харасгай Мэргэне и других героях. Возникновение и формирование таких сказок в определенной мере связано с угасанием улигеров, их жанровой трансформацией. Происходил процесс постепенного перехода части улигерных сюжетов в сказочный жанр. Е.В. Баранникова считает, что богатырские повествования – издавна существующая традиционная разновидность бурятских сказок. У них во многом общий с улигерами арсенал художественно-изобразительных приемов и мотивов. Прежде всего это устойчивые эпические формулы, например зачины, указывающие на отдаленность времени, о котором повествуется в произведении. В некоторых вариантах бурятских сказок говорится, что в те давние времена “Земля была теплая... молочное море с лужицу было, а гора Сумбэр с кочку была, дерево на опушке маленьким было, могучий гуран козленком был” (*Газарай гэдхэн... һөн далайн шалбааг байхада, һөмбөр уулын болдог байхада, захын модоной загзар байхада, загал улаан гуранай инзаган байхын сагта хан ха*) (Бурятские народные сказки... 1973. С. 409).

Подобно баторам и мэргэнам, в улигерах сказочным героям коня даруют небесные силы. Народная фантазия наделила сказочного коня волшебными крыльями, которые способны поднять его в воздух “ниже облачного неба, выше верхушек деревьев”.

Однако сюжетный состав волшебных сказок претерпевал изменения. Бурятские сказки в силу тесной исторической взаимосвязи с другими сибирскими народами, а также с русским народом испытали влияние их сказочных традиций.

В бурятской сказке о Хулмадай Мэргэне центральным мотивом является дежурство сыновей у тела умершего отца. Этот мотив представлен в русских сказках типа “Сивка-Бурка”. В отличие от русских сказок, где согласно исконно народному обычаю, тело отца трех братьев погребено в земле, в бурятских сказках нет могилы и погребальных сооружений. И три сына по воле отца должны караулить не его тело, как в бурятских сказках, а могилу. В бурятских волшебных сказках в подобных эпизодах отразились свои древние обычаи народа: забивают коня, переламывают лук и стрелы, принадлежащие умершему, чтобы положить в могилу вместе с их владельцем.

Наряду с чертами, присущими сказкам и других народов, бурятские волшебные сказки имеют свои особенности. Так, из традиционных формул – инициальных, медиальных и финальных – в них представлены только первые две. Финальные формулы в том значении, в каком они употребляются в сказках других народов, у бурят не встречаются. Конец сказки обычно звучит лаконично: “...Зажил счастливо” (*...ан бун жаргаба*) (Памятники фольклора... 1993. С. 116.); “Зажили они, говорят, спокойной счастливой жизнью” (*Амар жаргалаа оложо байхан хууһан юм һэн гэлсэгшэ*) (Памятники фольклора... 1993. С. 106).

Зато инициальные и медиальные формулы отмечены разнообразием и красочностью. Начальные обычно указывают на отдаленность времени действия сказки, рисуя картину “возникновения” земли и ландшафта.

В бурятских волшебных сказках широко используются такие оригинальные жанры фольклора, как благопожелания, пословицы, поговорки, загадки.

Мотивировка выезда героя на поиск невесты обычно передается развернутой формулой: “Из одной головешки костер не разгорится, из одного человека семьи не будет” (*Ганса сусал гал болодоггүй, ганса хүн хүн болодоггүй*) (Памятники фольклора... 1993. С. 224.). Сказочно быстрое взросление и мужание героя передается обычно такими словами: “...к утру в шкуре барана не вмещаются, через сутки в шкуре овцы не вмещаются” (*...эртээр бэри эрьеын арһанда багтахаяа болино, хоног бэри хонни арһанда багтахаяа болино*) (Памятники фольклора... 1993. С. 142).

Перед единоборством соперники обговаривают условия борьбы, которые представлены в бурятских сказках в виде стабильных фраз: “Силой больших пальцев померяемся или острями стрел?” (*Эрхэйн эршээр болохоннай гү, али номоной хурсаар болохоннай гү?*) (Памятники фольклора... 1993. С. 214). Отец невесты зачастую спрашивает у жениха: “Чей будешь сын? Куда путь держишь?” (*Хэнэй хүбүүн гэшиэбиш? Хаа хүүхэээ ябанаши?*), на что тот отвечает устойчивым иносказанием: “Сам я ехал дорогой жениха, кушак мой – дорогой свата” (*Бээмни хүүгэни мүүөөр, бэхэмни худайн мүүөөр ябана*) (Памятники фольклора... 1993. С. 172). Здесь имеется в виду традиционный свадебный обычай бурят, по которому родители жениха и невесты при сватовстве обменивались поясами (кушаками). Финальная формула, выражающая намек на вознаграждение сказочнику, в бурятской сказке практически не встречается. Она является завершением сказочного сюжета.

В целом, основой поэтики традиционных формул волшебной сказки является свойственная бурятскому стихосложению аллитерация и четко выраженный, ритмически организованный характер. Своеобразием сказочной речи способствуют и малые фольклорные жанры: пословицы, поговорки, загадки, которые выполняют определенные функции. Таким образом, художественное совершенство и устойчивость формул позволяют одаренных сказочников свободно переносить их из одной сказки в другую. Волшебные сказки, как и весь классический фольклор, переживают естественный, необратимый процесс угасания. Тем примечательнее, что в наши дни еще встречаются талантливые знатоки и исполнители сказок.

Ко второй группе большого сказочного фонда относятся сказки о животных, в которых “животное является основным объектом или субъектом повествования” (*Пропн.* 1984. С. 301). В этой разновидности сказок основными действующими персонажами выступают звери, птицы, домашние животные. Однако во многих сюжетах вместе с животными действуют и люди. Но животные играют в этих сюжетах наиболее активную роль, и повествование ведется в основном с их позиций.

По определяющему смыслу повествования, стержневой мотивации и функциональной направленности сказки о животных условно можно разделить на этиологические и аллегорические.

Этиологические сказки, объясняющие происхождение зверей или птиц, особенности отдельных их черт, органически связаны с мифами, к которым генетически восходят многие сказки. Они древнее аллегорических сказок, которые возникли, на наш взгляд, на более позднем этапе развития человеческого общества.

В силу живого бытования фольклора до нас дошли многие архаические сюжеты и мотивы, характеризующие отношение наших далеких предков к миру тайги, интерес к которому был вызван прежде всего главным видом их деятельности – охотой. Поэтому абсолютное большинство этиологических сказок объясняет происхождение диких животных и птиц. В сказках этой группы в своеобразной художественно-поэтической форме дается объяснение, почему у зайца “разорванные” губы, отчего у ласточки раздвоенный хвост, почему комар и пчела жужжат и т.д.

В мифологических сюжетах и этиологических сказках тюрко-монгольских народов немало совпадений в объяснении происхождения тех или иных зверей и птиц, некоторых их особенностей. Например, в архаическом эпосе алтайцев, бурят, тувинцев, калмыков, хакасов сходны в своей основе мотивы, связывающие происхождение медведя с человеком. Мотив превращения человека в животное или, наоборот, животного в человека, связанный с верой древних людей в оборотничество, становится определяющим в некоторых этиологических сказках.

Происхождение сказочных персонажей нередко связывается с мотивом совместной жизни человека и медведя, причем герои, рожденные от такого “брака”, обладают огромной, сверхъестественной фантастической силой, что позволяет им вступать в единоборство с очень сильными противниками и побеждать их. В таких сказочных сюжетах, по-видимому, находят выражение тотемистические представления.

В произведениях архаической эпики народов Сибири благородную миссию (похищение огня у хранящих его духов) выполняет ласточка. Она, согласно бурятским сказкам, выкрала огонь у творца-бурхана. “Увидел бурхан ласточку и выстрелил ей вслед. Стрела насквозь пробил ей хвост. Ласточка принесла людям огонь, свила себе гнездо около дымохода в юрте человека. С тех пор ласточки живут вместе с людьми”, – говорится в бурятской сказке (Бурятские народные сказки... 1976. С. 387).

Идентичны хакасско-бурятские мифы и сказки о ласточке – спасительнице человека. Пчеле (в некоторых вариантах комару, оводу), 12-головый змей Гаруди (*Аина* – хаки.) велит узнать, чья кровь слаще. Она попробовала, и ей понравилась человеческая кровь. Она спешит сообщить об этом своим повелителям. Но ласточка, чтобы спасти человека, по пути вырывает язык пчеле (комару, оводу), чтобы та не смогла сказать, чья кровь слаще. С тех пор пчела (комар, овод) лишилась дара речи и стала жужжать.

Этиологические мотивы во многих сказках переплетаются с аллегорическими. К примеру, перекликаются сказки, объясняющие, почему у некоторых птиц нет ноздрей: “Мудрый филин” (тув.), “Буксэргэнэ” (бурят.), “Почему у совы нет ноздрей” (калм.). В них наряду со сходными этиологическими моментами совпадают эпизоды, когда мудрые птицы своей находчивостью и остроумными ответами приводят в замешательство птичьего хана и спасают своих сородичей.

Образы животных персонажей героического и сказочного эпоса многослойны. Для животных – тотемов в историческом аспекте характерен постепенный переход от родоначальников, покровителей, помощников человека к сказочным образам любимых зверей и птиц.

Нередко почитаемые животные в преломлении художественной специфики сказок переходят в свою противоположность. Например, медведь, окруженный ранее ореолом почитания в мифологических, сказочных сюжетах, нередко оказывается в роли, явно не соответствующей его прежнему положению в звериной иерархии. Его, как и волка, жестоко обманывают другие животные. В сказках о

животных немало эпизодов, в которых медведь, представленный “тугодумом”, а волк – “дурнем”, попадают в несуразные ситуации. Например, в сказке “Лиса, обманувшая смерть” (Памятники фольклора... 2000. С. 32) медведь с волком становятся жертвами своей же глупости и ограниченности. Лиса хитростью и обманом доводит их до гибели.

Медведь и волк – комические персонажи сказок более позднего периода, имеющих аллегорическое звучание, где они становятся воплощением ограниченности и тупости.

Наиболее активными персонажами сказок о животных являются медведь, волк и лиса. По основным действующим лицам публикуемые бурятские сказки о животных можно условно разделить на следующие группы: 1) о диких животных; 2) о диких и домашних животных; 3) о зверях, птицах и насекомых; 4) о людях и животных.

Особую группу в богатом сказочном наследии составляют контаминированные сказки, где контаминация сюжетов является одной из характерных черт современного бытования сказок всех разновидностей – волшебных, бытовых и о животных. В контаминированных сказочных повествованиях значительное место занимают сюжеты, мотивы, персонажи сказок о животных. Так, например, сюжет сказки о поющем волке встречается у бурят чаще в контаминации с сюжетом бытовой сказки о ловком старике Табхалайхане, что является одной из особенностей его современного бытования. Волк пением выманивает у старика быка, корову, сына, дочь. Это завязка, начало второй части контаминированного повествования – новеллистического сюжета о старике Табхалайхане, который путем обмана и различных уловок разбогател и взял себе двух жен.

В варианте этой же сказки под названием “Арнай” (Бурятские народные сказки... 1981. С. 240) нет мотива о поющем волке. Здесь завязкой служит встреча главного героя сказки, по имени Арнай, с разными людьми, которые спрашивают его имя. Арнай, забывший свое имя, говорит встречному, что, если он называет его имя, то отдаст за это свои золотые сани, затем коня, золотую дугу, золотую шапку. Оставшись ни с чем, герой отправляется в путь, с чего и начинаются его приключения.

Другая контаминированная сказка “Баян Бадма” (Памятники фольклора... 2000. № 28. С. 102) состоит из трех частей, каждая из которых представляет собой самостоятельный сюжет. В первой из них главную роль играет представительница животного мира лиса-сваха, которая обманом и хитростью женит героя на ханской дочери. Во второй части разговор птиц – сороки и вороны – становится завязкой повествования. Третья часть включает в себя сюжет о глупом муже и умной жене.

Следует отметить, что иногда один и тот же мотив прослеживается в разных видах современных бурятских сказок. Однако разработка сюжетов, реализующих идентичные мотивы, определяется художественно-поэтической спецификой каждой из этих разновидностей. Например, мотив добывания волшебного камня присутствует не только в сказке о животных “Мышь, лев и человек” (Памятники фольклора... 2000. № 13. С. 68), но и в волшебной сказке “Бедный Боролзой” (ХВРК ИМБит СО РАН, Инв. № 3438). В обеих сказках действуют персонажи из животного мира и человек. Если в первой сказке “Мышь, лев и человек” животные активны с самого начала повествования, то во второй – повествование ведется с позиции главного героя – парня Боролзоя, который в начале спасает медведя, лису, кошку и мышку. Благодарные животные в свою очередь оказывают услугу – добывают волшебный камень. Однако функция волшебного камня предыдущей сказки несколько иная, чем в сказке “Бедный Боролзой”.

Добывание его в сказке “Мышь, лев и человек” – одно из средств проверки их дружбы, которая не выдерживает испытания.

В богатом арсенале бурятских сказок немало примеров, свидетельствующих о взаимовлиянии и взаимопроникновении сказочных мотивов, сюжетов, о разных пересечениях персонажей и их функций.

В сказках о животных используются отдельные художественно-поэтические приемы, характерные для других разновидностей сказок. К примеру, поединок героев волшебных, а иногда и бытовых сказок начинается с выбора испытаний: “Силой плеч или силой пальцев померяемся?” (*Ээмын хүээр болохоннай гү, али эрхэйн хүээр болохоннай гү?*).

В волшебных и бытовых сказках, когда герою дают задание, персонажи нередко прибегают к устойчивому выражению, начинающемуся со слов: “Если ты настоящий мужчина...” (*хайн эрэ хаа*) (Памятники фольклора... 2000. № 16. С. 78).

В сказке “Глупый волк” есть выражение, которое часто употребляется в улигерных и сказочных повествованиях при описании многочисленного скота героя: “Идущие впереди чистую воду пьют, сзади идущие грязь слизывают” (*...Урда ябаһан адууниһнь уһанай тунгалайе уунад, хожом ябаһан адууниһнь шабар шабха долёонод*) (Памятники фольклора... 2000. С. 78).

Обращение к конкретным текстам разных видов сказок выявляет как общие черты в их художественно-поэтической системе, так и своеобразные, отличительные.

Сюжетная структура сказок о животных по сравнению с бытовыми и особенно волшебными отличается несомненной простотой. Сказки этой группы строятся в основном на неоднократных повторах. Развитие действия в сказочных сюжетах начинается обычно со встречи животных друг с другом или с человеком. Например, в сказке “Лиса, обманувшая смерть” героиня – лиса встречается с зайцем, затем с волком и медведем, которые впоследствии становятся жертвами ее коварства.

В построении сюжета отдельных сказок о животных, в развитии действия решающую роль играют диалоги. К примеру, в сказке “Смерть лисицы” (Памятники фольклора... 2000. № 3. С. 44) диалоги составляют значительную часть текста.

Большинство сказок о животных начинается так же, как бытовые и волшебные. Например: “Давным-давно жила одна лисица с двумя козлятами” (*Урайнай урайнай үнэгэн эзы хоёр эшэгэтэээ байгаа*) (Памятники фольклора... 2000. С. 42); “Давным-давно жил резвый козленок...” (*Урай урай тангагархан эшэгэн ябана хэн ха...*) (Памятники фольклора... 2000. С. 62).

Наряду с таким лаконичным началом в сказках о животных, также как в богатырских сказках, встречается и более сложный зачин: “Давным-давно по подножию южной горы, по окраинам северной горы, по корням лесных деревьев, меж ветвей и таежной листвы бродила одна лисица” (*Урай урай хада урда хадын хормойдо, хойто хадын хамарта, ойн модони орбондо, тайга модони таһалалда нэгэ үнэгэн ябаа ха*) (Памятники фольклора... 2000. С. 32).

В этиологических сказках фразы, заключающие объяснение отдельных особенностей тех или иных представителей животного мира, нередко становятся концовкой сказки и они идентичны по своему строению: «С тех пор у зайцев “разорванные” губы» или “С тех пор у ласточки раздвоенный хвост” (Памятники фольклора... 2000. С. 93).

В некоторых сказках о животных заключительная фраза завершается своеобразной характеристикой, раскрывающей, к примеру, натуру волка: “Теперь ни косточки, ни бедренные кости не буду глотать, не хочу еще умирать, – сказал волк... и стал грызть ту же бедренную кость” (*Датшин яһаиһье, сэмгэиһье үрэбти-*

хэбэйб, үиөө үхэхэ дурамни үбэй, – гээд тэрэ сэмгэээ шоно хэрэжэ ороһыма ха) (Памятники фольклора... 2000. С. 60).

Одной из характерных особенностей разговорного бурятского языка является активное употребление парных слов, что находит выражение и в текстах сказок о животных. Например: “Если съест с водой-снегом, говоря, не почувствовать вкуса-смака, сказал жеребенок волку” (*Уһа саһатайгаар холижо эдихэдэ амта шэмтэг үй байдаг гэлсэгжэ*); “Птицы-пернатые не стали освобождать из сетей жадного-ненасытного паука” (*Шубуу шонхорнууд хумхай харуу абаахайе гүльмэ сооһонь абаабэй*) (Памятники фольклора... 2000. С. 78, 88).

В общем бурятском сказочном фонде по количеству сюжетов доминирующее место занимают бытовые или новеллистические сказки. Исследователь бурятских бытовых сказок Б.-Х. Цыбикова отмечает, что “Бурятскую бытовую сказку от других сказочных разновидностей (сказок о животных и волшебных) отличает определенный тематический диапазон изображения действительности, выражающийся в ее сюжетном составе: система образов и персонажей, специфический набор художественно-изобразительных средств” (*Цыбикова. 1993. С. 12*).

Композиция бурятских бытовых сказок представляет собой определенную последовательность в строении сюжета. В этом отношении бытовые сказки несколько отличаются от волшебных своей лаконичностью, краткостью, динамизмом развития действия. В экспозиции и завязке сказочного сюжета наглядно проявляется бытовой колорит, создаваемый введением специфических для данного народа национальных черт и особенностей. Время в сказочных повествованиях мыслится неопределенное – давнее. В отличие от улигера, бытовая сказка оперирует в основном кратким обозначением: было давно.

Бурятские сказки с бытовым содержанием отличаются глубиной идейной и философской мысли, заключенной в них. Темой, материалом бытовых сюжетов являются ситуации из повседневного быта людей, их взаимоотношения в различных проявлениях.

По сравнению со сказками о животных и волшебными бурятские бытовые сказки являются более поздними по происхождению. Формирование этих сказок, как самостоятельного жанра связано с периодом классового расслоения общества. Именно это и обусловило отличительные особенности бытовых сказок – острое социальное содержание, ярко выраженная сатирическая направленность, тесная связь с жизненными реалиями. Каков бы ни был сказочный сюжет, его персонажи живут и действуют, борются и побеждают во вполне реальных жизненных ситуациях.

В составе бытовых сказок можно выделить отдельные тематические группы: сказки, направленные против злых ханов, нойонов, тайшей, богачей, лам. Однако такая группировка условная, в связи с тем, что часто в одной и той же сказке одновременно присутствуют ханы, нойоны, богачи, ламы. В сатирических сказках они показаны как враждебные представители правящих классов. Им противостоят герои из неимущих слоев народа.

Бурятские бытовые сказки по основным персонажам, с учетом конкретных мотивов, сюжетов, их вариантов условно подразделяются на ряд сюжетно-тематических групп. Можно выделить следующие типы сюжетов: о мудрецах (56 вариантов), представляющие обширный сюжетный комплекс, состоящий из нескольких подтипов – а) о трех умных братьях (11 вариантов), б) мудром старике, находчивом, умном мальчике (17 вариантов), в) мудрой девушке (21 вариант); о проделках хитрецов (40 вариантов); ловком воре (25 вариантов); глупцах (26 вариантов); рассказчиках небылиц – “70 небылиц” (20 вариантов); сказки-миниатюры; промежуточные сюжеты.

Одной из жанровых особенностей бытовых сказок является своеобразие использования в них мотивов волшебства и фантастики, выполняющих в бытовых сказках иную функцию, чем в волшебных. Если природа волшебных сказок целиком связана с чудесами, фантастическими действиями героев, то в бытовых сказках чудеса и волшебство практически используются в качестве приема для обмана глупых и жадных сыновей богачей, незадачливых шаманов и других социальных противников героя.

Вместе с тем наряду с реальными образами людей в бытовых сказках присутствуют символические образы Счастья и Несчастья (Памятники фольклора... 2000. С. 256), используются магические слова и выражения, например, *ня-алд-няалд* (от глагола – *няаха-*”приклеивать”), *бор-бор*, с помощью которых бедняк в сказке наказывает своего обидчика – богатого хозяина вместе с его слугами. В конечном итоге бедняк добивается жизненного благополучия.

Одним из наиболее часто используемых в бытовых сказках художественных приемов является диалог, в ходе которого убедительно раскрываются недюжинные ум и находчивость положительных героев. Основой сюжета являются состязание в мудрости, словесный турнир персонажей. Здесь определяющее значение придается не поступкам героев, а показу умения дать достойный ответ, заключающий мудрость, красноречие, остроумие. Например, в сюжете сказки “Умный кучер” (Памятники фольклора... 2000. С. 162) диалог персонажей построен на одних пословицах. Самобытные сказки бурят, построенные исключительно на игре слов, выявляющие лаконичность, меткость языка положительного персонажа, не имеют аналогов в сказочных вариантах других этносов. Язык сказок, выразительный и емкий, красочно и точно передает стремительность и ловкость героев, с какими они действуют в сложных и безвыходных ситуациях.

Изобретательность и находчивость героев – представителей народа не знают предела. Кажется, для них нет ничего невозможного. Самые трудные задачи они решают хитроумно и ловко, а на все замысловатые вопросы своих противников – ханов, богачей и их приближенных – дают неопровержимые ответы, ставя их этим в не только смешное, но и глупое положение.

Следует отметить такую особенность бурятских бытовых сказок: в самих их названиях определяется классовая принадлежность основных персонажей: “Батрак”, “Бедняк”, “Тайша и бедняк”, “Крестьянин Тархас”. В сказке “Молчун” на классовую принадлежность указывают уже первые ее фразы: “Жили очень бедные муж и жена. Скота у них не было, охотились на ласок – этим и кормились” (*Үзэлэй үгүтэй, мал гэжэ үгү, охотноо алажа эдеэд лэ ябадаг нэгэ үбгэ һамган хоёр байгаа*) (Памятники фольклора... 2000. С. 258). А в другой сказке говорится так о бедственном положении героя: “Не было у него ни собаки, которая бы лаяла, ни скота, который бы по земле бродил” (*Ган гэхэ нохой үбэй, газар гэшхэхэ адуу үбэй*) (Памятники фольклора... 2000. С. 196). Эта фраза является традиционной эпической формулой, которая часто используется в сказках с разнообразными сюжетами, она всегда выполняет одну и ту же функцию, определяя социальное положение сказочных персонажей.

В составе бытовых имеются сказки, обличающие людские пороки: жадность, лень, глупость, болтливость и другие. Сходство реальных исторических условий, территориальная общность бурят с русским населением Сибири и их близкие контакты, общая идейная направленность антипоповских и антилампских сказок обусловили наличие в репертуаре бурятских бытовых сказок текстов, близких по содержанию к широко известной русской сказке “Беспечальный монастырь”.

Популярными и любимыми героями бытовых сказок являются Будамшу, Балан Сэнгэ, Балдан Сэнгэ. Главный герой сказки “Будамшуу Даа” представлен веселым и озорным, ловким и находчивым пареньком. Будамшу удается ловко и остроумно выставить святейшего Богдо ламу на посмешище перед простым народом: он сумел заставить Богдо ламу не только лаять по-собачьи, но и съесть вместо лекарства помет. В сказке намеренно создаются самые сложные и запутанные ситуации, для того чтобы показать, какие неожиданные и остроумные решения придумывает Будамшу и как ловко он одерживает победу над своими противниками.

Особо следует выделить в бытовых сказках женские образы. Это широко известные Золотые Ножницы – Алтан Хайша, Золотой Наперсток – Алтан Хурабша, мудрая Уен из сказки “Старик Уенэхэн и его мудрая дочь Уен”, Шурэлдэхэн из сказки “Девушка Шурэлдэхэн”, красавица Гунжэ Ногон из сказки “Уран Тангарик” (Памятники фольклора... 2000. С. 96, 128, 198) и др. Воспевая достоинства героинь, в сказках отмечаются и такие их качества, как деятельность и активность. Например, девушка Шурэлдэхэн выступает первооткрывательницей знаковых культур и снабжает бедняка зернами риса и проса. И таких сюжетов достаточно много.

В сюжетной системе бытовых сказок бурят в контексте со сказками других народов имеются оригинальные, специфически национальные сюжеты, не имеющие аналогичных вариантов в международном сказочном фонде. «В бурятском материале “международные” сказочные сюжеты приобретают специфическую, национальную интерпретацию, обусловленную своеобразием исторической жизни бурятского народа, его быта, нравов, художественных традиций» (Цыбикова. 1993. С. 99).

Ценность бурятских народных сказок непреходяща. И заключена она в том, что они выражают идеалы мирной жизни, взаимопонимания между людьми, их единство в борьбе со злом и несправедливостью, глубокую веру в победу добра.

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ ПРОЦЕСС

Фольклор – традиционная народная культура и художественный фонд, питающий своими мотивами и образами национальную литературу и искусство. Фольклор вечен и неисчерпаем, как не ограничена во времени и разнообразна в своих проявлениях сама жизнь народа. Фольклор был универсальной формой познания жизни и освоения мира. Все перипетии пережитого прошлого, большие события и значимые повороты в судьбах людей нашли художественное отражение в разнохарактерных произведениях устной поэзии. Фольклор многослоен по своему составу: в нем одновременно бытуют и взаимодействуют эпические, лироэпические, лирические, драматические и другие жанры, возникшие в разное время и отражающие действительность в различных ракурсах и художественных формах. В измерениях исторического времени встает картина последовательного формирования, расцвета и угасания различных видов устной поэзии в процессе их эволюции. При этом происходила смена одних форм другими, архаичные жанры уступали место новым образованиям. Мифы, легенды, улигеры, культовая и обрядовая поэзия прошли долгий путь развития, пока не сложились их художественные структуры с установившимися чертами. Мифам присущ синкретизм, который обусловлен нерасчлененностью образного и логического начал в познавательном процессе, бессознательно-художественным

отражением жизни. В древних сказаниях и песнопениях налицо изначальная слитность разных видов искусства (слово, напев, танец), составляющих единый комплекс художественного целого в самом акте исполнения. Культовые гимны (*дурдалга*), благопожелания (*юрөөл*), героический эпос, мифы, обращенные своим содержанием к давнему прошлому, трактуют в рамках мифоэпического сознания жизненно важные вопросы бытия: появление мира и жизни, рождение первопредков, основателей рода-племени, живописуют в ярких картинах подвиги своих славных предков. В этих произведениях в нераздельном единстве связанного повествования слиты мировоззренческие представления (тотемизм, анимизм, фетишизм, антропоморфизм), нравственные заповеди и эстетические взгляды. Таковы мифологические рассказы о возникновении земли, солнца, луны, звезд, морей, гор, шаманские гимны, заклинания, заговоры, ранние улигеры. Исполнение их сопровождалось обрядовыми действиями умиловительного характера, обращенными к божествам и *эжинам* – “хозяевам” местностей. Соучастниками творческого акта наряду со сказителями становились и слушатели, в равной мере заинтересованные в благоприятном исходе общего дела. Сказитель – хранитель эпических традиций и в то же время поэт, воспроизводящий, обновляющий и передающий эту традицию своим искусством рапсода. Фольклор функционировал и развивался в ногу с жизнью, изменение общественных условий и накопление знаний сопровождалось обогащением духовного мира людей и, следовательно, отражались на содержании художественной структуре устных произведений.

Традиционный фольклор вобрал в себя миф, героический эпос (*ульгэр*), легенду (*домоог*), предание (*туухэ*), сказку (*онтохон*), песню (*дуун*), пословицу (*оньһон угэ*), поговорку (*хошоо угэ*), загадку (*таабари*), благопожелание (*юрөөл*), восхваление-гимн (*магтаал, соло*), народную драму (*арадай зужэг*), игру слов (*жороо угэ*), детскую считалку (*ухибуудэй тоололго*), скороговорку (*тургэн хэлэлгэ*).

У некоторых жанров есть внутрижанровые разновидности. Сказки представлены такими видами, как волшебные, богатырские, о животных, бытовые, новеллистические; песни бытуют исторические, трудовые, хороводные, игровые, обрядовые (календарные, свадебные), застольные, состязательные, песни-загадки, песни-размышления; легенды и предания подразделяются на космогонические, этиологические, топонимические, генеалогические, исторические, о силачах и мэргэнах. Особый раздел составляет культовая и обрядовая поэзия (заговоры, заклинания, призывания, похоронные плачи). Каждый жанр объединяет десятки, сотни и тысячи произведений, их версий и вариантов, функционирующих в условиях постоянного взаимодействия.

Вершиной устной поэзии бурят является героический эпос (улигер). Ученые относят бурятский героический эпос к типологически более ранним, чем тюркский эпос среднеазиатских народов. В бурятских улигерах, как и в эпосе народов Центральной Азии и Южной Сибири, отражены общественные отношения родового общества на этапе патриархата и ранних государственных образований. В содержании эпоса, основная идейная направленность которого – прославление воинского подвига, прослеживаются древние мифологические мотивы.

Главный эпический памятник бурят “Гэсэр”. За века бытования он претерпел процесс генеалогической циклизации, сюжет его разработан в широком диапазоне, развита и богата образная система и набор мотивов. Улигер в классической форме вобрал в себя глубже и полнее, чем другие жанры, художественные традиции и поэтику фольклора. Глубина обобщений сочетается в нем с постоянством и яркостью художественного воплощения отдельных проявлений

жизни и исторических реалий, масштабность панорамного охвата жизни поддерживается красочностью зарисовок древнего мира, обилием конкретных жизненных наблюдений и глубиной обобщений.

Эпический мир улигера поражаet воображение масштабностью событий, столкновением могучих природных стихий, единоборством богоподобных героев. Эпос утверждал идеалы коллективной общинной жизни. Академик Б.Я. Владимирцов ставил “Гэсэр” в один ряд с шедеврами мировой литературы, назвал его колоссальной бурятской эпопеей, далеко превосходящей по размерам “Илиаду” (Владимирцов. 1923. С. 15).

Поэтика “Гэсэра” – это высокоорганизованная, относительно замкнутая система изобразительно-выразительных средств. Элементы этой системы (тропы, ритм, развитый образный язык) складывались в течение длительного времени. Для стиля “Гэсэра”, как и для всех бурятских улигеров, характерно наличие “общих мест” – устойчивых словесных формул, неоднократно повторяемых в ходе повествования с незначительной вариативностью. Такие постоянные формулы представляют собой явление более широкого порядка, чем отдельный художественный прием или стилистическая фигура. К “общим местам” в эпическом повествовании относятся прежде всего песни-вставки (*сэг даралга*), которые исполняются сказителем вместе со слушателями перед началом повествования об очередном походе богатыря или в конце эпизода. В песнях, исполняемых перед повествованием, содержится прославление героя, его коня, пожелание удачи в предпринимаемом деле: “Пусть скакун верховой // Во весь опор скачет! // Пусть наш прекрасный [Гэсэр] // Цели своей достигнет!” (стк. 4804–4807). Такие *сэг даралга* (восемь из тринадцати *сэг даралга* в варианте М. Имегенова) близки по семантике и форме к благопожеланиям. В *сэг даралга*, исполняемых после завершения отдельной главы или между крупными эпизодами, содержится оценка слушателями содержания услышанного или их пожелание сказителю. Так, говорится, что слушатели готовы поддерживать улигершина, подпевая хором, а сказитель в свою очередь обращается к почтенным людям, чтобы они живее подпевали, потому что “В улигере [такая] длина – // Сказывать да сказывать, прежде чем кончать!” (стк. 7095–7096).

Помимо *сэг даралга* к “общим местам” относятся постоянные формулы, повторяющиеся на протяжении всего повествования при изображении сходных ситуаций, образов и действий героев. “Искусство улигершина в известной мере определяется тем, насколько полно и умело он владеет всем набором таких постоянных формул” (Абай Гэсэр... 1995. С. 470–471).

Поэтика улигеров предстает как родовое своеобразие художественной системы жанра, способа отражения и изображения действительности, как сюжетно-композиционная организация произведений и система приемов и средств поэтического языка. Художественные особенности улигеров характеризуются устойчивостью, выдержанностью эпических форм и стиля. Воспроизведение в улигере реалий действительности и внутреннего мира человека складывалось в границах эпического сознания, связанного с героическим этапом в жизни предков. Поэтика улигеров складывалась постепенно, она обрела устойчивые черты в процессе длительного бытования улигеров. В этой системе находим эстетические каноны и поэтические образы, которые характеризуют как эпическую художественно-стилевую специфику, так и фольклорную поэтику в целом. Они отличаются устойчивостью основных признаков, обусловленных постоянством присущего улигеру видения мира и повторяющимся отражением жизни в типовых сюжетных ситуациях. Раз найденные художественные открытия и способы отображения действительности все более совершенствовались и со временем

приобрели значение фольклорного канона в пределах художественной системы улигеров. Вне этих традиционных условий и правил улигеры создаваться не могли, хотя в процессе бытования происходили значимые изменения и наслоения в фактуре улигеров. Художественный мир улигера характеризуется выдержанностью форм, “отлитостью” эпических формул, определенной статичностью сложившихся образов и определений. Эпический стиль как система довлеет при формировании структуры каждого отдельно взятого улигера. Общего в улигерах больше, чем единичного, неповторимого. Улигершин воспроизводит некогда усвоенный текст, чем создает нечто новое в ходе исполнения улигера. В улигерах используются сходные сюжетные построения с относительно постоянным набором основных мотивов, при этом полнота сюжетов подвижна и сочетания мотивов различные. Улигеры как повествования с развитым художественным строем и системой изобразительно-выразительных средств наиболее полно воплощают основные элементы этнопоэтической константы фольклора (Уланов. 1974. С. 64–70; Шаракишинова. 1987. С. 62–101; Бурчина. 1990. С. 66–99; Тулоханов. 1973. С. 98–102).

Начиная с XVI–XVII вв. появляются исторические песни, широко известны циклы о Шилдэ Занги, Бабжа Барас баторе, Шоно баторе и др. Они появились как закономерное порождение наступивших перемен в жизни, проявление углубленного восприятия и осмысления движущейся жизни людьми нового времени. Новая эпоха требовала свежих песен. Рядом с классическим эпосом родилась историческая песня, донесшая в картинном описании памятные события обозримого прошлого бурят. По строю и художественной природе эти песни близки к лиро-эпическому типу. Сюжетное повествование их построено на поэтическом воспроизведении исторических событий и деяний примечательных личностей прошлого.

К жанрам с развитой художественной структурой относятся сказки. Волшебные сказки и сказки о животных своими корнями уходят в глубокую древность. Бытовые и новеллистические сказки появились позже, они продукт более развитых форм жизни и усложнения социальной структуры общества. Сюжетные коллизии, мотивы и образы построены на осмыслении общественных отношений и воплощены в форме вербальных повествований по законам сказочной интерпретации жизненных коллизий и человеческих взаимоотношений. Сказка реалистична в показе забот и судеб человека в меняющемся мире. Счастливая жизнь и подлинное благополучие для человека труда представляются достижимой целью только в мечтах (“Башатай и богач”). Сказка демонстрирует богатый набор сюжетных ситуаций, драматичных и комичных, разнообразие характеров и судеб, основывающихся на реальных жизненных коллизиях в конкретных жизненных обстоятельствах. Такие произведения появились как выражение протеста и неприятия большинством народа тех несправедливых дел и порочных нравов, которые характерны для старого общества и представляются в общественном сознании явным анахронизмом, подлежащим всеобщему осмеянию и осуждению. Сказки сохраняют свое место в традиционной системе жанров, к ним постоянно живой интерес слушателей, при этом популярность жанра в большей мере сохранилась среди детей и подростков.

Фольклор – творчество по природе своей коллективное, основанное на историческом опыте, миропонимании и художественном мышлении народа. Произведения проходят отбор и обкатку в разных слоях и у многих поколений этноса на всем протяжении своего бытования. Постоянная “прописка” в составе активно функционирующего фольклорного фонда делает устные произведения общенародным достоянием. Фольклор создается всеми носителями языка и духовных

ценностей. Народ не ограничивается ролью пассивного хранителя устных произведений, помнящего и воспроизводящего в известных условиях одни готовые тексты. В массе носителей фольклора всегда жили и творили многие “безымянные” сказители, которые несли не только функцию эстафеты в процессе сохранения и передачи исполнительских навыков и знаний, но, участвуя в коллективных фольклорных и обрядовых действиях, накладывали свою индивидуальную печать на исполняемые произведения, приносили нечто свое из личного знания и навыков. Конечно, роль талантливых сказителей оставалась первостепенной в создании произведений и формировании репертуара в рамках отдельных жанров и тематических циклов. Вместе с тем они всегда творили, оставаясь в границах сложившихся устнопоэтических образцов. Традиции всегда были почвой, в которой не только сохранялось все фольклорное наследие, но и накапливались постепенно свежие элементы и происходило обновление содержания и поэтики завещанных сказаний и песнопений. Положение “Фольклор – не живая старина” верно отражает соотношение и взаимодействие двух составляющих фольклорного процесса – традиции и импровизации. Каждая долина в Бурятии славилась своими сказителями, их имена были известны далеко за пределами улуса. Таковы унгинские сказители П. Тушемилов, П. Дмитриев, П. Петров, эхирит-булагатские – М. Имегенов, Е. Шалбыков, Б. Барнаков, боханские – Т. Маланов, А. Тороев, осинские – С. Шанаршеев, М. Шобонов, А. Балдахинов. Эти имена вошли в золотой список сказителей и певцов, внесших большой вклад в создание бурятского фольклорного наследия. Полный список имен значительно шире, за пределами его осталось много безымянных творцов, быть может, среди них были те, кто унес с собой редкий дар, не оставив своего имени. Благодаря им сохранилось и цветет вечнозеленое дерево устной народной поэзии. Творческие интересы сказителей носили индивидуальный характер, каждый из них имел свой, близкий ему по духу, жанр, был знатоком в какой-то определенной области: *туухэиэн* – знаток старины, исторических преданий, *онтохошин* – сказочник, *дуушин* – певец, *улигершин* – сказитель улигеров, *хэлмэришин* – эрудит, носитель универсальных знаний, *хууриши хун* – мастер слова, хороший рассказчик. Такая градация идет от самой сказительской специализации, поскольку не бывает сказителей вообще, с нивелированными творческими привязанностями, без своей ниши в этой системе. У каждого избранный жанр, своя мера знаний и искусства. Одаренный сказитель – знаток своего дела, профессионал по уровню подготовки и сказительского мастерства.

Они были хранителями народных заповедных знаний по истории, этнографии, верованиям, культуре, творцами художественных ценностей в области искусства слова. Сказители несли благородную миссию “гласа народа”, были катализаторами эстетических откровений и нравственных заповедей. “Улигершина угощают пенками и таракон, сказочника сажают на ковер и подушку”, – говорится в пословице.

Первые записи устных произведений относятся к XIX в. Поначалу записи носили спорадический характер, делались они время от времени участниками академических экспедиций, путешественниками, краеведами, учителями. Эти ранние по времени фиксации произведения были первыми устными произведениями бурят, предложенными в записях читателям. Хотя многое сохранилось в фрагментах, в них увековечены “преданья старины глубокой”. Фольклор в прошлом жил повсеместно полнокровной жизнью, он еще не подвергся эрозии под отрицательным воздействием технократической цивилизации.

Обширные знания и артистизм, которые характеризуют искусство подлинного рапсода, не только предопределены его природной одаренностью, но взра-

щены на почве преемственной передачи секретов и приемов сказительского искусства. Оставаясь в рамках унаследованной и усвоенной им фольклорной традиции, сказитель продолжает ее в региональных границах, творит в меру своих знаний и творческих сил. В этом плане показательным отношением улигершинов к эпосу. Улигер – своего рода высокая правда об историческом прошлом народа. Улигершины обычно строго придерживались усвоенного устного текста, избегая в ходе исполнения вольностей и отступлений. Таким был Пёохон Петров (1866–1943), улигершин с ангарского острова Унга, превосходный знаток старины, нравов и обычаев бурят.

Папа Тушемилов (1877–1955) являл собой другой тип улигершина, более свободного, раскрепощенного в исполнительском акте, наделенного поэтическим воображением и даром импровизации. Его сказительское творчество не выходило за пределы допустимых границ, они касались преимущественно художественных деталей и подробностей в фактуре улигеров, не затрагивая постоянных сюжетообразующих элементов текста. Среди сказителей встречаются люди разного творческого склада и художественных пристрастий, сказительский дар каждого из них был своеобразен и неповторим. В основе их искусства лежит единая фольклорная почва с ее сложившейся этноэпической системой. Устная поэзия бытует в полном объеме и живых формах в памяти всего народа и разбросана в россыпях повсюду на всем этническом пространстве. Но подобно тому, как в золотоносном пласте вкраплены местами полновесные самородки, так и среди знатоков сказаний и песен встречаются люди редкого природного дарования. Таким был сказитель из Унгинской долины Папа Тушемилов. Унга – край песен, улигеров и сказок. Здесь жили и творили сказительские династии Хангаловых, Тушемиловых, здесь родина П. Петрова, А. Васильева, П. Дмитриева. Творчество П. Тушемилова – явление наследственное: прадед и отец сказителя были знатоками и исполнителями песен. В пору золотого детства, когда, как говорили буряты в старину, будущий сказитель “сбрасывал плохую голень”, проходило формирование его как сказителя и певца-импровизатора. Он был известным гэсэршином. Но талант его ярко проявился в народной песне, благопожеланиях, пословицах и поговорках. Песенно-поэтическая и певческая линии в творчестве его шли всегда рядом, дополняя друг друга, и трудно сказать, какая из этих ипостасей доминировала в его многолетнем служении песне. Исторические песни были его коньком, но здесь, как и в обрядовой и культовой поэзии, он был “привязан” к тексту. В игровых лирических песнях, песнях-размышлениях, преподносимых часто в форме экспромта и обязанных своим происхождением нередко импровизационному началу в ходе певческого состязания, он реализовал свои возможности как творца и исполнителя песен. Эти песни большей частью и были подчинены канонам традиционной поэтики, но они здесь открывали больший простор для индивидуального творческого эксперимента и создания инвариантов к известным текстам. Творцу нередко удавались выходы за пределы жестких рамок канонических образцов. Певец погружался в стихию творчества и, по свидетельству современников, он “... не мог жить без песен, все время пел”.

Творчество певцов явилось отражением общих путей развития фольклора бурят, в частности в нем отчетливо виден расцвет лирической поэзии, малых жанров с их свойством откликаться на жизненные реалии и происходящие изменения в окружающем мире. Лирическая песня, выделившись из недр лиро-эпической поэзии в процессе внутрижанрового развития, постоянно расширяла свой тематический диапазон и обновляла художественную форму. В основе этого процесса лежат возвышение личности, обогащение ее внутреннего мира и по-

степенное усложнение индивидуального сознания. Лирический герой говорит теперь не только об увиденном и содеянном, но все чаще открывает мир своих чувств, мысленно окидывая внутренним взором пережитое. Песня – спутник человека от рождения, с ней он живет и в будни, и в дни торжеств, она с ним в печали и в радости, ей он доверяет заветные думы, в ней он ищет утешения. Песне подвластно многое: и глубокое раздумье, и переменчивое настроение, выстрадавшая мысль и трепетное движение души. И все это воплощается в поэтическом слове и напеве, отмеченных простотой и безыскусностью формы в сочетании с подлинно глубоким содержанием. Песня обычно мала по размеру, но в ней та краткость, которая являет собой итоги работы многих поколений творцов по оттачиванию ее унаследованной формы. В любовной лирике вылилась душа человека, плененная охватившим его глубоким чувством любви к избраннице сердца. Эти произведения объединяют сила чувства, благородство душевных помыслов лирического героя, запечатлевшего в идущих из глубины сердца словах трепетное мгновение в своей жизни. Песня преодолевает эпически спокойное повествование, не ограничиваясь описанием событийной стороны жизни, хотя эта внешняя сторона (явления природы, пейзаж), обычно выступает фоном внутреннего мира человека. Глубина любовного чувства находит в песне редкостное образное выражение: *Үдэрүмни ханаан, хуниимни зуудэн...* (Дума дней моих, Сновиденье ночей моих...).

К ярким образцам по художественным достоинствам относятся песни о женской доле. В них отражена извечная тема о некоей “двойственной” стороне женской судьбы, которая в личном плане мыслится как обретение своей семьи в стороне от отцовского дома. Воспринимаемая вначале как чужая, земля (дом) жениха затем постепенно становится для нее родным домом (своим краем). Здесь рождаются ее дети, появляются внуки... Глубина в постижении вечных вопросов бытия присуща песням-размышлениям. “Хоть до старости нашей далеко еще, но годы жизни быстро уходят, не так ли?” Перед нами попытка постичь огромность мира и ее вечность в плане человеческой жизни, в ней прозренье певца о скоротечности ее и неизбежности конца. В этих песнях затронуты темы, которые каждый раз вновь для вступающих в жизнь поколений. Актуальность их постоянна, более того, эта сторона жизни с ее извечной тайной питают глубокий интерес каждого пришедшего в этот мир, подвигая его к размышлению о жизни и судьбе.

Афористическая поэзия представляет собой один из развитых и мобильных видов в фольклоре монголоязычных народов. Уходя корнями в глубокую древность, пословицы и поговорки несут в себе художественный и нравственный потенциал, обеспечивающий этим отточенным изречениям жизнестойкость и в то же время способность к обновлению и раздвижению границ жанра в эстетическом плане. В них нашли в образном воплощении национальная ментальность и особые черты этнопоэтической константы. Эти стороны малых жанров передают характерные особенности художественного мышления бурят в том виде, как они сложились в процессе длительной эволюции, в известной мере в них воплощены общемонгольские фольклорные традиции. Своеобразие их – в аккумуляции воззрений народа о разных сторонах бытия и человеческой жизни, осмысливаемых в традициях народного миропонимания. В совокупности эти паремии составляют своеобразный свод нравственных императивов, своего рода советов и житейских правил. В них спрессован народный жизненный опыт, в каждом афоризме и пословице “овеществлены” художественное мышление и образная система фольклора в их национальном своеобразии. Во многих образцах афористического творчества идет переключка идей, наблюдений и обобщений,

свидетельствующая о близости многих понятий и круга ценностей, которые складывались у этносов в каждом случае на основе пережитого жизненного опыта. Очень созвучны и нередко совпадают пословицы, выражающие мысли о родине, о родителях, детях, труде и верности заветам старины. Высказывания о человеческом потенциале детей и ожидаемом их будущем практически совпадают у бурят, якутов, тувинцев и калмыков. В них проглядывает центрально-азиатская духовная близость, обусловленная историческими взаимосвязями, схожестью природно-климатической, хозяйственной, духовной сфер, наложивших некую печать на природу художественного мышления родственных и смежных народов. Народный опыт и перипетии истории легли в основу суждений общечеловеческого характера, не ограничиваясь только пределами своего этнического пространства. Многие пословичные выражения со временем трансформировались в *юртвалы* (благопожелания).

Малые жанры обладают большой устойчивостью, вместе с тем им свойственна способность к раздвижению своих границ, постоянного обновления в ногу с жизнью своих жанровых параметров. Те образцы, что дошли до наших дней, пережив не одно столетие, не только содержат в себе общечеловеческие гуманные ценности, но образно рисуют облик традиционного быта и мировидение степных кочевников. “Пусть в дымоход ваш заглядывает солнце и в юрту вашу заходят старики” (*Урхоортнай наран орожо байгуужан, уудээртнай убгэд орожо байгуужан*). Такое благопожелание обычно звучит на свадьбе, оно адресовано вступающим в брак молодым людям. Но как всякое глубокое высказывание, оно раздвигает “стенки” функционального назначения, становясь обращением с более широким адресным горизонтом. Оно звучит в разных жизненных ситуациях – на семейных торжествах и коллективных празднествах. “Пусть ноги вырастут до стремян, а руки – до тороки” (*Хулын дууродэ хурэг, гарын ганзагада хурэг*). Этот *юртвал* являет собой образец высказывания в адрес новорожденного мальчика, появление которого на свет всегда было для родителей долгожданным событием и воспринималось как счастье, дарованное судьбой и Высоким небом. В благопожеланиях, гимнах – восхвалениях (*магтаал*) находим элементы обновления и признаки расширения рамок, обусловленные потребностями времени, новыми духовными запросами носителей фольклора. В них фиксируются не отдельные события и реалии жизни, а обобщаются типичные ситуации и характерные положения в жизни людей. Они образуют народную одическую поэзию, в них отражается динамика эволюции этических и эстетических взглядов.

Несказочная проза (легенды, предания, устные рассказы) функционирует как поэтическая летопись народа в устной традиции. В пределах жанровых границ происходит процесс постепенной внутренней перестройки, что ведет к сужению бытования произведений с мифологическим содержанием. Повсеместно бытуют исторические предания и устные рассказы, ориентированные на воссоздание памятных событий и деяний примечательных личностей прошлого. Живут в памяти поколений генеалогические предания, которые по праву считаются едва ли не самыми ценными в силу заключенных в них сведений о прямых предках по восходящей линии и так называемых основателях родов и племен.

Угасают постепенно повествования на космогонические и этиологические темы, столь распространенные еще в недавнем прошлом и содержащие представления предков о происхождении Вселенной и появлении жизни на земле. Космогонические мифы бурят имеют общие точки соприкосновения и, возможно, единые истоки в некоторых своих мотивах, объясняющих в форме связных рассказов исходные начала земной жизни, возникновение земли в окружении космических образований. Миф о трехчастном составе мироздания – небесный

свод, срединный мир, подземелье – лежащий в основе бурятской космогонии, тесно перекликается с подобными повествованиями не только в монголоязычном фольклоре, но и с мифами у якутов и народов Саяно-Алтайского региона. Небесные тела (Солнце, луна, звездные образования) дали в прошлом жизнь мифологическим рассказам, в которых в образной форме даны объяснения происхождению и “взаимоотношениям” этих космических тел (Полярная звезда, Большая медведица, Орион и др.) с землей и ее обитателями. Эти рассказы, вне зависимости от верности и точности заключенного в них содержания, отмечены чертами подлинной поэзии в попытке создать общую картину мироздания. В этом бурятская мифология сродни древнегреческим мифам, рисуящим со времен античности в связной форме впечатляющую историю зарождения и восхождения земной цивилизации. Распространение естественно-научных знаний сказывается на жизнестойкости поэтических повествований, созданных в прошлом в традициях мифопоэтического толкования вопросов бытия.

Ныне, в условиях кардинальных перемен, происходящих во всех областях жизни, обозначились признаки обновления фольклорной системы в целом и возрождения отдельных жанров, востребованных наступившими переменами, “сменой вех” на дорогах истории. Старое, изжившее себя, неизбежно уходит с арены жизни, происходит определенная перестановка в традиционной шкале ценностей. Утрата позиций некоторых архаических форм устного творчества обусловлена ускоренным распространением естественно-научных знаний и внедрением в массовое сознание новых представлений и понятий о мире и человеке, о сущем и будущем (мифы, легенды, улигеры, волшебные-фантастические сказки). Сам этот процесс необычен на первый взгляд, но замены и обновления старинных обрядов, сюжетов и мотивов в жанровом ряду происходят спонтанно, в силу внутренних накоплений в структурах произведений. Отталкиваясь от традиционных основ, подвергаясь воздействию жизненных новаций, некоторые жанры наполняются новыми реалиями с их свежими образами, необычными наблюдениями и толкованиями. Поступательный художественный процесс обновляет фольклор в таких его видах, как обрядовая поэзия, лирическая песня и малые жанры. В них вдохнули как бы вторую жизнь, их призвали к активному функционированию новые жизненные условия, которые характеризуются, помимо прочего, снятием запретов и препон в творческих исканиях свободной личности. На авансцену выходят полузабытые, отодвинутые в недавнем прошлом на второй план обряды, обычаи, ритуальные тексты, культовые призывания, гимны, благопожелания. Обновление переживает бурятская песня с ее многослойным образным миром и неповторимым мелодическим богатством. Она всегда жила с создавшим ее народом, формируя его духовные устремления и выражая его душевный мир.

В традиционном фольклоре окружающий мир в восприятии человека предстает в двояком свете, распадаясь как бы на два противостоящих друг другу образования – свой край и чужая земля. И такое понимание фундаментальных вещей выражено в улигерах в образной форме: *Оорын унэр дайда, хунэй хуйтэн дайда* (Родная благодатная земля, чужая суровая земля). Родину называют “*Турэхэн дайда, тоонто газар, халуун дайда*”. Семантика этих сочетаний передает с некоторым варьированием тот же основной смысл – родная, благодатная, теплая сторона. Чужбина носит оценки иного рода: чужая земля, неродной холодный край. Своего рода центром, олицетворяющим и объединяющим бурятскую землю, выступает Байкал. Эта общая для всех мысль выражена в стихотворении Д. Улзытуева в фольклорном стиле: “Байкал мой, природы дух, Байкал мой, снежной Сибири глаза, Байкал мой, народа моего светлый ум, Байкал

мой, народа моего щедрая душа”. Вместе с тем каждый всем сердцем прирос к своей малой родине, где он увидел свет божий и где суждено ему было пройти дорогой обретений и потерь. В Западной Бурятии, там, где сливаются реки Ангара и Оса, есть высокая гора Удактай, видная с любой точки просторной Осинской долины. С вершины горы виднеются далекие Восточные Саяны.

С незапамятных времен у подножия этой горы живут люди онхотоева рода, потомки Обогона. Они свято чтут свои степи и горы, окружающие эту гору. Много веков поколения улейцев поклонялись ей, устраивая у подножия общеродовые тайлганы, принося хозяевам горы дары от своих трудов и щедрот родной земли. Последний общий большой тайлган состоялся там летом 1927 г. и затем, с наступлением периода безвременья, эта традиция поклонения своим божествам и хозяевам земли и вод была прервана. Народ живет ожиданием возвращения этой былой традиции в духовно-культурный мир своей жизни, ибо он, этот обычай, был дарован предками и освящен многовековой родовой историей. Недалеко от Удактая, на возвышении, выстроились многовековые лиственницы, образовав ряд стройных деревьев в виде чудесной рощи. Об этих великолепных местах сложены такие строки: *Үндэр эхэ Удактайн толгой униржа, толотожо харагдана, сэбэр ногоон шунэһэднай ургэн голдоо һубирна* (Вершина высокого Удактая, клубясь в облаках, виднеется, зеленые лиственницы наши выстроились в широкой долине).

Такого рода культовые места, издревле почитаемые родовыми общинами, сохранились во многих местах Бурятии. Упомянутые в “Абай Гэсэре” пятиглавая гора Тарята, гора Орголи, Красная скала в Унге сохранили свою сакральную символику до наших дней. Ныне наблюдается повсеместное возрождение былой “функциональной” семантики значимых в памяти поколений родо-племенных мест. Помимо гор с их притягательными вершинами, которым память поколений придавала некий судьбоносный смысл, особым почетом пользовались также родные реки, озера, аршаны. Эти природные объекты имели занимавшие в жизни людей очень важное значение, им поклонялись и приносили жертвоприношения. Чувство общности с окружающей природой, ощущение себя частью ее не только придавало людям силы и уверенность, но и служило почвой и предпосылкой поэтического восприятия и философского осмысления тайн бытия и своего места в мире. Магталы родной природе полны искренних чувств и рождены подлинным поэтическим вдохновением. Народная поэзия в этих своих созданиях выражает веру, надежду и любовь поколений, познавших подлинную глубину народных привязанностей и упований.

Фольклор ныне функционирует в условиях тесного взаимодействия с профессиональной литературой и искусством и художественной самодеятельностью. Такое положение сложилось в ходе естественного процесса в духовной сфере. Но это разные, параллельно развивающиеся потоки с различными пересекающимися каналами взаимодействия. Сегодняшняя художественная самодеятельность – разновидность любительских занятий музами, которая в целом ориентируется на образцы и стили профессионального искусства. Репертуар ее формируется преимущественно из авторских произведений, используемых профессиональными коллективами, хотя в нем иногда свое место занимают и произведения фольклора. Фольклор исполняется не только в своем традиционном стиле и привычных формах, но ныне случаются нередкие выходы за границы унаследованных от прошлого исполнительских приемов и образцов. Вольное обращение с народными песнями приводит к отходу от устоявшихся форм исполнения, сохраненных и передававшихся по эстафете многими поколениями хранителей народной поэзии. К отступлению от классических образцов приво-

дит забвение вековых исполнительских традиций в угоду скоротечной моде и стремлению непременно выразить свое “Я” каким-либо образом через это общее художественное достояние.

Ныне фольклор бытует в условиях необычайно широко разлившейся маскультуры, которая представляет собой некое особое явление наряду с профессиональной литературой и искусством и собственно фольклором. Это своего рода субкультура, которая при своих неглубоких корнях берет для своего функционирования все или почти все из народного культурного источника и национальной классики. При этом она сама не создает ничего духовно равнозначного тому, из чего перенимает исходный материал. Ни одна из составляющих этой культуры (вербальная, музыкальная, мировоззренческая), за очень редкими исключениями, не отмечена подлинной первородностью, истинной духовностью и универсальным качеством. У маскультуры основная функция – развлекательная, и для реализации ее она бесконечно повторяет на разные лады и тиражирует проходные модные приемы и обороты, которых объединяют общие черты – поверхностность и короткий век. Большинство их не дает ничего постоянного и устойчивого ни уму, ни сердцу мыслящих людей. Словесная ткань песен отличается чрезмерной “простотой”, граничащей с примитивизмом и убожеством интеллектуального начала. Звучит набор слов, часто далеких от подлинной поэзии, в нем повторяются, даже без варьирования, несчетное число раз одни и те слова и словосочетания, лишённые образного рисунка и смысловой наполненности.

Музыкальная основа песен все более уступает позиции ритмизированной музыке, которая пришла в наши края с Запада, а корни ее специалисты возводят к Африке. То, что давало песне душу, окрашивая неповторимым национальным духом и колоритом, – мелодическое разнообразие и интонационное богатство, оказывается ныне не востребованным. Мы говорим о части эстрадных песен, которые нередко появляются под влиянием новомодных течений, далеких от национальных музыкальных корней, народной песни, в которой сплавлены в органическое целое музыка и поэзия, слово и напев.

Сосуществование разных направлений, течений, школ в искусстве – реальность сегодняшней жизни. В этой ситуации возрастает значение профессионалов от фольклора, многократно повышается роль сказителей, певцов, фольклорных ансамблей. Они хранители старинного репертуара, в их искусстве сохраняются художественные традиции, стили и заповедные знания. Фольклор всегда живет в народе. Произведение получает признание и постоянную прописку, если оно находит отклик в сердцах слушателей, отвечает их сокровенным мыслям и духовным устремлениям.

Бег времени с глубинными процессами в сознании людей видоизменяет фольклор, оставляя в нем печать минувших событий и опыт многих поколений. История фольклора показывает, что нет застывших жанров и неизменных произведений. Сюжетные структуры, наборы мотивов, образная система, комплекс изобразительно-выразительных средств традиционных произведений прошли длительный и сложный процесс формирования, пока не сложились в том виде и в тех формах, в каких они стали известны собирателям и стали достоянием культуры и науки. Устные произведения бытуют в виде находящихся в постоянном обращении вариантов. Нет вариантов канонических и так называемых главных. Каждый вариант по-своему оригинален, не повторяет, не дублирует никакой другой. Ряд взаимно близких вариантов создает группу связанных общностью основных структурных элементов текстов, которые совместно образуют отдельную версию фольклорного памятника. Таковы, например, эхирит-булагатские и унгинские версии “Гэсэра”, которые в составе “Гэсэриады” представляют

самостоятельные художественные образования. Традиции исполнения произведений складывались в пределах существующих версий, и эти традиции реализовались в творчестве известных сказителей. Общеизвестными являются варианты “Гэсэра” в исполнении П. Петрова, П. Тушемилова, Альфора (А.О. Васильев), П. Дмитриева, относящиеся к унгинской версии эпоса.

Фольклор как стихийно-массовое творчество продолжает развиваться по своим закономерностям, не становясь ни профессиональной, ни любительской литературой и искусством. Сила и своеобразие фольклора в его исконно народном начале, которое характеризуется естественностью, простотой, подлинным демократизмом содержания и формы, неподдельной искренностью и заразительностью. Фольклор всегда остается общенародным творчеством, а не суммой индивидуальных творений. Художественный облик произведений в определенной мере несет на себе печать творческого стиля и исполнительского почерка сказителей, их художественного мышления. Став достоянием народа, эти произведения, созданные в духе и рамках региональных фольклорных традиций, испытывают прямое и опосредованное воздействие со стороны носителей фольклора, которые осуществляют функцию хранителей и сотворцов национальных художественных ценностей в подлинном смысле слова. В этом единении сказителя (рапсода) и слушателей (хора) осуществляется естественное сотрудничество индивидуума и коллектива, являющихся всегда непосредственными участниками творческого процесса.

Фольклор постоянно функционирует в привычной среде бытования, не различая ни профессиональных пристрастий, ни культурного уровня, ни социальных перегородок людей, являясь вместилищем всенародного опыта и знаний, катализатором глубинных художественных исканий. Фольклор не только всегда был и остается общим источником для национальной культуры, литературы и искусства, но и сам, в свою очередь, реализует обратные связи, творчески преобразуя лучшие художественные образы профессиональных художников слова в своеобразной форме. Художественные шедевры поэтов нередко обретают “вторую” жизнь в народном творчестве. Фольклору не свойственны на всех этапах его бытования какие бы то ни было проявления модернистских увлечений и изысков, обусловленных, как правило, элитарными мотивами и групповыми интересами и ориентированных, главным образом, на формальные новации в художественных построениях. У них разные исторические дороги и особые судьбы. Фольклор изначально утвердился как художественно воплощенное народное знание и слово, основанное на обобщении жизненных наблюдений и раздумий многих поколений на трудных дорогах истории.

Фольклорная традиция жива, если сохраняет в целостности свое мифологическое и образное начала, исповедует унаследованные эстетические каноны и художественные формы. Традиция живет, обновляясь во времени, проникаясь дыханием движущейся жизни, вбирая осмысление новых реалий, обогащаясь свежими образами и мотивами. Традиция плодотворна, если сохраняет верность основным свойствам национального художественного мышления и фиксирует его в рамках и формах общепризнанного образного мира.

Фольклор сохраняет все очарование и непреходящую силу своего духовного, эстетического воздействия на людей. Постоянно обогащающийся жизненный опыт, историческая память, бьющая ключом духовная жизнь народа – вечный неиссякаемый источник мудрости народа, его веры и правды, добра и красоты.

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ И НАРОДНОЕ ИСКУССТВО



МЕДИЦИНА

В настоящее время никто не отрицает важность изучения и использования опыта народной медицины в интересах фундаментальной и прикладной науки. Как и многие стороны традиционной культуры, медицинские знания были достаточно открытыми для заимствований из других культур и, подобно археологическим, историческим и этнографическим свидетельствам, могут в наши дни служить ценными источниками, позволяющими восстановить историю этнических контактов в прошлом. Также неоспорима роль народных медицинских знаний в выявлении неизвестных современной науке лекарственных средств природного происхождения и своевременном принятии мер их охраны в естественной среде.

Возрождение народной медицины в последние годы стало реальностью культурной жизни и быта населения Бурятии, это движение находит поддержку общественных и научных кругов республики, определенный интерес к нему наблюдается и за пределами Бурятии. К сожалению, не только широкая публика, но и ряд авторов упускают из виду то, что современные буряты знакомы сразу с двумя донаучными стадиями развития медицины: это собственно бурятская народная медицина, истоки которой уходят вглубь истории культуры древних насельников Прибайкалья, а также заимствованная вместе с буддизмом традиционная тибетская медицина, получившая с XVII в. распространение, главным образом, у восточных бурят. Первая из них практически малоизвестна, поскольку всегда находилась в тени более развитой “ученой” дацанской медицины, обучение и практика которой являются монополией буддийского духовенства. Поэтому под понятием “бурятская народная медицина” в наши дни могут подразумевать самые разные варианты сочетания генетически и стадияльно разных видов лечебно-оздоровительных практик, которые к началу XX в. были распространены среди коренного населения.

Бурятская народная медицина, в отличие от традиционной тибетской, не имеет теоретических оснований и письменных источников, она передается от одного носителя культуры к другому путем непосредственной передачи знаний и опыта. Своеобразие народной медицины бурят объясняется рядом исторически обусловленных факторов: полиэтническим происхождением этноса, особенностями хозяйственной деятельности, которая заметно варьирует в разных природных и ландшафтных зонах, степенью сохранности ранних форм религиозных верований и формами их сосуществования с буддизмом и/или христианством, которые также не одинаковы у разных локальных групп бурят. Определение генетической принадлежности медицински значимой информации у разных этнических и локальных групп бурят – проблема достаточно сложная. Территория, населенная бурятами с древних времен, была зоной активных контактов и взаимо-

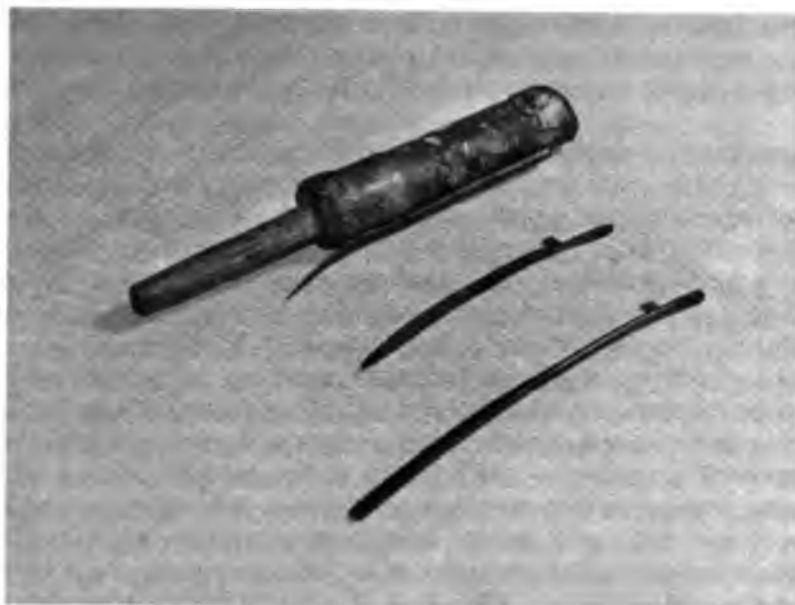
действий различных по происхождению племен. В качестве наиболее вероятных автохтонов края Д.Д. Нимаев считает тунгусо-манчжуров. По данным этого автора ранние связи у предков бурят с тунгусскими племенами прослеживаются с времен, когда и те, и другие обитали в лесной зоне и вели охотничье-рыболовецкий образ жизни. Не менее тесные этнические связи у предков бурят существовали со скотоводческими тюркскими племенами, обитателями степных и лесостепных пространств Забайкалья и Монголии. Практически во всех основных крупных группах бурят наличествуют как тунгусские, так и тюркские этнические компоненты, причем они более выражены у западных бурят (Нимаев. 1988. С. 134–135). Таким образом, формирование бурятской народной медицины происходило в условиях определенной этнокультурной и этноязыковой общности в которую входили монгольские, тунгусские, тюркские этнические компоненты.

Об этом, в частности, свидетельствует значительный пласт тюркоязычных элементов в монгольской медицинской терминологии. Согласно данным Б.Я. Владимирцова, в данной группе лексики тюркизмами являются следующие термины: *emči* – лекарь; *em* – лекарство; *otači* – лекарь; *yara* – язва, рана; *ganaqu* – пускать кровь (от тур. *kan* – кровь); *jirüken* – сердце (Бадмаева. 1994. С. 28).

Обзор литературы по народным медицинам кочевников-скотоводов Сибири обнаруживает существование некоего общего фонда медицинских знаний и практических приемов лечения, который был отмечен еще в древности китайскими авторами.

Первые сведения о врачебном искусстве кочевников содержатся, по всей вероятности, в трактате III в. до н.э. “Ней Цзин”. В лаконичном абзаце этого источника подчеркивается обусловленность специфики медицинской практики кочевников условиями их образа жизни: “Есть на севере отдаленная, пустынная, труднодоступная страна. Воздух там очень холодный. Жители пасут скот, питаются молочной пищей. Они по большей части страдают от холодных болезней, от которых лечатся прижиганием. Поэтому прижигание пришло к нам из Севера” (ЭСММ. С. 8). Для китайского автора древности прижигание было несомненно чужим, варварским методом лечения. В другом древнекитайском историческом памятнике “Саньгочжи” о предках монголов ухуанях, населявших Центральную Монголию в I–III в. н.э. отмечено: “Если заболел, то умеют прижигать полынью или жженым камнем, сами прижигают. Выжигают землю, большой ложится поверх¹. Кто-нибудь, следуя ножом по больному месту, разрезает кожу, выпускает кровь и молится духам неба, земли, гор и рек. Не имеют игл (для акупунктуры) и лекарств” (Кюнер. 1961. С. 135). Примерно также оценивали китайцы состояние медицинских знаний чжурчжэней до XII в.: “В случае болезни не используют врачей и лекарств, предпочитают шаманов и молебны. Когда заболевают, шаман убивает свинью или собаку, принося их в жертву. Либо отвозят больного в отдаленные горы и долины и оставляют там” (Воробьев. 1983. С. 55). Возможно, не стоит преувеличивать сообщения китайских источников, они отмечали в первую очередь то, что было непривычным и экзотичным для китайцев. “Трудно себе представить, – пишет М.В. Воробьев, – чтобы целебные свойства женьшеня, кедровых орешков, белого аконита, которые чжурчжэ-

¹ Этот метод лечения применялся в якутской народной медицине для лечения ревматизма. На сухом пригорке выкапывали яму глубиной 70 см шириной и длиной в рост больного. На дне ямы разжигали костер, потом горячие угли разравнивали по дну ямы и засыпали березовыми свежими листьями слоем 15–20 см. Больного укладывают на дно ямы, засыпают сверху листьями. Процедура длилась 15–20 минут, за это время больного сильно разогревался, потел (Григорьева. 1996. С. 47).



Хануур – инструмент для кровопускания у лошадей. Бурятия, Новокурбинский сельсовет Заиграевского района. 1920–1930-е годы

ни вывозили в Ляо, в Коре, в Сун не были известны и не использовались у себя на родине” (Воробьев. 1983. С. 55). Примерно также мы склонны оценивать информацию китайских источников о медицине кочевников.

О достаточно высоком развитии медицины в V–VI в. н.э. среди монголоязычных народов древности свидетельствует тибетская хроника “Сказание о царя”. Среди врачей, приглашенных для лечения слепорожденного царя Так-риньэн-сиг, упоминается сяньбийский лекарь из страны А-ша (Богословский. 1962. С. 33). Термины “монгольское прижигание”, “монгольское кровопускание” встречаются в классическом трактате тибетской медицины “Чжуд-ши” и в биографии знаменитого тибетского врача Ютог Йондан Гонпо. О том, что лекари из племен урасут, теленгут и куштеми “хорошо знают монгольские лекарства и хорошо лечат монгольскими (способами)”, писал в XIV в. персидский историк Рашид-ад-дин (Рашид-ад-дин. 1952. С. 122). Средневековые монгольские источники сообщают о богатом опыте монголов в лечении боевых ран, костоправстве, “вправлении головы”, то есть в наружных методах лечения. Например, раны от стрел они прижигали железом; тяжелораненых выхаживали, помещая во внутренности свежезабитых быков и верблюдов; глубоко застрявшее оружие вытаскивали специальными инструментами; осколки костей удаляли оперативным путем, применяя для обезболивания лед и т.д. (ЭСММ. 1986. С. 5–7).

Эти сведения говорят о том, что у монголов задолго до распространения у них буддизма и тибетской медицины существовала самобытная система медицинских знаний. Специфика ее состояла, как это можно судить по сведениям вышеприведенных источников, в преимущественном использовании наружных, немедикаментозных методов лечения. Объяснение этому можно найти в частых миграциях, вызванных не только кочевым укладом жизни, но и непрерывными войнами. Постоянные перемещения племен по регионам с разным составом флоры, видимо, не способствовали накоплению стабильного опыта в использовании средств растительного происхождения. К сказанному можно добавить

бедность растительного мира сухих степей и полупустынь Центральной Азии. Лекарям в этих условиях приходилось рассчитывать только на искусство своих рук и на сырье, которое они могли получить от домашних и промысловых животных.

В современной научной литературе материалов по народной медицине бурят очень мало. С целью реконструкции формы, содержания и объема знаний, некогда составлявших костяк народной медицины бурят, мы обратились к литературе по медицинским знаниям соседних народов, и прежде всего якутов, поскольку установлена генетическая связь традиционной культуры бурят с так называемой курумчинской культурой, носителями которой, по мнению А.П. Окладникова, были курыканы, предки якутов (*Окладников*. 1976. С. 82).

Архивные материалы и собственные полевые записи, опубликованные якутским исследователем А.М. Григорьевой, обнаруживают во многом идентичность зафиксированных в китайских источниках методов и средств лечения древних скотоводов степной зоны Евразии и народной медицины современных якутов. К ним относятся заворачивание в шкуры свежезабитых животных², укладывание больного на разогретую землю, прижигание, кровопускание, компрессы, массаж серебряными предметами, использование сырья животного происхождения и т.д. (*Григорьева*. 1996. С. 8, 25, 26, 47, 71, 75, 183), которые были зафиксированы и у западных бурят, никогда не бывших в зоне влияния буддизма и тибетской медицины. Полностью совпадает описание якутского ланцета для кровопускания в виде миниатюрного топорика с тибетским инструментом *sta-re*, который используется для тех же целей (АТМ. 1994. Табл. 34. Рис. 36). У якутов отмечена описанная в тибетских трактатах технология выращивания некоторых лекарственных растений в течение всего вегетативного сезона в темноте под горшком, а также приготовление лекарственных форм с использованием паровых бань сложной конструкции (*Григорьева*. 1996. С. 39). В конце 20-х годов известный якутский этнограф и фольклорист Г.В. Ксенофонтов (1888–1939 или 1940) в примечании к своей работе упомянул об “обрывках тибетской народной медицины” в практике якутских лекарей-отосутов (*Ксенофонтов*. 1992а. С. 117).

Литературных данных, говорящих о прямых контактах якутов с тибетской медициной, нет. Высказывание Г.В. Ксенофонтова, по всей вероятности, было вызвано публикациями П.А. Бадмаева по тибетской медицине, которые дали возможность сравнения этих очень далеких друг от друга медицинских традиций. Г.В. Ксенофонтов уловил в них, с нашей точки зрения, то общее, что можно отнести к опыту медицины центрально-азиатских кочевых народов, к которым, по всей видимости, относились и предки тибетцев – цяны. О некогда единых корнях медицины тюрко-монгольских народов пишет и киргизский исследователь фольклора И.Б. Молдобаев. В качестве примера он приводит выдержку из эпоса “Манас”, где описана операция извлечения из раны наконечника стрелы с помощью особого зонда, который в тибетской медицине так и называется “зонд для поиска стрелы”. В подтверждение своей гипотезы автор сообщает о находке этого инструмента в древнекыргызском могильнике IX–X вв. (*Молдобаев*. 1983. С. 80–81). Сравнительно-сопоставительное изучение опыта врачевания тюркских народов с тибетской медициной и ее исторически сложившимися ре-

² Эти методы, видимо, были настолько экзотичны для чужестранцев, что свое удивление русский автор XVII в. выразил почти теми же словами, что древний китаец: “... порют кобыл и у коров брюхо и кладут раненых в кобылы и коровы и тем самым де их лечат” (*Бахрушин*, цит.: по *Григорьева*. 1996. С. 8).

гиональными школами среди монгольских народов может дать дополнительный материал для рассуждений о степени самобытности медицинских традиций этих народов; выявит более выпукло прямые связи, влияния и заимствования, а также типологические схождения и, наконец, специфические черты.

В западной Бурятии почти в неприкосновенном виде сохранились пласты медицинских знаний, восходящих к глубокой древности и являвшихся, по всей вероятности, общими для большинства этнических групп тюрко-монгольского происхождения “как в силу их архаичности, так и типологической общности хозяйств, быта, единства культурных традиций” (Галданова. 1987. С. 34).

В то же время нельзя утверждать, что распространение в восточной Бурятии тибетской книжной традиции медицины привело к полному вытеснению методов бурятской народной медицины из быта населения. Эта древняя традиция врачевания вполне мирно уживалась с дацанской “ученой” медициной. Ламы-лекари специализировались на лечении составами растительного происхождения и не могли составить конкуренцию местным *баряаша*, наследственно владевших умением править кости и мануальной терапией³. В охотническом и скотоводческом быту в структуре заболеваемости травматизм, как известно, занимает одно из первых мест и искусство рук *баряаша* всегда было в цене. Даже в годы бескомпромиссной борьбы ламаистского духовенства с шаманизмом общество охраняло народных лекарей специальными статьями обычного права. Например, в “Положении 11 хоринских родов 1808 г. по управлению внутренними делами и судопроизводству” находим: “Если кто-то во время каких-либо ссор причинит увечья головы, рук, ног, глаз, зубов или других органов настолько сильные, что будет неизвестно поправится или умрет, то виновный должен лечить [потерпевшего] в течение шести месяцев, пригласив известных народу надежных лекарей и костоправа...”. Далее оговаривается размер гонорара: “Если кому-нибудь повредят голову, то немедленно следует лечить при помощи костоправа. А костоправу дать 1 рубль”. Поездки костоправа к больному производились на казенных подводах и за счет общества. Более того по “Уложению 1823 г. 11 хоринских родов” костоправ мог отказаться от поездки: “Если костоправ будет противиться, то извинить” (Обычное право... 1992. С. 26, 27, 64). Такое отношение к костоправам было традиционным для бурятского общества, так как Ц. Жамцарано через сто лет после принятия первого законодательного акта о защите прав народных лекарей отмечал, что “Костоправы (барячи) пользуются почетом и играли и играют большую роль в жизни бурят” (Жамцарано. 2001. С. 142). Они занимаются вправлением вывихов, сложением переломов костей, делают массаж, (в том числе массаж головы при сотрясении головного мозга) и помогают роженицам (Жамцарано. 2001. С. 142). Только костоправ мог оказать помощь роженице при неправильном предлежании плода, тогда как ламы и шаманы из опасения оскверниться даже не подошли бы к женщине. По оценке Н.В. Кириллова в начале XX в. в Забайкалье было около 100 костоправов на 1000 лам-лекарей⁴ (Болонев. 1986. С. 116). Обычное право не только защищало народных лекарей от притеснений со стороны буддийского духовенства, которое могло увидеть в них конкурентов, более того, уравнивало врачебный статус этих людей, зачастую не знавших ни монгольской и тем более тибетской грамоты, с дацанскими образованными ламами.

³ Ц. Жамцарано подчеркивает, что костоправы всегда бывают наследственными (Жамцарано. 2001. С. 142). Наследовать могли не только сыновья, но и дочери.

⁴ Мы не знаем, учитывал ли при этом Н.В. Кириллов национальность костоправов.

В данной работе достаточным основанием для исключения поздних заимствований из тибетской медицины приняты следующие критерии: а) представление о природе заболевания и применяемые средства имеют аналоги у тюркских и тунгусо-маньчжурских народов; б) обрядовый текст, сопровождающий назначения лекарств и процедур, адаптирован к бурятскому языку и содержит специфическую для бурятской культуры терминологию и символику; в) лечебное действие или средство зафиксировано у разных этнических групп бурят.

Представления о природе болезни в народной медицине бурят отличаются пестротой и непоследовательностью по отношению к разным патологическим случаям у разных локальных групп бурят. Меньше всего буряты были склонны мистифицировать причины болезней, обусловленные скотоводческим образом жизни в суровых климатических условиях Сибири – это переохлаждение организма, обморожения, замерзание, тепловой и солнечный удар, всевозможные травмы, переутомления разной природы, болезни, вызванные нарушением привычной диеты и т.д. – то есть болезни, причина которых была очевидна и могла быть засвидетельствована. Предупреждение их относилось к области бытовой культуры, то есть умению правильно питаться, одеваться и организовывать свой труд по сезону, погоде и обстоятельствам, которое воспитывалось с детства. Знатоки старинных нравов подчеркивали “особую щепетильность” бурят по отношению к сырости, к резким переходам от тепла к холоду (*Ленхобоев, Жамбалдагбаев. 1983. С. 74*).

Достаточно рациональны были представления о природе простудных заболеваний. Они основаны на популярном в восточных натурфилософских учениях противопоставлении жара и холода: *хүйтэ абаха* (букв.: “получить охлаждение”), *халуураха* (букв.: “впасть в жар”). Названия болезней образовывались от названия больного органа с добавлением слова “жар” или “холод”, только для воспаления легких более было употребительным название “колотье в легких” *ууиханай хадхалая* (колющие боли – один из наиболее характерных симптомов воспалительного процесса).

Во всех остальных случаях болезней, причина которых не была столь очевидна, народное сознание перекладывало вину на злых духов. Фиксированный блок следующих девяти болезней, которые в шаманском фольклоре считаются братьями, видимо, является одной из первых попыток персонификации болезней, к ним относятся рожистое воспаление *гал гэм*, сибирская язва *боомо*, нарыв *далан торгод*, фурункул *шиихан*, венерические болезни *хянам*, неустановленной природы болезнь *сасхя*, чесотка (парша) *хамуу*, лишай *элдин*, золотуха *үлбэр*. Имена хозяев этих болезней забылись, кроме хозяина сибирской язвы (*боомын эжин Булат Сагаан ноен*), поскольку из всех девяти братьев он представлял наибольшую опасность и для людей, и для скота. Тревоги, связанные с продолжением рода, персонифицировала злобная Охин Хара тэнгри (букв.: Черная Дева тэнгри), которая могла наслать на мужчин и женщин болезни половых органов⁵ и бесплодие, погубить во время родов роженицу и младенца. Страх перед психическими болезнями и бешенством олицетворен в лице Галзуу тэнгри (букв.: Бешеный тэнгри). Не забывал приходиться к бурятам за данью Ханшин Хара тэнгри – хозяин кашля *ханяадан* и чахотки *хатайр*. Знали и боялись буряты желтухи *мангар*, шара *үбиэн* и лихорадки *халуун үбиэн*, которые считались заразными, скорее всего это были инфекционные гепатиты и тифы. Ответственность за эти болезни несли восточные тэнгри.

⁵ У эхиритских бурят болезни половых органов и венерические болезни насылает Аляа-хатун (*Жамцарано. 2001. С. 81*).

С оспой *хахай* буряты познакомились с приходом русских и очень скоро научились распознавать ее симптомы и приписали ее тоже в ведомство восточных тэнгри, источник всяких новых и новых бед и болезней (Хангалов. 1958. Т. I. С. 196, 454–458). Чума *тарбаган тахал* слишком хорошо известная в степной восточной Бурятии, не имела хозяина, видимо, эта болезнь считалась немолимой как смерть и никому в голову не приходило призывать ее, приносить жертвы.

В целом буряты хорошо разбирались в болезнях с точки зрения заразные-незаразные. Люди трезво осознавали свое бессилие против эпидемических болезней и поэтому чутко следили за любыми слухами о появлении в округе признаков очередной напасти. Меры принимались чрезвычайные, начиная от изоляции больных и вплоть до массовой откочевки из зараженной местности, оставляя больных с некоторым запасом провизии. “Они удаляются в самые густые леса, чтоб их не мог найти демон воспы, и в то время когда воспа ходит, обыкновенные их жилища бывают пусты, никто из них тогда на большую дорогу не выезжают, сверх сего укрепляют они такие же свои убежища в летнее время засекою, а зимой для лучшего отвращения от себя воспы снежными валами” (Татаринов. 1958. С. 34). Точно такие же меры профилактики были против чумы. Хотя цитируемый здесь автор середины XVIII в. подобное отношение к заболевшим сородичам находит жестоким, но он вынужден признать, что только благодаря разумному эгоизму “многие по смерти в воспе не бывали” (Татаринов. 1958. С. 32).

В классификации методов и средств бурятской народной медицины мы используем деление на два раздела: 1) немедикаментозные методы и средства; 2) медикаментозные методы и средства, подразумевая под этими терминами любые, как рациональные, так и иррациональные с современной точки зрения методы и средства, направленные на предупреждение и лечение заболеваний и травм.

Л е ч е б н о е п и т а н и е. В литературе существует мнение о скудости пищевого рациона кочевников, ведущего якобы к постепенной биологической и социальной деградации кочевых обществ. И действительно, как считает Н.Л. Жуковская, кухня кочевников небогата, но специфика экологической зоны евразийских степей представлена в ней достаточно полно: освоены ресурсы мира одомашненных и диких животных, используется дикорастущая флора, хотя и не очень богатая в этих степных и полупустынных районах (Жуковская. 1990. С. 40). Здесь мы коснемся только дикорастущих пищевых растений, поскольку, как впервые отметила Г.Р. Галданова, многие из них обладают лечебными свойствами (Галданова. 1987. С. 33). Ко второй половине XIX в. по мере развития земледелия у бурят, часть дикорастущих растений вышла из употребления и начала забываться, хотя данные этнографии подтверждают некогда важное значение собирательства в хозяйстве позднейшего прибайкальского населения. М.Н. Хангалов в рационе питания предбайкальских, западных бурят перечисляет следующие растения: *будан*⁶, *шубуханан толго* – семена этих растений жарили и толкли в крупу; *ходо*⁷, *мэхэр* или *мэхээргэнэ*⁸, *синэ*⁹, *оёгоно*, *сабахан*, *гушигэнэ*¹⁰ – из корней этих растений готовили муку; как приправы употреблялись

⁶ В современном бурятском языке *будаа* – просо, у М.Н. Хангалова речь идет о диком просе.

⁷ Вариант *һүдэн*, кровохлебка лекарственная (*Sanguisorba officinalis* L.).

⁸ В современном языке *мэхээр* – горец живородящий (*Poligonum viviparum* L.).

⁹ Пион белоцветковый (*Paeonia albiflora* Pall).

¹⁰ В современном бурятском языке *гэшиүүгэнэ* – лапчатка гусиная (*Potentilla anserina* L.).

хонгино, далан халиһан¹¹, аситаши, амташи, азаргана¹², мури обохон, хулганан шихэн¹³, балишаргана¹⁴, унхэ сур, гогохоно¹⁵, нагда, мангихан, халяар¹⁶, гэшигэ-нэ¹⁷; разнообразное применение находили клубни *сагаан хараана*¹⁸, *шара хараана*¹⁹, *хара хараана*; как суррогат чая упоминается *сайн обохон*.

Большая роль дикорастущих растений в рационе питания отмечается у закаменских и тункинских бурят; даже во вполне благоприятные по урожайности годы многие семьи заготавливали разнообразные дары природы и в значительном количестве. В число их кроме вышеупомянутого пиона белоцветкового, входили *шамархан* – копеечник альпийский²⁰, *ямаахай* – обманчивоплодник²¹. Для добычи этих кореньев использовались специальные приспособления – копалки (*гаһана*), сделанные из меди, железа или из листовенницы.

Несколько беднее список дикоросов в питании жителей степных районов Забайкалья. Г. Стуков наряду с различными сортами ягод, орехов и грибов, пригодных в пищу, упоминает лишь несколько видов дикорастущего лука, например мангир. По его свидетельству из него и луковиц сараны варят кашу, а из семян дикуши и повилики можно приготовить неплохой суррогат хлеба (*Стуков*. 1883. С. 61–62, 64). К этому списку можно добавить ягоды, кедровые орехи. Лекарственные свойства этих растений были хорошо известны местному населению и с появлением тибетской медицины почти все они стали применяться в качестве заменителей дорогого привозного сырья.

М а с с а ж. Наиболее простым и доступным видом медицинской помощи являлся массаж. Вечерний массаж матери или бабушке вменялся в обязанность детей 6–10 лет, почти в каждой семье они должны были топтать ногами спину (*нюрга гэшхэхэ*) и растирать пальцы (*хурга эмирэхэ*). Этот массаж хорошо снимал усталость после трудового дня и оказывал успокаивающее и снотворное действие. Однообразная утомительная работа (дойка скота, выделывание кож и шитья) рано развивала у бурятских женщин хондроз плечевого сустава, поэтому многие имели специальные крючковатые палки, которыми могли самостоятельно растереть болезненную точку на спине. Характерно, что рабочие концы этих массажных палок нередко вырезались в форме детской ступни. Массаж больных суставов или конечностей детям не поручали, видимо остерегались перехода болезни на них и просили в таких случаях родственников или знакомых с “мягкими руками”. При постоянных головных болях, при сотрясении мозга обращались уже к профессиональным массажистам-костоправам (*баряаша*). Обычно они ставили диагноз типа “кости головы сместились и зажали сосуд” и совершенно искренне старались сдвинуть эти кости на место. Чем добросовестнее был костоправ, тем мучительней эта процедура была для больного, так как массаж делался с поливанием головы холодной, почти ледяной водой.

¹¹ *хонгино, далан хальһан, мангиһан (мангир)* – разные виды лука.

¹² В современном монгольском языке *азаргана* – Бодяк съедобный (*Cirsium esculentum* (Sievers) С.А. Мей).

¹³ В современном бурятском языке *хулганын шихэн* – щавель обыкновенный (*Rumex acetosa* L.).

¹⁴ *Балишаргана* – борщевик рассеченный (*Heracleum dissectum* Ldb.).

¹⁵ В современном бурятском языке *гоогол* – лук душистый (*Allium odorum* L.).

¹⁶ *Халяар* – черемша (*Allium victoralis* L.).

¹⁷ *Гэшигэ* – ревень волнистый/ лекарственный (*Rheum officinale* Baill., *R. undulatum* L.).

¹⁸ *Сагаан хараана (улаалзай)* – лилия узколистная, сарана (*Lilium tenifolium* (L.) Rechb.).

¹⁹ *Шара хараана* – лилия кудреватая (*Lilium martagon* L.).

²⁰ Копеечник альпийский – (*Hedysarum alpinum* L.).

²¹ Обманчивоплодник тонкий – (*Sphallerocarpus gracilis* (Bess.) K.P.).

Несложным методом помощи себе и другим были грелки и согревающие компрессы (*жэн*) с помощью подручных средств: песка, соли, камней, металлических предметов, кусков войлока, иногда нагретых с маслом. Применялись они для снятия колющих болей и при слабом пищеварении “холода живота”. Как усиленную форму согревающего компресса или массажирования можно назвать обряд *гал тарим* (букв.: “огненный тарим”). По описанию М.Н. Хангалова *гал тарим* совершался хорошим шаманом, хотя по персонажному и инструментальному коду это действие скорее должно было совершаться кузнецом. После возлияния вина покровителям обряда “тарим” и покровителям кузнечного ремесла шаман велит нагреть докрасна сошняк или какой-нибудь большой кусок железа, снимает обувь, становится одной ногой на кусок плитняка, другой трет раскаленное железо и прикладывает на больное место. Он делает так неоднократно, пока железо не остынет. По свидетельству М.Н. Хангалова, который был очевидцем этого обряда, “пока шаман трет ногою о раскаленное докрасна железо, кругом распространяется очень неприятный запах. Если шаман не умеет, – добавляет автор, – то непременно сожжет ногу и упадет, что иногда и случается, но больного он ожечь не может, потому что до него железом не прикасается” (Хангалов. 1958. Т. I. С. 510). Безусловно, что при этой процедуре больной, кроме температурного воздействия и массажа, получает сильную психологическую установку на выздоровление.

В о д н ы е п р о ц е д у р ы. Наиболее распространенной формой летнего отдыха у бурят был прием ванн в минеральных и горячих источниках. Это событие сочетало приятный отдых и лечебное мероприятие, к нему заблаговременно готовились, копили масло, сметану, сушили мясо и т.д. Почти каждая местность имеет свой *аршан*, который облагоустроивался раньше за счет населения. Слава о целебных свойствах аршанов передавалась изустно: “аршан такой-то местности лечит болезнь такой-то части тела или органа”.

Обрядовое теломытие больного человека *уһан тарим* (букв.: “водный тарим”) совершал шаман в случаях “внутренней болезни или ломоты какой-нибудь части тела и редко при нарывах” (Хангалов. 1958. Т. I. С. 507). Для этого обряда нагревают большой котел воды до кипения, в воду кладут можжевельник, богородскую траву. После призывания хозяина этого тарима по имени Тарим Сагаан нойон и приношения ему жертвы вином больного раздевают до нижнего белья и усаживают около котла. Шаман окунает травяную метелку в горячую воду и начинает бить ею по больному месту. Обряд довольно длительный, с больного горячая вода льется потоками. Шаман, входя в экстаз, кричит “*халхай, халхай!*” (горячо, горячо!), отчего больной начинает усиленно потеть. Когда шаман вдруг начинает кричать “*тэтый, тэтый!*” (холодно, холодно!), вода начинает падать холодной и вокруг веет холодом, больному делается холодно, он тут же начинает дрожать. После нескольких серий потения и замерзания больного переодевают в сухое платье и укладывают отдыхать (Хангалов. 1958. С. 507). Как и описанный выше *гал тарим* этот обряд некогда проводился кузнецами (Абаева. 1992. С. 103–110). Это предположение подтвердил Г.В. Балтаков²², бывший кузнец, который сам проводит этот обряд. Он дополнил сообщение М.Н. Хангалова следующими деталями: девять белых камней собирают на исходе ночи и кипятят в котле из черного чугуна. Веничек делают из прошлогодней травы.

²² Балтаков Геннадий Васильевич, потомственный кузнец, на что указывает даже его фамилия от слова “балта” (молот); 1948 г.р. род ноёд, буура, проживает: Иркутская область, Осинский район, с. Кутанка. Сообщил эту информацию 14.01.02 у себя на родине.

Существует и иной вариант “укладывания на нагретую землю”, который отличается от описания древнекитайского источника и от описания А.М. Григорьевой у современных якутов: летом на берегу речки была вырыта неглубокая яма по фигуре человека, на дно были брошены раскаленные камни, которые облили водой из ручья и закидали свежими березовыми листьями, на которых был уложен больной. Процедуру проводил отец больного²³, по сути своей это была паровая ванна. В случае с этим же больным была проведена очень редкая для взрослого человека процедура молочной ванны. Обычно эту процедуру *һүндэ оруулха* (букв.: “введение в молоко”) назначают маленьким детям. Для этого была собрана бочка молока от соседей²⁴. После ванны отец уложил больного сына на выделанную медвежьей шкуру и сделал массаж или же дословно “размял все кости” (Григорьева. 1996. С. 72, 175, 182).

З а в о р а ч и в а н и е в ш к у р у. В неизменном виде дошла до наших дней древнейшая лечебная процедура кочевников – заворачивание больного в теплую, только что снятую шкуру животного. Больного при этом еще обкладывают трепещущими внутренними органами по принципу сердце – на сердце, печень на печень и т.д. Эта процедура называлась *арһанда оруулха* “введение в шкуру” или *жэн табиха* “компресс делать” (Галданова. 1987. С. 34). Ц. Жамцарано зафиксировал в Алари заворачивание в шкуры баранов, коз и коров, соответственно это лечение называлось как *хонин арга* “баранье лечение”, *ямаан арга* “козье лечение”, *хэр арга* “коровье лечение” и применялось при опухолях и кожных болезнях. При укусе змеи скорая помощь состояла в прикладывании к месту укуса бараньего сердца, чуть надрезав его кончик. Но если у пострадавшего начались отеки, то переходили сразу к “лошадиному лечению” – *морин арга*, человека помещали во внутренность свежезабитой лошади, обкладывая при этом лошадиными органами, как описано выше (Жамцарано. 2001. С. 63). У закаменских бурят эта процедура применялась при желтухе и, как считали раньше, она способствовала выведению из организма всяких ядов. Курс лечения стоил жизни трем баранам (Галданова. 1992. С. 34). Якуты назначали эту процедуру тоже при желтухе, только они за неимением овец забивали телку. Больной должен был лежать пока шкура не остынет и со стороны, обращенной к телу станет совершенно желтой. Изменение цвета обозначало, что болезнь “высосана”, после процедуры лекарь относил шкуру подальше и закапывал (Григорьева. 1996. С. 25). Семантика этих действий, объединяемых глаголом *оруулха* “введение”, в том числе ванны в нагретой яме, молочные ванны, заворачивание в шкуры у бурят и якутов однотипна – возврат к изначальному порождающему источнику (земля, молочное море, материнское лоно²⁵) с тем, чтобы получить новое рождение в новом, здоровом теле²⁶.

П р и ж и г а н и е тоонэ хорошо известно у соседней бурят – якутов и хакасов и в гораздо более полном объеме (Григорьева. 1996. С. 95–96; Бутанаев. 1986. С. 110). М.Н. Хангалов видел процедуру под названием *тоон табиха* (ставить моксу) и отнес ее к обрядам, причем, обрядам, которые совершаются старыми женщинами при расстройстве желудка маленького ребенка. Для этого ко-

²³ Сообщил Базаров Батор Бадмаевич.

²⁴ Сбор для лечебных целей молочных продуктов от определенного количества соседней 5–7–9 применялся и якутами (Григорьева. 1996. С. 72, 175, 182).

²⁵ Обратит внимание, что у якутов заворачивают в шкуры самок домашних животных – коров, кобыл (Григорьева. 1996. С. 8, 25, 69). Возможно, этот момент символизирует возврат в материнское лоно. У бурят, похоже, семантика процедуры утеряна, так как Ц. Жамцарано сообщает о заворачивании в шкуру козла (Жамцарано. 2001. С. 222).

²⁶ Была выдвинута гипотеза, объясняющая положительный эффект этой процедуры за счет межклеточного микрорезонанса...

лют барана, начиняют кровью желудок, варят и, когда он чуть остынет, кладут на живот ребенка. Собственно прижигание делается не на теле ребенка, а на поверхности бараньего желудка (Хангалов. 1958. Т. I. С. 512). Лечебное значение прижигания у бурят, видимо, было забыто, осталась только техника назначения, переосмысленная в ключе магических приемов.

Л е ч е н и е т р а в а м и. У тюркоязычных соседей бурят понятия “лекарь”, “лечение” являются производными от корня “от”, что значит “травя”; по-якутски лекарь будет *отосут*, по-хакасски – *отчыл*. Причем и *отосуты* и *отчылы* в равной мере владели методами и костоправства, и лечения лекарствами. Бурятские народные лекари во всех этнических и локальных группах бурят – это всегда *баряаша*, от глагола *бариха* – держать, что указывает на превалирование в их практике немедикаментозных методов лечения. Возможно, это указывает на специфику народных медийн тюркских и монгольских народов Южной Сибири вообще или же говорит об утрате бурятами навыков использования лекарственных трав. Эта проблему следует рассматривать отдельно в западной и восточной Бурятии.

М.Н. Хангалов отметил, что балаганские буряты сибирскую язву считают излечимой и применяют против нее корень травы *боомон хорхон*. Если второе слово прочесть как *хорон* “яд”, то на современном бурятском языке получится *боомын хорон* “яд для сибирской язвы”, так называют в тибетской медицине один из видов остролодочника *Oxutropis microphylla* (Pall) DC. Скорее всего, сведения об этом средстве были получены от лам – медиков. В западной же Бурятии больше доверяли могуществу своих шаманов. Здесь популярна быличка о том, как большой шаман Бохон предложил хозяину сибирской язвы на спор нырнуть до другого берега р. Иды. Когда хозяин болезни нырнул, шаман заморозил реку, так что его соперник остался подо льдом и вынужден был дать клятву больше не ходить сюда. С тех пор балаганские буряты при сибирской язве посылают нарочного в эту местность за водой и камнем. Они считают, что если больной выпьет привезенную воду и приложит камень к телу, он выздоровеет (Хангалов. 1958. Т. I. С. 454–455). Отсутствие развитой практики использования лекарственных растений у бурят, вероятно, можно объяснить нетерпимым отношением шаманов к знахарству, траволечению. В случае с кузнечным культом шаманство смогло перенять обрядовое лечение, поскольку идеологическая база шаманства и кузнечного культа оказались близкими. Народное целительство уходит своими корнями в глубокую древность, оно основано на бережно передаваемом от поколения к поколению коллективном опыте сохранения здоровья в пределах одной этнической группы. В рамках этого опыта, не отменяя и не перекрывая друг друга, и без всякой иерархии достоверности дошли до нашего времени представления о здоровье и болезни, приемы и средства лечения, появившиеся на разных стадиях осмысления человеком окружающего мира и себя.

НАРОДНАЯ МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Истоки бурятской музыкальной культуры восходят к периоду этнокультурного формирования монголоязычных племен. Она формировалась в тесном контакте с музыкой других регионов – Центральной Азии, Южной Сибири и Дальнего Востока – и состоит из совокупности музыкальных традиций многих этносов, проживающих на этой обширной территории, то есть генетически родственна музыке монголов (Куницын. 1990. С. 23), тувинцев, эвенков, калмыков и других представителей алтайской этноязыковой семьи.

Искусство этих племен было искусством устной традиции. В многочисленных легендах и преданиях нашла отражение вера народа в могущественную силу музыкального искусства. С древних времен пение и музицирование составляли важную часть народного быта бурят. Многие древние виды бурятской музыки связаны с охотничьей и скотоводческой практикой (игра на дудках-манках, заклинание овцематки), с обрядами поклонения тэнгри (небесным божествам) и духам предков, обрядами шаманизма (шаманские призывания).

К XVII в. определился жанровый облик бурятской песни, ее основные виды: культовые, календарно-производственные, семейно-бытовые, эпические, исторические, хороводные песни. Уже в ту отдаленную эпоху происходит формирование типично бурятских интонационных оборотов. Национальное мелодическое своеобразие бурятского музыкального фольклора связано прежде всего с тем, что его ладовой основой является ангемитонная пентатоника (бесполутоновое пятизвучие). Ангемитонная пентатоника встречается в народной музыке не только бурят, но и многих других народов Востока – монголов, китайцев, вьетнамцев, татар, башкир, а среди европейских этносов – шотландцев и ирландцев. Есть пентатоника и у некоторых народов Африки и Северной Америки. На пентатонику как на основу опирается музыкальное мышление почти трети современного человечества.

Конечно национальное своеобразие каждой из упомянутых музыкальных культур зависит не только от ангемитонного пентатонического звукоряда, но и от комплекса характерных интонаций, которые и определяют национальный колорит. Так, для мелодики бурятского песенного фольклора характерны различные варианты трихордных попевок, квартовые и квинтовые ходы, типичен затактовый квартовый ход, несвойственный, например, монгольскому, татарскому и башкирскому мелосу (Куницын. 1990. С. 27).

В бурятской народной музыке преобладает одноголосно-моноподический склад с элементами бурдонного многоголосия (Музыкальный... 1990. С. 372). Распространена традиция индивидуального песнетворчества по различным поводам (приветственные, величальные песни). Бурятские народные песни имеют куплетную форму.

Если для распевных лирико-эпических и застольных песен характерны напевно-речевое интонирование, широкий диапазон, богатая орнаментика (микроринтервалика) (Музыкальный... 1990. С. 344), метроритмическая свобода и отсутствие периодической акцентики, то в лирических бытовых и хороводных песнях подчеркивается четкая метрическая и ритмическая пульсация, определенность мелодических очертаний. В традиционной музыке бурят преобладает сольное музицирование, иногда с инструментальным сопровождением, распространены также и хоровые танцевальные композиции.

Бурятской музыкальной культуре свойственны также локальные различия соответственно географическим и этническим зонам (предбайкальский регион – западные буряты, забайкальский регион – восточные буряты). Так например, для восточно-бурятских песен характерны большой диапазон, широкие интервальные ходы, полный 5-ступенный звукоряд; а в западно-бурятских песнях преобладают узкообъемные лады (ангемитоника), вариантно-попевочное строение, их отличают прихотливость ритмики, обилие орнаментики.

Бурятские песни отличает лаконизм текста, сжатый поэтический текст. Постоянным стилистическим приемом остается вертикальная аллитерация стиха – по бурятской терминологии *толгой холболго* – “соединение голов” (начал). В ней – основа соединения стихов всей строфы, своего рода ключ к запоминанию:

Үндэр уулын оройдо
Уюун шулуун эрдэни,
Ундан суугээ хухуулхэн
Урин эжымни эрдэни

На вершине высокой горы
Бирюза-камень драгоценный,
Молоком меня вскормившая
Ласковая мама драгоценная
(Фролова. 2000. С. 66).

Бурятские лирические песни выработали традиционную поэтику, излюбленным приемом которой является психологический параллелизм. Широкое применение его обусловлено спецификой содержания – наличием с одной стороны образов символических из мира природы и, с другой, – образов человеческих. В песнях, построенных по принципу параллелизма, всегда вначале дается природная, символическая картина, а затем следует картина-образ из человеческой жизни. Причем, первая, символическая картина всегда выполняет функцию эмоционального вступления, способствует усилению выразительности второй “человеческой” картины, в которой раскрывается основное содержание, выражаются конкретные мысли и чувства героя:

Хухы яагааб гэхэдэ?
Хурээ дээгуур донгодоно,
Хубуун яагааб гэхэдэ?
Наадан дээрээ донгодоно

Что делает кукушка?
На заборе кукует,
Что делает молодец?
В хороводе поет
(Фролова. 2002. С. 98).

В культуре древних бурят инструментальная музыка, как самостоятельный вид искусства, практически отсутствовала. Большинство музыкальных инструментов служили в бурятском музыкально-поэтическом творчестве в основном аккомпанирующим инструментом.

С древних времен и до наших дней наиболее распространенным в практике народного музицирования является струнный смычковый инструмент *хур*. Игра на струнных смычковых инструментах соответствует восточному идеалу музицирования, в основе которого лежит вокальное однополое, высокоразвитое искусство импровизации, богатая нюансами мелодика и ассимиляция инструментальной музыки с пением. При игре *хур* держат вертикально, опирая на колени. В прежние времена *хур* был двухструнным, чаще квинтовой настройки, его четырехугольной формы корпус делался из кожи или дерева. *Хур* чаще всего применялся как инструмент, на котором певец аккомпанировал себе. Это традиционный инструмент улигершина – певца-сказителя. Но встречались и различные наигрыши на *хуре*, в том числе и инструментальные пьесы изобразительного характера, включавшиеся в улигерное повествование. Так, в старинном улигере о сиротке-верблюжонке есть инструментальные фрагменты, изображающие плач верблюжонка, рычание тигра, ржание лошади.

На современном *хуре* четыре струны, настроенные по квинтам. Четырехугольный корпус изготавливается из дерева. Разработаны и вошли в обиход четыре разновидности *хура* – сопрано, альт, тенор и бас. Из них наиболее яркой является альтовая модификация, привлекающая мягкой звучностью. В оркестре бурятских народных инструментов *хур* является ведущим инструментом, в народном быту по-прежнему практикуется унисонное сопровождение голоса *хуром*.

Разновидностью *хура* является *хучир*, отличающийся формой корпуса-резонатора и, как следствие, тембром, который имеет серебристый оттенок.

Чанза (шанза) – трехструнный щипковый инструмент, имеющий своеобразный, дребезжащий тембр. В Бурятию пришел из Монголии. Одна струна – мелодическая, жильная, остальные – бурдолирующие, стальные, строй кварто-квинтовый. Оригинален внешний вид чанзы – длинная шейка с большими колками соединена с плоским овальным корпусом-резонатором, обтянутым кожей. Чанза также была подвергнута реконструкции – добавлена четвертая струна, разработано несколько разновидностей инструмента (аналогично семейству хуров). В оркестре чанзам чаще всего поручаются функции аккомпанемента.

Иочин – струнный щипковый инструмент, напоминающий славянские гусли. Этот инструмент под различными названиями и с определенными конструкторскими отличиями известен у многих народов как Востока, так и Запада. Он имеет деревянный трапециевидный корпус, на котором натянуты струны. Звук извлекается посредством удара о струны палочками (деревянными, тростниковыми, бамбуковыми) с утолщением на концах. Современный реконструированный иочин снабжен клавиатурой. В музыкальной практике иочин используется как оркестровый и ансамблевый инструмент.

Лимба – старинный деревянный духовой инструмент типа поперечной флейты. Инструмент представляет собой бамбуковую трубку, закрытую в верхнем торце деревянной пробкой. Звук лимбы очень сильный, пронзительный. Из старинных инструментов можно извлекать пять звуков ангемитонной гаммы. Современная лимба, усовершенствованная в 1930-е годы, имеет хроматический звукоряд.

Бишхур – деревянный духовой инструмент типа гобоя. Старинный бишхур способен издавать пять звуков бесполутонового ряда, реконструированный – хроматический звукоряд.

Сур – деревянный духовой инструмент типа продольной флейты, напоминающий по тембру лимбу, но звучащий несколько мягче. Имеет сигарообразную форму. Настроен по ангемитонному звукоряду в объеме до двух октав. Сур распространен преимущественно в западных районах Бурятии, в восточных чаще используется лимба. Существует две разновидности этого инструмента: сур-пиколо и сур-прима (Банеев. 1993. С. 45).

И, наконец, в бурятской народной музыке широко представлены ударные инструменты – барабаны разных размеров, гонги, тарелки. Особый интерес представляют *дынчики* – небольшие медные диски, нанизанные на металлический стержень и при ударе палочкой издающие нежный вибрирующий звук. Своеобразен и инструмент *дамара* – барабан, обтянутый с одной стороны кожей, по которой при встряхивании инструмента ударяют кожаные шарики, прикрепленные на веревочках к корпусу дамары.

Первые записи бурятских народных песен опубликованы И.Г. Гmeliным (1832), К. Штумпфом (1887), А.Д. Рудневым (1909). Систематическое собрание и изучение бурятского музыкального фольклора началось после Октябрьской революции 1917 г. Сборники песен были составлены и изданы Б.П. Сальмонтом, П.М. Берлинским, Б.В. Башкуевым, В.И. Морошкиным, Б.Б. Ямпилковым, Д.Д. Аюшеевым, Д.С. Дугаровым. Среди известных исполнителей бурятских народных песен – нар. артистка РСФСР Ч. Шанюшкина, засл. артист РСФСР Ц. Хоборков, Б.-Х. Дашиева, Ч. Генинов.

Песенный фольклор бурят делится на две большие группы: обрядовые и необрядовые песни. В цикл обрядовых песен входят календарно-производственные, культовые и семейно-бытовые песни. А к необрядовой народно-песенной поэзии относятся эпические, исторические и лирические произведения.

Обрядовые песни. К календарно-производственным песням относятся древнейшие виды обрядовых песен, которые были связаны с охотничьим,

скотоводческим, а позднее с земледельческим бытом бурят. Песни сопровождали исполнение обрядов, которые способствовали удачной охоте, размножению домашнего скота и плодородию. Охотничьи песни (*ангуушадай дуун*) отражали мировоззрение патриархально-родового общества охотничьих племен. Они возникли на заре истории бурятского народа, когда охота на диких животных была основным занятием и важным источником пищи древних бурят. Охотничьи песни первоначально были связаны с магией и заклинаниями. Перед началом охотничьего сезона совершался обряд поклонения покровителю охоты – владыке лесов Высокому Белому нойону (*Ойн эээн Ута Сагаан нойон*). В охотничьем коллективе всегда были улигершин и певец. Каждый вечер рапсод рассказывал улигеры, певец исполнял песни о знаменитых охотниках. Здесь же совершались обряды жертвоприношения хозяину леса и тайги, который, по представлениям охотников, невидимо присутствовал, угощался и наслаждался песнями и улигерами.

Г.-Д. Нацов так описывает архаичный обычай бурят-охотников, связанный с добычей медведя: убив медведя и разделав его тушу, прежде чем вернуться домой, охотники втыкали в землю палку длиной в аршин и вешали на нее череп с челюстью и атлантом (первым шейным позвонком), направив передней частью (*хушуу*) в сторону, где убили медведя. «Царственный отец (“Хаан баабай”) нашей горы, встретившись и подружившись с нами, садитесь на своего коня – *харагана* (кустарник карагана) и отправляйтесь спокойно к себе на гору», – так левая, мужчины стоя провожали медведя (*Нацов*. 1995. С. 56).

С переходом к полукочевому скотоводческому образу ведения хозяйства у бурят сформировались специфические обряды, которые также не обходились без песен. Особый самобытный жанр устного народного творчества, связанный со скотоводческой деятельностью, составляет *тээгэ* – род песенного заклинания овцематки. Само слово *тээгэ* не имеет определенного смыслового значения. Исполняется заклинание исключительно женщинами и лишь в тех случаях, когда овца не принимает своего новорожденного ягненка. У *тээгэ* устойчивый стихотворный текст есть только для начала, а дальше он импровизируется исполнительницами. В некоторых районах *тээгэ* исполняется без стихотворного текста, на одном слове “*тээгэ, тээгэ...*”. Напев “тээгэ” отличается от других жанров древнебурятского музыкального фольклора своей мелодичностью. Нежная и напевная мелодия *тээгэ* вполне устойчива и с незначительными изменениями исполняется повсеместно (*Дугаров*. 1964. С. 12).

С древних времен и по сей день летней порой проводится календарный обрядовый праздник – Сурхарбан, устраиваемый после весенне-полевых работ, перед началом сенокоса. Национальный праздник включал три основных вида состязаний – борьбу, скачки и стрельбу из лука. Они издревле были обязательным компонентом жертвоприношений и молений на родовых культовых местах бурят и монголов. “Родовые шаманистические жертвоприношения (*тайлган*), а позже ламаизированные обряды (*обоо*) завершались, как правило, спортивными массовыми состязаниями, играми и гуляньем” (*Дугаров*. 1964 С. 85). На них исполнялись песни-прославления коня-победителя, лучших борцов и метких стрелков (*соло дуудалга*). Хвалебные гимны имели свою специфику в каждом аймаке. Прославления забайкальских бурят обычно состояли из трех частей. В первой части восхвалялись представители духовенства. Она состояла из высокопарных буддийских терминов. Во второй части называлась местная знать: тайша, нойоны, родовые сайты, царские чиновники. Селенгинские (южные) буряты упоминали также атаманов станиц. Третья часть – основная. В ней воспевается лошадь-победительница. Предбайкальские буряты прославляют не только



Девушки в одеянии “небесных дев”. Бурятия, Окинский район. IV съезд хонгодоров. 2000 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

победившую лошадь, но и лучших борцов и стрелков. Прославления у предбайкальских бурят исполняются напевно, а у забайкальских – речитативно, в быстром темпе – скороговоркой (Балдаев, Туденов. 1959. С. 25–26).

К культовым песням относятся следующие жанры: шаманские песнопения, песни *ай дон* и песни *сэгээн зугаа*, генетически восходящие к древним обрядам поклонения стихийным явлениям природы, тэнгри, хозяевам местностей, духам предков. Отличительной чертой данного вида является ритуальное брызганье специальными напитками (кумысом или молочной водкой) во время исполнения указанных песен.

Песни *ай дон* в фольклоре западных бурят считаются самыми древними по происхождению. Исполнение этих песен было связано с обрядностью культа плодородия, являясь обязательным компонентом обрядовой системы белого шаманства, и посвящалось верховному богу-громовержцу Айа (Дугаров. 1991. С. 214). Это были песни-призывания бога Айа, песни-заклинания счастья, богатства и благополучия. Этот жанр имеет разные названия: *зэргын дуун* (песни ряда), *хаахиргаан дуун* (призывные песни), *убгэдэй архиин дуун* (застольные песни стариков), *ай дон дуун* (песни ай дон). Песни *ай дон* отличаются от песен других жанров хорovým исполнением людьми старшего возраста. Начинал и вел песню запеваля. «Их мелодии и форма исполнения отличаются протяжностью и антифонным¹ хорovým повтором каждой песенной строки вслед за певцом-запеваляй, в результате чего образуется гетерофонное² многоголосие. Каждый песен-

¹ Антифон – песнопение, поочередно исполняемое двумя хорами или солистом и хором.

² Гетерофония – древнейший музыкальный склад; одновременное звучание вариантов одной мелодии без функционального различения голосов.

ный стих начинался с протяжного рефрена “ай-ээ-э” и им же завершался», – так описывает Д.С. Дугаров (*Дугаров*. 1991. С. 214) исполнение песен *ай дон*. Исполнение песен-призываний чередовалось брызганьем водки и ее ритуальным распитием. В качестве предмета жертвоприношения выступала молочная водка или другой вид алкогольного напитка, специально приготовленный для этого обряда. Основной регион бытования песен *ай дон* – западные районы Бурятии. Однако сейчас, когда сам обряд возлияния божествам давно утрачен, песни *ай дон* исполняются стариками во время застолья.

Термин *сэгээн дуун* для обозначения бурятских бытовых песен был введен старейшим фольклористом С.П. Балдаевым (*Балдаев, Туденов*. 1959. С. 24), который называет их песнями западных бурят об их происхождении и расселении. Слово *сэгээ* означает “кумыс”. Кумысные возлияния и ритуальное распитие в честь предков и духов-покровителей были широко распространены среди кочевников Центральной Азии еще со времен древних гуннов. Исходя из этого, можно предположить, что песни жанра *сэгээн дуун* являются остатками древнего обрядового песнопения, посвященного весенним празднествам родовых кумысных жертвоприношений. Эти песни исполнялись стариками, “которые чинно сидя вокруг деревянного жбана, наполненного молочной водкой, вели между собой неторопливые и нескончаемые беседы, прерываемые исполнением песен *сэгээн дуун*” (*Дугаров*. 1969. Т. 2. С. 271). Это старинные протяжные, обильно украшенные застольные песни, песни-величания. Поэтические тексты этих песен отличаются степенностью, глубиной идейного содержания, философскими раздумьями – в них воспеваются родные кочевья, окружающая природа, родственники и гости. Позже, с прекращением производства кумыса и ритуальных возлияний, термин *сэгээн дуун* утратил свое прежнее значение и эти песни стали исполняться во время застолья.

В ходе исторического развития жанры могут отрываться от первоначальных функциональных основ и приобретать новые связи, но при этом они сохраняют генетические связи, которые отражают реальные процессы формирования одних жанров путем выделения из других, более архаичных, либо путем восприятия и переработки их отдельных элементов. Так, с исчезновением древнего обряда поклонения богу-громовержцу Аяа в виде исполнения песен *ай дон* и жертвоприношения ритуальными напитками, утратило свое первоначальное значение исполнение самих песен *ай дон*. Также, в связи с прекращением производства кумыса, исчез обряд ритуальных кумысных возлияний и обрядового исполнения песен “сэгээн зугаа”. По теории Э. Тайлора, обряд жертвоприношения эволюционирует от совершенно реального акта до формальной церемонии: по-настоящему ценная жертва сменяется все более дешевыми предметами, пока, наконец, не заменяется вовсе какими-либо символами. Древние обряды исполнения песен *ай дон* и *сэгээн зугаа* в честь божеств свелись к подношению *сэржэма* – кропления первой нетронутой части водки или “белой” (молочной) пищи с одновременным вербальным обращением к богам. После этого начинается празднество и поются застольные песни (*архиин дуун*) с пожеланием счастья и благополучия участникам застолья. Таким образом, произошел процесс угасания прежних жанров и выделения из них жанра застольных песен *архиин дуун* (досл.: “песни архи”³). Отличительной особенностью застольных песен является их импровизационный характер. На каждом празднестве сочинялись новые, индивидуальные песни *архиин дуун*. Но за время бытования сформировался особый поэтический словарь, словосочетания и определения, типичные для застольных песен.

³ Архи – молочная водка, национальный бурятский алкогольный напиток.

Семейно-бытовые песни включают в себя жанры, которые сопровождают обряды, сопутствующие жизни семьи от рождения человека до его кончины: рождение ребенка (*милаангууд*), обряд захоронения постода (*тоонто тахиха*), обряд укладывания в люльку (*ообэйдэ оруулха*), свадебный обряд (*турэ хурим*), похоронный обряд, на котором исполняли песни, называемые *шаналахын дуун* (досл. – скорбные, печальные песни).

Старинная бурятская свадьба состояла из комплекса различных обрядов. Исключительное разнообразие обрядов обусловили жанровое богатство песенных циклов, сопровождающих свадьбу. По содержанию и последовательности исполнения обрядов и церемоний в свадебном обряде можно выделить три этапа: досвадебные, свадебные и послесвадебные. Следует отметить, что каждый этап свадьбы обязательно сопровождался обрядами жертвоприношения местным божествам, покровителям рода. К досвадебным обрядам относятся: сговор (*хуралта*), сватовство (*худа оролсохо*), уплата калыма (*хаал хургэхэ*) и девичник (*басаганай наадан*), которые сопровождалась угощением и, соответственно, исполнением обрядовых песен. Это песни сватов при сговоре, сватовстве (“худанадай дуун”), песни, исполняющиеся на проводах невесты (*басаганай наадан*, *туудэгшын наадан*), песни-наказы невесте (*захяа дуун*, *уудэни дуун*). Девичник или провода невесты, который проходил в доме родителей невесты, был наиболее многолюдным празднеством и отмечался особенно пышно. Молодежь плясала, устраивала игры, пела песни: грустные песни невесты, песни-наказы, веселые хороводные песни. В цикл собственно свадебных песен входят: песни передового свадебного поезда (*туруушын дуун*) и встречающих их (*угтамжын дуун*), песни свадебного пира (*мунгалгын дуун*, *бэнэлигэй дуун*, *нааданай дуун*), песни-проводы гостей. К песням свадебного обряда относятся также “песни крестца” (*уусын дуун*) и “песни төөлэя” (*төөлэй* – специально приготовленная баранья голова без нижней челюсти, подносимая наиболее почетным гостям), которые исполняются на свадебном пиру. Свадебный обряд и песни могут варьироваться в каждом районе, улусе.

Н е о б р ы д о в ы е п е с н и. Жанры исторических песен (*туухын дуун*) составили песни разных эпох о различных исторических деятелях и событиях. В них отразились наиболее важные и переломные моменты истории бурят. На формирование исторических песен огромное воздействие оказали жанры исторической прозы – предания и устные рассказы, в основе которых лежат конкретные факты общественно-политической жизни народа. Реальные события, ставшие содержанием исторических песен, прошли поэтическую обработку в рамках фольклорных традиций. Образцы исторических песен представляют собой сочетание рассказа и песни. Прозаическая часть содержит описание основных этапов жизненного пути героя, а в песне передается его душевное состояние. По тематическому принципу и времени создания исторические песни можно объединить в следующие циклы (*Тулохонов*. 1973. С. 246): песни о Гэнэн хутакте и Сухэр нойоне отражают события из жизни бурят XVII столетия, когда территория Бурятии была населена разрозненными бурятскими племенами, отстаивавшими свою независимость в борьбе с феодальной Монголией. Песни о Гэнэн хутакте и Сухэр нойоне имели распространение на довольно обширной территории по обе стороны Байкала, но в большей степени, в западных районах Бурятии. Цикл песен о С. Рагузинском представляет следующий этап в эволюции исторической поэзии бурят. Они имеют величальный характер. Проведение русско-китайской границы вызвало необходимость создания пограничной службы. Многие представители бурятских родов несли службу по охране границы. Песни бурят-казаков воссоздают разные события, рисуют солдатскую службу,

передают настроения и думы людей, оторванных от дома. Песни цикла о Шилдэ занги (*занги* – до 1728 г. – титул главы рода у бурят; впоследствии обозначал звание начальника караула) созданы в форме монолога, содержащего рассказ героя о себе, о своих поступках и переживаниях. Они бытуют у бурят почти повсеместно, независимо от племенной принадлежности. Все известные записи песен о Шоно баторе говорят о локальном – западнобурятском характере бытования, так же как песни о Бабжа Барас баторе бытуют только у восточных бурят. Песни о Шудармане были распространены в разных местностях Бурятии и Монголии. Они не имеют динамичного сюжета и, как правило, изображают этапные моменты из жизни героя и размышления о нем.

К бытовым лирическим песням или так называемым “обычным песням” хори-буряты (восточные) относят песни, которые по бурятской народной терминологии называются *домог дуун* (рассказ-песня), *юрын дуун* (обычная песня), *богони дуун* (короткая песня). С древнейших времен и до настоящего времени они являются наиболее многочисленными и широко распространенными песнями. Для песен этого типа характерны небольшие поэтические тексты, состоящие из двух-трех четверостиший. В отличие от протяжных песен они обычно не содержат в себе глубоких обобщений. Для значительной части таких песен не обязательно прикрепление текста к напеву. При определении особенностей содержания лирических песен следует иметь в виду, что лирическая поэзия существенно отличается от эпической. Если в эпических произведениях главное место занимают сюжет и отражаемые в образах явления и события, то основное назначение лирических песен – выразить мысли, чувства и настроения, вызванные этими жизненными явлениями.

Отдельную группу (так называемую “словесно-музыкально-кинетическую”) образуют песни, сопровождаемые какими-либо движениями. О б р я д о в ы е песни представлены следующими жанрами хороводных песен: древний хоровод *нэрьелгэ*, круговой хороводный танец *еохор*, а также песни сопровождающие танцы: *хурын наадан* (танец тетеревов), *хойр наадан* (глухариный танец), *дэрбэ-эиэн* (букв.: – размахивать руками) и др. Для ранних стадий развития общества были характерны тотемические танцы – подражания птицам и животным, содержащие реалии скотоводческого быта и охотничьих промыслов. Каждый танец сопровождался специальной песней. Танец будучи одним из древнейших проявлений народного творчества являлся неотъемлемым компонентом обрядовых действий и заключал в себе соответствующую мифологическую семантику и магические функции (*Нагаева. 1981. С. 70*).

По материалам исследования Д.С. Дугарова (*Дугаров. 1991. С. 192*) древний хори-бурятский обрядовый хоровод *нэрьелгэ* связан с культом огня, неба и бога-громовержца. *Нэрьээхэ* – в буквальном смысле означает “поднимать шум, греметь”. Содержание данного хоровода, его образы и припевные слова имеют генетические связи с древнейшей мифологией и ритуальной символикой родоплеменных культов. “Исполнялся он в следующем порядке: участники хоровода, разделившись на две группы, становились в два ряда друг против друга, лицом к лицу и, взявшись руками за спиной, пели песни хоровода, покачиваясь на одном месте. При этом одна группа (*можо*) исполняла один куплет, вторая – другой” (*Дугаров. 1964. Т. 1. С. 14*). Характерной чертой исполнения песен *нэрьээна* являются возгласы типа *нэрьээл бээри!*, *хуу-хай!* и диалоговая композиция. По мнению С.С. Бардахановой (*Бардаханова. 1992. С. 147*), песни *нэрьээна* сопровождали обряды, совершаемые на месте удара молнии. На древнее происхождение *нэрьээна* указывает не только текст, но и напев, в котором внутрислоговой распев почти отсутствует, благодаря чему он приближается к речитативу улигер-



Круговой танец ёохор после совершения обряда поклонения хозяевам священной горы Ехэ обо. Бурятия, Селенгинский район. Жители с. Тохой. 1997 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

ных напевов. Регион бытования этого хоровода – забайкальские степи, в западных районах Бурятии песни нэръезна не исполнялись.

Традиционный хороводный танец ёохор, по мнению Д.С. Дугарова (Дугаров. 1991. С. 117), был составной частью сложной и развитой обрядности древних родоплеменных культов, своеобразной формой коллективного камлания и магии. В разных районах Бурятии имеются свои локальные песенные варианты и танцевальные стили. Общая для всех районов черта – тенденция от спокойного, медленного начала к постепенному ускорению до быстрых, порывистых скачков вверх. Одним из наиболее древних и архаических элементов бурятского кругового танца являются припевные слова, они традиционны, их знают все. Когда-то, в глубокой древности, припевные слова, очевидно, имели важный смысл, но со временем его утратили. Старейший бурятский фольклорист С.П. Балдаев пишет: “У каждого племени бурят имеются свои припевы к плясовым песням, число их доходит до 10–15” (Балдаев. 1961. С. 88). По форме ёохорные песни – четверостишия, сопровождаемые припевом. Искусно сложенные ёохорные песни имеют зачин и обязательный подхват. Зачин зачастую имеет персональный напев, который создается на интонационной основе локальной и родовой песенной традиции. Для подхвата же характерны стабильные и общеизвестные припевы. Напевы ёохора чаще всего двухголосны, голоса движутся параллельными октавами, квинтами или квартами и отличаются четкостью ритма.

Социально-экономическое развитие бурятского этноса, изменения в хозяйственно-культурной жизни не могли не изменить социальные функции этого древнего хоровода. В процессе эволюции общества танец трансформировался, утрачивая непосредственную связь с обрядами и постепенно наполняясь новым содержанием. Современный хороводный танец ёохор тесно свя-

зан с традиционными праздниками бурятского народа и составляет часть народных представлений.

Из н е о б р я д о в о й песенной поэзии, сопровождаемой движениями, особый интерес представляют игровые песни – песни кольца (*бэһэлигэй дуун* или *оройдоһоной дуун*). Из всех жанров хори-бурятской народной песни наибольшего развития достигли именно эти песни, которые впоследствии были оформлены в целостный цикл под названием “бэһэлигэй дуун” и стали бурятской национальной музыкально-поэтической классикой. Песни этого цикла получили широкое распространение благодаря традиционной бурятской народной игре *бэһэлиг нюуха* (прятать кольцо). До недавнего времени эта игра являлась массовым развлечением молодежи улуса (села). Игра протекала в следующем порядке: “участники, разделившись на 2 группы, усаживались в два ряда, друг против друга, вдоль стен войлочной юрты или избы. Кто-нибудь из одной группы играющих людей должен спрятать кольцо, для чего он поочередно подходит к каждому из своей группы и наклоняется, делая вид, что оставляет кольцо. Пройдя таким образом весь ряд и незаметно оставив кольцо у одного из сидящих, он садится на свое место. Второй же, из другой группы, должен найти это кольцо. Если он найдет кольцо, песню запеваёт та группа, у которой нашли кольцо, а если же не найдет, то начинает песню другая группа. Но выигравшая группа тоже включается в пение, и так поют все играющие” (*Дугаров*. 1964. Т. 1. С. 20). Пели они только классические песни, которые были общепризнанны и включены в этот цикл. Игра обычно начиналась вечером и кончалась на рассвете. За ночь старались спеть около семидесяти песен (*далан унгын дуун*), ни разу не повторяясь, а в репертуаре цикла, как утверждают знатоки, насчитывалось более 100 (*Балдаев, Туденов*. 1959. С. 12) песен самого различного содержания, преимущественно лирических. Традицией была определенная последовательность в исполнении песен. Как правило, начинали с песни “Нариихан шаргаараа” (Стройный соловый). Побежденной признавалась та группа, у которой раньше иссякал репертуар песен. Многие старинные песни этого цикла “Эрбэд соохор” (Чубарый конь), “Урда уула” (Южная гора), “Хэрээстэйхэн хэрээрээ” (Гнедой с крестом), “Сэлэнгээни эрьэндэ” (На берегу Селенги), “Номохон боро” (Спокойный сивый) и другие стали национальной классикой и исполняются не только при игре, но и при встрече высоких гостей, на свадьбах и т.д. Песни кольца бытуют только у восточных бурят. У западных же бурят подобная игра (*оройдоһо нюуха*) сопровождается специальными игровыми песнями о кольце.

Напевы песен кольца имеют протяжные мелодии с широкой внутрислоговой распевностью. В отличие от “обычных песен” (*домог дуун*), они имеют устойчивые фиксированные напевы. Исполняются они обычно в медленном темпе, на широком дыхании. В песнях кольца, как и во всех старинных хоринских песнях, припевы не встречаются. Но коротенькие рефрены типа: *зай; зай да зай; найдуузай; зай найдуузай; абагайл мэни* – встречаются довольно часто (*Дугаров*. 1964. Т. 1. С. 21).

Основу музыкально-поэтического фольклора бурят составляет героический эпос – улигеры, являющиеся самым древним жанром устного народного творчества. Улигеры – крупные эпические поэмы о народных героях – баторах, в которых преломились мифологические представления и тысячелетняя история, борьба предков бурят со злом и несправедливостью за счастливую, мирную жизнь. Улигеры воплотили в себе многообразные художественные традиции устной поэзии бурят. В общей сложности у бурят насчитывается свыше 200 улигеров, объем каждого из которых составляет от 5000 до 50 000 стихотворных строк. Мелодика улигера отличается речитативностью напева.

В разных местах существовали свои особенности исполнения улигера, связанные с местными сказительскими школами. Исполнение улигера всегда предполагало верность предшествующей традиции и соблюдение точности в воспроизведении унаследованного текста. В музыкальном исполнении бурятского эпоса выделяются три фольклорные традиции: хоринская, унгинская и эхирит-булагатская. Исследователь бурятского фольклора Ц. Жамцарано писал, что “улигер поется с начала до конца, громко и протяжно. Присутствующие подпевают, вторят рапсоду в нужных местах, то есть при встрече (*угталга*), при остановках (*сэйи даралга*) и при проводах героев (*удэшилгэ*)” (Жамцарано. 1913). В целом указание на громкое и протяжное пение улигера позволяет предположить, что стилистика эпического интонирования в некотором отношении приближалась к песенному стилю *ута дуун* (букв.: “длинная (протяжная) песня”) (Памятники фольклора... 1993. С. 38).

С изменением общественных и хозяйственно-бытовых отношений утрачивается значение самих улигеров, вследствие чего постепенно исчезает и традиция напевного исполнения. Если у хори-бурят напевное исполнение всего улигера начало предаваться забвению довольно рано, то пение отдельных небольших куплетов – *туурэлгэ* – сохранялось до 60-х годов XX столетия. *Туурэлгэ* – по определению Г.О. Туденова (Туденов. 1958. С. 80) – монологи действующих лиц улигера. Причем действующими лицами, наряду с человеком, могут быть и животные – конь, собака и др., а также неодушевленные предметы – стрела, лук и т.п. Туурэлгэ исполняли следующим образом: “улигершин в определенных местах улигера напевно исполнял коротенький куплет, чаще всего непонятного, непереводаемого содержания, приблизительно имитирующего звуки, издаваемые животными или предметом, от “лица” которого поется этот куплет. Улигершина поддерживают его “помощники”, обычно сидящие рядом с ним, и таким образом коротенькие фразы повторялись 2–3 раза” (Дугаров. 1969. Т. 2. С. 12). Вершина эпического творчества бурят – национальный героический эпос “Гэсэр”, в 1995 г. отметивший свое тысячелетие.

Носителями и хранителями традиций народного вокального и инструментального исполнительства являлись народные певцы-сказители – улигершины. Улигершин – это одновременно певец, музыкант, композитор и артист. Они выполняли миссию пропагандистов культуры, народных педагогов, историков, философов и мудрых советчиков. Исполнение эпических произведений само по себе тонкое и деликатное дело. Например, бурятский вариант “Гэсэра”, состоящий из девяти глав, поется девять вечеров подряд. Это требует от сказителя не только знания текста произведения, творческого мастерства, но и напряжения душевных и физических сил.

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

К XVIII в. историко-географические условия, специфика хозяйственного уклада предбайкальских и забайкальских бурят повлияли на региональные особенности их народного творчества, которое в целом развивалось в едином русле.

Народное жилище – юрта представлялась образом Вселенной. Ее внутреннее пространство разграничивалось в соответствии с вертикальной и горизонтальной структурой мироздания.

Большую роль в сохранении традиционных предметов быта и общего убранства юрты играл свадебный обряд. В богатое приданое невесты должны были входить: постельные принадлежности (войлочные матрацы, одеяла, красиво

оформленные подголовники), кровать, сундуки с праздничной и будничной одеждой и обувью, коврики, невысокие обеденные столики, буфет для посуды и т.д. Жених и участники “свадебного поезда совершали поездку верхом на богато убранных лошадях, в полном вооружении. У лучников на левом бедре блестили серебряные колчаны. Специальная женская безрукавка была покрыта по поясу и по бортикам металлическими пластинками. В юрте у изголовья новобрачных ставилось стрелохранилище с вышитым на его крышке роговидным узором” (Соктоева. 1988. С. 32). Помимо этого невеста надевала головное украшение с подвесками (*нархинцаг*). В нем она должна была поклоняться шаманским изображениям (*онгонам*) и огню, куда полагалось бросать кусочки жира.

Пропорции юрты, мебель, вся утварь были соразмерны с фигурой человека, приспособлены к его повседневному труду. Все вещи и предметы располагались по кругу, вплотную приставлялись к стене, развешивались. Изделия кочевого мира отличались пластичными, обтекаемыми формами, их удобство, целесообразность выверялись веками, не одним поколением. Любая вещь была утилитарна, каждый образ-предмет заключал в себе духовное художественное начало.

Каждый орнаментальный мотив на предмете выражает символическое благопожелание владельцу – счастья, радости, чистоты и благородства помыслов, блага в будущем, силы, могущества. Например, плетенка *улзы*, означающая благоденствие, счастье, располагается в центре орнаментальной композиции, а у монголов также и на двери юрты. В произведениях устного народного творчества у монголов и бурят, в юроолах – благопожеланиях, которые в изобилии звучат на свадьбе, содержится упоминание “10 тысяч ульзиев”, “10 тысяч лет счастья”. У бурят существует самое короткое и распространенное: *Ута наһатай, удаан жаргалтай... хужэнэб!*, что дословно переводится: “Долголетия, бесконечного счастья... желаю!”. С таким же значением использовались мотивы меандра – “бесконечного счастья”, китайские иероглифические знаки: “шоу” – “долголетие”, “фу” – “счастье” и другие. Овеществленная знаковость осмысливалась не только во время свадебного обряда, но и в дальнейшем, окружая человека на протяжении всей его жизни. Орнаментально-колористическое оформление любого предмета или вещи должно соответствовало всему убранству юрты. Ансамблевость художественно-орнаментального решения характеризует вещевую среду кочевника, отражает его эстетические идеалы.

Казачий урядник К. Москвитин писал о ставке бурятского князца в Забайкалье: “У Турухая юрты войлочные опушены лазоревым, и в юрте подзоры, камка на золоте. А платья носят по-брачки – тулупы бархатные и камка на золоте” (Соктоева. 1988. С. 33). Конечно, особо дорогие ткани не были доступны бедным людям, однако праздничную одежду многие старались сделать более нарядной. В забайкальской юрте с постоянным контрастом атмосферы полумрака и света особое значение придавалось яркой цветовой палитре. Солнечный луч, через дымовое отверстие скользивший по интерьеру, играл радужными красками на расписных сундуках, переливами на шелковой одежде, вспыхивал на серебряных изделиях.

Как уже указывалось, у предбайкальских бурят ко второй половине XVIII в. переносное жилище заменяется постоянным: четырех-, шести-, восьмистенные деревянные юрты составляют так называемые летники, а зимним жилищем становятся дома русского сибирского типа. Резной диванчик, высокий стол, самовар, ситцевый полог, цветастая роспись на сундуках – все это свидетельствует о проникновении в быт иркутских бурят элементов русской культуры. При этом, в целом, сохраняется облик традиционного интерьера: деревянная посуда, кухонные принадлежности, седла, сбруи и т.д. Характерный коврик из овечьих

шкурок (камусов) покрывает сиденье деревянного дивана. Если интерьер войлочной юрты состоит из малогабаритных сундуков и вещей, удобных при постоянных кочевках, то здесь стало возможным появление более громоздких диванов, массивных деревянных полок для посуды. В целом юрту отличает простой, строгий стиль художественного оформления.

Понятие о Прекрасном в народном представлении бурят связывалось с красками Природы, цвета которой господствовали и в произведениях народного творчества: голубой – цвет неба, символ верности и постоянства, зеленый – цвет травы, символ роста и размножения и т.д. Особое значение придавалось белому цвету, в древности символизовавшему солнце, в буддийской вере он означает чистоту и благородство. Этот цвет выполняет важную знаковую, обрядовую роль в народных обычаях и праздниках (например, в праздновании “Белого месяца”). Устойчивое сочетание “красного” и “черного” на старинных предметах предбайкальских бурят связано с традиционными представлениями о мироздании, оппозиции “своего, теплого” и “чужого, холодного”.

Особенности быта скотоводов и охотников обусловили кустарное производство из кожи, меха, шерсти домашних и диких животных. В арсенале творчества предбайкальских мастериц к началу XX в. сохранялись: узорное вязание чулок на о-ве Ольхон, плетение ковриков на основе конского волоса (*таар*), меховые мозаичные коврики (*хубсар*). Мастерицы умело подбирали природные оттенки материалов, создавая простые (квадраты, параллельные линии, прямоугольники), но удивительно гармоничные узоры. При, казалось бы, довольно ограниченном наборе орнаментальных мотивов, мастерицы изготавливали коврики, неповторимые по расцветке и рисунку. Умело сочетали природные оттенки шерсти, тонко используя их цветовые нюансы. Конский волос – жесткий по фактуре, работа с ним требует большого терпения. Зато коврики на его основе необычайно прочны, долговечны, как и другие изделия из него (мешки, вожжи, подпруги, сети и т.д.). Ковроделие в творчестве предбайкальских бурят представлено не только таарами, но и упоминавшимися уже хубсарами, которые шились из лодыжных шкурок овец и лошадей. Темные и светлые кусочки располагали в шахматном порядке либо однотонными полосками. Однако не только посредством цвета строился узор, но и с помощью рельефного чередования удлиненных, слегка выпуклых кусочков мозаики, которые с изнаночной стороны сшивались через край, частыми стежками. Подобные коврики были не только теплыми, мягкими в качестве подстилочных на сидения, но и необычайно нарядными. Часто края ковриков помимо мехового бордюра окантовывались яркой лентой из сукна.

В героическом эпосе “Гэсэр” говорится о том, что “женщина состоит вся из выкроек”. Действительно, шитье было основным занятием, где проявлялись изобретательность и художественный вкус каждой мастерицы:

*Мужчина,
Чтобы замысел воплотить,
Жизнь не пожалеет отдать.
Женщина,
Чтобы из выкроенного сшить,
Палец на руке готова отдать*

(Гэсэр. 1988. Кн. 1. С. 84).

В ансамбле бурятского костюма воплотились эстетические идеалы народа. Декоративная отделка в верхней мужской одежде не только украшала, но и служила знаком территориально-родового отличия. В праздничной женской одежде

де забайкальцев широко применялись не только разноцветная тесьма, оторочка мехом, но и разнообразные вышивки на углу подола (триквестр, круги, цветочные розетки, ромбы). Костюм дополняли нарядная вышивка и аппликация на обуви и рукавицах, орнаментация которых гармонировала с платьем и головным убором. Основной элемент построения узоров – криволинейный завиток и производные от него мотивы, в то же время включались ромбы и квадраты. Забайкальские мастерицы применяли для своих костюмов ткани ярких расцветок с рисунком, не украшая их вышивкой. Вышивкой, аппликацией кожей и шелковыми шнурами богато украшалась обувь.

Техника аппликации – одна из древнейших в народном творчестве бурят. В этой технике украшены многие бытовые предметы: стрелохранилища – свадебные футляры, подголовники, чепраки и т.д.

Стрелохранилище (*хэһэнэг*) представляет собой узкий футляр высотой больше метра, обтянутый телячьей или жеребьячьей шкурой с остовом из деревянных перекладин. Лицевая часть имела две кожаные крышки пяти-, реже четырехугольной формы, обшитые красным сукном и украшенные орнаментом. По бокам прикреплялись узкие длинные сыромятные ремни (*хур*), которые свисали до пола. Узоры вырезались по выкройкам из материи (обычно черной) и “пришивались... тонким белым шнуром, свитым из белой овечьей шерсти (*ноһон*) и белого волоса (*уһын*)” (*Хороших*. 1982. С. 38).

В далеком прошлом стрелохранилище служило футляром, в котором хранили и перевозили запасные охотничьи стрелы во время больших облавных охот. Еще в начале XIX в. у бурят было принято снаряжать выходящую замуж девушку луками и стрелами, что являлось отражением традиций древней облавной охоты, когда в ней принимали участие и девушки (*Хороших*. 1982. С. 41). Подобного ритуального футляра нет у забайкальских бурят.

Поверхность верхней, более крупной по размерам, крышки стрелохранилища, как правило, разделена диагонально пересеченными линиями на четыре сегмента, каждый из которых украшается преимущественно вариациями роговидного узора (двойного, тройного, на концах креста и т.д.), реже – мотивами в виде якоря, стрел, елочек. Народный орнамент всегда обладал глубокой содержательностью образа, в котором все созвучно Природе и Космосу.

Один из самых популярных мотивов в бурятской орнаментике “рога барана” (*хусын эбэр*). Ареал распространения исследуемого узора достаточно широк, выходит за рамки кочевых культур, встречается узор и в Индии, и в странах Восточной Европы, и на Ближнем Востоке. Но особой популярностью он пользуется у народностей, населявших и населяющих поныне регион Центральной Азии, являвшейся колыбелью многих кочевых племен. Роговидный узор, как отмечают многие исследователи, издревле символизировал достаток и процветание.

В бурятских преданиях и легендах мы не находим объяснения связи барана с образом Солнца, хотя сочетание рогообразного мотива в виде пары завитков, украшающих концентрические круги, достаточно широко используются в росписи по дереву.

Один из главных принципов украшения в бурятском народном искусстве – соединение в комплексе шитья, вышивки, кузнечных работ. Это составляет его отличительную особенность. Например, таков декор подголовников (*дэрэ*), чепраков, тебеньков и т.д. Вместе с тем, изделия бурятских мастеров отличает цельность художественного решения, продуманность всех его составляющих. В эпических сказаниях понятие прекрасного нередко связывалось с эпитетами, характеризующими металлы: “серебряный”, “нежно-золотистый” и т.д. Чепрак забайкальских бурят имеет прямоугольную форму, изготавливается также из

толстой окрашенной кожи. На нее при помощи деревянных матриц с вырезанным орнаментом переводились узоры в технике тиснения, помимо художественной аппликации из кожи. Подголовники (*дэрэ*) шились из лапок барана или жеребенка и имели форму мешка, одна сторона которого вышивалась из сукна и была прямоугольной формы. Лицевая сторона *дэрэ* была жесткой формы, для этого использовали прямоугольную дощечку или плотный картон. Неизменной, традиционной во всех декоративных решениях подголовников является центральная композиция из трех металлических кружков-пластин, сверкающих на черном прямоугольном фоне подголовника.

Дерево является одним из древних поделочных материалов у бурят. Из него изготавливались раздвижные решетчатые стены войлочной юрты (*хана*), разнообразная посуда, утварь, игрушки, луки, седла и т.д. Ступки для чая и соли (*уур*), корытца для мяса (*тэбшэ*) выдалбливали из цельного ствола березы, чайные чашки (*аяга*) вытачивали из корней и наростов этого же дерева, а также из кедра и лиственницы. Маслобойки, кожемялки, ведра, черпаки, мутовки, скребки и т.д. не орнаментировались.

Согласно Б.Э. Петри, *абдре* – прямоугольный ящик на четырех ножках с плоской крышкой, на который ставят *сендек* (очевидно, искаженное слово “сундук”), подобный первому, но без ножек, и иногда третьим ярусом возвышаются маленькие плоские ларцы – *хонто*. У забайкальских бурят абдарами называют верхние ящики, а их место занимают *ухэг* – двухстворчатые шкафчики. Примечательно, что у агинских бурят, живущих восточнее, двухъярусная конструкция включает помимо подставки – *ухэг*, сундук – *ханза*. Обычно длина такого двуставного шкафа зависела от роста девушки, так как одежда лежала во всю длину: шубы, платья и т.д. Плотниками изготавливались не только сами сундуки, но и выполнялась орнаментация лицевых стенок. Старинные сундуки сохранялись в роду не только ввиду своей прочности, но и ценились, прежде всего, красотой оформления. При изготовлении мебели бурятские мастера старались придерживаться одного художественного стиля, соответствия старых и новых предметов через использование в орнаментальном декоре определенных элементов, мотивов и композиционных построений. Тем не менее, это стилевое единство не исключало, а даже предполагало творческий подход к решению каждой вещи.

К старинным образцам относятся двухцветные росписи: красный фон и черные линии узора. “Красная краска делалась из красной охры, куски которой в изобилии встречаются среди речной гальки. Черную краску буряты доставали из желваков, которые образуются у лошадей”, при этом старались достать желвак белой лошади (Петри. 1918. С. 218–219).

А.А. Бадмаев, описывая ящики и шкафчики агинских бурят, отмечает, что лицевая сторона расписывалась, как правило, красной или коричневой красками, а боковые, верхняя и тыльные – зеленой. Обычно на передней стенке рисовалась многоцветная рамка (*магналай уһан* – “радуга”) или меандр (*тумен жаргалан* – “бесконечное счастье”) (Бадмаев. 1997. С. 69). В качестве центральных мотивов используются солярная розетка как знак солнца (*наран*), лотос (*бадма сэсэг*), плетенка (*улзы*), китайский символ долголетия “шоу”.

Ящики покрыты тонким слоем олифы, которую лакируют в конце работы; лак, как правило, наносят губкой из мягких сухожилий. А перед началом росписи, технология подготовительного этапа такова: поверхность протравляют теплым жидким клеем, затем неровные дефекты счищаются шкуркой, еще раз промазывают поверхность клеем, грунтуют краской шонхо, шлифуют шкуркой, покрывают краской на клеевом растворителе (Ленхобоев, Герасимова. 1963. С. 151).



Аяга – чаша. Забайкалье. Конец XIX в.

Кузнечное ремесло является одним из древних у бурятского народа. Очевидна преемственность традиций курумчинских кузнецов в художественной обработке металла. Об этом свидетельствует совпадение очагов курыканской металлургии и бурятских рудников, разрабатывавшихся вплоть до XVIII в. Как отмечает С.И. Вайнштейн, “у всех тюрко-монгольских народов кузнец пользовался с давних пор особыми правами и привилегиями”, например, освобождался от феодальных податей в эпоху Чингисхана (Вайнштейн. 1974. С. 82). А связано это со многими мифами, повествующими о небесном происхождении искусства обработки металла. В западнобурятских мифах существует несколько вариантов, касающихся не только происхождения ремесла, но и соответствующего деления на черных и белых кузнецов (*сагаан дархад*, *хара дархад*). Белые кузнецы являлись ювелирами – златокузнецами, черные кузнецы занимались производством орудий труда из железа и стали, бытовых и хозяйственных предметов из железа, чугуна, цветных металлов и сплавов. В народных преданиях и легендах можно обнаружить древнейшие кузнечные призывания, гимны, воспевающие труд кузнецов:

*Мастер подобно белому небу...
Ты велик, как горы, как океан!
Подобно храмам высоким,
Горнило с наковальней сделай!*

(Соктоева. 1988. С. 42).

В преданиях кузнецы часто приравниваются к шаманам, соперничают с ними. Черных кузнецов наделяли способностью к колдовству. Среди древних технико-художественных приемов бурят известны: насечка серебром и оловом по железу, серебрение железа, воронение, чернение, гравировка, художественнаяковка металла. К более поздним приемам ученые относят литье из бронзы, меди и серебра, чеканку и филигрань. Помимо этого бурятские мастера знали два способа золочения, накладную и ажурную филигрань, использовали инкрустацию из цветных камней: коралла, лазурита, бирюзы и т.д.



Ритуальный сосуд для аршана. Черпак для аршана. Монголия. XIX в.

В народных сказаниях, как отмечает И.И. Соктоева, встречается много эпитетов, связанных с металлом, даже тогда, когда речь идет о природе: лиственница нежно-золотистого и серебристого цвета, холм из “бронзы и серебра” и т.д. “Вкус” к металлическим украшениям, к блестящей фактуре материала мы наблюдаем в декоративном искусстве бурят (Соктоева. 1988. С. 46).

В описании эпических героев уделяется большое внимание к их снаряжению. Например, в эпосе “Гэсэр”:

*Серебряный, длинный,
Величиной с речную долину,
Боевой колчан на левый бок прикрепляет.
Узорно-серебряный, боевой,
С косое поле величиной,
Налучник сбоку подвешивает...*
(Гэсэр. 1988. Кн. 1. С. 368).

Следует отметить, что проникновение и распространение буддизма на территории Бурятии в XVII–XVIII вв. обусловили творческое взаимодействие культового искусства и бурятской народной традиции. Длительный процесс освоения, изучения и выработки мастерами профессиональных знаний, связанных со строительством дацанов, иконописанием, созданием канонической скульптуры, культовой утвари, изготовлением ксилографических досок способствовал сложению своей художественной системы, национальной школы. Ко второй половине XIX в. бурятские плотники сумели творчески переработать стиль буддийского зодчества, привнеся уже устоявшиеся к этому времени приемы забайкальской традиции.

Образы и темы буддийского искусства в народном мировосприятии также получают своеобразное преломление. Изображения львов нередко трансформируются в образы собачек, более понятных и близких для скотовода. Существует множество художественных трактовок льва, но даже со свирепым оскалом он

предстает по сути добрым, каким и должен быть в народном представлении защитник и помощник людей “в подавлении зла и обретении мудрости, бесстрашия, доброй славы...” (Бурятская деревянная... 1971. С. 8), как и остальные из “четырех сильных” (птица гаруди, дракон и тигр).

Особую популярность в народе приобрел образ Белого Старца (Сагаан Убугун), являющийся покровителем всех живых существ, дарующий плодовитость и долголетие. В ранних работах народных мастеров он предстает с доверчиво-наивным взглядом, открытым зрителю и доброй улыбкой. Поистине райский мир окружает пещеру старца: обилие растений с цветами и плодами, животные, сытые и довольные. Неизменно во все времена у каждого народа существовал идеал прекрасного, гармоничного мира, где человек един с Природой.

Фольклорную интерпретацию получает и буддийская легенда о Дугар-Зайсане. Известная сцена укрощения тигра рассказана с наивно-добродушной непосредственностью и житейской реальностью происходящего: герой держит одной рукой за ухо зверя, а другой – стегает палкой. И вновь фон, на котором разворачивается все действие, сказочно красив. Деревья, кустарники, цветы, облака, верблюды с верблюжонком – все решено декоративно-орнаментально, раскрашено яркими цветовыми пятнами.

Для бурятского мастера обращение к образу тибетского поэта Миларепы стало определенной возможностью выйти за пределы условности культового искусства. Поэт предстает красноречиво-выразительным в своей аскезе: изможденное, почерневшее тело, проступающие ребра, костлявые конечности, огромные мешки под глазами. Несмотря на почти гротескную конкретность, скульптору удалось создать облик отрешенного человека, наполненного духовностью. На раннем этапе сложения национальной школы культового искусства, когда осваивался художественный канон, мастерам не всегда удавалось справиться с пропорциональными соотношениями в трактовке божеств. Но, тем не менее, эти образы подкупают силой эмоционального звучания. Идея Добра, его борьба со Злом – непреходящие, вечные темы в народном искусстве получают новое преломление.

Во второй половине XIX – первой трети XX в. школа оронгойских мастеров, уже профессионально изготавливавшая буддийскую скульптуру, по-прежнему изображала добрых богов, а не гневных. Боги милосердия предстают гармоничными созданиями, наделенными физическим и духовным совершенством. Произведения основателя школы, Санжи-Цыбик Цыбикова, отличаются не только особой пластикой, тончайшая разработка деталей, но и внутренняя просветленность образов (Аюша, Белый Гунриг).

Ко второй половине XIX в. в Бурятии складываются ремесленные центры, которые специализируются в разных видах художественного творчества. Многие из них продолжали развиваться и в XX в. Искусство литья занимало большое место не только у хоринских, селенгинских, агинских, еравнинских бурят, но, в особенности, непревзойденными мастерами оставались усть-тугнуйцы (Г. Эрдыниев, Ж. Сысыренов, Д. Гармаев) и цолгинцы Мухоршибирского района. Помимо предметов бытовой утвари отливали и культовые вещи (колокольчики, лампы, ритуальные сосуды, очир и т.д.). Как указывает К.М. Герасимова, установленных рецептов не было, “каждый мастер составлял свои пропорции состава, особенно для музыкальных инструментов, покупатели выбирали литье по цвету и по звучности” (Ленхобоев, Герасимова. 1963. С. 135). Чистота и мелодичность звучания при литье колокольчиков достигалась и за счет введения серебра в бронзовый сплав. Комплект из тарелочек (*дэнчик*) проходил следующую проверку на качество: одну тарелочку выносили на улицу и ударяли по ней, другая, оставленная в доме, должна была в ответ зазвучать.



Мужской поясной праздничный убор.
Хутага – нож. *Хэтэ* – огниво с подвеской. Щипцы. Забайкалье.
Конец XIX в.

Прославленные памятники художественного металла были созданы талантом закаменских мастеров. Улус Санага прославился не только тем, что здесь выросла целая плеяда известных мастеров-чеканщиков XIX–XX вв. (Г. Лубсан, Д. Бадмаев, Д. Логинова, Л. и Р. Нохоровы), но и умельцами резьбы по дереву, плетению, тиснению по коже.

У джидинских мастеров сложился свой художественный стиль, в котором сочетается ажурная легкость филиграни с вкраплениями зерни (Б-Ц. Бадмаев, Э. Жамсуев, С. Санжиев).

Ювелиры из Кижинги использовали различные приемы при создании удивительных по красоте изделий. Это серебрение, золочение, чернение, эмаль. Народная память помнит много имен прославленных мастеров: Б. Аюшиев, А. Аюшеев, Б. Очиров и другие. Большую известность приобрели мастера-седельщики из Среднего Кодуна, применявшие серебряную насечку. Причем технология создания оставалась такой же, как в описании XVIII в. у И. Гмелина. Бралась тонкая специально подготовленная серебряная пластинка или проволока и вбивалась на предварительно обработанную зубилом (молотком) поверхность железа. Среди известных чеканщиков следует упомянуть Б. Улзытуева, Р. Санжиева, Б. и Э. Ринчиновых и многих других.

Особой красотой отделки отличались праздничные седла тункинских и окинских дарханов (Д. Соктоев, братья Сыбденовы). Эти седла были с высокими луками для езды в гористой местности. Бывало, одним мастером изготавливался к седлу комплект чепрака и тебенька, украшенных разноцветной вышивкой. Таким мастером на все руки был Ламажап Сыбденов, помимо этого создававший ножи, женские украшения, одежду и обувь.

Уникальными центрами художественных ремесел были улусы Верхний и Нижний Оронгой. Среди них известны иконописцы, строители, лучники, скульпторы, плотники, маляры, архитекторы. Верхнеоронгойцы из-за нехватки



Дарханай зэбсэг – инструменты ювелира

Хөөргэ – меха кузнечные. Бурятия, улус Санага (ныне Закаменский район). Начало XX в.

Наковальня отбойная. Забайкалье (Заиграевский район). Начало XX в.

Наковальня. Молоток. Забайкалье. Начало XX в.

Клещи. Забайкалье (Заиграевский район). Начало XX в.

Щипцы. Забайкалье. Конец XIX в.

пашен около восьми месяцев в году работали по найму. Ими было выстроено больше половины всех дацанов в Бурятии. Также они строили церкви, общественные здания, мосты, создавали предметы быта и культа, писали иконы. Трудно перечислить фамилии всех талантливых мастеров, среди которых: Д.-Ц. Доржиев, Г. Бадмажапов, Р. Гендунов, Э. Гармаев, Д. Санжеев и другие (Ленхобоев, Герасимова. 1963. С. 135).

В улусе Суба, расположенном возле Эгитуйского дацана в Еравнинском аймаке, мастера-резчики специализировались на изготовлении ксилографических досок и печатании книг, предназначенных как для монастыря, так и для богатых прихожан.

Следует отметить, что при строительстве русских церквей большое участие принимали и бурятские мастера. В Спасском соборе в Староселенгинске, построенном в XVIII в., лепные украшения на оконных проемах чем-то напоминают криволинейные очертания бурятского орнамента, хотя, возможно, это удачное совпадение национальной и барочной стилистики в оформлении.

Создание Бурят-Монгольской республики в 1923 г. явилось значимым моментом в развитии художественного творчества бурятского народа. Проблема традиции и новаторства была одной из ключевых на всех этапах развития советского искусства.

Художественная ситуация 1930-х – первой половины 1940-х годов характеризовалась резкой критикой и полным отрицанием буддийского наследия, в связи с принятыми идейно-политическими установками. Таким образом пытались

искусственно вычленив культовое искусство, дацанское наследие и традиции народной культуры бурят.

Народное искусство и в XX в. продолжало развиваться в русле традиций, преемственной связи поколений, опираясь на богатое культурное наследие. Мастера приняли активное участие в Декадах бурятского искусства и литературы в 1940 и 1959 гг.

На выставке 1940 г. были широко представлены изделия чеканщиков, резчиков, вышивальщиц из Джиды, Бичуры, Еравны, Читинской области, Закамыны, Хоринска, Кижинги. Один из знаменитых мастеров Закаменского района Галдан Тубшинов, являющийся потомственным дарханом, представил работы, отличающиеся безупречной техникой в лучших традициях высокого мастерства. Это кольца, гребенки со вставками цветных камней, браслет с чеканным орнаментом, нож, печати для тиснения по коже. Комплект женского украшения, как и туалетный набор – *шэмхургэ*, джидинского мастера Доржи Чагдурова отличается тонкостью, ажурностью в проработке всех деталей. Несмотря на запрет изображения буддийских образов и мотивов, мастера по-прежнему частично используют некоторые из них в устоявшихся композиционных, орнаментальных схемах: в женских украшениях, ножах, огнивах. В то же время с особым вкусом и художественным чутьем они вводят элементы гербовой символики, отражая идеалы советского времени.

Интересно сравнить декор двух ножей Еравнинского мастера Цырендлыка Цыбикова, в оформлении которых отразились основные тенденции художественной жизни республики. Более ранняя вещь (1922) еще щедро украшена искусно выполненной буддийской орнаментикой с пышными растительными и зооморфными мотивами на ножнах, так же традиционно решена подвеска с изображениями львиных голов. Однако на самом ноже – примета нового времени, выразившаяся в гравированной надписи “Пролетарии всех стран, соединяйтесь!”. Декор другого ножа (1940) свидетельствует о произошедших изменениях по отношению к дацанскому наследию (отсутствуют его мотивы), об ориентации на сюжетную линию в области орнамента. В данном случае серебряная оправа ножен украшена темой, посвященной Всесоюзной Сельскохозяйственной выставке.

Подобная тенденция к изобразительности в народном искусстве нашла отражение и в ряде вышивок у С. Ажигировой из Аларского аймака (портреты И.В. Сталина и В.И. Ленина) и Х. Сампиловой (“Бурятка”, выполненная по эскизу Ц. Сампилова).

В плодотворном творческом контакте с народными мастерами работали многие профессиональные художники, освоившие принципы и методы реалистического искусства. В частности, большим успехом на декадной выставке пользовалось рельефное панно “Колхозные рысаки” хоринского резчика Соднома Бодиева по эскизу Ц. Сампилова. Деревянные панно трех закаменских мастеров Шоена Дашиева, Шойсорона Жамбалова, Баира Норбоева также отражают новые веяния, новые идеалы советского времени, при этом обнаруживая глубокие связи с народной традицией. “Белки” Ш. Дашиева представляют декоративно-орнаментальный бордюр из геральдически расположенных зверьков, обрамленный мотивами из плодов, листьев и цветов. По-видимому, это панно должно было символизировать богатства тайги, развитый охотничий промысел.

Среди народных мастеров, с успехом выступивших на Декаде 1959 г., были уже известные по первому декадному смотру резчик С.Б. Бодиев, чеканщик-ювелиры Д.Ч. Чагдуров, Д.Д. Логинова, вышивальщица Ж.Ц. Дугарова, а также уже признанные, но выставлявшиеся впервые на таком уровне Ц.Н. Намжилон

(чеканка, резьба по дереву), Ц.Н. Нимаев (чеканка), П.С. Намсараев (чеканка, резьба по камню), Г.Н. Ленхобоев (резьба по дереву) и другие. Все они потомственные мастера, продолжающие работать в духе национальных традиций. По свидетельству И.Е. Тугутова, двадцатисемилетний чеканщик по металлу Батомунко Донсоронов научился своему мастерству “у своего деда, который был чеканщиком и колесных дел мастером” (Тугутов. 1958. С. 45). Многие из представленных мастеров на выставке проявили свои таланты сразу в нескольких видах прикладного искусства, что также свидетельствует о преемственности вековых традиций бурят, умевших работать с разными материалами.

Необычайно изящны по силуэту с тонкой проработкой филигранных деталей серьги, браслеты, подвески, броши закаменской мастерицы Долгор Логиновой, дочери потомственного знаменитого дархана Гожоглоо Лубсана. Ее замечательные ажурные серьги с длинными цепочками, звенящими колокольчиками на концах запомнились многим московским посетителям еще в 1940 г. С особым вкусом и художественным чутьем наряду с традиционными растительными элементами, цветочными розетками она вписывала звезды, серп и молот и другие орнаментальные мотивы советской эпохи.

Другой известный закаменский мастер Дымбрыл Бадмаев (1900–1965) в своих традиционных, богато орнаментированных предметах отличался безупречно четким рисунком, красотой и разнообразием форм, прекрасным владением техникой чеканки, филигрании, черни, точении дерева. С ним тесно сотрудничал художник Ф.И. Балдаев, по эскизу которого, по-видимому, были им выполнены деревянные трости с серебряными фигурными набалдашниками. У Д.С. Бадмаева, как и у других бурятских мастеров, в традиционных женских украшениях, например, в подвесках к волосам или ладанках – зуу, по существу никогда не исчезала буддийская орнаментика: мотив двух рыбок, символические драгоценности и т.п. Мастер всегда учитывал возможности практического применения вещи; его пиалы, трубки и трости очень прочны (Художественная обработка металла... 1974. С. 53).

На выставке впервые представил три работы П.С. Намсараев, ученик Д. Бадмаева. В них нашли творческое воплощение традиции художественного народного творчества.

Чувство живой преемственной связи с народным искусством внушают работы тункинских мастериц Д.С. Сыреновой и Е.Ш. Яптуевой. Их чепраки, выполненные в технике аппликации и тиснения по коже, традиционны по форме, мотивам и их композиционным решениям: в центре – плетенка, знак “шоу”, обрамляющие их геометрические и растительные узоры.

Заслуживают особого внимания произведения Г.Л. Ленхобоева (1907–1991), одного из известнейших мастеров прославленной оронгойской школы резьбы по дереву. На данной выставке были представлены: бурятский винный сервиз – *домбо* и 6 пиал, столик к этому сервизу, а также ваза для цветов и шкатулка. Ансамблевость художественного решения сервиза и столика была достигнута за счет продуманных форм предметов, их пропорционального соотношения и декора. В центре круглой крышки столика помещен мотив плетенки – *улзы* (выложен инкрустацией из другой породы дерева), который ритмически, многократно повторен на дне каждой пиалы, а поясok из Т-образного меандра не только замыкает поверхность столика, но и оформляет сверху и снизу декор кувшина. Последний богато украшен рельефом: орнаментально-стилизированными облаками, горами, цветами, а также силуэтом всадника. Немало удивительных сосудов из капо-корня, выполненных в виртуозной технике точения, вырезал в последующее время Г.Л. Ленхобоев (“Бортого”, “Хула”).

Волна дискуссий о судьбах развития народного творчества, о месте и роли орнамента в художественной системе советского искусства, интерес к национальному наследию – все это составило картину художественной жизни страны 1960-х годов и нашло отражение в Бурятии. Нередко сами народные мастера подключались к процессу системного изучения художественного наследия бурятского народа (Г.Л. Ленхобоев в 60-е годы, М.Б. Эрдынеев в 1970–1990 годы). Постепенно пересматривается проблема отношения к буддийскому наследию, в частности, признается его взаимообусловленность с народным искусством.

В бурятском ювелирном искусстве во второй половине 60-х – начале 70-х годов еще трудятся знаменитые мастера, традиции которых успешно продолжают их потомки и талантливые ученики. Из поколения в поколение передаются секреты старинного ремесла в приемах и техниках обработки металла, умении искусно изготовить вещь, украсив ее национальными узорами и вставками из полудрагоценных камней (коралл, лазурит, малахит, нефрит). При этом мастерство каждого чеканщика-ювелира сугубо индивидуально. Один из почитаемых в народе ювелир Сосор Санжиев (1900–1972), прозванный как “Мунгэн Сосор” (“Серебряный Сосор”), славился искусной, отточенной техникой, умелым сочетанием чеканки, ажурной филигрании и зерни. Эффект тонкого рисунка филигрании достигался за счет наложенной и припаянной на ребро серебряной проволоки. Незабываемую память о себе оставил мастер в нарядных женских украшениях, трубках, ножах, которые и по сей день радуют своей красотой. Его сын, Дымбрыл Санжиев продолжает традиции отца. В изделиях (в основном это ножи и женские украшения) он создает неповторимый декор, варьируя орнаментацию. Так, в гарнитуре из ножа и огнива изгибающиеся волнообразные выемки и линии создают сплошной асимметричный узор, напоминающий стилизованные языки пламени (Соктоева. 1988. С. 148).

Потомственного чеканщика Раднажапа Нохорова (1924 г.р.) отличает новаторский подход в изготовлении ювелирных предметов. Он меняет белый цвет металла, значительно его затемняет, утяжеляет форму пластин, использует филигранную нить различного сечения (Соктоева. 1988. С. 147). Крупные орнаментальные формы стелются завитками, рельефно играют светотенью на чуть потемневшей, словно от времени, гладкой поверхности металла.

В женских украшениях М.Б. Эрдынеева (1936 г.р.) одним из излюбленных мотивов является цветочная розетка. В нагрудном украшении “Хонхо” (1970) она обыгрывается как в форме самой подвески, так и в многократно повторенных накладных и подвесных элементах. Нетрадиционно выполнена обкладка одного из ножен (1976) в виде легкого ажюра, через завитки которого проступает поверхность деревянного основания. Богатая инкрустация кораллом и бирюзой усиливает впечатление особой праздничности. Декор обкладки другого ножа (1968) строится при помощи ритмических поясков из инкрустированного коралла овальной формы. Обрамляющий их орнамент из плетенчатого бордюра перекликается с рисунком звеньев цепочки, на которую подвешен нож. Тщательность исполнения, продуманность стилового решения каждой вещи, поиск новых форм и мотивов составляют творческий почерк М.Б. Эрдынеева, талантливого ученика Д.Д. Логиновой.

Совершенство технических характеристик, богатство форм, применение традиционных и стилизованных узоров отличают творческий поиск других мастеров ювелирного искусства: В.Ц. Цыжибона, Г.С. Базарова, Б.Г. Жамбалова, А. Чинбата и многих других. Мастера значительно расширяют ассортимент изделия, ориентируясь на современные эстетические вкусы, сочетают разные новейшие материалы.

В деревянных наборах посуды народный мастер П.С. Сымпылов (1925 г.р.) применяет орнаментацию в качестве резного декора по краю венчика (пиал, ваз и т.д.), подчеркивающего конструкцию вещи; оттеняет гладкие точеные деревянные поверхности вводом рельефных деталей, например, цветка лотоса на крышке масленки. Мастер умело выявляет природные особенности материала: удивительно шелковистая, играющая на свету рисунком волокон текстура березы. Подобные произведения служат ярким доказательством живучести народных традиций художественной обработки дерева, неразрывной, преемственной связи поколений. Вместе с тем, если традиционная посуда раньше почти не украшалась, то теперь современные мастера, начиная с Г.Л. Ленхобоева, стремятся украсить ее национальным орнаментом. Большой популярностью пользуется мотив *улзы*, меандровидные и растительные узоры.

Изготовление бурятских ковриков из конского волоса мастерицами Е.Д. Тыпхеевой и Н.Д. Эрдынеевой с конца 70-х – начала 80-х годов свидетельствует о возрождении старинного народного промысла. Авторы расширяют спектр орнаментальных мотивов, не перегружая ими свои композиции. Дорожка (1981) потомственного мастера Е.Д. Тыпхеевой (1935 г.р.), как и в старину, соткана из естественных цветов конского волоса с продольными полосами-переходами от светлых к темным тонам. В середине ее на темном фоне эффектно выделяется мотив из крупных спиральных завитков. Коврик квадратной формы (1982) Н.Д. Эрдынеева не только украсила четырехлепестковой розеткой, но и выпустила длинную бахрому по краю.

На основе конского волоса в Бурятии был создан новый вид декоративно-прикладного искусства – гобелены. В нем работают такие профессиональные и народные мастера, как С.П. Ринчинова, Т.Н. Тимина, Б. Дамбиева, Р.С. Доржиева.

Много молодых талантливых мастеров народного искусства успешно работают с начала 1990-х годов под патронажем Всебурятской Ассоциации развития культуры (ВАРК), созданной в 1992 г. Деятельность ВАРК направлена на возрождение национальных промыслов, содействие развитию бурятского народного искусства в современных условиях. При Ассоциации молодые мастера обучаются буддийской иконописи, шитью, вышиванию, приемам художественной обработки дерева и металла.

Одной из значительных работ творческого дуэта двух молодых мастеров Ц.А. Цыжипова (1963 г.р.) и Д.Б. Батуева (1953 г.р.) явилось создание в 1995 г. парных тронов эпического героя Гэсэра и его жены. Они выполнены из дерева в монументальных формах. В бурятском буддизме Гэсэр-хан включен в пантеон, поэтому авторы во многом ориентировались на троны буддийских божеств: пышно декорированная спинка украшена по бокам симметричными драконами, а в верхней части – изображением светил и Гарудой, окруженных ореолом из языков пламени. В композиционном решении тронов особенно новаторским было включение изображений животных: из двенадцатигодичного цикла, тотемных предков бурят, традиционных видов домашнего скота. Орнаментальные мотивы используются в качестве обрамляющих, связующих, символических и подчеркивающих конструктивные детали элементов. Мастерами были выполнены геометрические, облаковидные, растительные, горообразные узоры в виде сквозной и рельефной резьбы, а также росписи. Яркая, звучная роспись с использованием золотой краски на красном фоне придает необычайно нарядный, торжественный вид. Характерная тоновая раскладка создает эффект дополнительной объемности и рельефности.

Народное искусство бурят не теряет своей значимости и в начале XXI в. Его развитие тесно связано с экономическими, экологическими, духовно-эстетическими, нравственными проблемами республики.

ШАМАНИЗМ – ДРЕВНЯЯ РЕЛИГИЯ БУРЯТ



Шаманизм – древнейшая религия человечества, уходящая корнями в эпоху верхнего палеолита. Именно к этому времени относятся наскальные изображения людей в масках и головных уборах, увенчанных рогами разных животных. По мнению ученых, это первые шаманы земли. Такие изображения встречаются в Азии, Африке, Европе в местах расселения древнего человека. Есть они и в Центральной Азии – прародине монголоязычных народов, – стало быть можно говорить о том, что шаманская традиция у предков бурят имеет многотысячелетнюю историю.

Первые письменные свидетельства о шаманизме бурят относятся к концу XVII в. – это “Записки о русском посольстве в Китай” Избранта Идеса, совершавшего свою поездку в 1692–1695 гг. по поручению Петра I. В течение XVIII и XIX в. шло накопление сведений о бурятском шаманизме, этому немало содействовали записи путешественников, дипломатов, местных краеведов, административных лиц, собиравших о нем сведения по долгу службы. С конца XIX в. началось научное изучение проблемы, продолжающееся до сего дня. Десятки отечественных и зарубежных специалистов написали сотни работ на данную тему (Михайлов. 1980. С. 9–46). И хотя ни один феномен в истории культуры нельзя исследовать до конца, можно сказать, что о бурятском шаманизме мы знаем достаточно много. Данная глава представляет собой суммарный свод основных сведений о шаманизме бурят, составленный на основании работ нескольких поколений исследователей.

ПАНТЕОН ШАМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ

В бурятском шаманизме существует обширный пантеон божеств и духов, построенный в иерархическом порядке во главе с верховным божеством в лице Вечного Синего Неба – Хухэ Мунхэ тэнгри. В нем каждый бог и дух является олицетворением определенных явлений природы и общества и соответственно считается их хозяином, господином, покровителем. Для обозначения богов и духов существуют различные термины: *бурхан*, *тэнгри*, *хан* (*хат*), *нойон*, *онгон*, *заян*, *эжин*, *буудал* и др. В одних случаях они являются абстрактными названиями почитаемого существа, в других – определениями, титулами (нойон, хан), в третьих – синонимами. Например, божество Хухэрдэй (Хухэдэй, Хохоодэй) – эжин грома и молнии, одновременно он небожитель – *тэнгри*, имеет титул *мэргэн* – меткий. Эмнэк Сагаан нойон относится к числу *ханов*, то есть детей *тэнгри*, считается *эжином* Иркуты и покровителем торговли, имеет титул *нойон* – сановник, господин, начальник.

Э ж и н ы. Из перечисленных терминов наиболее употребительным и приложимым к абсолютному большинству богов и духов является *эжин* – хозяин, владыка. Эжинами могут быть небожители – тэнгри, ханы, нойоны, онгоны, духи умерших шаманов и шаманок. Между ними “распределены” все географические объекты (горы, реки, озера и т.п.), свойства и явления природы, а также сфера человеческой деятельности. Считая термин *эжин* многообъемлющим и наиболее употребительным, мы используем его в качестве основного понятия и классификации бурятского пантеона по объектам олицетворения и функциональным свойствам. По представлениям шаманистов, *эжинов* великое множество. Земля, по шаманистским понятиям является средним миром, одухотворенным как в целом, так и во всех своих частях. Каждая местность, гора, река, озеро, необычная чем-либо скала, родник имеют своего эжина. *Эжины* по своему статусу и функциям неравнозначны: эжин земли (*газар дайдын эжин*). Буряты всех этнических групп едины в представлении о том, что существует хозяин всей земли. Однако в названии и трактовке его образа они расходятся. У аларских бурят эжином земли является богиня Эдуген (Этуген). Представляется она в виде старухи, живущей внутри земли и дарующей богатство и плодородие (*Копылов*. 1896. С. 566). Этуген, как богиня земли, считалась одной из основных в пантеоне древних монголов, главным ее качеством было – плодородие, проявляющееся под влиянием неба (*Банзаров*. 1997. С. 39).

В материалах М.Н. Хангалова, собранных у булагатов и эхиритов, в качестве эжина земли фигурирует Ульген-эхэ (мать Ульген). У обурятавшихся забайкальских тунгусов мать Ульген именуется царицей земли, в качестве жертвы ей посвящали сивую козу (*Хангалов*. Архив – АБИМ. Ф. 4136. Л. 1–2). Характерно, что Ульгену поклонялись древние тюрки, считая его одним из главных богов, имеющим мужское начало. У народов Саяно-Алтайского нагорья Ульген считался верховным божеством, добрым и светлым. Наличие у бурят образов древних монголо-тюркских богов вполне объяснимо. С одной стороны, божества эти могли быть заимствованными, а с другой – следует учесть, что в состав бурятской народности вошли многочисленные группы монголов и тюрков, которые сохраняли в памяти и религиозной практике образы своих древних богов и передавали их последующим поколениям.

У некоторых балаганских бурят хозяином земли считается Дабан Сагаан нойон, жена его – Дэлэнтэ Сагаан хатан (*Хангалов*. 1958. Т. I. С. 444). По-видимому, божество это позднего происхождения и не вышло за пределы одной локальной группы.

Х о з я и н т а й г и. Хозяин тайги Баян Хангай (*баян* – богатый, *хангай* – обширный) имеет небесное происхождение и относится к числу высших богов наравне с ханами. В его ведении находится весь животный и растительный мир тайги. Рисует он очень богатым, добрым, помогающим в охотничьем промысле, любящим слушать сказки и улигеры. Чтобы была удача, охотники посвящали ему специальное молебствие, брали с собой человека, знающего улигеры, сказки и другие произведения фольклора. Баян Хангай – примерный семьянин, имеющий трех дочерей, которые выданы замуж за больших богов (*Дамбинов*. Архив. С. 29 – РО БИОН. Инв. № 97. Папка № 2).

В подчинении у Хангая находились еще эжины леса – *ойн эжин*, покровители отдельных лесных участков. В зависимости от отношения к ним людей они или помогают им в охоте, или мешают. В лесу, кроме того, обитают духи, которые сбивают людей с пути и заставляют плутать – *тооруури эжин*. Образы этих духов, как и эжинов леса, не совсем четки и не всегда антропоморфны.

Э ж и н ы в о д – Уһан ханы (цари вод). Уһан ханы, имеющие небесное происхождение, относятся к числу светлых и добродетельных. Буряты считают их старцами, живущими на дне глубоких вод и имеющими большое количество прислужников. В начале лета им посвящали специальный тайлаган, прося благополучия, обилия влаги. Царей вод много – 27. Главным из них является Уһан-Лопсон с женой Уһан-Дабан. Имена всех Уһан ханов неизвестны. Знакомство с сохранившимися в памяти народа именами приводит к выводу, что эжины вод являются олицетворениями физических свойств воды. Например, Гэрэл нойон и его жена Туя хатан олицетворяли блеск воды и блестящую зеркальную ее поверхность (*гэрэл* – зеркало, блеск, а *туя* – луч); Дошхон нойон, Дольео хатан – быстрое течение (*дошхон* – пугливый, быстрый; *дольео* – волна) и т.д. Некоторые Уһан ханы являются покровителями рыбной ловли и эжинами рыболовных снастей (*Хангалов*. 1958. Т. I. С. 311–315). Уһан ханов не следует смешивать с водяными духами – *уһани бооходдой* и с эжинами конкретных рек и озер – Иркут, Лены и т.д.

Э ж и н ы к р у п н ы х р е к , о з е р , о с т р о в о в , г о р и д р у г и х м е с т н о с т е й. Бурятия богата крупными реками, озерами, горными вершинами, островами. Все они, в соответствии со своей масштабностью и величием, имеют эжинов, наделенных титулом *нойон*. Хозяин истока Ангары – Ама Сагаан нойон, р. Иркут – Эмнак Сагаан нойон, о-ва Ольхон – Шубуун нойон.

В общем шаманском пантеоне бурят все эти великие владыки стояли на уровне ханов и пользовались среди бурят известностью. Будучи эжинами, многие из них наделялись дополнительными функциями. Ама Сагаан нойон – не только “хозяин” Ангары, но и грозный судья, незримо присутствующий во время дачи присяги на шаманском камне у истока Ангары. “Хозяева” Лены (*Зулхэйн ноёд*) считались также покровителями военной службы. Изучение происхождения эжинов данной категории (особенно анализ шаманских призываний) приводит к выводу, что в них буряты воплотили души когда-то живших людей, отличавшихся какими-то выдающимися качествами. Масштабы почитания локальных эжинов ограничивались пределами одного улуса, рода или территориальной общины. Некоторые из них пользовались довольно широкой известностью. Например, хозяйка горы Байтог почиталась всеми бурятами эхиритского племени. Хозяйка горы Шаманка близ с. Бохан – населением четырех готольских родов, эжин р. Мурин – эхиритами и булагатами, расселенными в долине этой реки (*Михайлов*. 1987. С. 10–11).

Э ж и н ы н е б е с н ы х т е л. Кроме среднего мира, в котором живут люди, Вселенная, по мнению бурят, состоит из верхнего и нижнего миров. Все эти три мира расположены по вертикали, один над другим. Каждый из них управляется особыми божествами и имеет своих особых духов. Верхний мир обычно называют небесным – *ундэр дэлхэй* (*ундэр* – высокий, *дэлхэй* – вселенная). Небо у бурят представлялось, с одной стороны, как абстрактная регулирующая сила, Хухэ Мунхэ тэнгри – Вечное Синее Небо, а с другой – считалось существом антропоморфным, управляющим всем миром. Оно олицетворяло разум, целесообразность и высшую справедливость; оно считалось мужским началом, дарующим жизнь, а земля – женским, дающим форму предметам. Поэтому небо называлось отцом, а земля – матерью. Творческое действие неба называется словом *заябари* (или *заяа*), что означает судьбу, рок, повеление, предопределение. Небо считалось воплощением справедливости, его “приглашали” в качестве “свидетеля” при разборе сложных судебных дел, даче клятв. На видимом небе, по предположению бурят, существует своя жизнь, устроенная по земному об-

разу. Там живет множество небожителей (*тэнгри*), из которых одни считаются светлыми и добрыми, а другие темными и злыми. Все они произошли от Неба, вечны и суть орудия его воли или различные силы, употребляемые для всевозможных целей. О численности тэнгри, их названии и назначении существуют разные мнения. Согласно одному из наиболее популярных вариантов, небожители делятся на два враждующих между собой лагеря: на западных, добрых, доставляющих людям счастье, и восточных, грозных, опасных для человека.

Западные небесные божества разделяются, в свою очередь, на 99 южных, 55 западных и 77 северных тэнгри. Во главе первой группы стоит сын Вечного Синего Неба Эсэгэ Малаан тэнгри (Отец Мудрый небожитель) с женой Эхэ Юурэн төөдэй (Мать Юурэн старуха). Он представляется величественным старцем, живущим в прекрасном дворце в окружении множества слуг. Хотя он самый старший из тэнгри, но не всегда всемогущ. В трудные минуты он обращается за помощью к Манзан Гурмэ төөдэй, которая все знает, и советуется с другими тэнгри. Эсэгэ Малаан – скорее всего старейшина, в мифах рисуется добрым, мирным, выражающим волю Вечного Синего Неба и определяющим судьбу людей.

Второй группой тэнгри, то есть 55 западными, руководит Заян Сагаан тэнгри (Творец Белый небожитель) с женой Зарлик. Он дарует счастье, крепкое потомство, семейное благополучие. Главным над 77 северными тэнгри считается Хухоодэй мэргэн – божество грома и молнии, усмиритель злых духов. Особую группу составляют 44 восточных небожителя, возглавляемые Ата Улаан тэнгри, очень грозные и коварные, ниспосылающие людям всевозможные бедствия – эпидемии, засуху, голод, падеж скота и т.п.

По другому варианту, всех тэнгри 99, они когда-то составляли единый лагерь, но потом разделились на два непримиримых лагеря – 55 западных и 44 восточных. Главой западных, добрых, выступает в одном случае Хан Хурмас (или Тюрмас), в другом – Заян тэнгри, а восточных, злых, – тот же Ата Улаан тэнгри. Несмотря на вражду, оба лагеря поддерживают между собой связь через специального посланника – Сан Сагаан нойона (*Михайлов*. 1987. С. 12–13).

Некоторые исследователи правильно отмечают, что тэнгри представляют собой преимущественно олицетворение атмосферных явлений и как религиозное отражение выступают их эжинами. Например: Будургу Сагаан тэнгри – божество снега (*будургуу* – мелкий снег), Мэндэри тэнгри – божество града, Гурбан халхин тэнгри – три божества ветра, Гурбан Манан тэнгри – три божества тумана, Сахилгаан тэнгри – божество молний, Сэгээн Сэбдэг тэнгри – божество холода. Часть тэнгри якобы олицетворяет человеческую жизнь в различных ее проявлениях: страсти и способности людей, болезни, отрасли хозяйства и ремесла, управление, военное дело и т.д. Например: Багатур тэнгри – божество силы, Дайчин тэнгри – божество войны, Гужир тэнгри – покровитель рогатого скота. Ата Улаан тэнгри – покровитель коней, Ганзуу тэнгри – божество бешенства, Заян Сагаан тэнгри – Творец Белый небожитель, Дзол Дзаягачи тэнгри – дарующий счастье небожитель, Бухэ Муяа тэнгри – покровитель кузнечного ремесла.

По М.Н. Хангалову, солнце почитается как мужчина, а луна – как женщина, и каждый из них имеет своего эжина, которому делается особый онгон (*Хангалов*. 1958. Т. I. С. 119). По Ц. Жамцарано, “хозяин” солнца – Налхан Юуруун хатан төөдэй (старуха-царица Налхан Юуруун) (*Жамцарано*. 1909. С. 385), а луны – Залхан Юуруун хатан төөдэй (старуха-царица Залхан Юуруун). В целом же об эжинах солнца и луны в устном народном творчестве говорится очень скупо, в XIX – начале XX в. им не посвящались специальные молебствия, но они почитались всеми шаманистами, призывались в качестве справедливых свидетелей и судей.

Наиболее почитаемыми из звезд были Солбон (Венера), Долоон убгэд (Семь старцев, или Большая медведица) и Гурбан марал (три звезды пояса Ориона). Солбон – божество антропоморфное, покровитель лошадей, ездит с арканом в руке, вместе с ним его помощник Тоглок, которому шаманисты посвящают чубарого коня, а ему самому каурого. Большая медведица, согласно мифам, – это семь старцев, вознесшихся на небо, а по другим представлениям – верхние части черепов семи сыновей кузнеца Хожор. Созвездие Орион – три оленя, убитые охотниками Хухэдэй мэргэна (*Хангалов. 1958. Т. I. С. 293*).

Хозяином подземного мира считается грозный Эрлен хан, имеющий многочисленных помощников и писарей, а также особых духов *элиэн*-(посыльные), которых посылает за человеческими душами. В его ведении якобы находятся 9 присутственных мест, называемых *Эрлен хаанай суглан* и 88 темниц, в которых томятся человеческие души. Кроме того, имеется еще одна особая темница, управляемая первым помощником Эрлен хана – Эрю Хара нойоном, при ней находится суглан (суд, присутственное место), которым руководит сам хозяин. Шаманы, даже самые могущественные, не имеют в это царство доступа и поэтому попавшую в нее душу человека невозможно освободить. Эрлен хан имеет небесное происхождение, жену Эхэ Нур хатан (Мать озеро царица) и сына, женатого на дочери Буха нойона (*Хангалов. 1958. Т. I. С. 15–16*). Необходимо подчеркнуть, что Эрлен хан – божество, известное многим народам Южной Сибири и Центральной Азии.

Э ж и н о г н я. Огонь – великое благодетельное явление. Почитание его у разных народов проявляется в разных формах. У одних он просто “живое” существо, у других его представляют существом антропоморфным: дух огня – хранитель, хозяин. “При развитии религиозной мысли в определенном направлении фигура хозяина могла вырасти до божества огня, – писала В.Н. Харузина. Это последняя форма почитания огня должна быть отнесена к высшей степени развития” (*Харузина. 1909. С. 74*).

У бурят огонь – не просто материальное воплощение стихии. Хозяин или дух огня у них развился до положения особого божества, занимающего одно из почетнейших мест в общем пантеоне. Имя этого божества – Сахядай нойон, жена его – Сахала хатан. Сахядай считается младшим сыном Эсэгэ Малаан тэнгри, женатым на дочери Баян Хангая, покровителем домашнего очага, потомства, семейного благополучия.

П о к р о в и т е л и х о з я й с т в а. Помимо отдельных тэнгри, покровительствующих равным видам скота, о которых говорилось выше, существует группа духов-эжинов, имеющих конкретное назначение и в иерархическом отношении стоящих ниже тэнгри и ханов. Одним из них является хозяин скотного двора – Хуу Сагаан нойон с женой Худалша Сагаан хатан. По другим вариантам – Сухэр нойон, жена его Судакши хатан. Функция этого эжина – “обеспечение” благополучия скотоводческой деятельности. Жертвоприношение ему носило в прошлом семейный характер.

Эжин усадьбы (или *утуга*) – Уир Сагаан нойон, его жена Етогор Сагаан хатан. Несмотря на то, что он считается сыном Эсэгэ Малаан тэнгри, божество это якобы боязливое, необщительное, призвано оно обеспечивать имущество и потомство, охранять усадьбу.

У большинства бурят духи, охраняющие телят, называются *тугаһы онгон* (телячий онгон) и под ними подразумеваются духи четырех дочерей шаманки Баранха, прибывшего якобы из Монголии. Функция этих духов – охранять телят от болезни. У нижнеудинских бурят был телочно-молочный онгон, изображение духов матери и дочери, когда-то работавших у одного богача. Со-

гласно легендам, эти две женщины, боясь наказания хозяина, убежали и удавились. Их духи стали почитаемыми, призванными охранять телят и обеспечивать обилие молока.

Помимо Баян Хангая – хозяйина тайги, есть эжины отдельных частей тайги (долин, сопок и т.п.), которые покровительствуют охоте. Они являются душами умерших знаменитых охотников, нередко из числа эвенков. Наиболее популярным из них был Анда Бара – буквально “побратим Бара”. Ему делали онгон.

Эжины вод – Уһан ханы – являются одновременно покровителями рыбного промысла. Некоторые из них считаются хозяевами рыболовной снасти, а именно: сети (*гульмэ*) – Гульмэши хатан, весла (*хэльмэ*) – Хэльмэши нойон, морды (*гур*) – Гурэши нойон, шеста (*гохо*) – Гохоши нойон. На Байкале, Гусином озере, Ангаре, Селенге и т.д. успех рыбакам обеспечивали еще эжины этих рек и озер.

Мифология бурят по-разному трактует кузнечных богов. У хори-бурят главным божеством кузнечного дела считался Хара Маха тэнгри с помощником Тумэрчи Дархан нойоном. У него якобы было 119 кузнецов, 77 поддувальщиков и различные хозяева клещей, молота, наковальни и других кузнечных орудий (Летописи хоринских... 1940. С. 59). У кудинских бурят главой кузнечных богов считался Бухэ Муяа – сын Заян Сагаан тэнгри. Однако, изобретение ковки железа приписывается одновременно сыну Гужир тэнгри – Бухэ Тэли. Балаганские буряты считали первым кузнецом на небе Дадага Хара дархана, имеющего в подчинении 73 младших кузнеца. В некоторых призываниях кузнечных божеств в качестве главного эжина фигурирует Божинтой с девятью сыновьями, которые наделены титулом “нойон” и являются хозяевами кузнечных орудий: меха – Хар Сагаан, наковальни – Дальтэ Сагаан, молота – Бажир Сагаан, клещей – Ута (или Ама) Сагаан, горна – Халман Сагаан, угля – Хуһэр Хара, проволоки – Шекши, искры – Хан Сагаан и сулмары (инструмента для пробивания дыр) – Сом Сагаан (Хангалов. 1958. С. 440).

Кузнечных богов, по данным Н.М. Хангалова, верующие делили на западных “белых” во главе с Дабан Холо тэнгри и восточных “черных”, возглавляемых четырьмя тэнгри: Харанги, Хара Соохор, Бурэн и Бурэн Соохор (Хангалов. 1958. С. 440).

Основным божеством, обеспечивающим благополучие в домашнем быту, считался упомянутый Сахядай нойон, хозяин огня. Кроме него была целая серия духов, связанных с различными сторонами семейного быта: свадьбой, рождением и воспитанием детей и т.д. У многих бурят эжином свадьбы считали Тулман Сагаан нойона, имеющего вид седого старика (Хангалов. 1958. С. 173, 217, 307, 310). У агинских бурят был широко распространен онгон Хойморойхи находящийся на женской половине юрты. Онгон изображал девушку Бальжид, дочь шамана Бурту, которая обеспечивала семейное счастье и рождаемость, оберегала детей от смерти (Жамцарано. 1909. С. 384).

Духов данного разряда было много и в каждой местности они имели свои названия и функции. К числу покровителей домашнего быта и семейного благополучия следует отнести духов предков семьи и рода. Обряд *утха узууртаа* (“предкам”) устраивался в каждом доме ежегодно, иногда два-три раза.

Персонажи низшей мифологии. Выше перечислены основные категории бурятских духов – эжинов. Но в предлагаемую классификацию не вошел ряд других почитаемых существ: *заяны*, сайтинские божества, монгол-бурханы, *хуйтэни бурхад*, *буудал*, различные духи с собирательными названиями – *төөдэйнууд* (старушки), *тарсайн ехэшууд* (тарасинские почтенные), *алайри басагад* (аларские девицы), *ардайн убгэд* (ардайские старцы), *голи тургэд* (удальцы долины) и т.д. В отличие от вышеописанных эжинов данные божества

и духи обладали полифункциональностью, то есть являлись покровителями различных сфер жизни или явлений. Рассмотрим некоторые из них.

Заян, в обычном понимании бурят, – это созидательная сила, творец, демиург, создающий мир, людей и животных; по шаманистским представлениям – дух-защитник. Заяны, как правило, олицетворяют собой легендарных шаманов и шаманок, а также реально живших людей, чем-то в жизни отличившихся и попавших после смерти в число почитаемых сил. Их “деятельность” многогранна – обеспечивать благополучие живых, ограждать их от болезней, посылать потомство, охранять супружескую жизнь и т.д. Наибольшей известностью у бурят пользовались два хоринских заяна (*хориин хоер заяан*) и тарасинские заяны во главе с духом шамана Егора Федотова. Заянов разделяли на сильных и незначительных, добрых и вредоносных. В жизни шаманистов они играли не последнюю роль.

Сайтинские божества (*сайтани бурхад*), по нашим изысканиям, – это духи монголов-ойратов, живших в Южной Монголии и Китае и занимавших, по-видимому, одну из верхних ступеней в социальной иерархии. Изгнанные из Китая и Южной Монголии, они оказались в Бурятии. Божества эти у шаманистов считались очень важными и грозными, обращались они к ним с просьбами об удачном решении тяжёлых дел, обеспечении благополучной службы в какой-либо должности, благосклонного отношения со стороны вышестоящих чинов, смягчении меры наказания, если человек в чем-либо провинился и подлежит рассмотрению суда (*Михайлов*. 1983. С. 114–126).

Монгол-бурханы широко известны среди кудинских, верхоленских (качугских), баяндаевских, ольхонских и байкало-кударинских шаманистов и представляют собой духи монголов, которые, согласно преданиям, когда-то жили и умерли в Прибайкалье. Их “функции” – хозяйственно-бытовые в самом широком плане, частично и медицинские.

Шаманисты полагали, что *хуйтэни бурхад* (буквально “боги холода”) обитают где-то на севере, в Якутии, распространяют простудные заболевания, а также болезни, не вызывающие повышения температуры, ловят души красивых юношей и девушек. По данным М. Маласагаева (НАРБ. Фонд Маласагаева. – Л. 1038) боги холода считались покровителями воров, грабителей, совершающих свои преступные дела в темное и холодное время – ночью или рано утром, в непогоду.

Всякого рода почитаемые “старушки”, “девицы”, “старцы” и т.п. – это, как правило, духи умерших шаманов и шаманок, а также каких-либо людей, ставших почитаемыми после смерти. Они в отличие от других духов не являются эжинами в обычном понимании, их “функции” разнообразны – оказывать помощь, заступаться за своих почитателей, быть ходатаями перед вышестоящими богами и духами.

Н а р о д н а я д е м о н о л о г и я. В шаманистских представлениях бурят о сверхъестественных силах особое место занимает низшая демонология – всевозможные *ада*, *анахай*, *муу шубуун*, *боохолдой* и прочие, олицетворяющие в большинстве своем злую, нечистую силу.

Ада – дух, оборотень, бес, представляется в виде маленького зверька с одним глазом на лбу и одним зубом во рту или человечка с особенным ртом, расположенным под челюстью. Ада может якобы превратиться в ребенка, собаку или надутый пузырь, имеет специфический запах, обитает в темном месте. Они могут быть добрыми и зловредными, обычно же насылают на детей болезнь или смерть. Они очень боятся филина, поэтому для избавления от них хорошо держать дома эту птицу или хотя бы ее перья. Если ада “размножились и не давали

покою, то приглашали шамана, чтобы их “убить” или “изгнать”. Считалось, что добрые ада нянчат детей, сторожат и пасут скот, берегут хозяйское добро (*Манжигеев*. 1978. С. 13–14; *Хангалов*. 1958. Т. I. С. 333; *Петри*. 1928. С. 37).

Дахабари (букв.: преследующий, сопутствующий, сопровождающий) – духи наиболее свирепые, зловередные. По данным Б. Петри, это души женщин, умерших в муках от родов, от женских болезней, от дурного обращения и истязания мужа, души одиноких и беспомощных в жизни старух, а также злых и придурковатых женщин, к которым относились в жизни плохо, – словом, всех женщин, которые провели тяжелую жизнь, а после смерти получили от богов особое право мстить людям за причиненное зло и обиды (*Петри*. 1928. С. 35–36). Дахабари вредят детям, иногда доводят их до смерти.

Муу шубуун (букв.: дурная птица) – оборотень, в виде красивой девушки с ярко-красными губами наподобие клюва. Таковыми становятся девушки, умершие в девичестве насильственной смертью. Они “являются” обычно юношам где-либо в степи или лесу, стараются обольстить их, чтобы съесть души, выпить мозги, проклевав им череп.

Анахай – страшное существо, вредящее детям до семилетнего возраста; дух этот имеет вид человека с одним глазом во лбу, может превращаться в собаку, кошку и т.д., живет где-нибудь в улусе, облюбовав какой-либо дом или юрту. Поселившись, анахай начинает свою деятельность – изводит детей. Избавиться от него очень трудно, для этого надо пригласить шамана. Средствами изгнания могут служить огонь, звон железа, выстрелы, дым и запах богородской травы, ветка шиповника. Изгнанный анахай переселяется в другое место (*Петри*. 1928. С. 37–38). *Эзыхе* – дух в образе миниатюрной старой женщины, ночью высасывающей вымя дойной коровы, после чего оно опухает, прекращается приток молока, теленок заболевает (*Манжигеев*. 1978. С. 103). *Бооходой* в узком смысле – призрак, привидение, домовый, в широком – дух вообще, в которого переходит душа человека после смерти. Они невидимы простым людям, их могут видеть только шаманы, колдуны, а также некоторые собаки. “Обитают” они в заброшенных юртах или домах, на кладбищах, перекрестках дорог, у подножий гор; активны в темное время, бродят толпами, проказничают, устраивают игры, разводят огонь, сбивают путника с дороги, сбрасывают его с коня и т.д. *Бооходой* могут пробраться в чей-либо дом или юрту, пугать людей, особенно детей, стучать, издавать какие-то звуки. Для изгнания их нужно совершить какие-то действия – зажечь огонь, постучать во всех углах и темных местах острым предметом, сделать холостой выстрел, побрызгать вином, произнося молитвы.

Таким образом, буряты-шаманисты были “окружены” массой различных духов. Эти духи, по их представлениям, обитали везде и всюду – в лесу и степи, у подножий гор и у берегов рек, в домах и юртах, постоянно вторгались в жизнь людей, вредили, вызывали страх и беспокойство. Существовала целая система обрядов и жертвоприношений для избавления от них или от последствий их “козней”. Иметь дело со всем сонмом этих существ в целях пресечения их злодеяний и тем самым помочь людям облегчить положение было обязанностью шаманов. Представления о низшей демонологии являются составной частью общего комплекса шаманистических идей, учений.

При характеристике бурятского шаманизма нельзя обойти молчанием такой важный элемент, как *онгоны*. У бурят они существовали в двух формах: 1) в виде изображений богов и духов; 2) в виде животных, посвященных каким-либо божествам, – быка, козла и лошади. Посвящали иногда птиц и рыбу, которых затем отпускали. Было время, когда монголы, предки бурят, делали онгоном человека. Основное назначение онгонов-животных – служить богам средством пе-

редвижения, оберегать домашних животных. С ними были связаны различные запреты и обряды: не убивать, не продавать, не бить, женщинам воспрещалось ездить на посвященной лошади.

Изображения божеств и духов делались из жести, глины, войлока, кожи, дерева, материи, шерсти и волос в виде человеческих фигурок или кукол. Онгонами могли быть шкурки зверьков, обычно белки, соболя, горностая, колонка и зайца. Полный набор таких шкурок назывался *табан хушуута онгон* (то есть “онгон из пяти морд”). Онгонов-изображений было много – столько, сколько имелось эжинов и зайнов. Делались они обычно шаманами и обязательно освящались, одухотворялись ими. Каждая семья имела свой набор онгонов, большой сборный онгон состоял иногда из 50–60 изображений. Существовала целая система правил и обрядов, связанных с ними.

Их полагалось периодически “кормить”, улаживать с помощью шамана. По месту нахождения онгоны подразделялись на горные, уличные и домашние, по принадлежности – на личные, супружеские, женские, семейные, улусные и улусно-территориальные. Функции онгонов определялись теми богами и духами, чьими изображениями они служили. Поэтому правомерно дифференцировать их на скотоводческие, охотничьи, кузнечные, медицинские, семейно-бытовые, игровые и т.д.

Как видно из изложенного, пантеон бурятского шаманизма имеет иерархическую структуру, отличающуюся определенной стройностью. На самой верхней его ступени стоят небожители – тэнгри во главе с Вечным Синим Небом. В XIX – начале XX в. в роли верховного божества стал выступать Эсэгэ Малаан тэнгри. Ниже находятся его дети – *ханы*. Далее следуют *нойоны*, великие *эжины* и *заяны*, духи знаменитых шаманов и шаманок, военных и родоплеменных предводителей. Следующую ступень занимают многочисленные местные, локальные эжины (окрестных гор, рек, лесов, духи болезней), различные старцы, старушки, девицы и т.п. Последнюю, самую многочисленную группу составляют души простых смертных, не пользующихся почитанием в народе. Особую категорию представляет низшая демонология – всевозможные черти, домовые, называемые *ада*, *анахай*, *муу шубуун* и т.п., олицетворяющие души бедных, обиженных судьбой, больных людей.

ОБЩЕБУРЯТСКИЕ, ПЛЕМЕННЫЕ, ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ, РОДОВЫЕ, СЕМЕЙНЫЕ БОЖЕСТВА И ДУХИ

Шаманскому пантеону бурят необходимо дать еще одну характеристику – этническую, построенную на принципах распространенности или известности почитаемых существ. В этом плане выделяются божества общепурятские, племенные, то есть почитаемые в рамках расселения племени – булагатов, эхиритов, хоринцев и т.д., территориальные, то есть распространенные в пределах нескольких родовых общин, улусно-общинные и, наконец, семейно-личные (*Михайлов*. 1980. С. 73–99).

К общепурятским божествам и духам относили: Вечное Синее Небо и небожителей, их детей-ханов (Буха нойона, Хан Шаргая, Эрлена, Баян Хангая и т.д.), эжинов земли, крупных рек, озер, гор и островов – Ангара, Лены, Иркуты, Байкала, Ольхона и т.д. Общепурятскими были культы орла, лебедя, хоринских двух зайнов, солнца, луны и некоторых звезд. Божества общепурятского значения за редким исключением относились к высшей иерархии и имели свою сферу деятельности. Каждое божество или группа божеств

(тэнгри, уһан ханов и др.) требовали особых жертвоприношений, которые могли быть коллективными и индивидуальными, кровавыми и бескровными, умиловительными и благодарственными, устроены с участием или без участия шаманов. За исключением некоторых групп тэнгри и ханов, всем перечисленным божествам делались онгоны – изображения.

О тэнгри, ханах, великих эжинах и заянах существовали многочисленные мифы и легенды, в их честь слагались гимны и песни. В религиозной жизни шаманистов рассмотренная нами группа богов играла очень важную роль.

П л е м е н н ы е и м е ж п л е м е н н ы е б о ж е с т в а. Ко времени прихода русских в Сибирь буряты делились на четыре основные племенные группы: булагатов, эхиритов, хонгодоров и хоринцев. Кроме того, существовали многочисленные группы монголов, ойратов, сартулов, эвенков и другие, которые вошли в состав бурятской народности.

В XVIII–XIX в. родоплеменные отношения у бурят выступали в реликтовых формах, никаких политических институтов в рамках племен или племенных союзов не существовало. Однако отдельные признаки былых племенных организаций сохранялись: определенные территории, названия племенной принадлежности, диалекты, племенные культы.

С.П. Балдаев утверждает, что каждое бурятское племя имело своего покровителя – тэнгри, тотем, культ племенных вождей и онгонов. По его мнению, племенными покровителями являются: у эхиритов – Хухэ Мунхэ тэнгри (Вечное Синее Небо), у булагатов – Будургуй Сагаан тэнгри (покровитель снега), у хонгодоров – Уураг Сагаан тэнгри (покровитель молочного хозяйства) и у хоринцев – Сахилгаан сагаан тэнгри (покровитель грозы, молнии) (*Балдаев. 1960. С. 79*).

Такое мнение о племенных тэнгри ничем не аргументировано. Оно не учитывает, что Хухэ Мунхэ тэнгри является культом особой категории, распространенным одинаково среди всех бурят. Непонятно, почему божество снега должно было покровительствовать только булагатам, божество молочного хозяйства – хонгодорам и, наконец, божество света и молнии – хоринцам. В материалах М.Н. Хангалова, В. Михайлова, Ц. Жамцарано, Б.Э. Петри и П.П. Баторова, добросовестно и со знанием дела собранных почти у всех групп бурят, нет никаких указаний на то, что у бурятских племен были свои тэнгри – покровители. С.П. Балдаев, однако, прав, когда говорит о племенных тотемах. Общеизвестно, что булагаты считали своим предком быка – Буха нойона, эхириты – рыбу (налима), а хоринцы – лебедя (Хун Шубуун). Хонгодоры, по-видимому, утратили свой тотем и восприняли культ Буха нойона и лебедя.

Как уже сказано, культ Буха нойона вышел за рамки племенного, став общепурятским. Такую же трансформацию, но в меньшей степени претерпел хоринский культ лебедя. Тотемический предок эхиритов – пестрый налим – вовсе утратил культовое значение, оставив следы лишь в мифологии и в единичных обрядовых действиях.

О существовании культа племенных вождей-воителей можно говорить предположительно. С.П. Балдаев считает племенными вождями-воителями эхиритов Ажирай Бухе и его сподвижника Харамцгай Мэргэна (*Балдаев. 1970. С. 81–82*). В легендах и молитвенных текстах Ажирай выступает как грозное божество, богатырь, владеющий огромным белым дворцом. Ему посвящали черного коня, приносили жертвы в темную, безлунную ночь. Ажирай Бухе и Харамцгай Мэргэн возглавляли походы на врагов и погибли на Лене от вражеских стрел. А.П. Окладников так оценил их роль в истории: “Как выдающиеся батыры и отважные вожди бурятского племени, борющиеся за свободу и не-

зависимость племен эхиритов и булагатов, как павшие смертью героев за интересы своего племени, они считаются покровителями родовых вождей, общественных деятелей, божествами силы и отваги, мужества и храбрости” (*Окладников*. 1959. С. 177–185). Места погребения двух выдающихся воинов стали общеплеменным религиозным центром. Туда ездили поклоняться представители всех эхиритских и некоторых булагатских родов. Культ Ажирая Бухе и Харамцгай Мэргэна постепенно приобрел общебурятское значение. В годы Первой мировой и Великой Отечественной войн известны случаи рецидивов этих культов (*Манжигеев*. 1978. С. 15).

Общеэхиритским является культ горы Байтог, самой высокой в верховьях Куды. В прошлом на общественное жертвоприношение *тайлаган* сюда собирались представители всех эхиритских родов. По сведениям, собранным во время полевых исследований, качугские и ольхонские буряты, не говоря о баяндаевских, ездили на священную гору вплоть до середины XIX в. В связи с ростом народонаселения, изменениями в социально-экономической жизни и другими обстоятельствами многие родовые группы эхиритов перестали посещать Байтог, взамен этого установив в местах своего проживания “заменители” этой горы, где и устраивают родовые тайлаганы. Для сохранения принципа родоплеменной преемственности с алтаря (*шэрээ*) горы Байтог увозили священные камни и закладывали их под *шэрээ* новых мест молебствий.

О наличии племенного бога-воителя у булагатов судить трудно. Возможно, описанный нами Шаргай нойон был реальным лицом, за какие-то заслуги обожествленный булагатами. В некоторых легендах говорится, что Шаргай нойон проявил себя в борьбе с монгольским Шуухэр нойоном, вторгнувшимся в пределы Бурятии. Хотя впоследствии Шаргай нойон стал одним из общебурятских богов, его булагатская принадлежность все же проступает. У эхиритов культ этот менее значителен, чем у булагатов.

Племенным булагатским является культ горы Ухэр-Манхай, находящейся недалеко от нынешнего пос. Усть-Орда в Иркутской области. Булагатские роды, расселившиеся по Иде, Осе и другим местам, во время своих летних родовых тайлаганов обязательно упоминают Ухэр-Манхай. Готольские, шаралдаевские, алагуевские и другие шаманисты рассказывают, что их предки ездили на свой главный *тайлаган* на Ухэр-Манхай – на место племенного материнского послеста. Впоследствии по различным причинам они перестали его посещать, установили свои родовые тайлаганы на новых местах расселения, заложив *шэрээ* из камней, привезенных с Ухэр-Манхая.

По-видимому, племенными булагатскими божествами были когда-то Ама Сагаан нойон – хозяин истока Ангары и Ундэр Сагаан нойон – хозяин Иркуты. Местом пребывания Ама Сагаана считался Большой шаманский камень, находящийся в середине истока Ангары. Камень этот пользовался особым почитанием у бурят и служил местом дачи клятвы в особо важных случаях.

О племенных богах хонгодоров нет никаких данных. К.М. Герасимова, изучавшая религиозные верования в Тунке, пришла к выводу, что собственно хонгодорские культы установить невозможно, тункинские хонгодоры в значительной степени являются носителями племенных культов булагатов (*Герасимова*. 1969. С. 122–123). Эти выводы полностью относятся и к аларским хонгодорам, которые ревностно почитали Буха нойона, Шаргай нойона и др. В конце XIX – начале XX в. среди аларских хонгодоров распространены были и некоторые эхиритские культы – “хозяев” р. Лены, о-ва Ольхон и т.д.

По мнению К.М. Герасимовой, “религиозные культы хоринских бурят в прошлом были связаны с Ольхоном, западным берегом оз. Байкал, Баргузином,

южной частью Бурятии и Монголией” (Герасимова. 1969. С. 130). Агинские буряты, относящиеся к племени хори, до принятия ламаизма “призывали на помощь владык Онона, озера Бальджин и княжеского рода Борджигин” (Стуков. 1885. С. 60–61). К общехоринским она относит культы Девяти монголов, или Буурал баабаев, хозяев горы Барагхан в Баргузине, Алтанай-обо в Еравне, Чесанского обо в Кижинге и ряд других (Герасимова. 1969. С. 126–127).

Если учесть, что онгоны – это, в основном, изображения богов и духов, в числе которых были племенные, то надо признать существование племенных онгонов. Такого же мнения были Ц. Жамцарано и С.П. Балдаев. Ц. Жамцарано считал онгон Хошонгод одним из популярнейших у хоринских бурят, покровительствующим скотоводству (Жамцарано. 1909. С. 382). У хонгодоров, эхиритов и булагатов такого онгона не было.

Под территориальными божествами и духами имеются в виду те, которые вышли за пределы родовых рамок и приобрели более или менее широкое распространение. Появление такой группы в пантеоне бурят обусловлено распадом родоплеменных отношений и заменой их территориальной организацией. Ответвление от родов все новых и новых патриархально-семейных общин, дававших начало новым “ветвям” родов, было характерным явлением в бурятском обществе после вхождения в состав России. Это приводило к переселениям и к смешению с чужеродными группами. По расчетам И.А. Асалханова (Асалханов. 1960. С. 77–80), из 60 коренных бурятских родов в разное время отпочковался 61 род, которые расселились по всей Бурятии. В результате в конце XIX – начале XX в. почти не было ведомства, в котором бы жили представители только одного рода. Официальные роды у большинства предбайкальских и забайкальских бурят не представляли собой единого целого.

Усиленный процесс дробления и смешения родов отразился и на шаманском пантеоне – произошло перемещение и смешение родовых культов и появление территориальных.

Территориальных богов в рассматриваемое время было чрезвычайно много. К ним относились: 1) *эжины* сравнительно крупных рек, озер, гор, необычных скал; 2) *буудал бурханы*, то есть спустившиеся с неба боги; 3) души умерших крупных шаманов; 4) души людей, умерших раньше времени и по каким-либо причинам ставших почитаемыми; 5) онгоны. Одни из них почитались в пределах двух-трех родовых групп или одного-двух ведомств, другие охватывали до десятка родов или несколько ведомств и, наконец, третьи – значительные географические районы (уезды или округа). Например, эжин р. Мурин в Эхиритах почитался всеми эхиритскими и булагатскими группами, жившими в ее бассейне; эжин Посольска на Байкале – бурятами Кударинского ведомства, куда входили 18 родовых групп; эжину оз. Аляты в Алари поклонялись икинаты, хонгодоры и готолы, жившие вокруг озера.

Территориальными являются так называемые ардайские, тарасинские и обусинские ахануты (старцы) – духи знаменитых шаманов из кудинских степей и улусов Тараса и Обуса. У аларо-балаганских бурят широкой известностью пользовались умершие знаменитые шаманы Одирхен Алхунсаев и Балихай Тангаранов.

У ольхонских, качугских и кудинских бурят особым почитанием пользовались монгол-бурханы, последние были известны байкало-кударинцам и хоринцам Забайкалья.

Очень много было территориальных онгонов, под которыми следует понимать не только изображения духов, но и самих духов. Перечислим лишь некоторые наиболее известные: горные (*хадайн*) онгоны, изображавшие умерших ша-

манов и распространенные главным образом среди кудинских, верхоленских и ольхонских бурят; *онгон* – хозяин желтого козла (*шара тэхын эжин*) был известен кудинским, верхоленским и хоринским бурятам; луговые женщины (*нугын изынууд*) – покровительницы покосов и утугов, а также детей и домашнего скота у балаганских бурят; Аида Бара, распространенный среди всех добайкальских, а также тункинских и байкало-кударинских бурят. К территориальным должны быть отнесены эжины некоторых скал, имеющих древние изображения и считающиеся священными. Такие скалы имелись всюду – на Лене, Ольхоне, побережье Байкала, Ангаре, в Тунке и Забайкалье.

В общем пантеоне бурят конца XIX – начала XX в. территориальные божества преобладали. Каждому из них приносили жертвы коллективные и индивидуальные, кровавые и бескровные. Они в большинстве своем суть души людей, живших реально, но больше всего шаманов и шаманок, умерших преждевременно людей. Их биографические данные сравнительно легко установить. Почти все они жили в XVII–XIX в., а некоторые и в начале XX в. О каждом из них имелись легенды, предания или просто устные рассказы, в их честь были сложены гимны или молитвенные тексты – *дурдалга*, исполняемые шаманами во время обряда жертвоприношения или же освящения их изображений (*онгонов*). Количество территориальных божеств увеличивалось непрерывно.

Родовые духи и культы. По данным И.А. Асалханова, к началу XX в. насчитывалось 196 бурятских родов. Одни роды занимали более или менее компактную территорию, а другие жили рассеянно, отдельными, изолированными друг от друга группами.

Несмотря на громадные изменения в социально-экономическом строе бурят после вхождения в состав России, в конце XIX – начале XX в. пережитки родовых отношений сохранялись во многих сферах. Наиболее живучими они оказались в шаманизме. Описывая структуру территориально-родственных союзов у бурят Предбайкалья, Б.Э. Петри писал: “Каждый род живет совершенно отдельно в своем собственном улусе и кочует самостоятельно, каждый род имеет своего “старшего” в роде, отдельную религиозную касту, своих собственных богов-покровителей, которые не почитаются их территориальными родственниками. *Тайлаган* каждый род справляет самостоятельно” (Петри. 1924. С. 18–19).

К родовым духам относились: духи предков рода; духи родовых шаманов и шаманок; души преждевременно умерших людей этого рода и ставших почему-либо почитаемыми; эжины местности, занимаемой родовой группой, или каких-либо урочищ, скал, священного дерева и т.д.; онгоны.

Отпочковавшиеся и переселившиеся в другие места ветви родов, с одной стороны, сохраняли некоторые свои родовые культы, с другой – воспринимали культы тех родов, на территории которых селились. Различные монгольские, ойратские и другие группы, прибывшие в Бурятию в разное время, не забывали духов прежних родовых предков и посвящали им родовые молебствия.

К родовым культам могут быть отнесены некоторые “спутившиеся с неба камни” (*буудал шулуун*). В Бохане у подножия горы Шаманка находился большой священный камень, почитаемый готольцами. Выходцы из Шаралдаевского рода в местности Харанье считали своей святыней большой камень с отверстием в центре. *Буудал шулууны* имелись во втором Олзоевском роде Унгинского ведомства и в других местах.

Божества и духи улусов. Каждый улус или группа близких (непосредственно соседствовавших мелких) улусов помимо территориальных, племенных и родовых имел свои местные божества. Обычно в состав последних входили эжины местной горы, озера, речки, духи рядовых шаманов и людей,



Онгон Алтатан с изображениями духов, охраняющих от болезней.
Начало XX в.



Онгон Сайтани бурхад с изображением чайных божеств.
Начало XX в.

умерших преждевременной смертью или чем-то обиженных при жизни, души предков улуса. К улусным святыням относились места захоронений шаманов и шаманок, целебные источники *аршаны* и “спустившиеся с неба камни” (*буудал шулуун*).

Улусно-общинными были некоторые онгоны, например *хадайн онгон* (горные онгоны), хранимые в долбленном деревянном ящике или сумке вблизи зимнего улуса на горе или у ее подножия. Функции горных онгонов были двойные: с одной стороны, в совокупности они являлись прерогативой всего улуса, общины и покровительствовали всем улусникам, с другой – поставленные (или заведенные) индивидуально каким-нибудь хозяином, они покровительствовали отдельной семье, хозяйству.

Наиболее популярными из улусных духов, бывших объектом почитания, были души умерших стариков и шаманов, получившие название *убгэд* – старики. По шаманским представлениям старики, переселяясь в загробный мир, имеют возможность близко общаться с божествами высших категорий и могут оказаться ходатаями и заступниками своих потомков. Их заботы можно подкреплять постоянными жертвоприношениями.

В каждом улусе имелись и свои собственные духи низшей категории: *ада*, *боохолдой*, *анахай*, *дахабари* и пр. Например, улус Улей Балаганского ведомства славился своими 366 боохолдоями – духами молодых людей, умерших во время эпидемии. В народе бытуют рассказы об их кознях и шутках над людьми и целая система обрядов и запретов, чтобы не стать их жертвой.

Семейные духи-покровители. Поскольку первичной ячейкой бурятского общества являлась семья, существовавшая в двух формах, – большая патриархальная и отдельная малая, то каждая из этих семей имела своих домашних богов и систему обязательно отправляемых обрядов. Имелись и индивидуальные культы и личные духи-покровители.

Буудалы (от слова *бууха* – спускаться, *буудал* – спустившийся с неба) – это каменные и бронзовые ножи, топоры, скребки и другие предметы, находимые в лесу, в степи, на пашнях. По воззрениям шаманистов, *буудалы* – это стрелы, пущенные с неба богами и потому обладающие сверхъестественными свойствами, но вовсе не боги или духи сами. Нашедшие их устраивали особый обряд с помощью шамана и хранили в качестве оберега в специальных столбах с углублениями. Каждый хозяин дома весной и осенью совершал обряд омовения и брызганья своему *буудалу*. Обладателей *буудалов*, как правило, было немного.

По шаманским поверьям, отдельные личности или семьи имели своих личных духов низшего разряда – *ада*, *боохолдоев* и т.п. Этих духов “хозяева” кормили, “призывали” к порядку, если это требовалось.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ, СМЕРТИ И ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

В шаманском мировоззрении особый и важный раздел составляют представления о душе, смерти и загробной жизни, во многом определяющие социальные функции этой религии и систему соответствующих обрядов.

Согласно шаманским взглядам, у каждого человека имеется душа (*хунэһэн*, *сунэс*), которая невидима, воздушна, находится в теле. Она в то же время материальна, отличается от тела, может по своему желанию покинуть его, странствовать по земле, побывать в мире духов и вернуться на свое место. Душа обладает всеми способностями и недостатками человека, может голодать, радоваться, веселиться, злиться. Свойства ее зависят от личных качеств, возраста и физическо-

го состояния того, кому она принадлежит: у детей душа детская, у умных – умная, у сердитых и жадных – сердитая и жадная. М.Н. Хангалов совершенно справедливо отмечал, что душа – “подлинный двойник человека во многих отношениях, умственном, нравственном и физическом” (Хангалов. 1958. Т. I. С. 194).

У различных этнических групп бурят имелись свои толкования души. Балаганские и аларские буряты считали, что у человека три души. Первая – добрая – имеет доступ к высшим божествам – тэнгри и заботится о своем хозяине. Вторая – средняя (дунда) – тоже находится в теле, иногда ее ловят и съедают духи, тогда человек заболевает и умирает; после смерти человека она превращается в *бооходоя*. Третья душа постоянно находится в теле, после смерти человека остается на месте, оберегая его кости (Хангалов. 1958. Т. I. С. 59–60). По представлениям аларских бурят, первая душа, как только человеку придет время умереть, ловится духами Эрлен-хана и уводится на суд; вторая становится боохододем и живет так, как жил ее хозяин, а третья снова родится человеком (Баторов. 1890. С. 13–14).

Буряты точно не определили, в какой именно части тела находится душа. У хори-бурят местом пребывания души считаются легкие (*уушха*). Шаманы, например, время от времени освящали свои принадлежности: костюм, головной убор, трости и прочее. Обряд освящения назывался у них *амилуулха* (досл.: оживать, одушевлять). При оживлении головного убора *майхабиши*, имевшего форму железной короны с оленьими рогами, клали на рога легкие жертвенного животного.

Однако наиболее распространенным у бурят было представление, что из всех частей тела ближайшее отношение к душе имеют голова и дыхательное горло с осердием – печенью, легкими и сердцем. Буряты в некоторых случаях кололи на мясо священного коня, быка или козла. При этом особо отделяли *сулдэ* – голову с дыхательным горлом и осердием. *Сулдэ* вместе с костями, кожей и ногами сжигалось на специальном жертвеннике – *шэрээ*. Обряд сжигания считался очень важным и ответственным, а вместо убитого животного посвящали другое. Небезынтересно отметить, что у древних монголов слово *сулдэ* значило “душа”, “одна из душ”, а у бурят – духовную мощь, жизненную силу. *Сулдэ* великого человека становилось гением-хранителем рода, племени, народа. Оно являлось гением войска, воплощалось в знамя – *туг*, почему слова “сулдэ” и “туг” были синонимами (Владимирцов. 1927. С. 23).

На тайлаганах из туш убитых животных вырезали осердие с дыхательным горлом, которое называлось *хурай* и все сжигали. Из жертвенного мяса выделяли так называемые *даланга* – мелкие кусочки разных частей тела, подлежащие освящению. Во время освящения *даланга* участники молебствия становились лицом к жертвеннику и, махая ведром с *даланга*, отрывисто восклицали: “Ай, хурый!” Такое восклицание произносилось во время обряда возвращения якобы выскочившей или убежавшей от испуга души, а сам обряд назывался *хурылха* (от слова *хурай* – *хурый*) (Санжеев. Архив. АН СССР. Ф. 282. Оп. 1. Д. 66. Л. 5).

Душа по воззрениям бурят покидает тело во время сна, но она может выскочить от испуга в любое время через нос, рот или вместе с кровью. Выскочившая от испуга душа сама не возвращается в тело, ее нужно вернуть совершив обряд *хурылха*, пригласив знатока или шамана. Иногда убежавшая душа упрямится, не желая вернуться к хозяину. Тогда человек чувствует себя вяло, сонливо и, если не принять нужные меры, он может умереть, а невозвратившаяся душа превращается в *бооходоя* (Хангалов. 1958. Т. I. С. 194).

Душа часто отождествлялась с тенью – *худэр*. Существовало поверье, согласно которому нельзя было наступать на тень человека, кидать в нее острые

предметы в противном случае душа обидится, будет ранена или убита. Тожественными с душой были также понятия “жизнь” и “дыхание”, означаемые словом *амин*. Выражения *амяа татаха*, *амяа гараха* и *амяа гээхэ* соответственно означают “испустить дух, дыханье; кончить жизнь; потерять душу, дыхание, то есть умереть”.

Смерть и загробная жизнь. По понятиям бурят, болезнь и смерть происходят двойко. Во-первых, по определению владыки подземного царства Эрлен-хана. В этом случае вопрос о жизни решен и никто не в состоянии предотвратить смерть. Во-вторых, смерть может быть случайная, насланная какими-нибудь духами – *ада*, *анахай*, *му шубуун* и т.п. От подобной смерти можно избавиться посредством брызгания и жертвоприношения. Лекарство и целебные источники – лишь вспомогательное средство после удовлетворения требований духов. В некоторых случаях смерть рассматривалась как предопределение неба, например, смерть от удара молнии. После смерти человека душа при теле остается в течение трех дней. С умершим в течение этого времени старались обходиться мягко, предупредительно, хоронили его на третий день. Загробная жизнь представлялась продолжением земной жизни, так как человек, по мнению анимистов, не просто умирал, а переносился в другой мир. Если человек умер, говорили *наһа бараа* – “кончил лета свои”, *мунхэрөө* (от слова *мунхэ* – вечный) – “перешел и вечность”, *эхэ эсэгэдээ ошоо* – “отправился к праотцам”. Слово *ухээ* (умер, сдох) звучало грубо, оскорбительно, оно употреблялось редко и главным образом по отношению к тем, к кому непрязненно относились в обществе. Слово “хоронить” в бурятском понимании звучит иначе и многовариантно. Наиболее употребительными были выражения *худоолуулхэ* – “сопроводить, отправить”, *хадагалха* – “спрятать” (от людей), *хээрэ абаашаха* – “увезти в поле, в лес”. При воздушном погребении, то есть при выставлении на специальный помост *аранга*, говорили *ундэрлэхэ* – “поднять, возвысить”, а при сожжении трупа – *хунгэлхэ* – “облегчить” (для вознесения души на небо вместе с дымом).

Умершего одевали в лучшую одежду, снабжали какой-нибудь пищей (но только не молочной), табаком, трубкой, деньгами и различными предметами труда и вооружения в зависимости от его пола и профессии. Нередко вместе с усопшим или рядом в другой могиле погребали верхового коня с полным снаряжением. В старину, до установления у бурят русской администрации богатых и знатных людей хоронили вместе с их слугами-рабами, чтобы они продолжали службу у своих господ в потустороннем мире (*Хангалов*. 1958. Т. I. С. 217).

Поскольку душа – совершенный двойник человека, постольку и мир духов, то есть потусторонний мир – двойник реального мира. Души покойников, переселившись в новый для них мир становились не просто духами, образующими какую-то безликую массу, а существами конкретных разрядов, иерархических групп, с определенными функциями и назначением. “Души” выдающихся людей, предводителей родов и племен сохраняли свое высокое положение и в загробном мире. Они, сохраняя имена своих хозяев, становились, как правило, благодетельными и весьма почитаемыми существами. Им давались различного рода титулы – *эжин*, *нойон*, *хан* и другие, приписывались функции покровительства над определенными элементами ландшафта – большими реками, озерами, горами, местностями – и сферами человеческой деятельности. Степень распространенности их “владычества” или почитаемости могла быть разной, начиная с нескольких родовых групп и кончая общеплеменными масштабами. Души многих выдающихся людей, именуемые *эжинами*, *ханами* и *нойонами* имели общепурятское распространение. Таковы, например, эжины р. Лены Ажирай Бухэ и Харамцгай мэргэн, Хан Шаргай, имеющий местопребывание в тункинских Саянах и др.



Онгоны – обереги. XIX в.

Души заядлых и умелых охотников превращались в духов-онгонов, покровительствующих местным охотникам. Интересно, что в числе охотничьих духов-онгонов у бурят были такие, которые имели эвенкийское происхождение. К таковым, например, относится онгон Анда Бара (или Сээжин Бар) – сын Тымыршея, который, согласно преданиям, был одновременно шаманом. Поэтому функции этого онгона не ограничивались способствованием удачной охоте.

Знатков и исполнителей произведений устного народного творчества (улигершинов, туухэшинов) и певцов хоронили обычным образом. В их знаниях и исполнительском таланте, по воззрениям бурят, нуждались в загробном мире, поэтому там с радостью принимали их души в свое общество. Вообще считалось, что меткие стрелки, кузнецы, ювелиры, хорошие сказители и певцы долго не живут на земле, так как небожители – тэнгри и другие высшие божества забирают их к себе.

Шаманов и шаманок, прошедших обряд посвящения и пользующихся широкой известностью хоронили по шаманским традициям, с соблюдением очень сложных и дорогостоящих обрядов. В одних случаях покойников ставили на приподнятый над землей помост (*аранга*), в других – сжигали. Считалось, что души таких людей становились эжинами окружающей местности – гор, долин, леса – и покровителями рода или нескольких родовых объединений.

Их почитали жители как улуса в целом, так и небольшой общины. Души умерших в разное время простых шаманок и шаманов составляли особый разряд духов, называемых в разных местах по-разному: *хада уулын убгэд* – горные старцы, *дайдын убгэд* – старцы земли, *дайдын хамгад* – женщины земли, *тоодэйнууд* – старушки. В каждой местности или улусе имелись свои старцы и старушки, им приписывались функции покровительства и делались специальные жертвоприношения. В общем пантеоне бурят горные старцы, старушки земли и т.п. занимали вполне определенное и почетное место.

Души шаманов и шаманок, умерших неестественной смертью или испытавших в жизни трудности и гонения, становились эжинами местной горы, сопки,



Онгоны – обереги. XIX в.

речки, болезни или какой-либо сферы человеческой деятельности. Например, шаманы и шаманки, изгнанные из Монголии и Забайкалья в связи с утверждением буддизма, находили приют у предбайкальских шаманистов, а после смерти почитались как “святые мученики”. В памяти кахинских бурят сохранилось имя забайкальского шамана Гэлин Толгоя Лобсона, жившего лет 100 тому назад. Буряты рода готол до недавнего времени почитали большого шамана Зарлика, прибывшего из Монголии и похороненного на горе Шаманка около нынешнего районного центра Бохан. Среди баяндаевских бурят жила очень красивая, но распутная шаманка Аляя. Она умерла в молодые годы, шаманисты отнесли ее в разряд духов. У балаганских бурят большим почитанием пользовалась шаманка Хомго. Предание говорит, что она обладала способностью к гипнозу и не раз обманывала торгашей. Впоследствии она сошла с ума, была схвачена балаганскими купцами, которые привязали ей камень на шею и бросили в Ангару. После смерти ее дух стал мстить бурятам и русским.

Мир, образуемый душами умерших людей, лишь часть того общего мира почитаемых сил, который создан шаманистской мифологией. Другая часть состоит из богов, эжинов, заянов и онгонов, о которых шла речь в начале этой главы. В совокупности обе эти части образуют бурятский политеизм – вполне четкую систему, в которой нет ничего случайного, привнесенного, незакономерного. В этой системе вряд ли возможно выделить какие-то собственно шаманские и дошаманские (или нешаманские) пласты, как это пытаются делать некоторые исследователи. Объективно нужно признать, что шаманы и шаманисты имели дело со всем миром богов и духов, что шаманы должны были знать этот мир, разбираться в происхождении и функциях каждого бога и духа. В свете сказанного становится очевидным, что культ шаманов, то есть почитание духов умерших шаманов, является лишь одним из однопорядковых звеньев обширного бурятского политеизма, а не самостоятельной формой религиозного комплекса. Поэтому совершенно несостоятельно сведение сущности бурятского шаманизма к культу шаманов.

Изложенный материал показывает, что основным содержанием бурятского шаманизма является анимизм – вера в существование духов и душ. Анимизм находился в сложном переплетении с тотемизмом, фетишизмом, магией и другими ранними формами религии. Именно к тотемизму восходят такие образцы бурятской мифологии, как ставшие антропоморфными божествами орел (Ехэ шубуун), лебедь (Хун шубуун) и бык (Буха нойон). Орел, например, считался эжином о-ва Ольхон, первым шаманом, одним из могущественных богов, наделенным титулом “нойон” (Шубууннойон), он жил в каменном дворце, имел железные зубы, пальцы и грудь. Лебедь (Хун шубуун) в понимании бурят – это перевоплотившаяся красавица, которую поймал Хоредой и сделал своей женой, она родила ему 11 сыновей, которые стали предками 11 хоринских родов. Бык (Буха нойон) – тотемический предок западных бурят. В XIX – начале XX в. Буха нойон предстает существом антропоморфным, имеющим небесное происхождение, он женат на дочери олетского хана – Будан Хатан и имеет дочь Эрхэ Субэн. К фетишизму восходит культ *буудалов* – камней, стрел и других предметов, считавшихся “упавшими” или “спустившимися” с неба, культ *онгонов* – изображений родовых духов, духов предков, разных талисманов и амулетов. Практически в большинстве шаманских обрядов есть элементы магии: обрядах исцеления больных, вызывания дождя, прекращения эпидемий, получения удачи на охоте и во время промыслов, удачи в жизни и в учебе и т.д. (Михайлов. 1987. С. 45–50).

ШАМАНСКАЯ ПРАКТИКА

Ш а м а н с к и й э к с т а з. Шаманский экстаз, безусловно, одно из ярких проявлений присущей всякой религии эмоциональности. У бурят, во-первых, не все шаманы (речь идет о настоящих, посвященных шаманах) могли прийти в экстаз (*онго оруулха*); во-вторых, что очень важно, шаманы с экстатическими способностями приводили себя в экстаз лишь в определенных, чрезвычайно ответственных для них ситуациях. Как уже отмечалось, во время тайлаганов, общественных жертвоприношений экстаз был не нужен, к нему не прибегали и на обряде *сасли* – коллективном молебствии. Благодарственные и превентивные жертвоприношения, которые в общем числе устраиваемых молебствий составляли половину или даже большую часть, не всегда сопровождалась экстазом. Источники, в том числе полевые материалы показывают, что шаманский экстаз проявляется главным образом во время умиловительного жертвоприношения, устраиваемого в связи с тяжелой болезнью, большим несчастьем, жестокой эпидемией.

Экстаз шамана – по-бурятски *онго оруулаа*, *онго ороо* (букв.: – “пустил (в себя) онго”). *Онго* – транс, особое возбужденное состояние; *онголохо*, *онготохо* буквально переводится так: “вести себя странно, дуреть, сходить с ума”. Шаман в экстазе испытывает неудержимое желание петь, заклинать духов, “выделять” чудеса, плясать. Экстаз – не просто психическое проявление, но и составная часть камлания, вне обрядового действия он не проявляется.

В каждом случае экстаз, по-видимому, имел свое содержание и форму проявления. Можно выделить следующие его виды: обычный транс – шаман одновременно приходит в возбужденное состояние, поет, пляшет; сильный транс – шаман в сильнейшем возбуждении, применяет гипноз, “выделяет чудеса”, чревоушает; самый настоящий припадок, эпилепсия. В народе хорошо это понимали, и шаманы-эпилептики не пользовались успехом.

В целом экстаз шамана – не психическое расстройство, не следствие воздействия алкоголя и благовоний, а действие, управляемое шаманами, но требующее огромного физического и нервного напряжения. Шаманы, может быть, сами не очень осознавали его роль и значение, давали ему свои толкования, далекие от научной истины. Назначение экстаза состоит в том, чтобы: 1) доказать силу и способность шамана, его возможность “связываться” с потусторонним миром; 2) создать у пациентов впечатление, иллюзию, что шаман действительно вошел в мир богов и духов, стал ходатаем за судьбу страждущих, предпринял все возможное, чтобы воздействовать на высшие силы и тем самым внушить людям веру в благополучный исход дела; 3) оказать психологическое воздействие на окружающих, укрепить в их сознании религиозные идеи и настроения, веру в свой авторитет и призвание.

Ш а м а н с к и е о б р я д ы. Формы шаманских обрядовых действий были весьма разнообразны и имели определенный порядок. В дореволюционное и советское время предпринято немало попыток их систематизации, которые в целом не лишены оснований.

По степени обязательности и частоты исполнения обряды молебствий могут быть подразделены на следующие группы: 1) обязательные одноразовые (*милаанга, угаалга*); 2) обязательные регулярные и нерегулярные (моление духам предков – *утха узууртаа*, кормление онгонов, жертвоприношение хозяину усадьбы – *утуга*, монгол-бурхану); 3) необязательные, регулярные и нерегулярные (посещение “святых” мест с целью поклонения духам-эжинам разных категорий).

Можно выделить жертвоприношения традиционные (постоянные) и случайные (вынужденные). К первой группе следует отнести те общественные и индивидуально-семейные обряды, которые стали традиционными и обязательными в годовом цикле и жизненном периоде человека. *Тайлаганы* – весенние, летние и осенние – устраивались ежегодно и в обязательном порядке. Отдельная личность, семья или группа родственных семей ежегодно посвящала молебствие своим предкам или каким-нибудь эжинам, покровителям или буудалу. Обряды “кормления” онгонов, которые имелись во множестве дома, на улице или у горы, носили индивидуальный, семейный или улусно-родовой характер и тоже были традиционными. Некоторые молебствия проводились раз в два-три года или раз в жизни, но обязательно.

Вторую группу составляли обряды, устраиваемые по какому-нибудь неожиданному случаю – болезни, падежа скота, пожара, удара молнии, приведшего к несчастью, возникновения спорных дел, неприятностей на службе, плохого сна, предсказания гадателя и т.п. Причин для жертвоприношения было бесконечно много и поэтому вся жизнь шаманиста проходила в нескончаемых молебствиях, суевериях и соблюдении табу. По своей психологической направленности обряды жертвоприношения могли быть благодарственными, страховочными (предупредительными) и умиловительными.

С точки зрения значимости и состава организаторов и участников шаманские молебствия подразделялись на общественно-коллективные и семейно-индивидуальные.

Тайлаганы – молебствия, устраиваемые всем обществом в масштабе улуса или улусов одного рода. Главное их назначение – просьба у богов, эжинов благополучного года, урожая, травостоя, умножения скота, счастья в семьях, избегания бед и несчастий.

В условиях бурятского общества тайлаганы – не только форма молебствия с жертвоприношениями, а один из важнейших социально-культурных институ-

тов. Участие в них семьи и всех домохозяев было обязательным, иметь свою долю от жертвенного мяса (*хуби*) считалось делом чести и достоинства главы семьи, показателем социального статуса человека. Неучастие в тайлаганах считалось нарушением традиции отцов и дедов, оскорблением божеств, эжина, возможным последствием которого могли быть какие-нибудь беды для всей улусно-родовой общины, семьи и родственников. На тайлаган не ходили только самые бедные, которые не могли внести деньги на покупку вина и жертвенных животных, а потому не имели права на получение пая, доли. Однако тайлаган, как общественный праздник, возникший в период родового строя, носил демократический характер и никому из мужчин (женщины, как правило, не принимали прямого участия), даже из самых бедных, нищих, не возбранялось прийти на это торжество, повеселиться, попробовать мяса и вина от чужих паев.

Точные сроки проведения тайлагана, сбор средств на покупку коня и баранов для принесения в жертву, раскладка их на каждую душу – все эти вопросы решались старейшинами улуса, рода, ведомства, в их решении нередко участвовали местные нойоны – старосты, головы, заседатели. “Расходы по производству тайлаганов предварительно развертываются на пай, причем богачи берут на себя – из чести – по несколько паев, а бедные – по одному, а совершенно голяки участвуют в гулянии наравне с прочими, не неся никаких расходов. В одном из родов Кудинского ведомства праздновалось в 1887 г. 14 тайлаганов; за это время съедено мяса, хлеба и выпито тарасуна на сумму 2620 руб.; в роде числится 108 хозяйств, так что на одно приходится в среднем 24 руб. расхода. В действительности раскладка была сделана так, что на бедные хозяйства пал только один пай расходов, равный 8 руб., а на богатых по 4–5 паев, то есть 32–40 руб.” – писал Н. Астырев, хорошо изучивший быт бурят (*Астырев*. 1891. С. 246). Время проведения тайлаганов – с конца весны (май) и до конца осени (октябрь). В каждом улусе, роде и ведомстве была своя система тайлаганов – от 7 до 20 и более и каждый из них посвящался конкретному божеству. Сроки и цели их проведения определялись циклом сельскохозяйственных работ и временем кочевки. Так, например, в улусе Буреть Идинского ведомства к концу XIX в. сложился следующий порядок тайлаганов: 1) *Хандын тайлаган* – устраивался 25 мая по ст. ст., по случаю завершения посева; 2) *Ехэ тайлаган* – в первой половине июня, сразу после подъема паров первого ряда; 3) *Буханоёни тайлаган* (тайлаган Буха нойона) – в Петров день, после подъема паров второго ряда, перед сенокосением; 4) *Ардайн тайлаган* – посвящался духам ардайских (кудинских) шаманов в целях избежания всяких бедствий; 5) *Ханы тайлаган* (тайлаган ханов) – через два-три дня после Ардайн тайлагана, посвящался Хан Шаргай нойону; 6) *Ухан-ханы тайлаган* (тайлаган царям воды) – в Ильин день, после подъема паров третьего ряда; 7) *Утэгэй (утужный) тайлаган* – после окончания сеноуборочных работ, примерно 20 августа, в честь хозяина утуга; 8) *Похрови тайлаган* (тайлаган Покрова дня) – 1 октября по ст. ст. в честь завершения хлебоуборочных работ, перед началом зимнего стойлового периода.

Были еще три тайлагана, посвящаемые заянам и духам некоторых умерших шаманов – двух хоринских девиц, Алхунсаеву Эдирхену (*Михайлов*. 1987. С. 61–68).

Тайлаганы устраивались на горе или у ее подножия, на берегу реки или озера, каждый тайлаган имел свое место проведения, постоянное, живописное. Г.В. Ксенофонтов, побывавший на тайлаганах приангарских бурят, писал: “Виденные мною места, где обычно совершают тайлаганы, могут удовлетворить даже утонченным вкусам любителей природы в смысле красоты и живописности. По-видимому, буряты не лишены эстетических чувств и понимания красоты

природы. Очень может быть, что это бессознательное свойство каждого человека. Обычно тайлаганы устраиваются на вершинах гор, откуда открывается широкий вид на расположенные у подножия улусы. Это и понятно, ибо хозяин места – эжин – не может не жить там, откуда он может обозревать все свои владения” (Ксенофонов. Архив РО ЯФСО РАН. Л. 23).

Тайлаганы, как правило, были массовыми мероприятиями, всего населения улуса, рода, ведомства. Однако непосредственное участие в нем принимали только мужчины, а также дети обоего пола, а женщины оставались дома, но тоже празднично настроенные и включавшиеся во всеобщее торжество после возвращения мужчин в улус. Число участников зависело от численности населения улуса, рода, ведомства, поэтому колебалось от нескольких десятков человек до нескольких сотен, а кое-где до тысяч. Самыми многочисленными были тайлаганы, устраиваемые на горе Байтаг в Кудинском ведомстве. В них принимали участие все улусы, относящиеся к племени Эхирит, – до трех десятков, выставляя до 2–3 тыс. человек. Судя по источникам, между тайлаганами существовали некоторые различия, определяемые тем, какому или каким божествам они посвящались: эжинам земли-воды, царям вод, кузнечным божествам, хозяину огня Сахяадаю или другим. Различия эти заключались в количественном и видовом составе приносимых в жертву животных, в приготовлении каких-то предметов, в характере ритуальных действий, в составе участников и т.д.

Из всех тайлаганов самым важным, торжественным, многочисленным был Ехэ тайлаган – Большое или Великое жертвоприношение, проводимое в начале лета. Готовились к нему заранее, каждая семья в зависимости от материального благосостояния заготавливала продукты и вино; ожидая гостей, наводила порядок и чистоту в доме, юрте и хозяйстве.

Великий тайлаган везде имел примерно одинаковую форму и содержание, отличаясь лишь деталями. В структурном плане в нем можно выделить следующие части: подготовительную, основную, заключительную и всеобщее торжество, пиршество. В назначенный день в каждой семье приготавливали для отправки на тайлаган тарасун, курунгу, саламат и нужную посуду. Все приготовленное очищали огнем и горячей богородской травой; все участвующие при выходе из дома или юрты тоже очищались. Приехав на место, садились семейством или группами возле *тургэ* – специально заготовленных молодых березок, воткнутых в землю, выделяли для общего принесения в жертву вино и съестное, по заранее распределенным обязанностям одни разводили костры, другие приносили дрова и воду, третьи принимались за убой и разделку жертвенных животных, окропленных вином и курунгой (заквашенное молоко), четвертые готовились варить мясо. В это же время проводивших данный тайлаган брызгали молоком, курунгой и вином, призывая соответствующих богов, эжинов, как бы подготавливая их к приему жертв. Этот обряд называется *сасли* – что-то вроде вступления. Сасли заканчивалось гаданием о счастье, благополучии путем бросания вверх и вперед чашек, обычно деревянных, с возгласом *Тоорэк!*. Если чашка упала “не опрокинувшись вверх дном, громко объявляли *Тоорэк найхан*, то есть “будет благополучие” и бросивший подходил к своей чашке, становился на одно колено, молился, срывая большую щепотку травы – *хэшиг абаха* (символ богатства, счастья от земли) и затыкал за свой кушак. Упавшая вверх дном чашка служит предзнаменованием несчастья, поэтому неудачно бросивший должен был снова налить в чашку молока или вина, побрызгать из нее на главном костре и опять осторожно бросить ее, чтобы достигнуть желаемого. После этого наступал перерыв, во время которого молодежь организовывала состязание в борьбе и скачках, а пожилые пили вино, веселились.

Когда мясо было сварено, отделено от костей, разрезано на мелкие кусочки, отбирали определенную часть для угощения божеств, а все остальное делили поровну между участниками согласно заявкам на паи. Перерыв заканчивался, начиналась главная часть молебствия, довольно сложная и ответственная, требующая строгого соблюдения последовательности и различных правил. Шаман и его помощники, становясь в один ряд, хором начинали произносить призывания к божествам, эжинам, просили принять жертвы и время от времени из корытца бросали куски мяса вверх, разбрызгивали бульон и вино. В призываниях выражалась просьба ниспослать благополучие, урожай, здоровье, потомство всему обществу, чтобы не было нападения волков на скот и врагов на население, чтобы пожары, ранние заморозки, гололед, засуха и другие бедствия обходили стороной улус. Кости от каждого животного собирали отдельно и сжигали на специальном жертвеннике – *шэрээ*. Шэрээ в одних местах делали из каменных плит и они были внушительных размеров, постоянны; а в других местах, где нет материала, сооружали каждый раз из сухих дров на невысоком помосте. Во время угощения богов, эжинов, улусные домохозяева успевали получить свою долю *хуби*, клали в ведра и ждали сигнала начать обряд *даланга хурылха*. Заключительная часть – тоже ответственная, называлась *даллага* или *даланга хурылха* – зазывание благодати, счастья. Сначала как можно больше подбрасывали дров в костры на *шэрээ* и в главный костер. Как только шаман брал в руки ведро с мясом и шел к жертвенникам и главному костру, все следовали за ним со своими ведрами. Шаман громко произносил слова *хурылха*, размахивая ведром с мясом, остальные делали то же самое, повторяя шаманские призывы. Время от времени все хором восклицали “Хурый!” или “Ай Хурый!”. С этого времени мясо получало название *даланга* – тайлаганское священное мясо, которое обязательно привозилось домой.

После завершения обряда *даллага* и сожжения костей и конечностей убитых животных начиналось всеобщее пиршество, веселье, угощали гостей, продолжали борьбу и конные бега.

К вечеру участники тайлагана возвращались домой, привозя, кроме мяса, горящее полено или тлеющий уголь от тайлаганского костра, клали его на очаг и разводили огонь. Затем кусочками мяса в первую очередь угощали хозяина очага, духов предков, различных онгонов и заянов. Лишь после этого угощались члены семьи и гости, обильно разливалось вино, начинались песни, хоровод. Молодежь, которой запрещалось пить спиртное, устраивала *ёохор* (круговой танец с пением), пляски, разные игры, продолжавшиеся до утра. Праздничное торжество длилось 2–3 дня.

Значение тайлагана в жизни шаманистов заключалось не только в удовлетворении религиозных потребностей. Вот как оценивал его значение Б.Э. Петри: “Тайлаган является одним из существенных элементов в жизни бурят, которые сплачивают их род в единое целое. Помимо сознания того, что жертвоприношение совершается от всего рода и милость богов будет ниспослана всему роду, тайлаган приносит нравственное удовлетворение как общественное развлечение, так как после усердного “брызганья” богам весь народ сплачивается в дружную и непринужденную кампанию, проводящую время в задушевной беседе. Наконец, тайлаган играет роль общественного снабжения рода мясом летом. В течение лета, особенно в первой его половине, когда буряты из соображений экономических скотины не колют, они все-таки, благодаря тайлагану, время от времени получают мясо, что для народа, привыкшего к мясной пище, чрезвычайно важно” (Петри. 1928. С. 8). Несмотря на идиллический характер, эта оценка в целом верна. Б.Э. Петри не видел в бурятском улусе никаких противо-

речий и рассматривал бурятское общество как идеальное. В действительности социальные противоречия проявлялись везде и во всем, в том числе и в тайлагане. На тайлагане выяснялись отношения между родами и отдельными людьми, сводились счёты, создавались группировки, имущие вели себя соответственно своему социальному положению, могли оскорбить, унижить, даже избить человека. На тайлаганских сборищах нередко решались деловые вопросы, заключались договоры (в устной форме), брачные союзы (*худа оролсохо*), староста или его помощник давали информацию по каким-либо административно-хозяйственным, налоговым и другим вопросам.

Тайлаганы могли быть семейными и групповыми (коллективными) молебствиями. Например, семья или группа родственных семей (род) устраивала тайлаган в честь божества огня Сахяада; бурятские кузнецы проводили свой особый тайлаган, посвященный кузнечным божествам; существовал женский тайлаган – *тухэроон*.

Некоторые коллективные формы молебствия, называемые *сасли* и заключающиеся в брызгании или капании молока, курунги и вина, устраивались группой людей, объединенных какой-то общей целью – охотой, рыбным промыслом, ирригационной работой, строительством объекта общественного значения, поездкой в город для торговли, должностными лицами и т.п. *Сасли* проводились во время родовых и общественных собраний (*сугланов*), при выборе старост, доверенных и других должностных лиц. Средства на эти цели выделялись нередко из бюджета местной администрации. По сведениям П.Е. Кулакова (*Кулаков*. 1898. С. 177–180) в Ольхонском ведомстве на подобные мероприятия тратилось ежегодно от 10 до 50 руб. На *сасли* приглашались шаманы, но обходились и без них, если дело происходило в тайге, в пути следования, где-то у берега Байкала. *Сасли*, как правило, носили просительный или страховочный характер; в одних случаях они были самостоятельным обрядом, а в других – частью тайлагана.

Индивидуальные и семейные формы жертвоприношений подразделялись на: 1) связанные с хозяйством, ремеслом, промыслом, предпринимательством и торговлей; 2) с семейно-брачной жизнью, почитанием предков; 3) с рождением и воспитанием детей; 4) с общественно-должностной деятельностью, учебой или работой в учебном заведении, следственно-судебными делами; 5) с профессионально-культурной деятельностью; 6) с военными событиями и службой в армии; 7) со здоровьем, болезнями и смертью человека.

Каждая из перечисленных групп включала в себя десятки различных видов обрядовых действий, посвященных конкретным божествам, духам, эжинам, заянам.

Здесь в первую очередь следует говорить об онгонах духах-хранителях семьи. Каждая семья имела свой набор онгонов – от 5 до 30, а отдельные семьи – 50–60. Самый большой набор онгонов назывался *хэтхэ-онгон* и состоял из 52–58 обожествленных лиц. Онгоны, как уже сказано, подразделялись на семейные, супружеские, мужские и женские; их функции зависели от того, каким именно божествам, эжинам или заянам они посвящены. В сущности, семья имела такой комплекс онгонов, который охватывал все стороны ее функционирования. Каждый онгон после изготовления (с помощью или без помощи шамана) требовал освящения, одухотворения (*амилуулха*), для чего обязательно приглашался шаман; далее необходимо было его периодически “кормить”, ублажать. Во всех случаях для обряда кормления требовался шаман. “Кормить онгонов” – выражение с определенным смыслом, его не нужно понимать буквально. Из

всех хранителей домашнего благополучия первенствующее место занимал бог огня и домашнего очага Сахядай нойон с женой Санхала хатан. Его функции многогранны – оберегать домашнее благополучие, защищать от злых духов, обеспечивать потомство и т.д. Существовала целая система традиций и запретов, связанных с этим божеством, соблюдение которых было обязательным для членов семьи. Покровителем брачного союза считался хозяин хорька – *холонгто онгон*, его место – изголовье кровати супругов. У шаманистов имелась богиня чадородия, хоринцы называли ее Дуде. Женский онгон Алтатан (делали его женщины без участия шамана) оберегал телят и детей.

В системе семейно-индивидуальных обрядов важное значение придавалось обрядам “проводов онгонов”. Суть этих обрядов заключалась в том, что после смерти кого-то из супругов или их обоих полагалось ликвидировать принадлежащие им онгоны, устроив специальное молебствие с помощью шамана. Обычно это дело заканчивалось сжиганием онгона, редко выбрасыванием где-нибудь в лесу или в реку.

Поскольку семейными святынями служили посвященные животные – конь, бык и козел (в одной семье обычно имелся один живой онгон), требовались определенный присмотр за ними, совершение каких-либо обрядов, а если они погибали или их убивали, то соответствующие ритуальные действия с жертвоприношениями. Священный бык призван был защищать хозяина от враждебных духов. Некоторые обряды связывались со священной стрелой, хранимой в особом деревянном ведре. Вместе они символизировали идеал бурятского счастья, богатства и благополучия. М.Н. Хангалов писал, что стрела, увешанная ленточками и другими предметами, – символ мужского достоинства и могущества рода, а ведро, наполненное мясными и молочными продуктами, – богатства пищи (*Хангалов. Дневник... Л. 1–2. АБИМ. Ф. 4136*).

Традиционными и обязательными были обряды жертвоприношения духам предков – *утха узууртаа*. Устраивались они обычно раз в год с участием шамана. Иногда обряд назывался *жэлэй хаялга* – годовое молебствие. Многие семьи устраивали так называемый *һарайн хаялга* – месячное моление. Оба вида молебствия носили благодарственный и подстраховочный характер, проходили в бодрой, жизнерадостной обстановке, на них шаманы не “бесновались”, не приходили в экстаз.

Отдельные личности или семьи, обладающие *буудалом* (упавшими якобы с неба камнями или железными вещичками), периодически устраивали жертвоприношения, связанные с их святынями.

Заключение брачного союза (сговор, сватовство) и свадебный цикл состояли из множества бытовых и ритуальных церемоний, в том числе и религиозных. Здесь были обряд поклонения жениха онгонам семьи невесты, специальные молебствия с приглашением шамана в связи с предстоящей свадьбой, освящение новой юрты (разжигание нового очага в юрте молодых), жертвоприношения у специальных мест подношения духам (*бариса*), церемония поклонения невесты хозяину огня – очагу, онгонам семьи жениха, установление *туургэ* (священных березок) около дома или юрты, где должна проходить свадьба.

Предстоящие роды, рождение ребенка, тяжелые роды (включая смерть роженицы или рождение мертвого ребенка), сохранение и воспитание новорожденного были сопряжены со множеством обязательных, вынужденных и других обрядов. Их можно разделить на две подгруппы: родильные и связанные с сохранением жизни и воспитанием ребенка.

Первая подгруппа состояла из обрядов, связанных с предстоящими родами, непосредственно с ними, особенно в случае трудных родов или неблагополучно-

го их исхода. На эти обряды обычно приглашались шаманы. Очень важными были обряды захоронения постода, очищения роженицы и первого пеленания ребенка в колыбели. Торжественный обряд *милаанга* устраивался в честь ребенка в возрасте от 2 до 7 лет с приглашением всех сородичей.

Во вторую подгруппу входили всевозможные ритуальные действия, церемонии, молебствия, преследующие цель сохранить жизнь ребенка: установление сторожевых (предупредительных) знаков перед домом или юртой, чтобы посторонние лица не входили; подвешивание различных оберегов для защиты от злых духов; поклонение различным эжинам, особенно покровителям детей (в разных местах названия этих покровителей были разными), обязательные, довольно сложные и сопряженные с немалыми материальными затратами обряды *Булгаадхан*, *Ухан будля*, *Ошкин будля*, *Шара тэхэ*, приготовление и “оживление” личных онгонов ребенка и др. Очень часто во всех этих церемониях участвовали шаманы. Почти каждый шаман брал под свое покровительство ребенка, вручал в качестве оберега что-нибудь из своей атрибутики – нож, огниво, трубку и пр., которые получали название “*haxyouhan*” (“*сахюусан*”) (*Басаева*. 1980. С. 59–100). Становление духовным опекуном ребенка (*найжи эсэгэ*) и последующее покровительство сопровождалось различными ритуальными действиями.

В зависимости от степени важности и сложности устройства индивидуально-семейные обряды молебствия имели разные названия. Наиболее распространенные из них: *дуһаалга* (капанье, брызганье) – обрядовое возлияние вина или водки на тлеющие угольки огня, обложенные богородской травой. Эта форма молебствия могла совершаться как посвященными, так и непосвященными шаманами и шаманками, а также старейшинами семьи или рода. Обряд совершался по незначительным случаям: легкое недомогание, плохой сон, появление беспокойства, предстоящая поездка и т.д. – и, как правило, сопровождался определенными заклинаниями, заговорами, приговорами; *хаялга* (бросание, выливание) – более сложный обряд, заключающийся в брызганье или капанье вина, водки; подношении богу или духу молочной пищи, саламата, предварительно очищенных огнем и благовониями, приготовлении разноцветных ленточек, веток березы и т.п. Обычно *хаялга* выполнялся шаманом в три этапа: на первом посвящался местным духам, духам предков, на втором, как бы идя по инстанциям, жертвы приносили богам, эжинам более высокого ранга и, наконец, на главном, третьем, как бы с помощью нижестоящих богов и духов обращались к главному богу, эжину, заяну, прося оказания помощи, избавления от недуга и т.п. *Захил* – следующая ступень обряда жертвоприношения после *дуһаалга* и *хаялга*, она заключалась в заклании одного или нескольких животных. Выставлялось *зухли* – на длинном шесте укреплялась кожа жертвенного животного, снятая вместе с головой, конечностями и хвостом. Обряд совершался только с участием шамана в случае тяжелой болезни, большого несчастья, гибели скота и т.п. *Заһал* (исправление) – повторный или дополнительный обряд жертвоприношения животных, преследующий цель устранить ошибки или упущения в предыдущем жертвоприношении какому-нибудь духу, заяну, эжину. *Хэрэг* (дело, затея) – общее название всех разновидностей обрядов жертвоприношений (*Манжигеев*. 1978. С. 52, 93).

У различных этнических групп бурят существовали одинаковые обряды, но с разными названиями: *сагаалха*, *золиг* (*дзолиг*), *хурай*, *зай* (*зя*) *гаргаха*, *шуургэ шуухэ* и т.п.

В шаманской культовой системе важным структурным элементом является призывание – обращение шамана или рядового шаманиста к богам и духам с просьбой о ниспослании блага и отвращении зла. Призывание – это специфиче-



Место поклонения целебным источникам: деревья обвязаны жертвенными лентами в ожидании выздоровления или в благодарность за него. Пос. Аршан. Бурятия, Тункинский район. 2001 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

ский религиозный обряд, сложившийся на основе первобытных магических заговоров и заклинаний, обычно его сопровождало жертвоприношение.

Шаманские призывания (*дурдалга*) – одно из сильнейших средств эмоционального и идеологического воздействия на верующие массы. Исполняемые шаманом – в сопровождении музыки, ударов в бубен и звуков всевозможных привесок на шаманском облачении, они производили сильное впечатление на присутствующих, обретали в их глазах особое чудодейственное значение. Их знание и исполнение (речь не идет о заклинаниях и заговорах, которые знали и произносили рядовые верующие) было прерогативой только шаманов. Произносить *дурдалга* простому человеку вне обряда, ради развлечения категорически запрещалось: верили, что божества или духи за это накажут.

Общественные и коллективные шаманские обряды проводились на открытом воздухе, на вершине или у подножия горы, на берегу реки или озера, у родника, необыкновенной скалы или дерева, на месте захоронения шамана. Места жертвоприношений были постоянными и, будучи почитаемыми, относились к святыням улуса, рода, ведомства, племени или народа в целом. На территории, подвластной улусно-родовой общине, ведомству, имелся свой список культовых мест (от двух-трех до полутора десятков), каждое из них имело своего эжина-хозяина. Некоторые культовые места пользовались широкой известностью и служили центрами принесения особо важных присяг. К числу таких относились скала у истока Ангары, вершина горы Байтог, скала Буха нойона в Тунке, Шишкинские скалы на Лене, гора Барагхан в Баргузине, Бурин хан в Джиде, шаманская роща около улуса Тараса в Идинском ведомстве и многие другие. Семейные и индивидуальные молебствия устраивались как на природе, так и в помещении: во дворе, в утуге, у почитаемых мест, в юрте, амбаре и т.д.

Специальными культовыми сооружениями у шаманистов были деревянные или каменные коновязи (*сэргэ*), устанавливаемые в определенных местах, помосты (*аранга*), на которые клали останки шамана и столбики с углублениями для хранения горных онгонов.

ЛИЧНОСТЬ ШАМАНА

О шаманской религиозной организации можно говорить, имея в виду профессиональных служителей культа (шаманов и шаманок), составлявших своего рода духовенство, закрепившее за собой монопольное право на культовую деятельность. В силу исторических условий развития шаманская организация имела “демократический” характер. Ее организационные принципы строились на вековых традициях письменно не оформленных. Это отражалось в выборе позиций и ролей, правилах координации и субординации деятельности индивидов и отдельных групп, звеньев. Механизмами контроля были нормы шаманского права и морали, мнение улусно-родовой общины, религиозный авторитет шаманов и старейшин.

В шаманской религиозной организации имелись свои подструктурные элементы: избранничество, школа подготовки и посвящения шаманов, шаманская иерархия, жизнь и деятельность шаманов.

Ш а м а н с к и й к о р е н ь. Шаманы и шаманки как посредники между верующими – с одной стороны и сверхъестественными силами – с другой, считались избранниками неба или божеств. Первым и неперемным условием для того, чтобы стать шаманом было наличие *утха* – шаманского происхождения или корня. Различали несколько видов *утха*: по отцовской линии – *халууни утха* (“горячее”, собственно родовое происхождение, в смысле идущего от прямых предков рода); по материнской – *хари утха* (чужеродное, пришлое происхождение); *нэрьеэр утха* – небесное происхождение (его приобретал потомок человека, убитого молнией, но этот вид корня не передавался по наследству); кузнечное происхождение – *дархан утха* (кузнецы тоже считались избранниками неба, и некоторые из них становились потомственными шаманами-профессионалами); *буудал утха* – спущенное с неба происхождение (оно приобреталось человеком, который нашел упавшие с неба священные камни (метеориты), считавшиеся пуговицами с одежды Эсэгэ Малана тэнгри или его жены Эхэ Юурэн; данный вид происхождения не передавался по наследству). Самым предпочтительным было происхождение по линии отца, а затем – по линии матери. Не менее почетным и важным было кузнечное происхождение. Существовало еще *заянай утха* – право, полученное от каких-либо зайнов во время найгура. Шаманы с этим происхождением не обладали большой силой, не проходили обряда посвящения, имели ограниченный круг обязанностей и потому не пользовались особым авторитетом.

Некоторые шаманские роды бурят имели иноэтническую основу – тунгусскую, урянхайскую, монгольскую, тофаларскую. Это означает, что кто-то из предков шаманов или шаманок по происхождению не был бурятом. Этническая градация шаманского корня не имела принципиального значения и проявлялась лишь в деталях обрядов и традиций посвящения, в соблюдении отдельных предписаний, табу и т.д.

Кроме того, шаманские корни делились на “белые” и “черные”. Формально считалось, что шаманы “белого” происхождения служат светлым, добрым божествам, а шаманы “черного” корня – черным, злым. Фактически в XIX – нача-

ле XX в. эта градация не имела особого значения. Было немало шаманов, обладающих тем и другим корнями. Таких шаманов называли *хоер тээшээ ябадалтай* (способные служить на две стороны, то есть как белым, добрым, так и черным, злым духам). Когда-то буряты стремились, чтобы их шаманское происхождение не передавалось другому роду. Чтобы этого “не случилось, иногда даже убивали дочерей и сестер, чтобы они, выйдя замуж за постороннего человека, не смогли передать детям или внукам шаманское утха”.

И з б р а н н и ч е с т в о. Второе неперемutable условие для становления шамана – обладание определенными качествами, призванием – *дурэ*. Кандидат в шаманы должен был иметь хорошую память, интуицию, воображение, дар импровизации и исполнения, обладать гипнозом, знанием шаманской мифологии, “теологии” и практики. Все эти качества развивались и совершенствовались в период подготовки и практической деятельности.

Внешним признаком того, что у человека появилось шаманское призвание, служили некоторые отклонения в психике и поведении, проявляющиеся в юношеском, редко в отроческом возрасте. Человек становился задумчивым, уединялся, видел какие-то сны, слышал наяву голоса, уходил иногда в лес или горы, посещал дома, где устраивались обряды жертвоприношения, пытался предсказывать. Социальная принадлежность таких людей не играла роли, ибо будущие шаманы могли быть выходцами из различных социальных групп.

Бурятский шаман был “достоянием” улусно-родовой общины, общественным деятелем определенного масштаба и направления. В нем нуждались все, независимо от социальной принадлежности: богачи и нойоны, середняки и бедняки, скотоводы и охотники, земледельцы и торговцы. Вопрос о подготовке и посвящении шамана был делом всего улуса или рода, ибо обряд посвящения стоил очень дорого, все расходы ложились на массы трудящихся, на общину, которой было безразлично, какой человек претендует на шаманский сан. Старейшины улуса, рода, старые опытные шаманы, улусные сайты и нойоны старались строго отобрать кандидатуру, учитывая умственное и физическое состояние претендента, различные его способности. В решении вопроса сказывались личные, семейные, улусно-родовые и классовые интересы.

Будущий шаман должен был пройти особую школу подготовки, побыть в роли ученика у старого опытного шамана. В период ученичества кандидат, как правило, сопровождал своего учителя, помогал ему, присутствовал на его камланиях, запоминал священные призывания, осваивал шаманистскую теологию и практику отправления молебствий, знакомился со средствами и приемами воздействия на верующие массы. Учеба длилась два-три года, в зависимости от способностей кандидата.

Шаманы делились на две группы – непосвященные и посвященные. Непосвященные имели разные названия в зависимости от *утха* (происхождения) и функций: *Хаялгаши бөө* – шаман, занимающийся только капаньем или брызганьем вина (*дуһаалга, хаялга*); *Ябган бөө* – “пеший” шаман, то есть не имеющий трости; он также имел право совершать только *дуһаалга* и *хаялга*; *Хуурай бөө* – “сухой” шаман, то есть не совершавший омовения тела; функции его те же, что у первых двух; *Заяанай (найгурай) бөө* – шаман, действующий в связи с найгуром, получивший это право от заянов; *Тайлганай бөө* – шаман руководящий тайлаганом; *Минааши бөө* – человек, имеющий кнут. Обычно им бывает молодой, начинающий обучение человек, получивший от своего учителя кнут и обязанный смотреть за порядком во время молебствий. Кнут – символ власти.

Перечисленные звания официально не присуждались, а возникали как бы сами собой, как результат общественного признания, они становились частью

имени человека в качестве определения. В иерархическом отношении все они стояли примерно на одном уровне. Нередко функции всех этих категорий шаманов, особенно первых трех, сочетались в одном лице: шаман мог быть и “пешим”, и “сухим”, и “брызгающим” и т.п. Непосвященных шаманов было много – почти в каждом улусе, а в некоторых – несколько, в численном отношении они превосходили посвященных шаманов в два-три раза. Их роль в религиозной жизни была значительной и по отношению к ним существовала определенная субординация. В отличие от посвященных шаманов они занимались хозяйственно-трудовой деятельностью, отправляли простые формы жертвоприношений, имели очень ограниченный набор атрибутов, не приводили себя в экстаз, не обладали способностью гипноза. Конечно же, каждый из них имел свой круг знаний в рамках шаманского учения и свою практику богослужения. Некоторые из них, обладая большим умом, трезвостью суждений, хорошей памятью, добивались большого уважения и почета, превосходили некоторых посвященных шаманов своими знаниями и мастерством. Но такие шаманы не выходили за рамки своих прав и функций, ибо в противном случае, согласно шаманским представлениям, могли быть привлечены к ответственности и наказаны Эрлэн ханом или сайтинскими богами. Пройти посвящение и стать профессионалами-шаманами они не могли из-за отсутствия утха, а некоторые просто не желали, хотя имели утха.

Посвященные шаманы имели разные наименования, нередко один и тот же шаман носил несколько званий или титулов, которые по сути были синонимами: 1) *Шанартай бөө* – посвященный шаман (*шанар* – посвящение); 2) *Ёдоото (жодоото) бөө* – с пихтовой корой, то есть посвященный, получивший пихтовую кору для отправления служб; 3) *Шэрээтэ бөө* – обладающий алтарем, то есть правом посвящать другого в очередную степень жреческого ранга; 4) *Нойтлоһон бөө* – принявший омовение; 5) *һорьбито бөө* – имеющий трости; 6) *Оргойти бөө* – имеющий железную корону с рогами; 7) *Хэсэтэ бөө* – имеющий один или несколько бубнов; 8) *Дуурэн бөө* – полный шаман, то есть получивший все необходимые атрибуты в результате прохождения нескольких посвящений; 9) *Заарин бөө* – великий шаман, прошедший девять посвящений.

Особой разницы между шаманами первых пяти званий практически не существовало, в иерархическом отношении они находились примерно на одинаковом уровне. Шаманы следующих трех категорий, прошедшие, как правило, несколько посвящений и отличавшиеся большими знаниями и мастерством, стояли на более высокой ступени и пользовались огромным авторитетом. Шаман-заарин в свое время считался самым могущественным, обладал неоспоримой властью, распоряжался всеми другими шаманами; в XIX – начале XX в. они встречались очень редко.

Внешними признаками шамана, отличавшими его от рядовых верующих в будничной жизни, служили коса сзади на голове, деревянная или железная трость, шапка с лентами; шаманы “белого” происхождения носили белую шелковую одежду, отделанную горностаевым мехом, и ездили на лошадях белой масти.

Предметы шаманского культа – очень важный компонент в структуре шаманизма, связанный не только с религиозной идеологией и обрядовой системой, но и с материальной культурой и искусством. Их нужно рассматривать в плане всего комплекса религии, а не только в качестве личных вещей шамана.

Консерватизм шаманизма, пожалуй, более всего сказался на этом структурном элементе, многие его детали, способы изготовления и обряды освящения дошли до нас во всей своей первозданности, другие – в трансформированном ви-



Тумэр хорьби – металлическое навершие трости шамана.
Предбайкалье. XVIII–XIX вв.

де. Однако, несмотря на это, шаманская атрибутика в ходе истории претерпела изменения: список вещей возрастал, менялся материал, из которого они изготавливались, появлялись новые виды принадлежностей, усложнялось и обогащалось их символично-функциональное содержание.

Культовые атрибуты бурятских шаманов описаны в многочисленных трудах дореволюционных и советских авторов, однако полного их описания и совокупной функциональной характеристики нет. Приведем перечень наиболее важных.

Шаманские трости (*хорьби*). Различали три вида тростей: конные (*морин*), змеиные (*могой*) и “человеческие” (*хун*). В соответствии с названиями верхние их концы изображали голову коня, змеи или человека. Изготавливались трости из специально отобранного дерева и железа, обязательно освящались, украшались ленточками, колокольчиками, полыми конусами из жести (*холбого*). Трости различных видов вручались шаманам во время обряда посвящения – первого, второго и последующих. Некоторые шаманы имели несколько видов тростей. По М.Н. Хангалову, в старину у бурят шаманы вместе с железными “человеческими” тростями получали рабов и рабынь, которые должны были служить им, а после смерти шаманов сопровождать их в потусторонний мир, то есть быть убитыми и похороненными вместе с умершими.

Назначение тростей – средство передвижения шамана, перенесения в потусторонний мир для связи с богами и духами; символ власти и прав шамана в религиозной жизни общины; орудия для наказания провинившихся.

Пихтовая кора *жодоо* (*ёдоо*), ее поджигали для благоволия и очищения жертвенных животных, вина, продуктов. Различали *жодоо* трех видов: *мухар* – обычная кора, пользовались ею непосвященные шаманы; *намаата* (ветвистая) – кора, насаженная на специальную веточку, получал ее посвященный шаман; *дурэн* (полная) – кора, насаженная на веточку и украшенная белой или темно-серой (черной) лентой. Цвет ленточек определялся происхождением (*утха*) шамана – “белым” или “черным”. Этот вид *жодоо* вручался во время второго посвя-



Ритуальное облачение шамана. Бурятия. Начало XX в.

щения. *Жодоо*, кроме всего прочего, символизировала шаманский сан и право на культовую деятельность. Пихтовую кору добывал специально выделенный человек, который перед работой совершал обряд жертвоприношения. Брали кору с живого дерева со стороны восхода солнца.

Кнут (*минаа* или *ташуур*). Специально изготовленным и освященным кнутом обычно обладали посвященные шаманы и их ученики. Его украшали лентами и подвесками, он имел разную длину и форму. Кнут символизировал власть шамана над верующими людьми и низшими (непосвященными) шаманами. Другое его назначение – быть орудием наказания провинившегося. Кнуты в зависимости от степени посвящения шамана были разные.

Шаманский костюм (*оргой*) – одна из главных принадлежностей шамана. По утверждению М.Н. Хангалова, он мог быть двух цветов – белого и темно-синего. Белый *оргой* носил шаман “белого” происхождения, а темно-синий – “черного”. Шили костюм из шелковой или бумажной ткани, а до появления таких материй, вероятно, из выделанных тонких звериных шкур. На костюм пришивали металлические фигурки человека, коня, птиц, змей, кружки, молоточки, холбого, ленточки и пр. М.Н. Хангалов и другие исследователи сообщают, что существовали особые, боевые костюмы с передниками, наплечниками и наколенниками, изготовлялись они из толстых звериных шкур и обшивались железными пластинками. Назывался такой костюм *хуяк оргой* – доспех-плащ. Они надевались во время военных действий для защиты от стрел и копий. Наличие боевого оргоя свидетельствует о том, что шаманы в свое время участвовали в сражениях, выполняя функции военачальников или советников (Хангалов. 1959. Т. II. С. 182–183). В зависимости от сана шамана различались и *оргой*. Самым высшим считался *Ехэ оргой* – Большой или Великий оргой. Шили его из кож крупных животных, был он выше колен, на него навешивались железные пластинки с изображениями животных и людей, подпоясывался железным поясом. Такой оргой заменял во время войн боевые доспехи. Была еще одна разновидность оргоя – символическая. Делали ее из орлиной кожи, снятой вместе с крыльями. По данным М.Н. Хангалова, орлиный оргой использовался во время камлания для совершения различных трюков, фокусов и т.п. В основном оргой шаман надевал для отправления обряда жертвоприношения.

Шаманская корона (*майхабиши*) – священный головной убор, изготовленный из кожи головы животного или зверя (оленя, волка, рыси), снятой вместе с рогами (у оленя) и ушами. К нему привешивались ленточки, железные пластинки, холбого, миниатюрные ложечки, колотушечки, фигурки зверей, животных, птиц и рыб. Корона могла быть изготовлена из железа с двумя концами наверху в виде ветвистых рогов. Корона освящалась с помощью специального обряда, передавалась по наследству, использовалась во время камлания.

Бубен и колотушка (*хэсэ, тойбор*). Бубен символизировал коня, на котором шаман якобы ездит по земле, поднимается на небо или спускается в подземное царство. Он служил и инструментом сигнализации, особенно в старину, когда столкновения родов и племен были частыми, и щитом. Еще одна очень важная функция бубна заключалась в том, что он был музыкальным ударным инструментом, производящим сильное впечатление на шаманистов. Бубен – принадлежность только посвященных шаманов. По мере продвижения шамана по иерархической лестнице возрастало число бубнов в его аксессуарах – до 3–5, а у выдающихся шаманов, прошедших 5–7 посвящений – до 27.

Шапка (*малгай*). Помимо короны (*майхабиши*), шаман имел специальную шапку, сшитую из кожи с околышем из медвежьего меха, надеваемую под корону. Шапка имела наглазник (*харабши*) из медвежьей шкуры или бахромы, на нее прикреплялись птичьи перья – вороньи, орлиные, ленты. Существовала традиция во время общественных жертвоприношений привязывать белый хадак (тряпочку) на кисть шаманской шапки. Это делали представители рода или семьи в знак признания, уважения шамана. За это шаман упоминал их имена в своих молитвах (*дурдалга*).

Зеркало (*толи*) – неременная принадлежность шамана, некоторые имели их два-три. Толи бывали бронзовые и нефритовые, привозные и местного производства, имели изображения одноглавого орла, дракона, 12 знаков зодиака, различных животных и зверей. Считалось, что толи делают небесные кузнецы во главе с Хормо Сагаан тэнгри.

Музыкальный инструмент (*хур*). Изготавливался из четырехгранного стального брусочка, согнутого пополам, между коленами укреплялась тонкая железная пластина, конец которой загибался крючком под прямым углом к плоскости инструмента. Носили *хур* на цепочке у пояса в особом футляре, отделанном серебром, использовали во время камлания как музыкальный инструмент и средство ворожбы. Бурятский шаманский *хур* походит на *хомус* якутов и тувинцев – маленький железный варган. По-видимому, он был распространен когда-то повсеместно в Южной Сибири и Центральной Азии, в конце XIX – начале XX в. сохранялся главным образом среди кудинских и ольхонских шаманов (Хангалов. 1958. Т. I. С. 367–368). Шаманский *хур* найден в Заиграевском районе на месте захоронения шамана.

Копье (*жада*). По сообщению М.Н. Хангалова, его получали во время второго или третьего, а в старину даже четвертого посвящения (Хангалов. 1959. Т. II. С. 180–184). Копье когда-то, видимо, служило боевым оружием, знаком власти шамана.

Кортик, кинжал, нож. Обыкновенный нож, носимый при себе, имелся у каждого буряты, но ножи шаманов считались священными, служили амулетами, оберегами (*нахюу нан*) помимо их обычного назначения. Специальные кортики или шпаги (кинжалы) вручались посвященным шаманам как знак власти и авторитета. На наш взгляд, кортики у шаманов – позднее явление, результат русского влияния. Известно, что бурятские нойоны, при своем утверждении в должностях тайши, зайсана и т.д. получали от русской администрации кортики и гордились ими. Шаманы, отличавшиеся завистью и кичливостью, не отставали от нойонов и включили это оружие в свою атрибутику.

Волосная веревочка (*зэли*) с застежками, подвесками использовалась в качестве амулета, оберега, предмета для изгнания злых духов. Некоторые шаманы имели несколько *зэли*.

Изображения змей (*могой*). Забайкальские, в частности, агинские шаманы имели в своем наборе жгутики в виде змей, один из них изображал *абарга могой* – дракона со множеством голов. Они служили для езды шамана в потустороннем мире. У шаманов западных бурят такие жгутики-змеи пришивали на шаманский костюм.

Колокольчики (*шангинур*). Колокольчики русского производства надо думать появились поздно, в некоторых местах ими стали заменять бубны. Обычно они привешивались к шаманскому костюму, тростям для создания звука, шума во время камлания. Шаманы из колокольчиков пили вино (*сагаа*), поили верующих. Ими пользовались участники найгура.

Железка конической формы *шомшорго-холбого*, внутри полая, на одном конце ее отверстие, другой сужается и оканчивается крючком в виде кольца для прикрепления. Делались они разной величины и обычно привешивались на онгонах, шаманских одеяниях, тростях и т.д. У каждого шамана было определенное число *шомшорго*, что определялось степенью посвящения, однако оно не должно было превышать 99. М.Н. Хангалов, очевидно прав, утверждая, что в древности *шомшорго* делали из бересты и они служили единицей измерения для получения пая (*хуби*) мяса и бульона из общего котла. Шаман получал столько паев, сколько имел *шомшорго*, но не более 99. *Шомшорго* символизировали власть и степень посвящения шамана и служили предметом украшения.

Шкурки пяти видов зверьков (*табан хушуута*) – горностая, белки, зайца, колонка и соболя использовались во время камлания, служили онгонами, оберегами.

Некоторые шаманы, по М.Н. Хангалову, например, нижеудинские, имели специальные снаряды-орудия для пытки и наказания людей, похожие на предмет для выделки кож.

Алтарь, престол (*шэрээ*). Под *шэрээ* в данном случае подразумевается специальный ящик на четырех ножках для хранения всей атрибутики. Украшали *шэрээ* изображениями солнца, луны, земли, зверей и людей, лентами, колокольчиками и пр.

Почти все предметы шаманской принадлежности оживлялись (освящались) во время посвящения шамана и периодически подвергались омовению, очищению (*угаалга*), чтобы они не теряли своей волшебной силы. В изготовлении многих вещей (костюма, головного убора, тростей, бубнов, копья, хура и др.) участвовали жители улуса, то есть лучшие мастера шить, вырезать, чеканить, кузнечить и др.

Тот факт, что большинство принадлежностей шамана (корона, толи, копьё, трости, ножи (кортики), хур, железный пояс, пластинки, привески) изготавливали из железа, подтверждает вывод о том, что формирование шаманизма как формы религии произошло в эпоху бронзы и раннего металла, то есть в период развитого патриархально-родового общества. До этого атрибутов культа было меньше и делали их из кожи, рогов, костей, камней и дерева. В пользу сказанного служит и то, что кузнецы играли немаловажную роль в посвящении шаманов.

ШАМАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

В структуру бурятского шаманизма входит комплекс произведений устного творчества, содержание и назначение которых связано с его представлениями и культом. Этот комплекс принято называть шаманским фольклором. В принципе часть этого вида фольклора (мифы, легенды, предания, рассказы анимистического содержания) можно считать одним из компонентов культа тем более, что в шаманизме нет священных писаний, письменно зафиксированных догматов и правил, их заменяют устные традиции, особые произведения устного творчества.

Богатое жанровое разнообразие шаманского фольклора обращало на себя внимание многих бурятоведов, однако научная его классификация до сих пор отсутствует. Тем не менее можно выделить следующие жанры: мифы, рассказы анимистического содержания, предания, легенды, генеалогии, гимны, заклинания, призывания, клятвенные тексты и найгурские песнопения.

Шаманская мифология состоит из мифов: а) о божествах высшего ранга – тэнгри (небожителях) и их сыновьях – хатах (или ханах), в том числе о мифическом прародителе бурят Буха нойоне; б) о великих эжинах гор, рек, озер, различных местностей – Байкала, Ангары, Ольхона, Лены, Иркуты, Бурина хана, Саянского хребта, Кяхты, и т.д.; в) о первых шаманах и шаманках, появлении шаманизма и др.

Мифов о тэнгри, ханах и эжинах много. Они часто переплетаются с космогоническими и другими мифами. Создавались интереснейшие и весьма поэтические картины Вселенной, воспринимаемые как шаманские теории мироздания.

Рассказы анимистического содержания – существенная идеологическая часть шаманизма, не менее важная, чем мифы. Это рассказы о душе, смерти, потустороннем мире, духах рек, лесов, гор, домашнего очага, скотного двора, о кознях злых духов (*дахабари, анахай, ада, муу шубуун*), о нечистых местах, оборотнях, живых шаманах и шаманках. В них повествуется о событиях, имевших место в действительности или выдаваемых за действительные, им давалось часто неправильное, фантастическое объяснение. Шаманисты верили в реальность этих рассказов и свою веру связывали с совершением каких-либо обрядов. *Шаманские предания* повествуют о более или менее отдаленных событиях, связанных с религиозными верованиями и трактуемых как достоверные: а) о происхо-

ждении и истории шаманских родов и корней (например, о знаменитых тарасинских и хурдутских шаманских родах, о *нэръеэр* или *буудал утха* – небесном или спустившемся корне); б) о жизни и деятельности великих шаманов; в) о так называемых горных старцах, аханутах, харамонголах и пр.; г) о лицах, по каким-то необычным обстоятельствам попавших в шаманский пантеон (например, о Хара Ажирае и его друге Харамцгай Мэргэне, хоринских двух девушках-сиротках, унгинской бабушке); д) о преследовании шаманов ламами, об изгнании их из Монголии и Забайкалья, злключениях, прибытии их в Западную Бурятию.

Легенды рассказывают о чудесных, необыкновенных делах, приключениях и злключениях вымышленных шаманов, шаманок, различных заянов, святых и др. Например, о шаманках Айсухан и Хайсухан, нашедших, согласно легендам, на берегу Байкала Булагата и Эхирита, о шамане Тоһор, сделавшем 99 мужчин шаманами и 88 женщин шаманками, о шаман-дереве, о буудалах (спустившихся с неба камнях).

Особенно много легенд посвящено шаманским чудесам, тому, как тот или иной шаман во время камлания втыкал нож в грудь или горло, облизывал докрасна раскаленное железо, опустошал посуду с молочным вином, находясь в совершенно другом месте. Границы между легендами и преданиями, включая мифы, весьма подвижны. В легендах, в отличие от преданий, повествующих о менее достоверных явлениях, много фантастического, сверхъестественного.

Генеалогии или родословные шаманов занимают в шаманском фольклоре небольшое место, но роль их была очень важна. При наличии института шаманского избранничества знание служителями культа происхождения своего рода и племени было недостаточным, нужно еще было знать непосредственную шаманскую генеалогию. Большие посвященные шаманы могли перечислить своих предков-шаманов до 9-го поколения, не говоря о том, что выводили родословия целых родов и улусов от мифического первопредка Буха нойона до здравствующего ныне поколения (до 23–25-го поколения). *Заклинания* – это магические формулы, посредством которых шаманисты пытались воздействовать на сверхъестественные силы, на окружающий мир, изменить его. У бурят заклипания произносились во многих случаях: перед охотой или рыбной ловлей, поездкой в город на базар или в гости в дальний улус, перед вселением в новый дом, во время свадебных и других бытовых церемоний, при обрядах возвращения в тело ушедшей души, изгнания нечистых сил из дома или юрты. Характерное в заклипаниях – выражение волевых импульсов человека и сильных желаний, исполнение которых связано с вмешательством, помощью таинственных сил. Объем заклипаний был небольшим – от двух-трех до десятков строк, обычно в стихотворной форме. Исполнялись они как шаманами, так и обычными верующими, знающими шаманскую обрядность, часто имеющими *утха*. *Гимны* представляли собой хвалебные песнопения в честь определенных богов или духов. Наиболее распространенными у бурят были гимны хозяину огня Сахяадай нойону и его жене Санхала хатун, прародителю бурят Буха нойону, воинственным Хан Шаргаю, Хара Ажираю и др. Существовали гимны божествам – покровителям кузнечного ремесла, домашних животных, некоторым онгонам и заянам. Содержание и формы гимнов были стандартны: объем их небольшой, в них без всякого вступления или зачина обращались к божеству или духу, очень кратко, но ярко воздавали хвалу, а затем испрашивали милость. В некоторых случаях гимны составляли неотъемлемую часть призываний.

Призывания – это поэтические произведения, исполнявшиеся во время коллективного или частного молебствия, от заклипаний и гимнов они отличались

значительно большими размерами (до нескольких сотен стихотворных строк) и некоторыми композиционными особенностями. Призывания имели свои определенные формы, принципы и требования. Многие состояли из четырех частей: а) зачина или вступления; б) эпической части, в которой описывались жизнь и деяния соответствующих богов или духов, воздавалась хвала их силе и способностям; в) просьбы; г) восклицания “Соок!”. В призываниях часто содержались: имена реально живших что-то совершивших людей; места, где происходили события, связанные с данным божеством, духом, с предками рода, улуса или шаманским корнем данного рода; описание одежды, жилища и пищи богов, духов, заянов, святых, орудий труда и вооружения, указание родовой или племенной, даже социальной принадлежности; упоминание отдельных исторических событий (например, джунгарских войн, прихода русских в Сибирь, прихода некоторых родов из Монголии во время междоусобиц).

Шаманские призывания имели своеобразные мотивы и мелодии, они пелись, исполнялись речитативом и читались как поэмы. Нередко исполнение призываний шаманом сопровождалось музыкой и ударами в бубен, бряцанием металлическими привесками на костюме, мимикой, жестами. *Шаманские клятвы*, имевшие стихотворную форму, произносились в торжественной обстановке, в присутствии всего рода или улуса, во время обряда посвящения в шаманы, содержание их у бурят всех групп примерно одинаково. По-видимому, однажды произнесенная клятва больше не повторялась шаманом, но она сохранялась в памяти людей, передавалась шаманским ученикам. *Найгурские песнопения* – это тексты религиозного содержания, исполняемые обычно хором во время найгура. Особенность найгурских песнопений состояла в том, что они посвящались очень немногим духам. Аларские найгуршины оплакивали некоего бездетного Балихая; кудинские, ольхонские и боханские найгуршины – старых и новых заянов. Содержание найгуров мрачное, это вопли, выражающие скорбь и горечь страдающего человека, просящего помощи от шаманских духов. Например, в найгуре “Хуушан заян” говорилось о трудной сиротской жизни двух хоринских девушек, об издевательствах над ними со стороны мачехи и лам, о том, как их изгнали из родной им Хори, как они бродили по белу свету, оказались в Алари и Бохане, где стали *заянами* – святыми мученицами.

В целом мифы и рассказы анимистического содержания выполняли функции “теоретические”: они объясняли происхождение богов, обрядов, шаманизма, создавали своеобразную концепцию мироздания. Легенды, предания и генеалогии являются как бы исторической частью шаманизма; заклинания, гимны, призывания, клятвы прямым образом связаны с обрядами, их основная функция – практико-магическая.

В область шаманских интересов входил и такой вид устного народного творчества, как эпос. Некоторые из шаманов были крупными знатоками и исполнителями героических сказаний – улигеров. К числу таких относились, например, З. Заяхапов и Л. Бардаханов, жившие до революции и продиктовавшие монголоведу Ц. Жамцарано ряд улигеров. Крупнейшие бурятские рапсоды XX в. П. Тушемилов, П. Петров, П. Ханхаев, О. Хантаев и другие, от которых записаны десятки эпических произведений, в том числе “Гэсэр”, выполняли также функции шаманов, пользуясь в этом качестве не меньшей популярностью в народе, чем на поприще сказительства.

По словам С.П. Балдаева, П.П. Петров обладал феноменальной памятью. Кроме улигеров у него записаны призывания, адресованные тэнгри, западным и восточным ханам, хоринским и другим заянам. Он доводил призывания до конца, без остановок, словно читая по книге. “Он останавливался тогда,

когда совершал брызгание (хаялга) или возлияние (дуһаалга). Этого требовал обряд жертвоприношения. Такого сказителя и знатока шаманства, как П.П. Петров, я нигде не встречал. Сказитель С.Н. Шанаршеев в совершенстве знал бурятское шаманство, а также быт, нравы, обряды и обычаи. Присутствуя на жертвоприношениях шаманов и шаманок, он указывал на недостатки и ошибки в обрядах, шаманы боялись его” (*Балдаев*. 1961. С. 32–54).

Знание и исполнение шаманами героических сказаний можно объяснить тем, что эпос считался особым жанром фольклора, имеющим божественное происхождение. Эпические произведения исполнялись в старину не только в художественно-эстетических целях, но и в религиозно-магических: для умилостивления богов или духов при стихийных и других бедствиях, во время пребывания на охоте, военных мероприятиях и т.п. (*Хангалов*. 1958. Т. I. С. 320; *Жамцарано*. 1918. С. 17; *Туденов*. 1958. С. 35–36). Исполнение улигера сопровождалось разными обрядами религиозного порядка, а “слова улигера считались такими же священными, как, например, слова шаманского гимна в честь того или иного божества, как слова шаманской молитвы” (*Шаракшинова*. 1959. С. 207).

НЕОШАМАНИЗМ В БУРЯТИИ

С началом перестройки, а особенно в постперестроечное время в бурятском шаманизме, как и в шаманизме прочих народов Сибири, начались процессы, которые в научной литературе обозначаются разными терминами – возрождение, эволюция, неошаманизм. Все три термина подразумевают весьма схожий круг явлений, которым предшествовало следующее: шаманизм вышел из подполья, где он находился с конца 20-х по конец 80-х годов XX в. И этот выход проявил себя прежде всего в открытом проведении шаманами заказанных населением обрядов, в обновлении, а иногда – восстановлении полностью разрушенных и заброшенных ранее мест шаманского культа.

Появилась молодая генерация шаманов – не по физическому возрасту (многим из них за пятьдесят и выше), а по времени призвания к выполнению шаманского долга в относительно недавнее время. Кажется, что перестройка и особенно постперестроечные годы оказали свое влияние и на шаманских духов, дав им очередной импульс к “призыву” в шаманы нового, молодого, современного по стилю мышления поколения. Для этого поколения характерно наличие высшего светского образования, работа в различных светских учреждениях – вузах, школах, библиотеках, административном аппарате, что отлично совмещается с выполнением ими шаманских функций. Как оказалось, можно делать светскую карьеру и одновременно быть шаманом и не испытывать при этом идеологического и производственного дискомфорта. В качестве особо интересного примера такого совмещения может служить биография умершего в 1996 г. Ю.А. Хараева, заслуженного деятеля культуры Республики Бурятия, почти четверть века проработавшего в Национальной библиотеке РБ в качестве ее директора, некоторое время он был даже министром культуры Бурятии. В то же время и до последних дней жизни он был известным шаманом и его клиентуру составляли не только его сородичи, но и сотрудники аппарата Правительства РБ, высшая техническая и художественная интеллигенция республики. Бывшие клиенты и “коллеги” по шаманской профессии вспоминают его с большой теплотой и уважением.

Еще один пример совместительства – Н.А. Степанова, выпускница библиотечного отделения Института культуры в Улан-Удэ (ныне это Восточно-Сибир-

ская государственная академия культуры и искусства), некоторое время она была преподавателем кафедры этнологии и фольклора этой Академии, вела спецкурс “Основы шаманской практики”. Она – президент Ассоциации шаманов Бурятии с момента ее создания, а сейчас Президент Общества центрально-азиатского шаманизма и член межрелигиозного комитета ЮНЕСКО. Неоднократно Н.А. Степанова выезжала за рубеж (Италия, Франция, Бразилия, США и другие страны), знакомя общественность этих стран, интересующуюся формами эзотерической практики, со своим собственным опытом в этой области. Итальянский режиссер-кинодокументалист К. Алеоне снял о ней фильм, в Италии о ней опубликована книга (Nadia Stepanova. 1998). Е.-Х. Цыбикжапова в прошлом учитель и лектор РайОНО, затем сотрудник БИПКРО (Бурятского института повышения квалификации и переподготовки работников образования), практикует как шаманка чуть более десяти лет, но уже известна своим особым даром хилерства – исцелять звуком, пением, мелодией со словами на несуществующих, но тем не менее фонетически опознаваемых языках, которыми она, как художник кистью, “рисует” портрет своего клиента, попутно определяя изъяны, то есть болезни его организма, пением же их лечит. Таких примеров можно привести немало.

В 1993 г. возникла Ассоциация шаманов Бурятии под названием *Хэсэ хэнгэрэг* (букв.: “Грохочущий бубен”), переименованная впоследствии в *Бөө мургэл* (букв.: “Шаманская вера”). По данным на ноябрь 1997 г. в нее входило 83 шамана из разных районов республики, представляющих как старую, так и молодую генерацию носителей шаманской профессии. Явление это принципиально новое и навеяно спецификой современной общественной и политической жизни, как в России в целом, так и в Бурятии в частности. Ассоциация зарегистрирована в Министерстве юстиции РБ и тем самым легализована и приравнена более чем к сотне других конфессиональных организаций, существующих в республике, таким, как буддийские монастыри (дацаны), православные церкви, старообрядческие (семейские) общины, новые религиозные центры (Вера бахаи, Общество сознания Кришны, протестантские миссии, возникшие в середине XX в. и другие). На середину июня 2004 г. в Бурятии зарегистрированы более 200 религиозных общин. Среди них шаманских – три. Однако самая крупная и влиятельная та, которая в Минюсте РБ перерегистрирована 31.12.1999 г. под названием “Духовный Центр бурятской народной религии *Бөө мургэл* (шаманизм)”.

Зачем шаманам нужна ассоциация? В прошлом шаман как профессионал всегда был сугубо индивидуален, он шаманил на своей родной земле, где живут духи его предков и предков его сородичей и где находятся места их культа. Конечно, общение между шаманами существовало: старшие и опытные учили младших, начинающих, они же совершали посвящение в шаманы молодого коллеги. С другой стороны, шаманское мифотворчество содержит немало легенд и преданий о соперничестве шаманов друг с другом, о смертельных схватках по части демонстрации своего превосходства, часто приводивших к смерти одного из участников таких “поединков”.

Новые времена диктуют новые правила. Легализация шаманам явно нужна и причин для этого несколько. Принятый осенью 1997 г. Народным Хуралом РБ закон “О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия” называет шаманизм в числе четырех традиционных для Бурятии религий (другие три – буддизм, православие, старообрядчество), берет под свою защиту священные культовые места; разрешает проведение на их территории определенных обрядов, но в свою очередь требует от шаманов регистрации их священных мест



Приготовление к отправлению обряда, посвященного Бурин хану.
Бурятия, Окинский район. 2003 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

как особо охраняемых территорий (Закон... 2001. С. 239–240). Это может оказаться особенно важным при возникновении конфликта с другой конфессией, претендующей на то же самое священное место, или с какой-либо хозяйственной организацией, которая может пожелать вести какую-либо свою деятельность в таком месте и нанести ему вред. Каждый отдельно взятый шаман в такой ситуации вряд ли сумеет добиться справедливости, это под силу только Ассоциации шаманов.

Еще одно назначение Ассоциации – создать заслон на пути псевдошаманов, которых тоже появилось немало. Как сказал шаман Д.Д. Очиров в интервью М. Хоппалу, президенту Международного общества по изучению шаманизма, “наше шаманское общество создано для того, чтобы не допускать к исполнению обрядов шарлатанов; и тот, кто считает себя шаманом, показывает нам свои способности, исполняет ритуалы – это одно из условий приема в члены общества шаманов” (Жуковская. 2001. С. 164–165).

Действует Ассоциация и в других направлениях. Можно назвать несколько “мероприятий”, если такое слово вообще применимо к шаманской практике и культурной традиции, которые были либо запланированы ею, либо проведены с ее ведома и при участии ее членов. К их числу относится серия тайлаганов в честь “13 северных хозяев нойонов”. Их перечень приводит в своей книге Т.М. Михайлов (Михайлов. 1980. С. 300–301). Они являются персонажами шаманского пантеона прибайкальских бурят, которые считаются предками-прародителями разных этнических подразделений, от которых по мнению шаманов зависит благополучие всего бурятского народа. Для нашего времени идея более чем актуальная и свидетельствует о том, что шаманы идут в ногу со временем, проявляя беспокойство о судьбе народа в целом, стараясь своими традиционными методами оказать на нее благотворное влияние. Запланированные тайлага-

ны начали проводиться в июле–августе 1993 г.: первый был проведен в честь хозяина о-ва Ольхон – Ойхони бууралбабая; второй – в честь хозяина горы Барагхан в Баргузине; третий – в честь прародителя булагатов Буха нойона, являющегося в то же самое время покровителем и защитником всех бурят; четвертый в честь Бурин хана – духа горы Мунку Сардык, самой высокой точки хребта Восточных Саян и т.д. В последние годы совершенно официально с участием не только представителей Ассоциации, но и местных властей (иногда даже глав администрации районов) стали проводиться тайлаганы в честь духов-покровителей гор, источников и перевалов местного масштаба в разных районах Бурятии. Для руководителей районов это стало публичной формой проявления лояльности по отношению к традиционной религиозной культуре населения, особенно важной в период очередных предвыборных и избирательных кампаний. В 2002 г. по случаю 840-летия со дня рождения Чингисхана, который воспринимается населением Центральной Азии, особенно Монголии и Бурятии, не так, как российской исторической наукой (завоеватель, поработитель, разрушитель), а совсем наоборот (великий создатель Монгольской империи, божество-покровитель всех монгольских народов, Человек № 1 второго тысячелетия), был проведен тайлаган в его честь. В нем участвовали не только бурятские, но и монгольские шаманы, а также приехавшие из районов представители разных этнических групп и, разумеется, властные структуры республиканского уровня.

Несомненно к числу заслуг Ассоциации относится идея издания карты основных шаманских культовых объектов Республики Бурятия и календарей проведения традиционных обрядов в разных священных местах. В каждом таком издании в качестве составителя или консультанта выступает кто-либо из шаманов – членов Ассоциации (Календарь... 1998; Традиционные шаманские обряды. 2001; Под Вечно Синим Небом... 2002).

Это полезные издания для всех – и для шаманов, так как не каждый из них имеет представление о местах проведения шаманских обрядов на всей территории Бурятии, и для жителей республики, знания которых в этой области вообще очень ограничены, и, конечно, для ученых, которым для создания такой карты и таких календарей потребовались бы годы работы.

Не менее важным для характеристики бурятского неошаманизма является участие шаманов в научных конференциях. Первым таким совместным мероприятием стал симпозиум “Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты”, проходивший в конце июня 1996 г. на оз. Байкал. На симпозиум приехали свыше 10 шаманов из Бурятии и других регионов Сибири и один из Монголии – знаменитый Цэрэн заарин, имеющий 13 степеней посвящения. Первый опыт оказался непростым. Несколько раз возникали конфликтные ситуации между научными сотрудниками, отвечающими за проведение симпозиума, и шаманами, которые считали и, наверное, не без оснований целью своего появления на Байкале не участие в научных заседаниях, а проведение серии обрядов, прежде всего, тайлагана в честь “хозяина” о-ва Ольхон на Байкале и прочих духов – хранителей местностей, прилегающих к территории, где проходил симпозиум.

Это событие в силу своей неординарности оставило после себя мифы, в основе которых лежат какие-то факты, реально имевшие место, но осмысленные в жанре этнокультурной мифологической традиции. Например, рассказ о том, что после проведения вышеупомянутых обрядов в одном из ближних районов, примыкавших к Байкалу, началось наводнение. Жители района предположили, что наводнение связано с только что прошедшим большим скоплением шаманов, которые, хотя и проводили обряды умилоствления местных ду-

хов, но поскольку они жители других районов, то могли не знать какие-то местные особенности их проведения и неосознанно что-то нарушить. Скопление шаманов растревожило местных духов и наводнение стало следствием этого. Местным жителям пришлось обратиться за помощью в буддийский монастырь – и не какой-нибудь, а главный в республике – в Иволгинский дацан, отсюда приехали ламы, провели соответствующую службу и вода благополучно вернулась в свои берега.

Байкальский симпозиум по шаманизму положил начало регулярному участию шаманов в научных конференциях, конгрессах, симпозиумах как в самой Бурятии, так и за ее пределами – в Республиках Тува (Тыва), Якутия (Саха), Хакассия, Алтай и др., возникает столь же сильная шаманская активность. Более того, в регулярно проводимых Институтом этнологии и антропологии РАН Международных конгрессах на тему “Шаманизм и иные традиционные верования и практики” (1999, 2001, 2003, 2004) постоянно участвуют шаманы из разных регионов России, в том числе из Бурятии.

Шаманы охотно участвуют в работе научного семинара по теории и практике шаманизма, работающего в том же Институте этнологии и антропологии, рассказывают о себе, готовы продемонстрировать свои хилерские способности, если в том возникает необходимость. Один из весьма незаурядных случаев, когда бурятская шаманка М.Г. Данчинова, родом из Курумканского района Республики Бурятия, очищала от полтергейста квартиру одного из московских ученых, очень интересно описан в статье В.И. Харитоновой (*Харитонова*. 2002. С. 143–156).

В мае–июне 2001 г. в Москве проходила 2-я Всемирная театральная олимпиада. Наряду с театральными коллективами разных стран мира и прежде всего России, в ней приняли участие бурятские, тувинские, хакассские и московские (!?) шаманы. Бурятских шаманов представлял Б.Ц. Ринчинов (и 3 его помощника), представитель агинских бурят, считающийся очень сильным шаманом в своем регионе – Агинском Бурятском округе Читинской области. В рамках шаманского мастер-класса, работавшего на олимпиаде, он провел ночной сеанс шаманского камлания, которое хотя и проходило на сцене нового здания Театра Школы драматического искусства (режиссер А. Васильев), тем не менее произвело на присутствующих сильное впечатление.

Участие шаманов в научных мероприятиях – одна из интереснейших черт неошаманизма. Этот феномен можно представить как сращивание шаманизма и шаманологии, то есть культурного явления и о науки о нем. В нем есть две стороны или два встречных потока: первый – это шаманы, идущие в науку, второй – ученые-шамановеды, желающие получить посвящение в шаманы. Последнее относится, прежде всего, к шамановедам из регионов, где шаманизм – национальная традиция, к ученым, у которых имеются шаманские предки и которые считают, что их познания в сфере шаманизма дают им право на посвящение в шаманы. Последний вопрос – особый и к неошаманизму напрямую отношения не имеет.

Гораздо интересней стремление шаманов “высказаться” самим и не только на трибуне научных конференций, но и в печати – написать и опубликовать статьи и даже книги о том, что и как они “видят”, как понимают свое шаманское призвание и предназначение. Часто причиной такого желания служит неудовлетворенность шаманов тем, что пишут о них ученые, многие научные работы о шаманизме они считают “неправильными” и потому хотят писать о нем сами. Если не забывать о том, что многие из современных шаманов имеют высшее образование, то эта идея не покажется такой уж невероятной. Книга, описываю-

шая внутренний мир шамана, основы его практики, написанная им самим, может стать новым источником для изучения шаманизма и, что особенно важно, современного шаманизма, источником, который даст возможность сопоставить нынешнюю ситуацию внутри и вокруг шаманизма с той, которая была изучена разными поколениями ученых, начиная с середины XIX в.

Некоторый опыт в этой области уже имеется, известны несколько работ, написанных шаманами Бурятии, опубликованные в последние годы. Это книга шаманки и целительницы Наё хан (Н.В. Ангараевой), где говорится о том, как сложен мир эзотерической защиты человека и как непросто быть шаманом и выполнять свое предназначение (*Наёхан. 2002*). Это книга главы Ассоциации шаманов Бурятии Н.А. Степановой – точнее книга литературно обработанных ее рассказов о себе и своей “жизни в шаманизме”, опубликованная на итальянском языке (*Nadia Stepanova. 1998*). Еще один интересный опыт – книга Ё.-Х. Цыбикжаповой, бурятской шаманки родом из Кижинги, в которой ее собственный эзотерический опыт соединен с размышлениями автора о природе иррационального знания (*Цыбикжапова. 1998*). Особо в этом ряду следует отметить книгу Б.Д. Базарова, соединившую в себе огромный материал по практическому шаманизму (шаманский фольклор, описание обрядов, генеалогии шаманских родов, имена и адреса ныне действующих шаманов) с попыткой его научного осмысления, с использованием довольно большого объема архивных материалов и достижений науки в сфере изучения шаманизма (*Базаров. 2000*).

Вообще современный шаман гораздо более контактен с научной средой и средствами массовой информации, чем его коллеги по профессии XX в., они сами ищут подобные контакты. Причины этого следующие: во-первых, исчез былой страх советских лет, что это может причинить неприятности как им самим, так и их клиентам; во-вторых, они заинтересованы в некоторой рекламе своих талантов и возможностей и потому охотно разрешают присутствовать на исполняемых ими обрядах ученым, журналистам, фотографам, кино- и телесъемочным группам.

Подводя итог всему вышесказанному, хочется еще раз подчеркнуть то, что характеризует специфику неошаманизма в Бурятии.

Во-первых, это создание Ассоциации шаманов Бурятии, занявшейся не только культовой, но также издательской и просветительской деятельностью. Во-вторых, рыбок шаманов в науку, желание сотрудничать с учеными, участвовать в научных конференциях, дать возможность широкому читателю понять, как видят и ощущают себя, свой дар, свое предназначение в обществе сами шаманы. В-третьих, выход шаманов из своей узкопрофессиональной и узколокальной ниши на общенациональное пространство. Об этом свидетельствует готовность сниматься в кинофильмах и телефильмах, давать интервью журналистам и придирчиво следить, чтобы журнал или газеты не исказили смысл сказанного. В-четвертых, поездки ряда шаманов в иные республики, области и даже страны с выступлениями и практической демонстрацией специфики собственного иррационального опыта.

Шаманы стали принимать участие в разных светских праздничных и деловых встречах. Иногда они наряду с главой Буддийской традиционной сангхи России и Благодетельным Забайкальского округа Читинской епархии приветствуют участников этих встреч, конгрессов, праздников и тоже дают им благословение. Бывают и иные ситуации, когда шаманы проявляют несвойственную им ранее активность. В июле 2002 г. в Тункинском районе Республики Бурятия проходила встреча местной общественности с представителями компании ЮКОС, собиравшейся проложить нефтепровод Ангарск (Россия) – Дацин (Китай) через Тун-

кинский национальный парк. Хуже всех интересы местного населения защищали районные власти. 20 служителей культа (лам, шаманов и заклинателей духов гор *хадаши*) подписали коллективное обращение к властям с протестом против строительства нефтепровода, разрушающего священные места богов и духов бурят. Не дождавшись ответа, провели серию молебнов, адресованных духам гор и шаманским предкам. Это ли сработало, или экономическая политика правительства России поменялась, но нефтепровода в Тунке не будет, по крайней мере, в ближайшие десять лет.

В отличие от бурятских лам, которые не раз баллотировались и даже побеждали на выборах в высшие органы государственной власти (Собрание народных депутатов СССР, Народный хурал РБ), шаманы открыто в политику никогда не шли, но случаи, когда кандидаты в депутаты и претенденты на посты руководителей районной администрации обращались к шаманам за помощью (совершить обряд с целью обойти соперника) известны.

Появление неошаманизма отнюдь не мешает существованию традиционного шаманизма. Такие шаманские институты как обязательное наличие шаманских предков, избранность духами и посвящение как форма легализации обретенного шаманского дара, продолжают существовать и по-прежнему являются обязательными. Несколько упростились шаманские обряды, модернизировался шаманский костюм, проще по орнаментике и оформлению стали бубны. Но это естественный процесс для любого явления культуры. В шаманизме заложены механизмы и адаптации, и трансформации, и модернизации, дававшие ему возможность держать равнение на новые социальные установки. Стабильность и неизменность шаманизма – только видимость. Вряд ли кто-либо всерьез будет утверждать, что шаманизм не изменился со времен неолита – периода истории, когда изображения шаманов и шаманских сюжетов стали массовыми на наскальных рисунках. Он менялся всегда, но очень медленно и потому это было незаметно. Но нынешние перемены в нем происходят в такое время, когда сложилась и перевернулась с ног на голову вся наша, складывавшаяся много десятилетий, жизнь. Перемены в шаманизме оказались настолько же значительны, как и в самой жизни и, наверное, это закономерно (Жуковская. 2001. С. 174–176).

Однако культурно-экологическая ниша, которую занимает шаманизм и в рамках которого он живет и действует, и сегодня остается та же. Это малая родина – место, где человек родился, это могилы предков, это сами предки и память человека о них, которая становится все слабее, а значит рвется нить преемственности предков и потомков, без которой человек в этом мире незащищен. Задача шамана и шаманизма – не допустить этого, не дать забыть человеку о его истоках, оберегать и хранить его генетическую память.

ГЛАВА 12

БУДДИЗМ И БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА



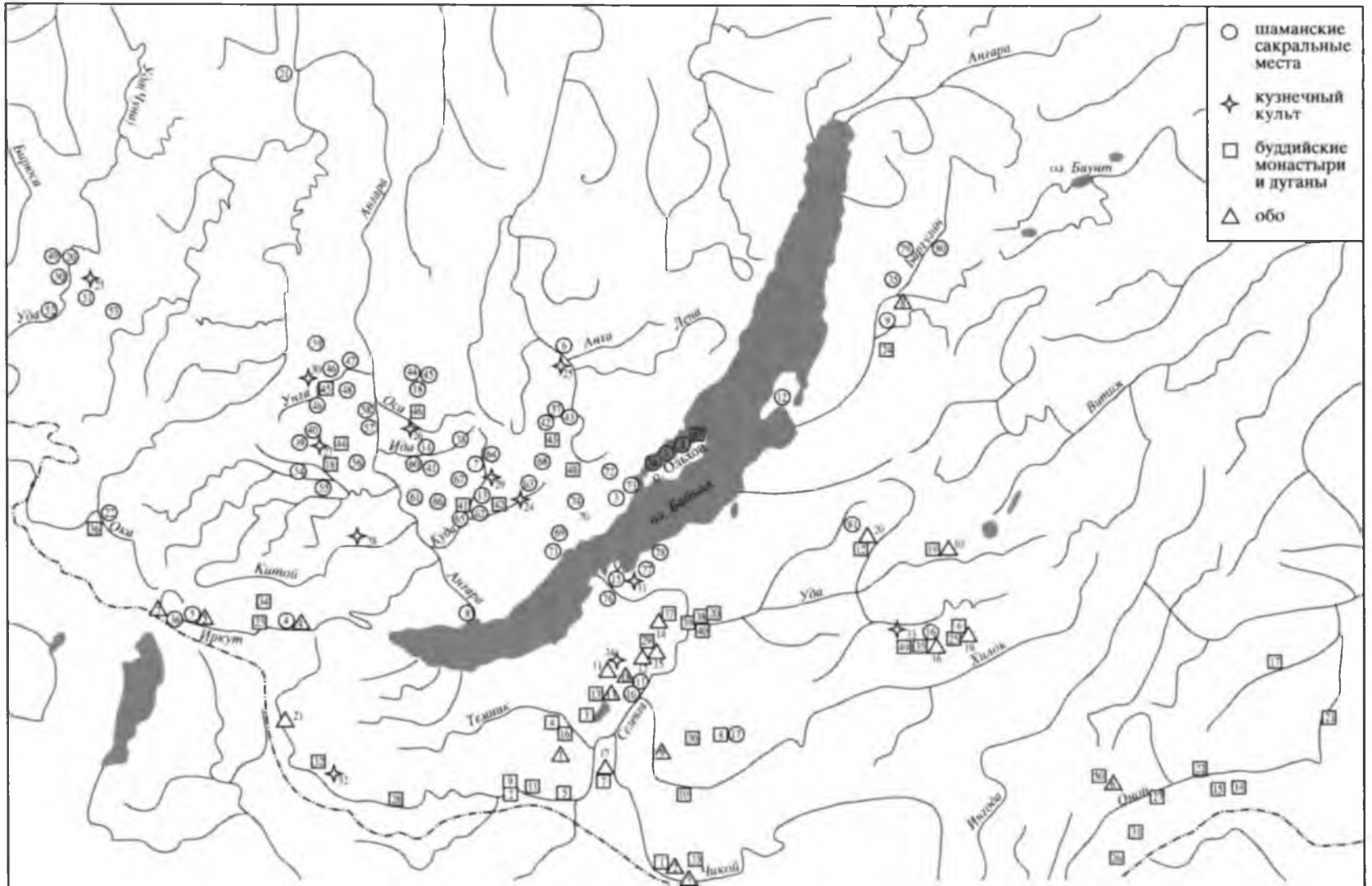
ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В БУРЯТИИ

Наиболее широкое распространение в современной Бурятии получила своеобразная тибетская ветвь буддизма махаяны (“Великая Колесница” или иначе “широкий путь спасения”), известная под названием гелугпа (школа добродетели), что было обусловлено тесными культурно-историческими связями бурят с другими народами Центральной Азии. Из всех других направлений буддизма махаяны школа гелугпа вообще занимает особое положение в истории духовной культуры народов Центральной Азии, исповедующих буддизм (тибетцы, монголы, буряты, тувинцы и др.), поэтому основатель этой школы, выдающийся религиозный реформатор Цзонхава (1357–1419) (другие формы написания его имени – Цонкапа, Дже Цонкапла) был признан ими Буддой и почитался наравне с самим основателем всей буддийской традиции.

С именем Цзонхавы связаны значительные преобразования в тибетском буддизме того времени, позволившие буддийскому учению подняться на более высокий уровень развития. Цзонхаве удалось объединить в своем учении достижения всех философских школ индийского буддизма, существовавших до него, а также совместить практические методы духовного совершенствования человека и спасения “живых существ” от страданий, которые использовались в трех основных направлениях (“колесницах”) буддизма – хинаяна (“Малая Колесница”), махаяна (“Великая Колесница”), ваджраяна (“Алмазная Колесница”). Вместе с тем Цзонхава восстановил строгие нормы и правила морального поведения, установленные для монахов в своде дисциплинарных правил Виная еще при жизни Будды, но пришедшие к тому времени в упадок. Символом возрождения строгих моральных норм раннего буддизма стал желтый цвет, преобладающий в головных уборах и одеяниях монахов школы гелугпа, поскольку в древней Индии люди, вступающие на путь освобождения от мирских страстей и желаний, препятствующих духовно-нравственному совершенствованию и просветлению, надевали на себя выброшенное за ненадобностью, выгоревшие на солнце и пожелтевшее тряпье. Вот почему это направление в тибетском буддизме впоследствии стали также называть “желтошапочной школой”, “желтой верой” (бур. *шара шажин*).

В научной литературе встречается еще одно название – “ламаизм”, которое является не только неточным и неправильным по существу, но и в некоторой степени оскорбительным для последователей этого направления тибетского буддизма, о чем неоднократно высказывались такие авторитетные иерархи гелугпы, как Далай лама XIV. Использование этого термина часто

СВЯЩЕННЫЕ И КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА БУРЯТИИ



ОБО

1. Бурин хан
2. Хумэн хан
3. Хугтэй хан
4. Буха ноён
5. Шаргай ноён
6. Алхана
7. Мунко Саридаг
8. Бархан уула
9. Дэлгэр хан
10. Алтанай обо
11. Шаргын үндэр
12. Обо Чингисхана
13. Ехэ обоо
14. Баян Тугад
15. Олоной обо
16. Челсана
17. Хан уула
18. Ехэ алтан
19. Баян Сумбэр
20. Хутаг уула
21. Уран Дүшэ
22. Бархан уула

ШАМАНСКИЕ МЕСТА И КУЗНЕЧНЫЕ КУЛЬТЫ

1. Бурхан баабай
2. Шубуун ноён
3. Эрдын наадам
4. Буха ноён
5. Хан-Шаргай
6. Ажарай-Бухэ
7. Байтог
8. Шаманский камень
9. Тарасинские, Обусинские.
Аларские старцы
10. Даян-Дэрхи
11. Алтан Хайлаа хан
12. Хилман хошуун
13. Манхай уула
14. Боохон

15. В устье реки Селенги
16. Буурал Баабай
17. Абжааудаган
18. Улейские многие
19. Алтан дэгэлтэ
20. Хангай Баабай
21. Хаигай Баабай
22. Кузнечный культ окинских бурят
23. Кузнечный культ нижеудинских бурят
24. Кузнечный культ Хурамша
25. Кузнечный культ верхолонских бурят
26. Кузнечный культ ицинских бурят
27. Кузнечный культ аларских бурят
28. Кузнечный культ китайских бурят
29. Кузнечный культ кудинских бурят
30. Кузнечный культ унгинских бурят
31. Кузнечный культ кударнских бурят
32. Кузнечный культ закаменских бурят
33. Кузнечный культ хоринских бурят.
вышедших из Байкале-Кудары
34. Кузнечный культ селенгинских бурят
35. Табиса барагханское
36. Нухэн дабаан
37. Нагатай
38. Шаралдай
39. Халта
40. Забита
41. Тарасайн Толгой
42. Байса
43. Тухум
44. Шулуута
45. Эрэмгэтай
46. Турон хада
47. Хашхайн хада
48. Шулууи нумэ
49. Улаан Булгата
50. Хара Булгата
51. Хара Буха
52. Хура ухата
53. Эхэй

54. Наринай хада
55. Убгэтэ
56. Сорготой
57. Нилхын бариса
58. Убгэтэ
59. Малгайн Нарахан
60. Боохон Ехэ тайлага
61. Хатуу уула
62. Хабсагай
63. Бахай
64. Бурхата
65. Ехэ бариса
66. Сайгут бариса
67. Шулуута
68. Олоной бариса
69. Бугудейка
70. Елгазур
71. Куртун
72. Улаан анг
73. Сахюурга
74. Мойһон хада
75. Зун хада
76. Баруун хударн
77. Бухтэр
78. Энхэ иугни табай
79. Сахуули
80. Шулуун хүмэ
81. Тохорюугга

ДАЦАНЫ И ДУГАНЫ

1. Мурочинский (Цонгольский) дацан
2. Сартульский дацан
3. Тамчинский (Гусиноозерский) дацан
4. Ацайский дацан
5. Джидинский дацан
6. Кудунский дацан
7. Бултурмурский дацан
8. Тугнугалтайский дацан
9. Гэгэтуйский дацан
10. Аракиретский дацан
11. Ичетуйский дацан
12. Анинский дацан
13. Загустайский дацан
14. Гунинский (Гуровский) дацан
15. Токчинский дацан
16. Иройский дацан
17. Агинский дацан
18. Аларский дацан
19. Эгитуйский дацан
20. Ацагатский дацан
21. Цугольский дацан
22. Хужиртайский дацан
23. Кыренский дацан
24. Баргузинский дацан
25. Чесанский дацан
26. Бырцеувский дацан
27. Тарбагатайский дацан
28. Бургалтайский дацан
29. Янгажинский дацан
30. Цолгинский дацан
31. Ульхунский (Кусюрский) дацан
32. Санагинский дацан
33. Кударинский дацан
34. Хойморский (Хандагатайский) дацан
35. Кижингинский дацан
36. Окинский дацан
37. Иволгинский дацан
38. Резиденция Хамбо Ламы на Верхней Березовке
39. Резиденция Ринпоче Еши – Лодой Багши
40. Женский Буддийский монастырь
41. Усть-Ордынский дацан
42. Муринский дуган
43. Кырменский дуган
44. Алытский дуган
45. Унгинский дуган
46. Бильчирский дуган
47. Ольхонский дуган
48. Харадинский дуган
49. Ступа "Джарун-Хашор"
50. Алханайский дуган

о космогонии, о том, что представляет собой время, и с какого момента производится его отсчет. Согласно таким сюжетам, имеющим универсальное значение у народов этого региона, упорядоченный в категориях пространства и времени мир, с ритмичной сменой дня и ночи, рождается в результате ночной небесной охоты-погони. По мифу каждый вечер лоси выкрадывают Солнце, а небесный охотник каждую ночь гонится за ними и к утру возвращает его на место. В ранних вариантах в качестве охотника выступает медведь. До нашего времени эти воззрения сохранились в полном виде в сюжете космогонического мифа эвенков-орочонов.

По аналогии модели двучастных суток, в звездном календаре бурят естественный годовой цикл также делился на два противопоставленных друг другу неравных периода – длительный осенне-зимне-весенний и короткий – летний. В архетипе этого календаря, сложившегося в обществе с охотничье-промысловым типом хозяйства, учет годам производился по промысловому сезону, называвшемуся *он*, который протекал в рамках холодного полугодия. До наших дней данный термин применяется в хозяйственном календаре бурятских скотоводов Забайкалья (восточных) и монголов для обозначения холодного полугодия. Бурятам Предбайкалья (западным) данный термин не был известен. В современном бурятском языке, сформировавшемся на основе хоринского диалекта (восточного) термин *он* выступает в значении календарного года и используется для ведения хронологии.

Непроизводительный для охотничье-промыслового хозяйства теплый сезон назывался *зун* и, по аналогии с периодом дня в модели суточного календаря, в годовом цикле сезон лета не использовался для учета времени. Указанный термин, как уже отмечалось выше, также характерен только для бурят Забайкалья.

Основные даты годового цикла в звездном календаре бурят также были отражены в универсальном сюжете ареального мифа охотничьих народов Сибири о краже Солнца лосями. Аналогом вечера и утра в модели суток в модели года выступали осень и весна. Соответственно двум важным для регламентации промысла событиям – гон – начало сезона охоты и рождение молодняка промысловых животных – завершение промыслового сезона, маркируются, соответственно, образом лося-самца и лосихи-матки. В качестве мифологического кода сезона лета выступал зооморфный образ медведя, отражавший идею сезонного возвращения Солнца, то есть через зооморфные символы медведя и лосей в мифопоэтической форме выражались идеи не только смены дня и ночи, но и смены года – *он* и лета – *зун*.

В цикле хозяйственного года *он* в архетипе звездного календаря бурят выделялся период *убэл*, отмеченный особо сильными морозами.

В архетипе этого календаря бурят не было понятия о месяцах как структурных подразделениях календаря, их подменяли разные по длительности периоды, отмеченные сменой хозяйственной деятельности охотников, которые не имели фиксированного количества дней. Позднее, в качестве их структурных подразделений сформировались звездные месяцы, отсчет которым велся по моментам схождения Луны с Плеядами, называемым *һара мушэнай тохеолгон*.

В целом, в звездном календаре бурят все означенные периоды располагались внутри большого временного цикла, охватывающего период сезонной видимости на небе звездного скопления Плеяд. Астрономический восход созвездия отмечается в конце лета (в середине августа), а заход созвездия происходит на весеннем новолунии в начале мая. В течение двух летних месяцев Плеяды невидимы, они находятся за земным горизонтом.

Сезон лета в древнейшем типе календаря бурят представлялся периодом разрыва в движении времени, поэтому в его структуре не выделялись более мелкие его составные, служившие для учета времени.

Таким образом, календарные счисления, астрономические наблюдения и мифологические представления, лежащие в архетипе звездного календаря бурят, сходятся в ритмах хозяйственного календаря охотников тайги. Осенние торжества, приуроченные ко времени сезонного восхода созвездия Плеяд, отмечались как праздник Нового года.

Обряды осеннего праздника устраивались в честь Земли-матери – всеобщего рождающего начала, в том числе и диких животных, позднее, появился образ духа-хозяина Земли и тайги в мужском облике – Баян-Хангая.

Целью ритуальных жертвоприношений выступало желание обеспечить удачный промысел по принципу “подарка-отдарка” и по всей вероятности, в их древнейших формах в качестве жертвы выступали собаки, а позднее – домашние животные.

Обряды весеннего праздника были направлены на возрождение природы и жизни в целом.

Генетически, семантически и функционально звездный календарь бурят связан с такими важнейшими понятиями традиционной культуры бурят, как черное шаманство, культ духов предков – *онгонов*, миф – *онтохон* и искусство сказителя – *онтохоши*. Все эти термины находятся в семантическом поле понятия “год”, выраженного термином *он*. С этим типом календаря у бурят связана традиция исполнения в зимние ночи, когда на небе светили Плеяды, эпических сказаний – *улигеров*, зачины которых вобрали в себя мифологические мотивы творения.

Круг общих явлений в архаическом календаре и сезонной обрядности бурят с календарной культурой монголов и тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока представляет собой систему, сформировавшуюся у населения с одинаковым охотничье-промысловым типом хозяйства, сходными чертами культуры, языка и мировоззрения, сложившихся в единых природно-климатических условиях таежной зоны Севера Центральной Азии и Сибири.

ЛУННО-ЗВЕЗДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Красноречивым свидетельством того, что представления о календаре как системе исчисления равновременных промежутков времени в этнической культуре бурят сложились в связи с формированием представлений о лунном календаре, является полисемантичность бурятского термина *hapa*, который включает в себя несколько понятий сразу: название планеты Луна, месяц как календарная единица и календарь – цикличная система счета времени. Последнее подтверждается тем, что официальный григорианский календарь, принятый в Российском государстве, восточные буряты называли *ород hapa* – русский календарь, а лунный календарь 12 и 60-летнего цикла, воспринятый от монголов, – *монгол hapa* – монгольский календарь.

В календарной культуре бурят выявляется тип лунно-звездного календаря круглого года с двумя сезонами, представляющий собой симбиоз звездного и лунного календарей. Особенностью данного календаря является традиция учета времени в разных сезонах по разным типам месяцев, в целом же в годовом цикле стабильно насчитывалось 13 месяцев. Это обстоятельство было обусловлено тем, что учет месяцев в сезоне холодов – периоде астрономической видимости созвездия Плеяд производился по 27-дневным сидерическим (звездным) месяцам.

В теплый сезон время учитывалось по 30-дневным синодическим месяцам. Отсчет суток в этом типе календаря начинался с вечера.

мотивируется тем, что очень важное место в школе гелугпа занимает культ учителя-наставника (лама), который почитается наравне с тремя главными драгоценностями буддизма – Будда, Дхарма (Учение) и Сангха (монашеская община), становясь четвертой “драгоценностью”, помогающей людям избавиться от дурных страстей и обрести просветление. Но на Востоке вообще, в том числе и в Индии, откуда пришел буддизм, все религии основывались на почитании духовного учителя-наставника (гуру). К тому же термин “ламаизм”, введенный в оборот немецкими исследователями отделяет школу гелугпа от других направлений буддизма, противопоставляя ее как некое особое направление, мало связанное с предшествующими этапами развития буддийского учения.

Однако, являясь результатом синтеза всех предыдущих религиозно-философских школ и слияния главных направлений в буддизме, эта школа органично соединила в себе лучшие достижения буддийской мысли и сохранила основное содержание и суть буддийского учения. Поэтому ее последователи рассматривая свою школу как неотъемлемую составную часть всей буддийской традиции, наряду с самоназванием (гелугпа) предпочитают применять общий для всей буддийской традиции термин “учение Будды” или общее для всего буддизма махаяны название “махаянское учение”. Все это ни в коем случае не означает, что под влиянием местных культурных религиозных традиций, верований и культов народов Центральной Азии индийский буддизм не претерпевал никаких изменений. Но эти изменения носили, как правило, внешний характер и затрагивали формы проповеди учения, методы религиозной практики, культовую и обрядовую стороны религии. Так, культовая система тибетского буддизма вобрала в себя различные традиционные народные обряды, верования и ритуалы архаического происхождения, связанные с культом гор, почитанием духов и божеств земли, рек, водоемов, деревьев и других природных объектов. Но в буддийской системе все эти верования и культы были главным образом связаны с популярным уровнем вероучения и религиозной практики, подчиненным высшей и конечной цели буддизма – достижения просветленного состояния сознания, которого в свое время достиг сам Будда.

Широкому распространению школы гелугпа в других частях Центральной Азии, в том числе на ее самой северной окраине – Бурятии, способствовала поддержка монгольских ханов, благодаря которой она постепенно заняла доминирующее положение в самом Тибете, оттеснив на задний план другие школы тибетского буддизма, а в Монголии стала господствующей школой. Во второй половине XVI в. самые крупные и влиятельные правители Монголии – халхасский Абатай-хан и чахарский Лэгдэн-хан, а также ойратские князья почти одновременно приняли буддизм школы гелугпа и стали активно распространять его среди своих подданных. В последней четверти XVI – первой половине XVII в. гелугпа быстро распространяется среди всех монголов, в том числе среди той части бурят, которые входили в различные враждующие между собой государственные объединения монголов. Большую роль в распространении буддизма школы гелугпа сыграли также Алтан-хан тумэтский, Сэцэн-хан ордосский, которые активно вмешивались в борьбу различных школ тибетского буддизма в пользу гелугпы. В 70-х годах XVI в. Алтан-хан завоевывает Тибет, а в 1576 г. по его инициативе вблизи оз. Куку-нур созывается большой сейм различных родов и племен Внутренней и Внешней Монголии, на который был приглашен верховный лама Тибета Содном-Чжамцо, позднее объявленный Далай ламой – верховным духовным и светским правителем Ти-



Баргузинский дацан. 1895 г.

бета и на котором буддизм школы гелугпа был провозглашен официальной религией всех монголов.

В начале XVII в. тибетский буддизм начинает широко распространяться на территории нынешней Бурятии и в первую очередь в местах проживания этнических групп бурят, которые, как уже было сказано, являлись подданными монгольских ханов. Об этом свидетельствует, например, отчет-донесение казачьего десятника К. Москвитина, посетившего в 1646 г. типичный войлочный переносной дуган (кумирня) в ставке князца Турухай-Табунана при слиянии рек Чикой и Селенга, куда тот перекочевал со своими людьми от монгольских междоусобиц. Постепенно такого рода передвижные молельные юрты, которые обслуживались небольшим количеством лам, заменяются стационарными деревянными и каменными храмами, а затем появляются и целые монастырские комплексы с различными культовыми, учебными, административными, хозяйственными и жилыми постройками. В дореволюционной Бурятии таких монастырей насчитывалось более 40, не считая маленьких дуганов. При крупных монастырях (дацаны) были открыты самостоятельные факультеты по философии, логике, астрологии, медицине и т.д.; печатались религиозные, научные и художественные тексты, популярная дидактическая литература; существовали мастерские, в которых работали живописцы, резчики по дереву, скульпторы, переписчики и т.д. Таким образом, буддийские монастыри фактически стали главными духовными и культурными центрами традиционного бурятского общества, которые оказывали большое влияние на все сферы жизнедеятельности бурят.

В конце XVII – первой половине XVIII столетия буддизм распространяется на территории всей забайкальской (восточной) части этнической Бурятии. В 1741 г. по общепринятому мнению буддийское вероисповедание получает официальное признание российского правительства в лице императрицы Ели-



Хамбо Лама Агван Доржиев (1853–1938). Ученый-богослов, дипломат, просветитель, видный деятель национально-освободительного движения тибетского и монголоязычных народов, реформатор буддизма в царской и советской России. Начало XX в.

заветы Петровны, издавшей указ о кодификации юридического статуса буддийского духовенства. Согласно этому указу, правительство официально разрешало буддийским монахам религиозные проповеди и другую деятельность среди бурят, освободив их от податей и всякого рода повинностей. В 1764 г. главный лама крупнейшего и самого старого в Бурятии Цонгольского (Хилгантуйского) дацана был официально признан Верховным ламой бурят Забайкалья, получив титул Пандито Хамбо Лама (“Ученый Первосвященник”), что закрепляло автокефальный статус буддийской церкви в Бурятии, ее админи-

стративную независимость от Тибета и Монголии (хотя духовный авторитет тибетских Далай лам всегда признавался и признается бурятскими ламами и верующими). В конце XIX в. началось активное проникновение буддизма в западную (предбайкальскую) Бурятию, где он встретил некоторое сопротивление со стороны шаманов и православного духовенства, поддерживаемого царской администрацией, не желавшей дальнейшего расширения сферы влияния буддийской конфессии. В начале XX в. тибетский буддизм стал распространяться и в европейской части Российской империи среди немонголоидного населения, особенно в кругах русской интеллигенции и в Прибалтике. Важным этапом распространения тибетского буддизма в России явилась постройка дацана в 1909–1915 гг. в Санкт-Петербурге совместными усилиями русских, бурятских и калмыцких буддистов при финансовой и моральной поддержке Тибета (Андреев. 1992. С. 14–21).

На рубеже XIX–XX вв. в Бурятии начинается обновленческое движение буддистов-мирян и духовенства, направленное на модернизацию церковной организации, некоторых сторон вероучения и обрядности в соответствии с меняющимися условиями, на заимствования новейших достижений европейской науки и культуры. Это движение было поддержано русскими и калмыцкими буддистами, приобретая общероссийский характер, но его дальнейшему развитию помешали глобальные общественно-политические катаклизмы первой половины XX столетия (первая мировая война, революции 1905 и 1917 гг., гражданская



Хамбо Лама Агван Доржиев после приема у царя.
Начало XX в.



Хойморский (Хандагагайский) дацан. Бурятия, Тункинский район, пос. Аршан. 1996 г.
(Личный архив Н.Л. Жуковской)

война в России и др.). Активным деятелем и лидером обновленческого движения выступил знаменитый Агван Лопсан Доржиев – Хамбо Лама, лхарамба, советник Далай ламы XIII, основатель Санкт-Петербургского буддийского монастыря, организатор журнала “Наран”. Хотя после установления в Бурятии советской власти обновленческое движение получило некоторое развитие на принципах лояльности к новому режиму и его лидеры даже пропагандировали принципы идентичности марксистского и буддийского учений (Герасимова. 1968), “обновленцы” подверглись столь же жестоким гонениям со стороны властей, как и остальная более “консервативная” часть буддистов Бурятии в ходе массовых репрессий против последователей всех религиозных конфессий, которые развернулись в конце 1930-х годов и завершились полным разгромом, уничтожением буддийской церкви.

После Великой Отечественной войны была восстановлена лишь незначительная часть буддийской церковной организации, находившейся под жестким административным и идеологическим контролем. На территории Бурятской АССР и Читинской области с 1946 г. вплоть до 1990-х годов действовали всего два дацана – Иволгинский и Агинский, возглавлявшиеся Центральным Духовным Управлением буддистов (ЦДУБ).

В последние годы в связи с процессом духовного и культурного возрождения народов России, восстановлением утраченных этнокультурных и религиозных традиций начался также бурный процесс возрождения тибетского буддизма в Бурятии и в целом в России. Восстанавливаются старые и строятся новые храмы, создаются различные объединения светских последователей буддизма, активно развивается издательская и культурно-просветительная дея-



Часть интерьера главного Хойморского дугана. *Гунгарва* – алтарь. Бурятия, Тункинский район, пос. Аршан. 1996 г. (Личный архив Н.Л. Жуковский)

тельность буддийских организаций. В настоящее время на территории Республики Бурятия открыто около 50 дацанов, а при Иволгинском дацане открыт институт, в котором обучается более 100 учеников, причем в преподавании различных дисциплин принимают участие не только бурятские и монгольские, но и тибетские ламы. Расширяются международные связи Буддийской традиционной сангхи России (БТСР) и других самостоятельных буддийских организаций, благодаря чему все большее количество буддистов-мирян и монахов может посещать зарубежные культурно-религиозные центры, совершать паломничество к святым местам, обучаться в странах традиционного распространения буддизма. Процесс возрождения буддизма в Бурятии носит достаточно конструктивный характер и способствует установлению здоровых межэтнических отношений в республике, укреплению международных связей, что в конечном итоге содействует дальнейшему развитию толерантных межрегиональных отношений в республике.

В 1991 г. средства массовой информации Республики Бурятия и Российской Федерации в целом уделили немало внимания 250-летнему юбилею официального признания буддизма Российским государством. При этом были допущены ошибочные высказывания о якобы 250-летию распространения буддизма в Бурятии, что является неверным и по сути своей свидетельствует не только о незнании истории буддизма и его распространения в регионе этнической Бурятии, но и неправильном толковании этнической истории бурят в целом. Об этом уже тогда писали и говорили с трибуны на научных конференциях ученые Бурятии и Москвы, но их мало кто слушал и слышал (*Абаева*. 1991. С. 10; *Жуковская*. 1992. С. 118–131). Этому же были посвящены доклады К.М. Гера-



Даши Доржи Итигэлов (1852–1927) – Пандито Хамбо Лама
в 1911–1918 гг.

симовой, Р.Е. Пубаева, Г.Л. Санжиева на конференции (250-летие официального признания... 1991. С. 3–12).

В связи с юбилеем, который следовало отнести на самом деле к Тамчинскому (Гусиноозерскому) дацану, построенному в 1741 г., возникают также другие вопросы. Какую роль сыграл буддизм в истории духовной культуры бурят и в его консолидации как этнической общности? В какой мере буддизм способствовал развитию связей бурят с другими народами Центральной Азии? Какую роль он может сыграть в возрождении духовной культуры и исторических традиций народа на современном этапе? Эти вопросы приобретают особую актуальность в связи с тем, что начавшийся, благодаря перестройке, процесс духовного возрождения и восстановления исторической памяти бурят настоятельно требует радикальной переоценки некоторых ключевых моментов его этнокультурной истории, трактовавшихся до последнего времени большинством исследователей –

бурятоведов и религиоведов не очень корректно, особенно в вопросе о роли буддизма в этнокультурной истории нашего народа.

Все исследователи признают, что с распространением буддизма в забайкальской части этнической Бурятии начался качественно новый этап в этнокультурогенезе народа, до того периода находившегося в состоянии большой разобщенности. Однако при этом допускается недооценка роли буддизма в консолидации и духовном развитии бурят. На наш взгляд, необходимо подчеркнуть, что народ, хоть в какой-то степени приобщившийся к великой мировой религии, уже в силу самого этого факта не может характеризоваться как неинтегрированная этническая общность, к тому же якобы оторванная от своего основного буддийского ядра. Несмотря на ярко выраженный интерэтнический характер буддийского учения, оно, как и во всех странах буддийского Востока, уже в течение столетия своего наиболее интенсивного распространения в этнической Бурятии, то есть к середине XVIII в., обусловило завершение процесса этнокультурной и конфессиональной консолидации бурят в этом регионе. Несмотря на длительные, многовековые традиции существования бурятского народа в суперэтнических общностях Центральной Азии, именно благодаря успешной контаминации буддизма с локальными верованиями и культурами, к указанному рубежу образовалась органически целостная этноконфессиональная общность бурят Забайкалья, которая к тому же динамически расширялась во всех направлениях, включая северо-западную территорию этнической Бурятии (то есть Предбайкалье, куда буддизм стал наиболее интенсивно проникать в конце XIX в.).



Цогшон-дуган Гусиноозерского (Тамчинского) дацана. Резиденция буддийских иерархов Восточной Сибири. Конец XIX в.

В отечественной буддологической литературе бытует мнение, что первым достоверным свидетельством проникновения буддизма в Забайкалье является отчет енисейского казачьего десятника Константина Москвитина, который посетил в 1646 г. типичный войлочный храм в ставке Турухай-Табунана при слиянии Чикоя и Селенги. О широком распространении буддизма в XVII в. среди бурятских родов и племен Забайкалья сообщают и докладные записки, отчеты и сказки-донесения других русских служилых людей, в частности, докладные Петра Бекетова, Ивана Похабова и др. (Ламаизм в Бурятии... 1983).

Однако эти данные свидетельствуют не о начале проникновения буддизма к бурятам, а о том, что в первой половине XVII в. эта религия уже достаточно прочно укоренилась на территории Южной Бурятии и была широко распространена среди простых аратов. Можно утверждать, что это был уже сравнительно зрелый этап контакта бурят с буддизмом, который предполагает длительный подготовительный период, предшествовавший прочному его внедрению в структуру традиционного бурятского общества и его культуру. Например, в таких сопредельных странах, как Китай, Тибет, Монголия, процесс буддизации растянулся на несколько столетий, причем в Тибете буддизм утверждался дважды (первая попытка, как известно, не увенчалась успехом из-за антибуддийских настроений тибетского царя Ландармы).

В этом смысле Бурятия также не составляла исключения, тем более, что в этой части центральноазиатского региона в конечном итоге наиболее широкое распространение получила общая для всей Центральной Азии тибетско-монгольская форма буддизма махаяны. Поскольку буряты генетически, этнически, исторически и политически были неотъемлемым звеном монгольской метаэтнической общности, то и историю распространения буддизма среди этой этнической группы необходимо рассматривать в неразрывной связи с общемонгольским суперэтносом. Известно, что монголы, как и тибетцы, принимали буддизм дважды. Впервые это произошло еще в XIII в. при внуке Чингисхана – Хубилайхане (годы правления 1260–1294). В тот период Забайкалье, как известно, являлось составной частью монгольских государственных объединений. Различные бурятские роды и племена входили в состав монгольских владений, а современная территория Южной Бурятии называлась *Ара Монгол* (Северная Монголия). Поэтому буддизм, объявленный Хубилаем государственной религией, имел юридическое действие и на современной территории Бурятии.

Однако в силу разных исторических, политических и социальных причин в то время буддизм все же не стал массовой народной религией всех монголов, хотя его влияние среди элитных слоев населения было весьма значительным. Еще в 1206 г. сам Чингисхан отправляет письмо тибетскому буддийскому верховному иерарху, в котором пишет, что “хотел бы пригласить его в свою страну, но, поскольку не закончены государственные дела”, просит читать молитвы в честь его побед. Сын Чингисхана Угэдэй (годы правления 1229–1241) также поддерживал идеи буддизма и даже начал воздвигать буддийские храмы, в том числе большую ступу (субурган) в Кара-Коруме, городе, который Чингисхан в 1220 г. провозгласил столицей монгольского государства. Ступа была завершена во времена Мункэ-хана (годы правления 1251–1258). Это было монументальное пятиэтажное сооружение, на первом этаже которого по четырем углам находились большие комнаты, где согласно буддийскому канону располагались статуи и изображения божеств. Францисканский монах В. Рубрук, посетивший Кара-Корум в 1253–1255 гг. писал, что “в большом храме сидело множество монахов в желтых одеяниях, держа в руках четки и читая буддийские молитвы”. Все это говорит о том, что с самого своего основания в XIII в. и до 1380 г. (когда город

был полностью разрушен китайскими войсками) Кара-Корум почти в течение 100 лет был не только административным, но и религиозным центром монгольского государства. Монгольские литературные источники упоминают кроме того 120 буддийских монастырей, построенных в то время на территории Монголии. Как правило, эти монастыри находились в городах и крупных поселениях или при ставках правителей, военачальников, наместников и т.д. В связи с этим необходимо отметить, что вообще образование единой Монгольской империи в XIII в. характеризовалось расцветом городской жизни в степях Центральной Азии. В этот период повсеместно строятся многочисленные города, храмы и дворцы. Монументальная архитектура монголов наиболее ярко была представлена в столице Монгольского государства Кара-Коруме, где кроме буддизма обосновались многие религии Востока и Запада. Так уже при Хубилай-хане, официально объявившем буддизм государственной религией, среди 12 храмов столицы было 9 буддийских, 2 мусульманских и 1 христианский. Вместе с тем буддизм начал проникать и на окраины Монгольской империи, в частности, в долину Енисея, где еще в IX в. появляются буддийские статуэтки, а “из княжеского дома страны Кыргыз” происходил известный переписчик китайских буддийских сочинений в тибетской транскрипции.

О достаточно широком распространении буддизма в Монголии XIII в. свидетельствует также памятник (из сланцевого кирпича синевато-серого цвета, отшлифованный), воздвигнутый в честь Мункэ-хана в 1257 г. Этот памятник был найден монгольским ученым О. Намнандоржем в Хубсугульском аймаке Монголии в 1955 г. Обычно такого рода источники справедливо считаются более объективными и беспристрастными, чем письменные источники. В надписи на памятнике (три строки слева от центра на монгольском и двенадцать строк справа на китайском языках) содержатся восхваления Мункэ-хану, данные о природе и характере ханской власти, строительстве буддийских монастырей, пожелания о дальнейшем распространении буддийской религии, этические наставления для мирян, а также принципы взаимоотношений государства и буддийской религии. Кроме того, в надписи на памятнике имеются указания на то, что ареал распространения буддизма к середине XIII в. доходил до мест проживания “лесных народов” (*ойрат, ой-арад*), с которыми буряты Предбайкалья были тесно связаны как по происхождению, так и в культурном, и религиозном отношении.

О возможности проникновения элементов буддийских верований и культов в Предбайкалье еще в древнемонгольскую эпоху (то есть до Чингисхана) свидетельствует также и ряд преданий, записанных в конце XIX в. среди балаганских бурят. В древнейших мифах западных бурят присутствуют персонажи, явно заимствованные из буддийского пантеона: “три бурхана – Шибэгэни-бурхан, Майдари-бурхан и Эсэгэ-бурхан”. Зафиксирован рассказ о проникновении буддийской миссии Гэнэн-хутухты в IX в. (Сказания бурят... 1890. Т. 1. Вып. 2. С. 112). Изучение наскального памятника “Гэнэн-хутухтын тамга” в долине р. Оки показало, что изображенные символы “Три драгоценности” могут относиться к наиболее раннему периоду проникновения буддизма к берегам Байкала. IX столетием датируется также индийская легенда о богине Лхаме (или Шримати Деве), которая ради веры (буддизма) пошла на убийство собственного сына и по одной из многочисленных легенд перемещалась из Шри Ланки на север, пока не обосновалась “на горе Ойхан, в области Олгон”, окруженной необитаемыми пустынями и океаном, предположительно в Восточной Сибири (*Беттани, Дуглас*. 1899. С. 93). С.Ш. Чагдуров считает, что в данном случае речь может идти об о-ве Ольхон на оз. Байкал (*Чагдуров*. 1980. С. 233).

Более того, имеющиеся летописные, фольклорные и археологические данные позволяют еще более “удревнить” время первого знакомства бурят с практической стороной буддизма. Основываясь на этих данных, монгольский ученый Г. Сухбаатар считает, что распространение буддийской религии среди раннемонгольских племен началось в гораздо более ранний период, чем эпоха Чингисхана – еще со времен хунну. Как он отмечает, “судя по этническим связям между хуннами, сяньби, жужанями, киданями, с одной стороны, и монголами – с другой, можно заключить, что их знакомство с буддизмом началось еще с эпохи ранних кочевников Монголии” (Сухбаатар. 1978. С. 70).

В работах монгольского ученого-ламы Ш. Дамдина, в частности, в его “Золотой книге” приводится цитата со ссылкой на “Чойджун” (“Истории религии или доктрины”), где говорится о наиболее раннем периоде распространения буддизма в Монголии. Ш. Дамдин делит историю буддизма в Монголии на три периода: ранний, средний и поздний. Первый период охватывает время от эпохи хуннов до Чингисхана, а второй – от эпохи Чингисхана и до монгольской юаньской династии в Китае (Цыремпилов. 1991. С. 68–70).

Таким образом, самый ранний период проникновения буддизма в степи Центральной Азии может быть отнесен к III–II вв. до н.э. По крайней мере известно, что в 121 г. до н.э. китайский полководец Хо Цюйбин, разбив в районе Хухэнура и Ганьсу хунского Хючжуй-князя, захватил в его ставке золотое изваяние высотой около 4 м, которое еще в III в. н.э. считалось статуей Будды. Почетный титул потомков князя “Золотого рода” пожалованный императором У-ди, связывается монгольскими учеными-ламами с легендой о том, что золотой род произошел от бывшей буддийской богини-ведьмы, сосланной за проступки на Золотую гору.

Но, если знакомство хунну с буддизмом, судя по всему, было довольно поверхностным и эпизодическим, то более широкое распространение он начинает получать в раннесредневековых государствах тобасцев, муюнов, тугухуней, северовэйцев и жужаней (III–VI вв. н.э.). Например, в 514 г. в районе Хухэнура был построен девятиэтажный храм, а ханы носили типичные буддийские имена. Пятиэтажный храм существовал и у северовэйцев, в котором проживали 83 монаха, проповедовавшие новую религию и переводившие буддийские книги. Около 475 г. у кочевников Центральной Азии появляются и общепбуддийские святыни, например, “Зуб Будды” и другие реликвии, привезенные из Индии. Среди археологических памятников того периода можно отметить древнюю статую (V–VII вв.) из Аржаргалант сомона Восточного аймака МНР с названием “ловх” – “Будда” или строки письмом брахми на вершине горы Хуйс-толгой в местности Баин-голын эх Булганского аймака МНР (Сухбаатар. 1978. С. 68).

К эпохе жужаней относится, по мнению некоторых археологов, вполне достоверное свидетельство проникновения первых буддийских миссий в Забайкалье. Таким свидетельством может служить бронзовый буддийский походный алтарь, найденный в 1927 г. на развалинах Нижнеиволгинского хуннского городища. Он представляет собой квадратный постамент на четырех ножках и толстой пластины-иконы с усеченным навершием. На фасадной части три рельефные босоногие фигуры в широких халатах и накидках буддийских монахов, а на головах надеты шишковидные украшения – символ знатности и величия. Характерна поза рук: они согнуты в локтях, ладони раскрыты, причем пальцы правой руки направлены вверх, а левой – вниз, что характерно для позы молящихся бодхисаттв. Вокруг фигур выгравированы ломаные линии, изображающие языки пламени. Подобный фрагмент также обычно встречается на иконах докшитов из буддийского пантеона.

Приведенных фактов, возможно, вполне достаточно для того, чтобы убедиться, что во всех частях Центральной Азии, в том числе на земле этнической Бурятии, буддийская религия начала распространяться значительно раньше XVIII в., а возможно даже раньше и XIII в., когда внук Чингисхана Хубилай объявил ее государственной религией. До эпохи чингизидов все попытки внедрения буддизма в среду народов Центральной Азии носили более или менее эпизодический характер. Тем не менее буддизм как феномен все же фиксируется в структуре этнокультурной истории монгольской метаэтнической общности того раннего периода. Объявление буддизма официальной религией монгольской империи при Хубилае заложило хорошие предпосылки для более широкого распространения буддизма от центра к периферии государства, вплоть до его самых отдаленных окраин, включая территорию расселения “лесных народов” и “Северной Монголии” – то есть Бурятии. Но этот процесс был приостановлен из-за феодальных междоусобиц, начавшихся после крушения монгольской династии Юань в Китае, а также из-за агрессии Китайской империи против культурных и религиозных центров монголов.

Минская династия, которая пришла после падения Юаньской (1363), сделала все возможное, чтобы помешать попыткам нового объединения монгольских племен. И, поскольку буддизм играл важную роль в интеграции и консолидации монгольских племен, именно он в первую очередь подвергся гонению со стороны династии Мин. Буддийские центры, которые существовали в течение 150 лет на территории Монголии, были разрушены. Период между второй половиной XIV в. и XVII в. считается одним из самых сложных и драматических в истории монгольских народов. Тем не менее, начиная с конца XIV в. и до второй половины XVI в. буддизм был довольно влиятельной религией (правда только в элитарных слоях монгольского общества), наряду с вновь возрождающимся шаманизмом (особенно среди простых аратов). Во всяком случае, монгольские правители старались сохранить влияние буддизма в своей среде. Но только начиная с XVI в. буддизм становится массовой религией среди всех монгольских племен, в том числе и бурят.

Среди хуралов (молебствий), совершаемых во всех буддийских монастырях Бурятии традиционно присутствуют 6 традиционных. К числу предновогодних, отмечаемых 29 числа последнего зимнего месяца по лунному календарю, относятся хуралы “Сочжин” и “Дугжуба”. “Дугжуба”, как правило, завершается сожжением магического конуса “Сор”, первоначальная символика которого ассоциировалась с врагами веры. Однако позже этот обряд становится одним из центральных моментов для мировоззрения рядового буддиста, ассоциировавшего его с избавлением от всего плохого, что сопутствовало ему в уходящем году.

“Сочжин”, входящий в состав “Дугжубы”, относится к церемониям покаяния и очищения от совершенных грехов. В этом обряде участвовали только ламы. В *догжурах* (тибетские буддийские обрядники) перечисляются все случаи, от которых избавляет ритуал “дугжуба”, совершаемый 30 числа последнего зимнего месяца по лунному календарю. В представлениях бурятских буддистов, это множество болезней, вызываемых нарушением баланса “ветра”, “желчи”, “слизи” (подробно о них см. в разделе “Тибетская медицина”). Причиной несчастий за прошедший год могли быть и злые силы, плохое отношение к “хозяевам” местностей, от которых призваны охранять *сахюсаны*, защитники веры – Чойжал, Лхаме, Махакала, Жамсаран, Гонгор, Намсарай и др.

Чтение молитв и магическое уничтожение содеянных грехов в виде символического “Сора” позволяли начать новый год – Сагаалган.

Со 2 по 15 число первого весеннего месяца нового года во всех буддийских монастырях совершается Монлам – служба, посвященная 15 чудесам, совершенных Буддой.

Дуйнхор хурал ассоциируется с Калачакрой.

15 числа первого летнего месяца совершают Гандан Шунсэрмэ хурал, связанный с мемориальными датами земной жизни Будды: вхождению в утробу матери – царицы Махамайи, просветлению и погружению в нирвану.

Четвертого числа последней летней луны проводится Майдари хурал (Круговращение Майтрейи), посвященный грядущему Будде – Майтрейе, его снисхождению с неба Тушиты на землю людей (Джамбудвипу). В буддийских сутрах подчеркивается, что с приходом Майтрейи люди станут крупнее, счастливее, здоровее, красивее. Зрелищным моментом молебна Круговращение Майтрейи был вынос статуи Майтрейи на колеснице, запряженной зеленым конем или белым слоном, и обход праздничной процессии по кругу вокруг монастырского комплекса, сопровождаемый звуками ритуальных музыкальных инструментов.

Лхабаб дуйсэн проводится 22-го числа последнего осеннего месяца. В интерпретации популярного буддизма в этот день Будда спустился на землю людей из легендарной страны небожителей Тушита, которая находится на вершине горы Сумеру (бурят. Сумбэр-уула).

Зула хурал называется “праздником тысячи лампад” и посвящается известному и очень популярному в Бурятии буддийскому реформатору Цзонхаве, дата его проведения – конец первой зимней луны. Во всех дацанах в этот день зажигаются тысячи лампад (зула).

Практически во всех буддийских дацанах этнической Бурятии совершались и так называемые малые хуралы, посвященные как хранителям Учения – *сахюсанам*, так и во благо всех живущих на Земле. Так, например, и к малым хуралам от-



Обряд “Круговращение Майтрейи” в одном из дацанов Селенгинской долины.
Конец XIX – начало XX в.



Буддийский женский центр “Зунгон Даржилинг”.
Улан-Удэ. 2003 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

носятся Ламчог-Нимбу, Диваажин, Лусууд, Сундуй, Жадонба, Табан Хан, Намсарай, Алтан Гэрэл, Отошо, Банзарагша и др. Все большие и малые хуралы отмечаются по лунному календарю и стало быть даты их проведения ежегодно вычисляются ламами-астрологами. Постоянной в календарях праздничных дат, ежегодно издаваемых Иволгинским дацаном, является лишь одна: 6 июля – день рождения Далай ламы XIV, отмечаемый буддистами центрально-азиатского направления.

12 августа 1992 г. бурятские ламы и миряне приняли участие в большом молебне Дуйнхор-ване – Посвящении в Калачакру, проведенном Далай ламой XIV. 14 августа того же года в Улан-Удэ приехал представитель Далай ламы XIV – геше Джампа Тинлей, который на протяжении ряда лет читал лекции по теории и практике буддийского учения бурятским последователям буддизма. В честь 60-летия Далай ламы геше издал замечательное произведение – современный комментарий к сочинению Цзонхавы “Ламрим Ченмо” (“Путь к ясному свету”).

28 апреля 1995 г. в Иволгинском дацане состоялась торжественная церемония официального вступления в должность Хамбо ламы, Председателя Центрального духовного управления буддистов Российской Федерации Дамбы Аюшеева. Д. Аюшеев родился в 1962 г. в с. Шаргалджин Красночичкойского района Читинской области, в 1988 г. окончил буддийскую Академию в Улан-Баторе.

С 1991 по 1995 г. был настоятелем – ширетуем Мурочинского дацана (Балдан Брейбунг) в Кяхтинском районе РБ, активным организатором восстановления которого он был.

ЦДУБ РФ с 1996 г. вошел в состав Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, задачей которого являлось решение актуальных проблем по возрождению духовности всех россиян, по выработке взаимоотношений государства и религиозных конфессий.

В апреле 1996 г. прошло общее собрание Центрального духовного управления буддистов Российской Федерации. Участвовали все представители этнической Бурятии и Тувы. Была принята новая редакция Устава ЦДУБ, не менявшаяся с 1946 г. Новый Устав предусматривал более широкие возможности деятельности буддийской конфессии, с наибольшим применением структуры церковной организации буддийской церкви Российской Федерации, был также организован новый орган – Хурал – малое собрание ЦДУБ и введен институт представителей ЦДУБ при каждом дацане.

В 1991 г. буддийское духовенство Бурятии получило право на открытие Буддийского института при Иволгинском дацане для подготовки священнослужителей и интерпретаторов буддийской канонической литературы. В институте обучалось более ста хувараков (послушников) из Тывы, Калмыкии, Алтая, Москвы, Амурской и Иркутской областей, Украины, Белоруссии, Югославии на философском, медицинском факультетах и факультетах тантры и буддийской живописи. В настоящее время институт преобразован в Буддийский Университет Даши Чойнхорлинг, который с 2004 г. носит имя первого Пандито Хамбо Ламы бурят Дамба-Доржи Заяева.

10 сентября 2002 г. священнослужители Буддийской традиционной Сангхи во главе с Пандито Хамбо Ламой Д. Аюшеевым выполнили завещание XII Пандито Хамбо Ламы Даши-Доржи Итигэлова, вскрыв саркофаг с его нетленным телом, захороненным в 1927 г. в местности Хухэ-Зурхэн. Всеобщее изумление и удивление медицинских экспертов вызвало то, что тело Ламы, сидящего в позе лотоса, спустя 75 лет со времени захоронения сохранилось в прекрасном состоянии. Жизненный путь и деятельность Хамбо Ламы Д.Д. Итигэлова хорошо осветила Г.Г. Чимитдоржин (Г.Г. Чимитдоржин. 2003. С. 34–38). Феномен Д.Д. Итигэлова (достижение самадхи) достаточно широко известен в традиции тибетского буддизма, однако на территории этнической Бурятии это уникальное явление, и естественно, что буддисты воспринимают этот факт как некий сакральный символ.

Приобщение бурят к мировой религии, представлявшей собой более развитую по сравнению с добуддийскими верованиями и культурами форму общественного сознания, заложило огромные идеологические, социально-культурные, психологические предпосылки для преодоления разобщенности между различными этническими группами бурят и формирования целостной этноконфессиональной общности.

Нельзя конечно утверждать, что буддизм был единственной консолидирующей и интегрирующей силой, действующей на всей территории этнической Бурятии в указанный период. Но, наряду с другими политическими, социальными и экономическими факторами, детерминировавшими процесс формирования этноконфессиональной и культурной общности, буддизм, безусловно, сыграл определяющую роль в формировании таких необходимых для складывающейся общности элементов культуры, как литературный язык и базирующаяся на нем литературно-художественная традиция, книгопечатное дело, живопись, архитектура и многое другое. Доминирующей тенденцией 400-летнего процесса “буд-

дизации” этнической Бурятии было прогрессирующее усиление роли и значения буддизма не только в чисто религиозной, но и во всей этнической культуре бурят, в результате чего это иноземное учение, первоначально казавшееся мало-понятым и даже чуждым широким массам, постепенно превращается в подлинно народную и, можно сказать, национальную религию бурят.

ОБРАЗОВАНИЕ В БУДДИЙСКИХ МОНАСТЫРЯХ

Истоки образовательной системы бурятских монастырей лежат в Индии. Именно оттуда берет начало монастырский тип образования, который позволял универсализировать образование, сделать его пригодным для распространения в различных регионах и этносах Индии, а позднее и других стран.

Монастыри зародились как институт, предназначенный для конфессиональных нужд монахов, их тренинга, но довольно скоро расширили сферу своих функций. Со временем часть буддийских монастырей Индии из мест уединенной духовной практики и интеллектуального тренинга все более стали превращаться в крупные культурные и образовательные центры со значительными библиотеками, где велась не только преподавательская, но и исследовательская работа.

Принципиально важной чертой образовательной системы этих монастырей было то, что буддийский канон перестал быть в них единственным предметом изучения. Студенты монастырских школ получили возможность изучать все культурно значимые предметы – вероучение других религий, небуддийские философские системы (хотя, разумеется, с буддийских позиций) и даже в некоторых из них прикладные науки, такие, как агрокультура и архитектура.

В монастырях широко развивалась практика публичного диспута, являющаяся одним из наиболее своеобразных институтов традиционной индийской культуры. Она берет свое начало с отдаленных ведийских времен, в буддизме стала широко практиковаться с самого раннего периода его существования.

Наивысшим периодом расцвета буддизма в Индии, когда окончательно сложилась система монастырского образования и началось интенсивное проникновение буддизма в Тибет, был VII в. Установившееся оживленное культурное общение между этими странами привело к тому, что индийский буддизм окончательно упрочился в Тибете, приняв национальную тибетскую форму. Тибетская образовательная система, позднее принятая в бурятском буддизме, формировалась под сильным влиянием индийской и сходна с ней во многих принципиальных чертах, однако в то же время отличается и значительным своеобразием.

Первый буддийский монастырь Самье был построен в середине VIII столетия в царствование Тисон Детсена (755–797) по образцу знаменитого индийского монастыря-университета Отантапури, разрушенного мусульманами. Тогда же в монастыре была основана не только монашеская община, но и открыто отделение переводов с санскрита, ставшее первым переводческим центром в Тибете, финансируемым государством.

Первые тибетские монастыри были “отшельнического” типа (*sgrub grva*), нацеленные на то, чтобы в первую очередь дать монахам возможность уединенного созерцания. Позднее, сначала школой сакьяпа (*sa skya pa*), а затем жонанба (*jo nang pa*) и гелугпа (*dge lugs pa*) были организованы монастыри “школьного” типа (*bshad grva*) по образцу индийских монастырей-университетов (*Барадийн*. 1992. С. 70–71).

В “доцзонхавинский” период было открыто значительное число монастырей, где преподавались философские дисциплины, такие, например, как Цалгунтан (Tshal gung thang, основан в 1205), Нартан (sNar thang, основан Тумтоном в 1153), Сакья (Sa skya, основан Кон Кончок Гялпо в 1073), Намринг (Ngam ring, основан Шакья Сенге приблизительно в 1290), Залу (Zha lu), Тропу (Khro phu), Неринг (gNas rnying), Кормолунг (sKyog mo lung, основан Балтидачомбой в 1169), Бодон (Bo dong, основан Геше Мутрапой в 1049), Панамгадон (Pa nam dga' gdong), Толунцоме (sTod lung mtsho smad), Зулбу (Zu bu), Занри (bZang ri), Цетан (rTse thang, основан Тай Ситу Жанчуб Гялсаном в 1351) и т.д., всего более двадцати.

Затем, когда сакьяпа перестала претендовать на лидирующую в общетибетском масштабе роль (одно время она стала владельцем, хотя в значительной степени и формальным, тринадцати областей Тибета) (*Пагсам Джонсан*. 1991. С. 80), сакьяские монастыри школьного типа практически перестали существовать, но зато в школе гелугпа, основанной Цзонхавой, стал заметен большой рост образовательных центров, вобравших в себя позитивный опыт своих предшественников – сакьяских и кадампинских школьных монастырей и развивших свои собственные образовательные традиции. В этой школе огромное значение придавалось изучению философии, что требует многих лет упорной учебы. Монастыри “школьного” типа получили в ней большое развитие. Известный бурятский путешественник Г.Ц. Цыбиков, посетив Тибет, писал, что монастыри “служат ныне не столько убежищем отрекшихся от мира аскетов, сколько школами для духовенства, начиная от обучения азбуке до высших пределов богословских знаний” (*Цыбиков*. 1981. Т. 2. С. 18).

Особенной славой пользовались философские факультеты четырех монастырей: Даши Лхунпо, Брэйбуна, Галдана и Сэра. Факультеты других монастырей, как правило, пользовались их программами.

В монастыре Даши Лхунпо (bkra shis lhung po – “гора счастья”, был основан в 1447 г. учеником Цзонхавы Гедун Дубом, 1391–1475) было три философских факультета: Шарзе (shar rtse – “восточная гора”), Джилхан (dkyil khang) и Тойлин (thos gling).

Монастырь Галдан (dga ldan), основанный Цзонхавой в 1409 г., имел также три факультета: Шарзе (shar rtse), Жан-зе (byang rtse) и Ньягрон (nyag gong).

Монастырь Брэйбун ('bras drung), основанный в 1416 г. учеником Цзонхавы Даши Балданом (bkra shis dpal ldan) (1379–1448), имел три философских факультета: Гоман (sgo mang), Лосалин (blo gsal gling) и Дэян (bde yangs).

В монастыре Сэра (sera), основанном в 1419 г. Шакья Еше (shakya ye shes) (1354–1435), имелись факультеты: Мад (smad) и Жэй (byes).

На всех этих факультетах изучались одинаковые предметы, хотя порядок их прохождения в разных монастырях мог быть различным. Кроме того, каждый из этих факультетов имел собственный набор основной учебной литературы.

Бурятский буддизм развивался в русле тибетской традиции гелугпа, к моменту его прихода в Бурятию доминировавшей в Тибете и особенно в Монголии. В этой традиции всегда уделялось исключительное внимание монастырскому образованию, особенно в области философии, и поддерживались высокие образовательные стандарты.

Стандарты в области образования в бурятском буддизме стали устанавливаться сразу же после его прихода и создания первых монастырей, а официально оформляться с начала XIX в. Так, например, в “Уложении 1823 г. 11 хоринских родов” определяется, что ламы и хуvaraки “не должны обучаться учению Будды в улусах, а должны жить в дацане на свои средства, ламы со званиями и

комплектные должны обучать их под своим наблюдением без всякой mzды и не заставляя работать на себя” (Обычное право... 1992. С. 61). Уложение определяет возраст обучающихся в 10–25 лет. Аттестовать учеников предписывалось “примерно после полного изучения им книг, читающихся при дацанских богослужениях” (Обычное право... 1992. С. 61). Врачеванием разрешалось заниматься тем, кто изучил основной трактат о врачебной науке “Жуд ши” (“Четыре тантры”) вместе с практическим руководством “Лхантаб”. Астрологам разрешалось практиковать после изучения основного пособия по астрологии, принятого в гелугпинской традиции – “Вайдурья гарбо” (“Белый берилл”), составленного Десрид Санжей Жамсо. Переписчиками книг и живописцами можно было стать по рекомендации лучших знатоков этого ремесла в дацане.

В “Хоринском положении 1851 г.” разработка стандарта в области образования получила дальнейшее развитие. Пятая глава “Положения” определяет содержание образования, объем и последовательность изучения дисциплин.

На первой ступени – “мэжиба” новичок обучался чтению и письму на тибетском и монгольском языках, а также заучивал наизусть тексты, читаемые на ежедневных хуралах (службах) (они собраны в сборник под названием “Рабсал” (Очень ясное) и тексты ритуалов, посвященных десяти основным хранителям буддийского Учения (сахьюсанам) (Обычное право... 1992. С. 89).

Изучению не только монгольского языка (выполнявшего роль письменного в такой же степени по отношению к бурятскому, как и к собственно монгольскому), но и тибетского придавалось огромное значение. Хотя буддийское Писание (Ганджур) и Предание (Данджур) и были переведены на монгольский, как и значительная часть дидактической литературы, но философская образовательная и ритуальная литература в большинстве своем была на тибетском языке. В дальнейшем хувабеки в процессе философского образования проводили диспуты по различным темам именно на этом языке. Хуралы (за небольшим исключением) проводились также на тибетском.

Особое внимание уделялось заучиванию текстов наизусть. Здесь необходимо отметить, что процесс образования базировался на буддийской теории познания, выделявшей три основных познавательных процесса: 1) слушание (под которым понималось восприятие вербальной информации не только на слух, но и, разумеется, зрительное, в процессе чтения), 2) обдумывание и 3) созерцание. Последнее подразумевает реальное осуществление в собственном потоке психики того, что обдумано и понято. Соответственно в процессе обучения хувабеки вначале заучивали изучаемые тексты наизусть, затем, слушая разъяснения учителя, читая комментарии и участвуя в диспутах, добивались полного понимания заученного и потом в процессе религиозной практики овладевали ранее теоретически изученным. Иногда между этими этапами могли проходить годы, так как считалось, что наиболее пригодный для заучивания большого объема материала период жизни – детство и отрочество, и бурятские хувабеки заучивали тексты вначале ритуальные, а потом и философские в таком объеме, что, став взрослыми, могли проводить многочасовые хуралы, не заглядывая в книги, и днями напролет диспутировать на философские темы, на память цитируя выдержки из объемистых философских трактатов.

На второй ступени – “шоксаба” – учащиеся должны были научиться переводить с тибетского языка на монгольский работы Цзонхавы, посвященные правилам осуществления духовной практики – “большой” и “малый” “Ламримы” (Ступени пути к просветлению), изучать практику “преображения мышления” (*ложон*), а также правила принятия и сохранения обетов, изложенные в Винае.

“Ламрим” Цзонхавы является комментарием на работу основателя тибетской традиции кадампа (духовной преемницей которой считает себя гелугпа) Атиши (Дипамкарашриджняны) “Светильник пути Просветления”. В ней нашел выражение основной методологический подход гелугпы к изложению и практике буддизма – совместная практика пути сутр и тантр, охватывающая в едином доктринальном континууме практику личностей различных уровней, имеющих разные установки. В этой традиции выделяют три типа личностей: так называемую “низшую личность” (skyes bu chung ngu), “среднюю” (skyes bu ‘bring pa) и “высшую личность” (skyes bu chen po). Принадлежность человека к тому или иному типу личности определяется присущей ему доминирующей психологической установкой, определяющей его основные жизненные цели и задачи. “Низшая личность” – это человек, основной круг интересов и жизненные цели которого связаны с обычными мирскими заботами, с достижением благополучия в жизни, приобретением материального достатка, престижа, имени, семейного счастья. Однако, если человек осознает приходящий характер благополучия, неизбежность смерти и неопределенность того, что ждет его в следующем рождении, то он обращается к “трем драгоценностям” (Будда, Дхарма и Сангха), чтобы получить хорошее перерождение. Улучшить свою карму, чтобы достичь благополучия в следующей жизни – максимальная задача “низшей личности”. Понимание кармической ответственности – уже значительный шаг на пути, и с этого момента человек может считаться буддистом. Водораздел, отделяющий буддиста от человека “внешнего”, *тирттика* – принятие прибежища в “Трех драгоценностях”. Основной практикой, которая предписывается этому типу людей, является совершение десяти “белых дел” и избегание десяти “черных”, чтобы накопить заслуги, улучшить свою карму и получить за это вознаграждение в последующей, а возможно уже и в этой жизни.

Дальнейшее духовное развитие личности связывается с пониманием того, что всякое бытие вообще – это страдание и как бы мы не стремились сделать свою жизнь более приятной, за приятным неизбежно следует неприятное и эти два переживания, по сути, “две стороны одной медали”. “Не привязывайтесь к приятному и никогда – к неприятному. Не видеть приятное и видеть неприятное – зло. Поэтому не делайте приятного, ибо расставание с приятным – болезненно. Нет уз для тех, у которых нет приятного или неприятного. Из приятного рождается печаль, из приятного рождается страх, нет печали, откуда страх?” (*Дхаммапада*. 1960. С. 95). Кроме того, поскольку обычный человек не обладает всеведением, он не может знать своей кармы, и как бы он ни старался ее улучшить, у него нет никакой гарантии того, что в будущем его не постигнет воздаяние за прошлые неблагие поступки и поэтому единственный способ избежать страдания – это уничтожить карму вообще, то есть выйти навсегда из сансары. Стремление к достижению индивидуального спасения является основной установкой “средней” личности и водоразделом, отделяющим ее от “обычного” человека – признание и практика “четырёх благородных истин”.

И, наконец, индивид может осознать невозможность для себя только индивидуального спасения. Понимание того, что все “живые существа” имеют единую “истинную природу”, сострадание к ним заставляют его сформулировать свою индивидуальную задачу иначе, чем это делается на уровне “средней личности”. Задачей “высшей личности” является спасение всех живых существ, а не индивидуальное спасение. Эта установка носит название “бодхисатовской мысли” (бодхичитта; *byang chub sems pa*) и ее зарождение является водоразделом, отделяющим “высшую” личность от “средней” или, пользуясь языком текстов, “воротами в махаяну”. Основной практикой для “высшей личности” является

культивирование десяти “запредельных качеств” – *парамит* (*парамита*; pha gol tu rhuin pa). Эти парамиты суть: 1) запредельное даяние (щедрость); 2) запредельная нравственность; 3) запредельное терпение; 4) запредельное усердие; 5) запредельное сосредоточие; 6) запредельная интуиция; 7) запредельный метод; 8) запредельная молитва; 9) запредельная сила духа и 10) запредельная мудрость.

Выделение трех типов личности основано на концепции буддизма махаяны, согласно которой в каждом живом существе заложена частичка Абсолюта, обозначаемая в зависимости от контекста в разных терминах, – “сознание-сокровищница” (алая-виджняна; kun mkhyes), “сущность Татхагаты” (татхагата-гарбха; de bzhin gshes pai snying po) и др. Именно наличие этого элемента в потоке омраченных дхарм индивида делает возможным его духовный рост. Этот элемент служит основанием (rten) для индивидуального пути, основополагающим элементом (kham) для достижения состояния Будды, семенем (sa bon) просветления. Актуализируясь в потоке психической жизни индивида, этот элемент формирует индивидуальные установки на пути просветления, придавая качественную определенность тенденции к просветлению. В этом контексте об этом элементе говорят как об “элементе происхождения” (rigs pa), то есть элементе, который определяет принадлежность индивида к “семье” определенного типа личностей.

Границы между этими психологическими типами личностей проницаемы: в течение жизни благодаря духовной практике индивид может перейти от “низшего” типа к “высшему”. Однако было бы неверно отождествлять практику “средней” личности с хиньянистической, так как в практике “Ламрима” и “средняя”, и “низшая” личности с самого начала рассматривают свой путь не как самодостаточный, но как подготовку к практике “высшей” личности, то есть к махаяне.

На этом этапе образовательного процесса “Ламрим” разумеется не изучался во всей полноте, давались лишь его основы. Детальное изучение этого текста осуществлялось в дальнейшем в течение многих лет, иногда на специальных факультетах. Срок обучения на них не был ограничен и не завершался экзаменом.

Что касается практики “ложон” (“преображение мышления”, “воспитание ума”; blo sbyong), то она является одной из основных практик кадампы и соответственно гелугпы.

Само понятие “преображение мышления” очень широко. На это направлены многие буддийские практики; описанию преобразования мышления посвящен и “Ламрим” Цзонхавы. Однако существует и особая духовная традиция с таким названием. Ее основной задачей является последовательное развитие бодхисаттовской мысли (бодхичитты), достигаемое благодаря радикальному изменению обыденной установки сознания, направленной на заботу о себе (rang gces ‘dzin).

Виды практики преобразования мышления различаются по типам личности (низшей, средней и высшей), для которых они предназначены. К практикам для высшей личности относятся так называемая “семичленная” и замена себя на других (перемены места).

Семичленная практика основана на учении Праджняпарамиты. Она передавалась по линии преемственности от Нагарджуны, который передал ее своему ближайшему ученику Арьядеве, тот – Чандракирти и т.д. Практика *замены себя на других* основана на Аватамсака-сутре, в истоке этой традиции стоял Шантидева. Атиша в XI в. объединил обе эти традиции.

Прежде чем начинать практику “ложон”, предписывалось вначале обдумывать некоторые предварительные темы, называемые “Введение согласно учению шастр”. Они включают в себя размышления об уникальности человеческого рождения; о трудности обретения человеческого рождения (оптимального для духовной практики); о пороках сансары; о непостоянстве и смерти.

Задачей этого этапа было настроиться на отречение от сансары, без чего невозможно порождение бодхичитты.

Далее начинали собственно практику преобразования мышления. Семичленная практика состоит в следующем:

1. Вначале предписывается осознать, что каждое живое существо в бесконечной цепи наших предыдущих рождений когда-либо было нашей матерью (*mar shes*). Поэтому к каждому существу необходимо относиться также, как к собственной матери. Это – основа, благодаря которой возможна генерализация чувств любви и сострадания, естественным образом каждым человеком испытываемых к матери и распространяемых на всех живых существ.

2. Затем нужно вспоминать о тех благодеяниях, которые они мне оказывали (*drin dran*).

3. Далее принять решение: в ответ на их благодеяния ответить им тем же и созерцать благодарность к ним (*drin bzos*).

4. Проникнуться к ним любовью (*yid 'ong kyi byams pa*), то есть породить желание, чтобы все они пребывали в счастье.

5. Понимая, как они сейчас страдают, проникнуться великим состраданием (*snying rje chen po*), то есть породить желание, чтобы все они избавились от страдания.

6. Затем породить твердое решение избавить всех живых существ от страдания, то есть породить “сверхмысль” (*lhag bsam*); “сверх” в том смысле, что подобная мысль отсутствует у шраваков и пратьекабудд.

7. Поскольку спасти от страдания может только Будда, необходимо породить решение стать Буддой ради спасения всех живых существ. Это и есть бодхисатовская мысль (*sems bskyed*).

Таким образом, благодаря последовательному продвижению от одного этапа к другому, зарождается бодхичитта (*Еше-Лодой Ринпоче. 2000. С. 15*).

Метод “Замены себя на других” состоит из пяти разделов:

1. Осознание равенства себя и других, того, что все живые существа желают счастья и не хотят страданий также, как и я.

2. Осознание неблагоприятных последствий привязанности к собственному “я”, того, что источник нашего страдания, наш истинный враг – привязанность к “я”.

3. Осознание преимуществ заботы о других как главного источника счастья.

4. Замена себя (как объекта заботы) другими, то есть реализация установки заботиться о других больше, чем о себе.

5. Практика “принятия и отдачи”. Из сострадания мы мысленно принимаем на себя страдания всех существ и отдаем им все благое, что имеем, из любви. Осваивается этот метод в сочетании с особой техникой дыхания. Все плохое, что накопили в себе другие, вытягивают со вдохом в себя в образе черного луча, представляя, что все эти загрязнения, проливаясь в сердце, тушат в нем пламя себялюбия, главного своего врага. Все же накопленные добродейния отдаются другим с выдохом в виде белого луча.

Иногда эти два вида практики объединялись.

Что касается изучения *винаи* (нравственно-этических правил, заповедей, обетов), то на этой ступени хуваки знакомились с ее основными положениями, необходимыми для исполнения их обетов и соблюдения правил жизни в монастыре. Подробно виная изучалась на последнем курсе *цаннида*.

Таким образом, на второй ступени хуварак получал необходимые начальные наставления для своей духовной практики.

На третьей ступени изучалась медицина (*маарамба*), на четвертой ступени – астрология (*чжигремба*).

Изучение медицины и астрологии до курса цаннида позволяло получить основные прикладные знания для удовлетворения религиозных нужд населения до получения труднодоступного философского образования. Однако с течением времени, с появлением значительного числа философских факультетов, этот порядок стал необязательным. В тибетских монастырях, по постановке образования в которых бурятским буддизмом бралась за образец, соотношение образования в области буддийской философии и прикладных наук можно разделить на три типа. В первом случае преподавание “внешних”, светских наук в монастырях не поощрялось. Обычно к их изучению приступали только после получения философского образования. Этот тип был распространен в четырех больших религиозных центрах в Уе и Цане. Целью такой системы была специализация прежде всего в философии – главным для буддиста предмете, хотя изучением других наук также не пренебрегали. После того, как учащийся сдавал экзамен на звание *геше*, ему не ставилось никаких ограничений на изучение любых других наук.

При втором типе образования “внешние” науки изучались в период получения образования по философии, но во время каникул. Такой порядок давал возможность учащимся получить навык не только в чтении и диспуте, но и в самостоятельном написании текстов.

В третьем случае в монастырях, дававших образование в области пяти главных наук, имелись отдельные здания для изучения медицины и астрологии. Возможность изучать медицину, астрологию, языковедение и другие науки без изучения философии давалась тем монахам, которые не имели склонности изучать философские тексты. Это изменение в системе образования было введено Жигме Ванбо и этой же системе в основном следовали и бурятские монастыри.

Пятая ступень – “цаннид” (философия). На ней изучались логика (прамана; цадма), парамита (парчин), мадхьямика (ума), абхидхарма (онбо) и виная (дулва).

Шестая ступень – агримба. На ней изучались четыре класса тантр.

Тем учащимся, которые успешно изучали вышеуказанные дисциплины в своем монастыре, разрешалось продолжать образование “в дацанах, достигших высокой учености” (Обычное право... 1992. С. 89).

Однако довольно долго (до середины XIX в.) систематическое философское и тантрийское образование получить в бурятских дацанах не было возможности и за ним отправлялись в соседние страны – Тибет и Монголию. Установились устойчивые связи между бурятскими и тибетскими монастырями. Цугольские, закаменские, анинские, янгажинские ламы предпочитали учиться в Центральном Тибете; у агинских лам установились тесные отношения с монастырями Амдо, особенно Лавраном; селенгинские ламы чаще ездили в Монголию. Когда в Бурятии стали открываться собственные философские школы, они стали следовать программе Гоманского философского факультета, преобладающей в Монголии и Амдо и значительном числе монастырей Центрального Тибета. Исключение составил Цонгольский дацан, который следовал программе тибетского монастыря Сэра. Эти программы по набору изучаемых дисциплин одинаковы и отличаются лишь тем, что опираются на разный круг оригинальной тибетской учебной литературы, по которой изучаются индийские первоисточники. Наибольшей известностью и уважением в Бурятии пользовались школы цаннида Цугольского (с 1850 г.), Гусиноозерского, Агинского (с 1861 г.) и Анинского (с 1858 г.) монастырей. В начале XX в. более половины бурятских монастырей имели философские факультеты. Однако, с получением возможности приобретать образование на родине, связи бурятских лам с монгольскими и тибетскими монастырями не прервались и многие по-прежнему продолжали ездить за границу получать (или усовершенствовать получен-

ное в Бурятии) философское образование. Особенно многочисленными бурятские общины были в амдосских монастырях – Лавране и Гумбуме. Некоторые из наиболее успешных учеников после окончания учебы оставались в университетах уже в качестве преподавателей.

Наличие философского образования, наряду со строгим соблюдением монашеских обетов, считалось совершенно необходимым и для получения административных должностей в монастыре. В четвертой главе “Хоринского положения 1951 г.”, которая называется “Об избрании и утверждении должностных лиц и лиц, носящих почетное звание лам” говорится, что ширету-ламу (настоятеля монастыря) и лацаб-ламу (его помощника) следует “избирать из тех, которые в течение десяти лет строго соблюдали обет гэлунга и усвоили три основы учения” (Обычное право... 1992. С. 88) (то есть учение о нравственности (*шила*), мудрости (*праджня*) и медитативном сосредоточении (*самадхи*)); на должность цоржи (в обязанности которого входит “следить за обучением лам, наблюдать за соблюдением обетов и разрешать все дела правового характера” (Там же. С. 87) предписывалось “избирать ламу, достаточно изучившего *чойру* (здесь – философию буддизма) и большой ламрим и хорошо знающего религиозные и правовые законы” [Обычное право... 1992. С. 88].

Философские учения, ставшие предметом изучения в монастырях Бурятии, появились в Индии в период с I по VII в. В буддийской традиции принято считать, что все они восходят к Будде Шакьямуни. Различают три этапа в раскрытии им Учения (так называемые “три поворота колеса Учения”). “Первый поворот” представляет собой проповедь, произнесенная Буддой в Варанаси (совр. Бенарес); она была обращена к шравакам (“слушателям”) и содержала учение о “четырёх благородных истинах”: 1) “истине о страдании”, то есть учение о том, что всякое бытие есть страдание; 2) “истине об источнике [страдания]”; 3) “истине о прекращении [страдания]”; 4) “истине о пути [прекращения страдания]”.

Вот как эти истины определялись в первой проповеди Будды: “А вот, монахи, что есть страдание: и рождение – страдание, и старость – страдание, и болезнь – страдание, и смерть – страдание, и печаль, стенания, боль, уныние, отчаяние – страдание, и не иметь, что хочется, – страдание. С постылыми связь – страдание, с милыми разлука – страдание, и не иметь, что хочется, – страдание. Короче – пять связующих скандх (то есть групп элементов) – страдание. И это – благородная истина. А вот, монахи, каков источник страдания: жажда, себя поддерживающая, прелесть, сопряженная со страстью, то тем, то этим готовая прельститься, а именно: жажда обладать, жажда быть, жажда мочь. И это – благородная истина. А вот, монахи, каково прекращение страдания: без остатка всей этой жажды бесстрастное пресечение, уход, покидание, свобода, безуютность. И это – благородная истина. А вот, монахи, какова верная дорога, что приводит к пресечению страданий: это – благородная восьмизвенная стезя, а именно: истинное воззрение, истинное намерение, истинная речь, истинные поступки, истинный образ жизни, истинное усилие, истинное памятование, истинное самадхи. И это – благородная истина” (Буддизм: история и культура. 1989. С. 4–5).

Первый поворот колеса учения состоит из хинаянистических текстов, основной философской позицией которых является отрицание единого, постоянного и независимого индивидуального “я” личности. Для доказательства этого положения поток психической жизни индивида, непосредственно воспринимаемый обычной личностью как нечто целостное в своей основе, имеющее некий постоянный субстрат, индивидуальное “я”, в текстах этого периода разлагается на составляющие его элементы (санскр. *дхарма*; тиб. *чхос*) с тем, чтобы показать, что

в нем, в этом потоке, нет ничего, кроме этих отдельных элементов, а представление о наличии “я” личности есть не более, чем иллюзия. При этом необходимо отметить, что внешний мир (*вишья*), то есть все внешнее по отношению к другим органам чувств (*индрия*), рассматривался как часть потока индивидуального существования, как объективная сторона чувственной, сенсорной компоненты этого потока. Анализ внешнего мира как потока дхарм лишает этот мир какого-либо субстрата, материального или идеального.

Реальными с точки зрения хинаяны являются только элементы-дхармы, имеющие каждый свою индивидуальную сущность (*свалакшана*). Среди них имеются дхармы, не подверженные бытию, запредельные миру феноменального существования (*асамскрита-дхарма*) и подверженные бытию (*самскрита-дхарма*). Именно бытие, волнение последних и обуславливает пребывание индивида в сансаре, мире страдания.

Однако среди “подверженных бытию” дхарм присутствуют не только дхармы, препятствующие спасению (*акушала-дхарма*), но также и те, которые благоприятствуют ему (*кушала-дхарма*), а также “нейтральные”. Опираясь в своей религиозной практике на дхармы, благоприятствующие спасению, индивид добивается успокоения волнения всех дхарм или нирваны. Эта нирвана может быть двух родов: “с остатком бытия” и “без остатка”. Первая – это нирвана при жизни с некоторым остатком чувства личности, когда индивид освободился от всякого рода загрязнившихся элементов, но сохранил некий остаточный субстрат, лежащий под оскверняющими элементами и состоящий из одних чистых элементов, освобожденный от иллюзии постоянной личности и других скрытых *клеш* (омрачений). Второй вид нирваны, “без остатка существования” или “вечная нирвана” достигается, когда угасают даже эти очищенные элементы.

Уже в первые века существования буддизма получили распространение тексты, в которых дхармы и их комбинации анализировались и классифицировались с целью определения оптимального пути достижения просветления, описывались причины и условия их проявления, закон их взаимосвязи, миры, переживаемые живыми существами в зависимости от их деяний. Эти тексты относились к разряду “Абхидхармы” (“Истинное знание дхарм”, своего рода феноменология буддизма) и наиболее представительным текстом этого класса считается произведение крупнейшего буддийского философа IV в. Васубандху “Абхидхармакоша” (“Сокровищница Абхидхармы”). В нем Васубандху исходил из положения, что “Будда по своему состраданию к горестям человечества открыл средство спасения, которое не состояло из магических или религиозных просьб, но из знания метода превращения всех “бытующих” дхарм в “небытующие”, то есть останки навсегда волнения, созданного действиями сил, активных в процессе жизни” (*Щербатской*. 1909. С. 151).

Вторая группа текстов, также базирующаяся на сутрах “первого поворота колеса учения”, занималась исследованием норм деятельности, ведущей к просветлению. В них описывались обеты, принимаемые монахами и теми, кто собирается ими стать, разъяснялся их смысл, разбирались сложные для применения обетов ситуации, рассматривались положения, регулирующие внутреннюю жизнь монашеской общины. Она относится к классу “Виная” (что по-видимому можно определить как этику). Нормативным произведением из этого класса текстов считается “Винаясутра” ученика Васубандху Гунапрабхи.

В проповеди “второго поворота колеса учения” раскрываются понятия и темы “первого поворота”, но с иной философской позиции. В них в основном развиваются темы пустоты (*шунья*) и медитативных состояний, связанных с ее постижением. Если в учении “первого поворота” элементы-дхармы рассматрива-

ются как реально существующие, хотя и лишённые единого субстрата, то здесь излагается учение о пустотности (*шунье*) всех дхарм. Очень лаконично и четко эта позиция сформулирована в “Праджняпарамита-хридая-сутре”: “О, Шарипутра! Тот сын или дочь из [хорошей] семьи, которые желают практиковать глубокую праджняпарамиту, должны созерцать и увидеть, вследствие этого, что пять скандх по своей природе пусты. Форма есть пустота, пустота есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Так же и чувства, различающие мысли, энергии и сознание пусты. О, Шарипутра! Поэтому все дхармы пусты и лишены признаков, не возникают и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются и не уменьшаются. ...Подобно этому нет страдания, нет источника [страдания], нет прекращения [страдания], нет пути [прекращения страдания]; нет мудрости, нет достигнутого и нет недостигнутого. О, Шарипутра! Поэтому для бодхисаттвы нет достижения; опираясь на эту глубокую праджняпарамиту и пребывая в ней, он не имеет препятствий и омраченности, и, уйдя от заблуждения, он достигнет полного освобождения, нирваны” (Хридая-сутра. Л. 3а–5а).

Таким образом, в праджняпарамитских текстах отрицается реальное существование дхарм. О них говорится как о лишённых собственной реальности (*нихсвабхава*), реально ни возникающих (*анутпанна*), ни исчезающих (*анируддха*); они изначально находятся в покое (*ади-шанта*) и погружены в нирвану по своей собственной природе (*пракрити-паринирвритта*). Поэтому нирвана не достигается через угашение чего-либо, каких-либо омраченных элементов или, напротив, культивацию благих дхарм. Нагарджуна так определяет нирвану:

“Что ни постигается, ни достается / Что ни уничтожение, ни вечность / Что никогда не исчезает, и не было создано / Это нирвана. Она убегает точности (в определении)” (*Шербатской*. 1909. С. 388). Первые два вида нирваны (“нирвана с остатком существования” и “без остатка”) признавались Нагарджуной, но как имеющие только условную реальность.

Термин “Праджняпарамита” – ключевой в текстах этого периода.

Праджняпарамитой в прямом смысле слова является мудрость, персонафицируемая Буддой в его “космическом теле” (Дхармакае).

Праджняпарамитские сутры многократно комментировались. В традиции гелугпы в качестве основных, независимых традиций комментирования выделяют две. Первая представлена шестью основными работами Нагарджуны по Мадхьямике: “Шуньята-саптати”; “Праджня-мула”; “Юкти-шаштика”; “Виграхавьявартани”; “Вайдаля-сутра”; “Вьявахара-сиддхи”.

В этих работах содержится изложение прямого смысла праджняпарамиты, то есть трактовка этих сутр как учения о несубстанциональности – пустотности всех элементов существования. Наиболее авторитетными последователями учения Нагарджуны, успешно развивавшими его философию, в бурятской традиции считают Буддхапалиту и Чандракирти; работа последнего “Мадхьямикааватара” (“Вхождение в срединность”) считается наиболее авторитетным ее изложением.

Вторая традиция представлена “Абхисамаяламкарой”, раскрывающей непрямой (условный) смысл праджняпарамиты как пути спасения (*lam sher phyin*). Эта работа в чрезвычайно сжатой форме резюмирует содержание праджняпарамиты в смысле пути, следуя в изложении тексту сутр, и классифицирует его в различные категории (*padartha*). Она входит в число так называемых “пяти книг Майтреи”, проповеданных им, согласно традиции, Асанге.

Эти две традиции – “глубокую философскую” Нагарджуны и “широкую действенную” Майтреи основатель школы гелугпа Цзонхава объединил в учении Ламрима.

“Третий поворот колеса учения” или, как его также называют, поворот “колеса абсолютной уверенности (*парамартха-винишчая-чакра*)”, представлен такими сутрами, как “Татхагатагарбха”, “Сандхинирмочана” и другими. В сутрах этого периода акцент делается на изложение конкретных методов медитации, направленных на развитие мудрости для постижения пустоты. Ключевым понятием здесь является *алайвиджняна* – “сознание-сокровищница”, проявлениями которого являются элементы-дхармы. Поэтому философские учения, базирующиеся на сутрах этого периода, называются “виджнянавадой” или “читтаматрой”. Одно из них основано Асангой и занималось в основном трактовкой пути спасения, а второе – Дигнагой, разрабатывавшем проблемы логики и гносеологии.

Бурятские буддисты стремились как можно более полно охватить философское наследие Индии в лучших его образцах, как в учении махаяны, так и хинаяны. В этом существенное отличие от постановки буддийского образования в Китае, где, в основном, каждая из школ (за исключением, может быть, чань) сосредотачивалась на изучении базового для своей школы текста в контексте комментариев собственной традиции. Главные философские течения и составили основу программы философского образования в Бурятии. Формирование набора дисциплин и корпуса текстов началось в I в., когда Нагарджуной было положено начало комментированию праджняпарамитских сутр, затем в период наиболее интенсивного создания философской комментаторской литературы (IV–VII вв.). Буддхапалита и Чандракирти продолжили традицию Нагарджуны по разработке учения о срединности (*мадьямаки*) и дали наиболее ясную и полную в индийской философской литературе трактовку “конечного смысла” сутр праджняпарамиты, то есть учения о несубстанциональности (*шунья*) всех элементов существования (*дхарма*). Асангой было эксплицировано содержащееся в этих сутрах учение о пути просветления (*марга*), то есть “условный смысл” (ней-артха) праджняпарамитских сутр. Дигнага и Дхармакирти создали принципиальные работы по *прамане* – буддийской логике и теории познания, а Васубандху в “Абхидхармакоше” и Гунапрабха в “Виная-сутре” “подытожили” усилия буддийских философов по исследованию таких разделов хинаянского канона, как абхидхарма и виная соответственно.

В основу образовательной системы была положена буддийская классификация наук, согласно которой науки делились на “пять больших” и “пять малых”. К “большим наукам” относили: философию и тантру, языкознание, логику, технологию, медицину.

К “малым наукам” относились: поэтика, стилистика, синонимика, музыка с танцами, астрология.

Философия и тантра считались наукой “внутренней”, то есть собственно буддизмом. Остальные четыре науки считались светскими.

На философских факультетах тибетских монастырей главным предметом считалась наука “внутренняя”, но ее изучение предварялось курсом эвристики, логики и теории познания. Хотя логика и относилась к светским наукам, ее изучение считалось необходимым, поскольку в этом процессе формировался понятийный аппарат – определялся объем базовых понятий и связи между ними, а также изучалась система проведения диспутов и приобретались практические навыки, что закладывало методическую основу для всего последующего образования.

Одной из наиболее характерных особенностей преподавания в тибетских монастырях является детально формализованная методика проведения диспутов, лежащая в основе тибетской дидактической системы. Практика использо-

вания диспута в процессе образования пришла из Индии, но, хотя теория логического вывода была разработана еще Дигнагой и Дхармакирти и рассуждения по схеме силлогизма широко использовались в индийской философской литературе, однако детальная разработка и тщательная формализация правил ведения диспута являются достижением тибетской логики. Чапа Чоки Сенге составил учебник, излагающий основы теории познания и логики в форме диспута. Этот подход был настолько удачен, что эта тщательно формализованная логическая система стала языком описания философского учения буддизма вообще во всей тибетской школьной литературе (Onoda. 1992; Базаров. 1998). Как отмечает Б. Барадийн, этот метод “почти без всякого изменения продолжает служить основным аппаратом преподавания во всех цаннитских факультетах Тибета, Монголии и Бурятии” (Барадийн. 1992. С. 70). Хотя некоторые более поздние авторы и упрекали его создателя в излишней формализации, заслоняющей дух учения, но, видимо, его разработка была необходимостью. Отсутствие автохтонной логической традиции в Тибете, Монголии и Бурятии требовало особого внимания к формально-логическому тренингу, без которого невозможно было освоение индо-буддийской философской традиции.

Полный цикл образования на философском факультете состоял из пяти курсов. На первом курсе изучается логика (*tshad ma*). Курс состоит из пяти классов.

Первый – *Дуйчунги-зинда* (“Младший класс Дуйра”), срок обучения 2 года.

Второй – *Дуйморинги-зинда* (“Средний класс Дуйра”), срок обучения 1 год.

Третий – *Дуйченжи-зинда* (“Старший класс Дуйра”), срок обучения 1,5 года.

В первых трех классах “дуйра” (*bsdus grva*, букв. “собрание тем”) изучают основные категории буддийской философии (их объем, границы), собранные в три сборника разной сложности для каждого из трех классов. На этом материале изучаются формы ведения диспута по разным темам посредством “выведения” (*thal 'gyur*) – то есть эристика.

Четвертый – *Дагрик-зинда* (класс “теории аргументирования” (*rtags rig*), формальной логики), срок обучения 1,5 года.

Пятый – *Лорик-зинда* (класс “теории познания” (*blo rig*), гносеологии), срок обучения 1,5 года.

Главной работой на этом курсе является “Полное объяснение правильного познания” (“Праманавартика”) Дхармакирти, однако для каждого из классов существуют свои учебники.

На втором курсе изучается учение о пути просветления (парамита, *pha rol tu phyin pa*) по работе Майтреи-Асанги “Украшение полного постижения” (“Абхисамаяланкара”) в течение 4,5 лет. Курс состоит из пяти классов.

Шестой – *Дондунжу-зинда* (срок обучения 1,5 года). Это вводный класс, в котором изучались восемь “предметов” (*dngos po*) праджняпарамиты, подразделяемые на семьдесят “пунктов” (*don*) по краткому руководству, составленному Жамьян-шадбой, “Дондунжу”, которое содержит определения “предметов” и “пунктов”, их разновидности (*dbye ba*), синонимы (*rnam grangs*) и границы (*sa mtshams*).

Далее идут четыре основных класса:

Седьмой – *Жунсар огмый зинда* (*gzhung gsar 'og ma 'dzin grva*) – начальный класс, в котором впервые приступают к изучению основного текста курса парамиты – “Абхисамаяламкары”.

Восьмой – *Жунсар гомый зинда* (*gzhung gsar gong ma 'dzin grva*) – высший или второй класс для начинающих. В этих двух классах первая глава “Абхисамаяламкары”, посвященная “Особому всеведению Будды”, изучалась до седьмого пункта, а именно до “деятельности [махаянского] снаряжения” (*go sgrub*).

Девятый – *Габ дамбой зинда* (skabs dang po 'dzin grva) – класс, в котором заканчивалось изучение первой главы и изучались последующие.

Десятый – *Габ шиби зинда* (skabs bzhi pai 'dzin grva) или *Донмой зинда* (ston mo'i 'dzin grva) – класс, окончание которого отмечалось празднеством, посвященным завершению изучения парамиты. Основным предметом изучения в нем была четвертая глава “Абхисамаяламкары” считающаяся наиболее сложной.

На третьем курсе изучалось срединное воззрение (мадхьямика, dbu ma) по работе Чандракирти “Введение в мадхьямику” (“Мадхьямикаватара”), срок обучения 2 года:

Одиннадцатый – *Ума сарвий зинда* (младший класс мадхьямики);

Двенадцатый – *Ума намбой зинда* (старший класс мадхьямики).

В связи с мадхьямикой изучали “опровержение путем выведения” (thal bzlog) и “историю философских систем”.

Тринадцатый – на четвертом курсе изучается учение об элементах бытия (абхидхарма; chos mngon) по работе Васубандху “Сокровищница высшего учения” (“Абхидхармакоша”), срок обучения 2 года.

Четырнадцатый – на пятом курсе изучается духовная дисциплина (виная; dul ba) по работе Гунапрабхи “Сутра нравственной дисциплины” (“Виная сутра”), срок обучения 2 года (*Барадийн*. 1992. С. 100; *Кенсур*. 1996. С. 29–32).

Набор изучаемых предметов соответствует списку философских дисциплин в приведенной выше классификации наук. В нем отсутствует только история философии, для которой не предусмотрено отдельного курса, она изучается в качестве дополнения к курсу мадхьямики. Это однако не говорит о невнимании к методологии, но напротив является следствием глубокого изменения в методологическом подходе к образованию, происшедшего в Тибете. Дело в том, что в Индии учение мадхьямики хотя и пользовалось большим авторитетом, но развивалось на фоне широкого распространения виджнянавады. Развитие виджнянавады получило во второй половине I тыс. дополнительный импульс ввиду все более широкого распространения тантры, теоретическая основа которой тесно связана с этой философской системой. В Тибете в первые века распространения буддизма виджнянавада занимала очень сильные позиции по той же причине, поскольку в авангарде этого распространения шла тантра. Ситуация изменилась в результате реформы принятой Цзонхавой. Ее основной задачей было подведение философского основания мадхьямики-прасангики под всю теорию и практику буддизма. Реформа философского образования выразилась в том, что изучаемые предметы, основные трактаты по которым были написаны в свое время в Индии с позиций разных философских школ, стали интерпретироваться под углом зрения прасангики. Мадхьямика (в своем прасангиковском варианте) таким образом выдвинулась из ряда наук, заняв позицию общей методологии буддизма и сравнительный анализ различных философских направлений буддизма, входивший в функции сиддханти, стал в значительной степени осуществляться в рамках преподавания других дисциплин.

Пять указанных базовых текстов (rtsa tshig) изучались в контексте оригинальной тибетоязычной литературы. К каждому из курсов имелись основные учебники (yig cha), написанные выдающимися тибетскими учеными. Для Гоманского факультета, программа которого здесь рассмотрена, комплект учебников был написан первым настоятелем Лаврана Гунчен Жамьян-шадбой. По форме учебники подразделяются на “описания” и “исследования”. “Описания” (gnat gzhas) подают материал в форме обычного систематического последовательного изложения и предназначены большей частью для общего знакомства с предметом. “Исследования” подразделяются на “общие исследования” (spyi don) и “подробные исследования” (mtha dpyod). “Общие исследования” в значительной

части излагают общие положения предмета, они полностью или частично написаны в форме диспута. “Подробные исследования” целиком написаны в такой форме. “Исследования” обычно комментируют либо один из пяти основных текстов целиком, либо его часть. В последнем случае в них указывается “исходный пункт” (*phros pa*), то есть тот раздел работы, в связи с которым будет проводиться исследование, а также содержат “введение” (*sbyog ba*), где говорится, какой предмет будет исследован. Изложение материала в них подразделяется на три части: критику ошибочных идей других; объяснение точки зрения своей традиции; опровержение возражений, которые противники могут сделать в адрес позиции автора (*Барадийн*. 1992. С. 99). Из исследований учащиеся и черпали основные фигуры для ежедневной практики диспутов.

Кроме этих видов учебников, существует много дополнительной литературы, которую привлекают для изучения материала. В ее число входят лучшие работы индийских, тибетских и монгольских авторов. Надо отметить, что, хотя систематическое цаннидское образование оформилось в Бурятии сравнительно поздно, появилась учебная философская литература бурятских авторов на тибетском языке, который для стран центральноазиатского региона выполнял ту же функцию, что латынь для средневековой Европы.

Многие особенности учебной литературы, по-видимому, определяются специфической позицией авторов, опирающихся на гносеологическую концепцию школы мадхьямиков-прасангики. Поскольку согласно этой точке зрения абсолютная истина неопишима, то посредством “выведения” опровергается всякий тезис. Но так как без относительной истины невозможно постичь абсолютную, то все-таки излагаются и отстаиваются те или иные концепции. Однако в целом акцент в изложении делается на опровержении, поскольку подлинной истиной является только истина абсолютная. Отсюда и исключительная роль диспута, который становится главным методом обучения и преобладание в учебной литературе работ в “диалектической” форме (*Донец*. 2001. С. 76).

В изложении предмета преподаватели следовали методическим принципам и педагогическим приемам, разрабатываемым в системе монастырского образования в течение столетий. По-видимому, первой работой, посвященной этому вопросу, была книга Сакья Пандиты (1182–1251) “Врата, ведущие к мудрым”, в которой давалось определение того, что есть лекция, диспут и сочинение. В главе, посвященной описанию того, как надо читать лекции, он излагал методы обучения. Отдельные главы были посвящены правилам ведения диспута и тому, как составлять трактаты.

Перед тем, как начать изложение содержания предмета, необходимо было дать постановку проблемы, осветить цели и задачи обучения с тем, чтобы вызвать у учащихся интерес. После этого в порядке общего введения начиналось обсуждение основных положений предмета, а дальше можно было приступить к его изложению по существу, стараясь избегать недостатков в изложении (детально описываемых в соответствующей литературе) и применяя соответствующие средства для объяснения.

Кроме того, изложение предмета должно было быть логически аргументировано, поясняться примерами, иллюстрироваться притчами и историями. Вся система образования была направлена на то, чтобы научить учащихся самостоятельно мыслить и уметь отстаивать свои убеждения в свободной дискуссии.

По завершении курса проводился диспут, на котором учащиеся в публичном состязании демонстрировали свои успехи в овладении предметом. По результатам диспута им присваивались ученые степени. Правило по завершении образования присуждать степени в соответствии с полученной квалификацией берет

начало еще из Индии. Экзамены в той форме, в которой они проводились в бурятских монастырях, впервые стали проводиться в тибетской провинции Цанг ученым школы сакьяпа Джамчен Рабжамбой Санжайпэлом. Он построил монастырь и учредил там шесть цаннид-дацанов и цикл обучения по философским текстам. Во время учебных путешествий и диспутов эти геше получали звание *рабжамбы*. С тех пор пошел обычай именовать геше словом “рабжамба”. Так называли геше в юго-западных монастырях провинции Ари Дагпо-Шад, Лхока Арии-дацане, а также в Же-Гумбуме.

Позднее Жалцаб Дарма Ринчен (один из главных учеников Цзонхавы) учредил цикл обучения и диспуты по пяти комментариям и пяти великим коренным текстам и стал присваивать звание *габжу* (то есть знатока в “десяти трудных науках”). Это звание присваивалось закончившим обучение и получившим степень геше в Монголии.

Позднее в монастыре Сампур Линг были объединены тринадцать верхних и нижних дацанов и учреждены цикл обучения и диспуты по десяти вышеупомянутым текстам. Геше, закончившие этот цикл, получали звание *линсе габжу* (glin bsre dka 'bcu – “прошедший десять трудных этапов обучения в объединенных монастырях”).

После того, как Цзонхава учредил в Лхасе праздник молитв в месяц чудес Будды Шакьямуни, геше, которые прошли цикл обучения в Лхасе и выдержали диспуты во время ритуала подношения учителю на празднике молитв, стали именоваться *цограмба* (tsogs gams pa – “выдержавший диспут на великом собрании ученых”). Лобсан Чойжижалсан (1570–1662), держатель трона гелугпы, ввел систему награждения степенью *геше-лхарамба* самых лучших участников дебатов на Большом монламе (молитвенное собрание) в Лхасе. Эта степень считалась наиболее почетной, поскольку ее можно было получить только в диспуте с учеными трех крупнейших монастырей, собиравшихся на монлам. При всем многообразии наименований степеней их содержание идентично.

Те, которые держали диспуты перед Цогчен-дуганом монастыря Дрепунга, получали звание *дорамба* (rdo gams pa – “выдержавший диспут на мощном дворе Дрепунга”). В провинции Амдо в монастыре Лавран геше также именуют *дорамба*. В монастырях провинции Цан (южный Тибет) Таши Лхунбо, Лха-Дзе, Дамрин, Пунцог-Линг геше именуются *качен* (dka' chen) (Кенсур. 1996. С. 9).

Несмотря на все разнообразие наименований для получивших ученую степень, которые бытовали и в Бурятии, суть их одна и все различие сводилось лишь к тому, где именно была получена степень.

Помимо цаннид-дацанов, существовали акпа-дацаны, в которых изучалась теория и практика тантры. Тантраяна (“Колесница тантры”) всегда рассматривалась в Бурятии как неотъемлемая часть махаянской традиции буддизма. Иначе ее называли также Мантраяна (sngags kyī theg pa); Гухьямантраяна (gsang sngags kyī theg pa; Колесница тайной мантры); Ваджраяна (rdo rje theg pa; Ваджрная колесница); Пхалаяна ('bras bu theg pa; Колесница плода). Одно из наиболее общих названий, которым пользуются буряты, говоря о Тантраяне – *сан аг* (gsang sngags) или сокращенно *аг*. Смысл этого словосочетания таков: *сан* – “тайна”, так как эта практика хранится в тайне от тех, кто еще не посвящен ни в одну из систем тантры или, хотя и посвящен, но не занимается практикой и не соблюдает обетов и правила поведения. Слово *аг* (sngags) – тибетский перевод с санскрита термина “мантра”, состоящего из двух частей: “мана” и “тра”. *Мана* означает “ум”, *тра* – “защита”. Иначе говоря, разум того, кто следует этим путем, “защищен” от эмоционально-психических загрязнений.

Человек, стремящийся изучать и практиковать Тантраяну, должен базироваться на “нравственности”, “отречении” и “бодхичитте” также, как и тот, кто

практикует сутраю в соответствии с Ламримом. Медитация о шунье, бодхичитте и практика парамит в этих системах одинаковы. Но в тантре эти методы сочетаются со специальным методом – созерцанием Божества-Идама, называемым на санскрите Дэвайога (lha'i mal 'byor). В его процессе созерцатель отождествляет себя с высшей религиозной ценностью, созерцаемым Божеством, добиваясь слияния своих тела, речи и мысли с телом, речью и мыслью Идама.

В тантре существует множество гневных и мирных божеств. Однако тантра не политеистична. Каждое божество символически презентует метод спасения и множественность форм обусловлена разнообразием типов живых существ и соответственно методов их спасения. Однако подлинная реальность их всех едина – это пустотность (*шунья*). Разнообразные формы Идамов “подобны радуге, отражающейся на поверхности зеркала”, они несубстанциональны. Такое понимание природы Божества-Идама тем не менее сохраняет за ним основную функцию Божества как высшей религиозной ценности, определяющей направление вектора сотерологической деятельности человека.

На тантрийские факультеты в Бурятии обычно поступали либо по завершении философского образования, либо как минимум после окончания обучения по курсу парамиты. Курс обучения на них длился 3–4 года. Преподавание в отличие от цаннид-дацанов велось по объяснительно-толковательному методу. По завершении основного курса желающие оставались в дацане для усовершенствования своих знаний (на что требовалось обычно около десяти лет) и в случае успешной сдачи экзамена они получали степень *аграмба* (sngags rams pa), что означает “знарок мантры”. Иногда эта степень называлась *дорже-зинрамба* (rdo rje 'dzin rams pa) – “держатель ваджры”.

В Бурятии в тантрийских дацанах обучались по программам “Нижней” и “Верхней” тантрических школ. “Нижняя тантрическая школа” (*Жуд мад*) была основана в 1440 г. Шерабом Сенге, а “Верхняя тантрическая школа” (*Жуд дод*) – Гьюченом Кунга Дондупом в 1474 г. В Цугольском, Агинском и селенгинских дацанах придерживались программы *Жуд дод* лавранской традиции, а в пяти хоринских дацанах – программы *Жуд мад* лхасской традиции (Ламаизм в Бурятии. 1983. С. 63). Слова “Верхняя” и “Нижняя” в названиях школ не имеют оценочной нагрузки, они лишь отмечают топологию их расположения относительно Лхасы. Содержание образования в них совершенно одинаково, отличие состоит лишь в том, что в одной из них в качестве основного Идама принят Сандуй, а в другом – Жигжед.

Обучение начиналось с разъяснения смысла текстов, входящих в состав Рабсала (их, как отмечалось выше, еще раньше заучивали наизусть), правил их чтения и проведения связанных с ними ритуалов, а также порядок проведения хурала Цокчен (“Великого собрания”), основу которого составляют тексты Рабсала. Затем переходили к изучению правил проведения ритуалов, посвященных хранителям учения (*сахюсанам*). Значительная часть времени уделялась правилам приготовления и освящения подношений сложных по составу и весьма разнообразных по форме и порядку их освящения.

Следующий этап включал изучение собственно тантрийского учения. Оно начиналось с изучения текста, описывающего “ступени и пути” четырех классов тантрийских систем и их соотношение с путем парамитаяны.

Всю совокупность тантр в гелугпе разделяют на четыре класса: Крия Тантра (bya gyuud), Чарья Тантра (spyod gyuud), Йога Тантра (mal 'byor gyuud) и Анутара Йога Тантра (mal 'byor bla med gyuud). Эти учения разноуровневые и рассчитаны на учеников с различным духовным и интеллектуальным уровнем. Из четырех классов тантр последний – наиболее сокровенный.

Крия Тантра рассчитана на тех, кто больше внимания уделяет внешней деятельности нежели внутренней активности в сфере сознания. К тем, кто уделяет равное внимание и внешней, и внутренней деятельности обращена Чарья Тантра. Тем, для кого более важна внутренняя активность, нежели внешняя проповедана Йога Тантра. Четвертый, высший класс тантр предназначен тем, для кого главным является исключительно внутренняя активность.

Подробное изучение этих учений велось по книге Цзонхавы “Агрим” (“Стадии пути мантры”). Особенностью изложения тантры в традиции гелугпа и соответственно этой работы, является подведение философского фундамента мадхьямики-прасангики под практику тантры.

Главное внимание в процессе учебы уделялось системам тантр Ваджрабхайравы, Гухьясамаджи и Чакрасамвары. Каждая из них самодостаточна, но в гелугпа рекомендуется практиковать все три. При практике Ваджрабхайравы основной акцент делается на установлении защиты от внешних и внутренних помех; при практике Гухьясамаджи на реализацию Тела формы (рупакая); при практике Чакрасамвары – Тела дхармы (дхармакая). Для каждой из систем Гухьясамаджи имелся собственный набор изучаемых текстов. Изучались коренная и пояснительная тантры с комментариями, практические руководства по стадиям “Зарождения” (skye gim) и “Завершения” (rdzogs gim) йоги, тексты ритуалов, относящиеся к этим системам, и правила проведения созерцания в уединении. По завершении теоретического курса учащийся был готов к уединенной практике. Она могла продолжаться от нескольких недель до десятков лет (такие бурятские йогини, как алханайский Намнанэй-лама, кодунский Сандан-лама, провели в ней более двадцати лет). Базовый период уединения, рекомендованный для получения права на проведение основных ритуалов, составлял 3 года.

В Бурятии имелись и тантрийские факультеты по системе Калачакры (*Дуйнхор*). В 1878 г. такой факультет открылся в Анинском дацане, а затем и в ряде других (Ламаизм в Бурятии. 1983. С. 64). Его программа была в целом такая же, как и на факультетах Гьюме и Гьюте, но отличалась большим вниманием к изучению астрологии, теоретически тесно связанной с Калачакрой.

Помимо буддийских дисциплин в бурятских буддийских монастырях изучались и некоторые светские, “внешние” науки. Кроме логики, о которой упоминалось выше, большое внимание уделялось медицине и астрологии.

Бурятская астрология впитала в себя идеи и методы астрологических наук цивилизаций Индии, Китая, Монголии, а через них – Греции, Ирана и других стран. В результате их буддийской интерпретации и переосмысления была сформирована целостная и уникальная по богатству и многообразию используемых методов астрологическая система и по сей день играющая большую роль в жизни бурят. Астрологическое образование в бурятских монастырях давалось в так называемой “внутренней традиции” – Пхуглуг (phug lugs). Основной текст, по которому шло обучение – работа “Белый берилл” (“Вайдурья карпо”, *Vaidurya dkar po*) XVII в., автором которого является регент Далай-ламы V – Сангье Гьяцо, выдающийся буддийский ученый. Он обобщил в рамках своей системы все наиболее важные астрологические учения, имевшиеся к тому времени, создав синтетическую традицию.

Традиция, заложенная Сангье Гьяцо, является соединением прежде всего двух систем: “белой” Карци (skar rtsis) и “черной” Нагци. “Белая” берет начало в индийской астрологии. В ней учитывается реальное движение планет через 12 знаков Зодиака, на основе чего строят гороскоп (это так называемый “солнечный” раздел Карци, очень близкий к классической индийской, а также западной астрологии), а также движение луны через 27 так называемых “лунных двор-

цов”. “Черная” система берет начало из Китая (хотя есть некоторые данные, что в Тибете была аналогичная автохтонная система) и основана на теории 5 элементов, 12 животных, Мева и Парка.

Задачи, которые должна была решать астрология, весьма многообразны. На астролога возлагался расчет благоприятных и неблагоприятных периодов для различного рода деятельности с целью поддержания гармонии в мирской жизни; выяснение того, какие периоды времени благоприятны для выполнения ритуалов, посвященных мирским божествам или духам (с тем, например, чтобы получить их помощь или избавиться от вредительства); выявление астрологически неблагоприятных периодов (с тем, чтобы посредством ритуалов нейтрализовать их действие); вычисление дней, когда особенно благоприятно обращение к просветленным существам различных классов. Практики тантры использовали астрологию также для того, чтобы оптимизировать работу с тонкими энергиями (подверженными влиянию различных астрологических факторов).

Зурхайчи (астролог), окончивший курс обучения, должен был уметь следующее:

- дать натальную характеристику человека, то есть определить основные особенности его жизни, его характер в зависимости от даты и времени его рождения;

- определять совместимость супругов, прогнозировать их совместную жизнь, определять количество и время рождения детей и др.;

- составлять прогнозы, предсказывать время появления и характер факторов, существенно влияющих на жизнь людей (“общий прогноз”) или отдельного человека (“индивидуальный прогноз”). Обычно они составлялись на год или даже на день, но по необходимости могли составляться на любой промежуток времени;

- определять на основе гороскопа рождения особенности прошлых перерождений с тем, чтобы яснее осознать условия и задачи данного рождения;

- предсказывать время и обстоятельства смерти, а если человек уже умер, определить способ погребения и ритуалы, которые необходимо в этой связи совершить;

- обеспечивать со стороны астрологии процесс лечения (определять астрологическую совместимость врача и пациента, время начала приема лекарств, виды ритуалов, необходимых для излечения). Впрочем, поскольку медицина и астрология в бурятском буддизме очень тесно связаны, медицинской астрологией, как правило, владели и врачи.

Бурятская астрология охватывала практически все стороны жизни народа и никакое серьезное дело не совершалось без совета с астрологом.

Таким образом, система образования бурятского буддизма, при всем своем своеобразии, обусловленном социо-культурным контекстом, в котором она возникла, развивала традиции тибетского и индийского буддизма периода их наивысшего расцвета и смогла сохранить их с большей полнотой, позволившей эффективно воспроизводить буддийскую культуру не только в религиозном аспекте, но и в ее прикладных проявлениях.

КНИГОПЕЧАТАНИЕ В ДАЦАНАХ

Многовековая история монгольского книгопечатания традиционным для стран Центральной Азии и Дальнего Востока ксилографическим способом представляет собой важнейший аспект в истории духовной жизни монгольских народов.



Ламы и хуваракы Эгитуйского дацана за изготовлением обрядовых изображений божеств на ткани. Конец XIX – начало XX в.

Буряты имели единую историю книгопечатания со всеми монгольскими племенами. Вопрос о том, где именно возникло ксилографическое книгопечатание и откуда монголы переняли технику книгопечатания, до сих пор вызывает разногласия и споры.

А.П. Терентьев-Катанский в своем исследовании о книжном деле в государстве тангутов писал о том, что, возникнув в Западном Китае, книгопечатание, очевидно, распространилось среди соседних народов. В частности, он отмечал: “Через великие государства Центральной Азии ксилография попадает на Ближний Восток, а оттуда в начале XIV в. в Европу. В Китае расцвет книгопечатания выпадает на период правления династии Сун (960–1279)” (Терентьев-Катанский. 1981. С. 83). В любом случае не приходится сомневаться в том, что тибетцы и монголы восприняли способ ксилографического книгопечатания от китайцев. В древности китайское слово *инь* обозначало “печать”. Позднее оно стало обозначать все виды печатной продукции, от ксилографии до линотипа.

Слово *бар* обычно используется монголами и бурятами для обозначения печатных досок (матриц) и происходит от тибетского слова *dpar* (букв.: “образец, матрица”). Однако в монголоязычных изданиях монгольские и бурятские книжники-печатники использовали исконно монгольское слово *keb*, что означает “форма, образец”.

Термин “ксилография” происходит от греческого “*xylon*” – срубленное дерево и “*grapho*” – пишу, рисую (букв.: гравюра на дереве).

Венгерский ученый Д. Кара также сообщил интересные сведения о древнем печатании книги: “Печатание у монголов – китайского происхождения, однако, по всей вероятности, у истоков монгольского книгопечатания стояли уйгурские, а возможно, и тибетские литераторы, сочинения которых раньше начали размножаться печатными досками. Способ печатания, в сущности, был тот же са-

мый, которым пользовались в первой половине XV в. в Европе – ксилография. Монголы познакомились с китайской ксилографией во второй половине XIII в. на пятом столетии существования этого изобретения, и пользовались им без существенных изменений до начала настоящего века” (Кара. 1988. С. 32–33).

Итак, традиция книгопечатания у монгольских народов довольно древняя. С XIII в. до 20-х годов XX в. существовало три способа печатания книг: металлография (печатание с бронзовых и медных досок), литография и ксилография. Наибольшее распространение получил последний способ тиражирования. Ц. Шугэр провел обширное исследование вопросов, связанных с монгольскими традициями книгопечатания (Шугэр. 1988). Он писал, что основными материалами для печатания ксилографов были дерево, бумага и краска. Использовались разные сорта бумаги: китайская, тибетская, русская и монгольская.

В бурятском дацанском книгоиздательстве использовалась бумага российского производства разных фабрик: фабрики наследников Сумкина, Успенской фабрики, Андреевской фабрики, фабрики Первушина, фабрики Сергеева, фабрики Ятесъ, Татаровской-Протасьева фабрики, реже фабрики Рейнеръ и т.д.

Распространение буддизма среди бурят вызвало к жизни появление монастырских книгопечатен. Книгопечатание буддийских монастырей Трансбайкалья является интереснейшей, но малоизвестной страницей не только истории России, но и истории распространения буддизма в Центральной Азии. Книгопечатание традиционно велось в развитых буддийских центрах – дацанах, которые в те времена были очагом образованности и культурных достижений. Также как в Тибете и Монголии при бурятских монастырях открывали *барханы* (тиб. *dpar khang* – букв.: “дом печати”) – печатные дворы или типографии для издания буддийских книг. Эти книгопечатни в значительной степени удовлетворяли потребность буддийских дацанов в религиозной литературе. Размножению ксилографической книги и распространению книгопечатания во многом способствовала религиозность населения. Об этом Ш. Бира писал так: “Верующим внушали, что книга обладает чудесным свойством по отношению к тому, кто ею владеет, неважно, умеет человек читать или нет. Почти в любой юрте на почетном месте рядом с изображением буддийских святых – бурханов лежала книга. Каждый верующий стремился так или иначе внести свой личный вклад в дело печатания буддийской литературы (Бира. 1988. С. 22–23). Создание рукописи или ксилографа почитали высочайшей добродетелью. Об особом отношении бурят к учению, любовном отношении к книге свидетельствуют многочисленные образцы оформления рукописной и печатной книг, хранящихся в фондах ОПП ИМБиТ СО РАН. Недаром известная бурятская поговорка гласит: *Эрхим баян эрдэм бэлиг, дунда баян ури хуугэд, адаг баян адууһа мал* (Знание и мудрость являются наивысшим богатством, средним богатством являются дети, наименьшее богатство – скот).

О начальном этапе знакомства бурят с буддизмом до нас дошло мало сведений, которые содержатся в сообщениях миссионеров, русских и иностранных путешественников XVII, XVIII и первой половины XIX в. Отдельные фрагменты имеются также в бурятских летописях хоринских и селенгинских бурят, “Новом постановлении о жизни и обычаях”, которое было разработано в 1841 г. селенгинскими и хоринскими главными и почетными духовными и светскими сайтами (Новое постановление... 1970) и т.д.

Позднее, в 1853 г. было принято “Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири”, которое регламентировало административный и экономический статус дацанов и лам.

В своей летописи “История селенгинских монгол-бурят” 1868 г. Дамби-Жалсан Ломбоцыренов писал о том, что по распоряжению российского императора

в 1830 г. был отправлен в Восточную Сибирь генерал-барон П.Л. Шиллинг. Ему было поручено изучить состояние буддийской религии, распространенной среди бурятских племен. Во время его поездки было отправлено из печатных дворов дацанов, расположенных на территории селенгинских бурят, большое количество буддийских книг в Россию.

В летописи Д.-Ж. Ломбоцыренов приводил скудные и отрывочные сведения о ксилографическом книгопечатании в селенгинских дацанах, которые вероятно отражали начальный период развития книгоиздательства. В частности автор отметил, что в связи с посещением селенгинских дацанов бароном П.Л. Шиллингом фон Канштадт (1786–1837) в 1830 г. “в Иройском дацане для него были напечатаны книги с матриц, изготовленных из дерева дикой яблони, также как и копии различных изображений буддийских божеств, отлитые из золота и серебра, меди и бронзы, срисованные с них картины полотна. Эти вещи были собраны в избытке для отправки в Россию” (Бурятские летописи. 1995).

В этой летописи также упомянуто о прибытии в Забайкалье в 1848 г. камерюнкера Левашова, который посетил Селенгинскую степную думу, резиденцию Пандито Хамбо Ламы в Гусиноозерском дацане и другие религиозные центры Бурятии. В связи с посещением Левашовым г. Иркутска им было составлено вместе с генерал-губернатором Муравьевым новое уложение по ламаизму. Д.-Ж. Ломбоцыренов в своей летописи упомянул, что в середине XIX в. в селенгинских дацанах по инициативе ширетуя Деристуйского дацана Чагдаржаб Вампилына начали печатать книги ксилографическим способом на тибетском языке. (Бурятские летописи. 1995).

Первоначально буддизм приняли селенгинские буряты, а затем уже вся остальная масса других бурят, проживавшая на своих родовых территориях. Почти целое столетие Гусиноозерский дацан был центром буддизма в Восточной Сибири. Основание Гусиноозерского дацана было начато ламой Жамбой Ахалдаевым, который в 1741 г. открыл кошмовый храм. В это же время был образован Цонгольский (Жилгантуйский) дацан Агваном Пунцугом и Дамба-Доржи Заяевым в виде дугана из войлочной юрты. С 1808 по 1930 г. в Гусиноозерском дацане была резиденция Хамбо Ламы – главы буддистов России.

В официальных источниках первые сведения о книгопечатании в бурятских дацанах появились поздно, когда многие бурятские дацаны, как Гусиноозерский, Цугольский, Агинский и прочие уже давно занимались у себя книгоиздательской деятельностью. В 1877 г. селенгинский епископ Мартиниан доложил в полицию о деятельности типографии Цугольского дацана. В ходе следствия было обнаружено более тысячи деревянных печатных досок (баров) с тибетскими и монгольскими текстами. В результате типография Цугольского дацана была немедленно опечатана, а настоятелю был объявлен выговор. С другой стороны, местной российской администрации было крайне невыгодно, чтобы бурятские дацаны по высокой цене закупали буддийскую литературу за границей. Приобретение этих изданий бурятам обходилось весьма недешево. Они расплачивались за книги и другие предметы буддийского культа традиционным обменом – большим количеством скота, серебром, золотом и прочими материальными ценностями. В связи с этим военный губернатор Забайкалья высказал мнение, что разрешение книгопечатания в бурятских дацанах избавило бы их от необходимости покупать книги за границей” (Герасимова. 1957). Кроме того, российские чиновники отдавали отчет в том, что бурятские дацаны фактически находились под духовной властью Далай Ламы – верховного тибетского буддийского иерарха и постоянно поддерживали с религиозными зарубежными центрами тесные контакты. Поэтому российское правительство в немалой степени было заинтересовано в уст-



Цугольский дацан – один из старейших на территории этнической Бурятии.
Вид после реставрации. Фото С. Намсараевой. 1999 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

ранении сильного внешнего влияния на распространившийся буддизм у бурят, в предотвращении вывоза из России в зарубежные страны крупных материальных ценностей, а также в сохранении мира и безопасности своих границ, что было вызвано фактором геополитики, проводимой с российской стороны.

Хотя в 1880 г. Гусиноозерский, Анинский, Агинский, Цугольский, Чесанский, Хохюртайский, Эгитуйский, Цулгинский дацаны получили официальное разрешение на издания своей печатной продукции в своих типографиях, фактически книгоиздательская деятельность всех бурятских дацанов находилась под постоянным контролем со стороны российских чиновников.

Коллекция “торбу” тибетского фонда ОПП ИМБиТ СО РАН содержит большое количество бурятских изданий – Агинского, Цугольского, Эгитуйского, Ацагатского, Анинского и других дацанов. На ксилографических изданиях этой коллекции имеются визы Хамбо Ламы Дампил Гомбоева (Дампил Гомбоев в должности Пандито Хамбо Ламы бурятских монастырей Восточной Сибири пребывал в 1878–1896 гг.), датированные 1881 и 1883 гг. (ОПП ИМБиТ СО РАН. Тибетский фонд “торбу”. Инв. № ТТ-11335-11339, ТТ-11380-11389 и т.д.). Этот факт свидетельствует о том, что сигнальные образцы своей печатной продукции бурятские дацаны периодически доставляли в резиденцию Пандито Хамбо Ламы, который в свою очередь составлял отчет о книгоиздательской деятельности своих дацанов перед фискальными службами царской России.

История изученности проблемы бурятской ксилографии выдвигает на первый план работы Д. Чойжилсурэна. В основном, они затрагивают деятельность книгопечатен Цугольского, Агинского и Анинского дацанов. Кроме того, известны исследования Ц. Шугэра о монгольской ксилографии, Д. Кары о книгах

монгольских кочевников, а также коллективный труд бурятских исследователей К.М. Герасимовой, Г.Р. Галдановой и др. “Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в.”. А.Г. Сазыкин занимался вопросами раннепечатных бурятских ксилографированных изданий и каталогами монголоязычных ксилографов Агинского дацана. Х.Ж. Гармаева посвятила свое исследование книгопечатанию на монгольском языке в бурятских дацанах Хоринского ведомства и другие работы.

В монографии “Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в.” впервые дана история возникновения и распространения книгопечатания непосредственно в бурятских дацанах на основе имеющихся архивных документов и источников на монгольском и тибетском языках; введены в научный оборот и проанализированы архивные материалы начала XIX в., а также монастырские (дацанские) каталоги книг, изданные на монгольском языке, и сами сочинения. Авторы пришли к единому мнению, что книгопечатание появилось в начале XIX в. первоначально с матриц, завезенных из Монголии, в таких селенгинских дацанах, как Гусиноозерский, Цонгольский и других (Ламаизм в Бурятии... 1983).

О том, что в начале XIX в. для бурятских дацанов закупали много буддийских книг, сохранились интересные сведения капитана английского флота Джона Кохрэна. Он путешествовал в 1820–1821 гг. по Сибири и писал об обмене бурятами скота на книги за границей. Впоследствии он написал книгу в 1824–1825 гг. “Narrative of a pedestrian journey through Russia and Siberian Tartary” (Повествование о пешеходном путешествии по России и Сибирской Татарии). В этой книге он отметил, что “очень недавно буряты привезли религиозные (ламаистские) книги из Тибета, погруженные на 30 телег, израсходовав на это 1200 голов скота” (Гирченко. 1939. С. 59).

О начале книгопечатания в забайкальских дацанах в настоящее время нет достоверных сведений в научных исследованиях. В коллективной монографии бурятских исследователей “Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в.” написано: “Первые данные обнаруживаются в архивных документах начала XIX в. В реестре книг на монгольском языке, составленном в 1820 г. Хамбо Ламой Ишижамсуевым совместно с монголистом А.В. Игумновым по запросу М.М. Сперанского, значится книга “Дара эхэ-ийн хорин нигэн мургул”, напечатанная красной краской в Гусиноозерском дацане” (Ламаизм в Бурятии... 1983. С. 74).

Впервые о бурятских ксилографах упоминал Б.Я. Владимирцов. Ученым было высказано ряд ценных наблюдений об этих изданиях. В частности, он отметил, что “бурятская ксилография возникла, несомненно, под влиянием пекинской и южно-монгольской. Буряты переиздали ряд сочинений на монгольском языке, уже изданных в Пекине, точно следуя своим южным образцам...” (Владимирцов. 1918. С. 1553).

В 1987 г. А.Г. Сазыкиным была опубликована статья, в которой рассматриваются ксилографы, относящиеся к начальному периоду бурятского ксилографирования из богатейшего собрания монгольского фонда Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения. Речь идет о бурятских ксилографах, которые в 30-е годы XIX в. были отправлены П.Л. Шиллингом из селенгинских дацанов в столицу России. В них содержатся рукописные пометки, в которых указываются даты издания и приобретения ксилографов, а также место их издания.

А.Г. Сазыкин выявил в монгольском фонде 12 ксилографов, которые он определил как раннепечатные бурятские ксилографированные издания, напечатанные главным образом в Цонгольском и Гусиноозерском дацанах. Назвав эти издания “раннепечатными”, он дал пояснение, что это определение относится только к бурятским ксилографам и означает довольно поздний этап в многовековой истории монгольского книгопечатания (Сазыкин. 1987. С. 142).

Автор статьи правильно отметил, что “в самой-то Монголии книги в большинстве своем были привозные, а, следовательно, и дорогостоящие, ибо основным центром издания буддийской литературы на монгольском языке с середины XVIII в. становится Пекин, и лишь небольшое число ксилографированных изданий появилось в южно-монгольских монастырях” (Сазыкин. 1987. С. 131). Об этом еще ранее писал Б. Лауфер: “В Пекине с начала восемнадцатого века на поприще ламаистской литературы действовали две больших типографии... возле храма Су-чжу-сы в восточной части императорского города, другое на улице против большого ламайского храма Юн-хо-гун” (Лауфер. 1927. С. 23).

В настоящее время реконструкция истории книгопечатания у бурят может быть осуществлена по той сравнительно небольшой доле письменного наследия, которая сохранилась в востоковедных фондах, архивах и музеях России. Главным образом это фонды Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения РАН, также тибетский и монгольский фонды Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. В этих фондах сосредоточено самое большое количество бурятских печатных изданий, как на тибетском языке, так и на монгольском.

В своем исследовании А.Г. Сазыкин рассмотрел одно из самых распространенных среди бурят сочинений “Ваджраччхедика”, которое на монгольском языке называется “*Včir-iyer oγaluγči orušiba*”. Он определил, что это сочинение впервые было издано в Цонгольском дацане в 20-х годах XIX в. В обиходе это произведение буряты называют “Доржи Жодба”.

Аналогичное сочинение “*Včir-iyer oγaluγči orušiba*”, которое было напечатано в Цонгольском дацане, хранится также в монгольском фонде ОПП ИМБиТ СО РАН (Монгольский фонд. Инв. № КМ-466).

Также А.Г. Сазыкин в своей статье привел и другое ксилографированное издание Гусиноозерского дацана под названием “*Sonusuγad yekede tonilγuγči neretiū yeke kölgen sudur orušiba*”, которое он определил как тибетский обрядник “Книга мертвых”. Дату издания этого бурятского ксилографа ему удалось установить по второй коллекции П.Л. Шиллинга, хранящейся в монгольском фонде СПб Ф ИВ РАН. Эту коллекцию генерал-барон П.Л. Шиллинг приобрел в 1830–1832 гг. во время участия в научной экспедиции в Восточную Сибирь. Стало быть, названное сочинение было издано в Гусиноозерском дацане по крайней мере не позднее 30-х годов XIX в.

В монгольском фонде ОПП ИМБиТ СО РАН имеется ксилограф с аналогичным названием (Монгольский фонд. Инв. № КМ-1026). Ксилограф напечатан на грубой бумаге голубого цвета. По мнению А.Г. Сазыкина, это сочинение было издано по образцу пекинского издания. Сравнив описание этого ксилографа из монгольского фонда Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН с ксилографом из ОПП ИМБиТ, можно с уверенностью утверждать, что речь идет об одном и том же издании Гусиноозерского дацана. Эти два ксилографа были напечатаны с одних и тех же матриц (печатных досок).

В 20–40-е годы XIX столетия буряты были заняты в основном возведением и перестройкой монастырей на своих родовых территориях. До сих пор не обнаружено документов, архивных материалов и других источников, на основании которых можно было бы утверждать о книгопечатании в других дацанах этого периода, кроме селенгинских. В колофонах ксилографов бурятских изданий того периода, как правило, отсутствуют дата и место издания, за исключением самих пекинских изданий, которые, как обычно, содержат исчерпывающие колофоны. В документе “Новое постановление о жизни и обычаях. Правила, установленные селенгинскими и хоринскими главными и почетными духовными и светски-



Хамбо Лама Д. Гомбоев. Начало XX в.

ми сайтами в 1841 году” приводятся данные, которые дают основание считать, что в 40-е годы XIX в. книгоиздательское дело, развиваясь слабо, все-таки не прекращало свою деятельность в Бурятии. В этом документе отмечено следующее: “...во-вторых, хотя имеется много [мастеров], которые делают статуи бурханов из золота и меди, художников, которые рисуют на развернутых [холстах], и ученых, которые ксилографически печатают разнообразные книги, но не стараются делать их высокого качества, для улучшения их [работы] не создано учреждение с помещением и нет общего склада [для] приготовленных [изделий]” (Новое постановление... 1970. С. 76).

Согласно списку Хамбо Ламы Дампила Гомбоева, представленному князю Э. Ухтомскому, который ревизовал в 1887 г. бурятские дацаны, значилось, что из 34 дацанов 29 имели свои печатни. В этот период в бурятских дацанах издавалось



Торжественное вручение высочайшей грамоты новому Пандито Хамбо Ламе, главе буддистов Восточной Сибири Даши-Доржи Итигэлову губернатором Забайкальской области В.И. Косовым. 24 июня 1911 г.

600 названий книг и брошюр на тибетском и монгольском языках, из них в Цугольском дацане издавалось 169 наименований книг, Гусиноозерском – 97, Джидинском – 52, Эгитуйском – 44, Чесанском – 30 и т.д. (Ламаизм в Бурятии... 1983).

Многотомные комплекты буддийского канона Ганджура и Данджура, собрания сочинений тибетоязычных авторов (*сумбумы*) в основном закупались бурятами в крупнейших тибетских и пекинских буддийских издательствах.

Характерная особенность буддийского книгопечатания у монголоязычных народов, в том числе бурят, состоит в двуязычности издательской продукции. Ксилографические издания печатались на тибетском и монгольском языках. На фоне тибетоязычных, монголоязычные издания выглядели довольно скромно. Это объясняется тем, что традиционно в монастырях Тибета, Халха-Монголии и Внутренней Монголии, Бурятии, Калмыкии и Тувы обучение монахов и ритуально-обрядовая служба (*хуралы*) проводились на тибетском языке.

Издания бурятских дацанов можно разделить на три группы: ритуально-обрядовая, учебно-схоластическая литература и литература популярного вероучения. Обширный перечень буддийской учебной литературы, выпускаемый дацанами, имел прямое отношение к специфике факультетов, в которых обучались послушники (*хувараки*) по специальным программам монастырей Тибета и Монголии.

Ксилографические издания бурятских дацанов на монгольском языке адресовались в большей мере мирянам, не знавшим тибетского языка, чем образованным ламам. Это была литература популярного вероучения, религиозно-художественная (*субхашиты, джатаки, сутры, намтары*), переводы произведений индийских и тибетских ученых.

В каталогах (гарчаках) крупных монастырей преобладала обрядовая литература (около 70% названий). Бурятские дацаны во второй половине XIX – начале XX в. были вполне обеспечены необходимой литературой, изданной ксилографическим способом.

Некоторые представления о масштабах книгопечатания в бурятских дацанах дает “Каталог типографских оттисков”, подготовленный в 1911 г. канцелярией Пандито Хамбо Ламы Д.-Д. Итигэлова (Даши-Доржи Итигэлов в должности Пандито Хамбо Ламы бурятских монастырей Восточной Сибири находился с 1911 по 1918 г.). Указанный каталог был издан Б. Ринченом в Нью-Дели в 1959 г. (Catalogue... 1959).

Большую ценность представляют собой документированные отчеты “Дело по учету издательской деятельности дацанов Бурят-Монгольской Республики” пятнадцати настоятелей бурятских дацанов о печатной продукции их печатных дворов на тибетском и монгольском языках (ОПП ИМБиТ СО РАН. Монгольский фонд. Инв. № MI-278).

Эти отчеты бурятских настоятелей были написаны в 1923 г. в ответ на запрос Отдела народного просвещения революционного комитета Бурят-Монголии о состоянии деятельности дацанских книгопечатен. В отчете настоятеля Агинского дацана Цэдэб-ун содержалась информация об инвентаризации матричных досок, которые были равны 34864 листам (ОПП ИМБиТ СО РАН. Монгольский фонд. Инв. № MI-278. С. 13). В другом отчете настоятеля Цугольского дацана Сэнгэ-ийн указывалось: “При Цугольском дацане имеются матричные доски тибетских и монгольских книг с общим количеством листов в 11189 листов” (ОПП ИМБиТ СО РАН. Монгольский фонд. Инв № MI-278. С. 5).

В настоящее время единственными и достоверными источниками, дающими представление о масштабах книгоиздательского дела в бурятских дацанах, являются печатные гарчаки на тибетском и монгольском языках, а также сохранившиеся в архивах рукописные отчеты об издательской деятельности дацанов, списки матриц. Некоторые из них уже изданы исследователями из Монголии, Венгрии, России и других стран. В статье венгерского ученого Г. Бетленфальви был напечатан тибетоязычный гарчак Агинского дацана. В нем содержится 549 названий тибетских сочинений (*Bethlenfalvy*. 1972). Р. Отгонбаатаром в Токио в 1998 г. были изданы оригинальные ксилографированные гарчаки Халха-Монголии, Внутренней Монголии (КНР) и Бурятии в латинской транслитерации с факсимиле (*Отгонбаатар*. 1998). Третья глава токийского издания полностью состоит из тибетских и монгольских печатных гарчаков Цугольского дацана.

Практически все выпуски печатных гарчаков на тибетском и монгольском языках, за исключением гарчаков двух дацанов (Анинского и Эгитуйского), были изданы в Цугольском и Агинском дацанах. Например, Цугольским дацаном было выпущено семь гарчаков: пять тибетских – на двух из которых, на титульном оглавлении обозначены даты – 1864, 1870 гг., на трех – указаны форматы (длинные, средние и малые), в которых отсутствуют титульные оглавления, и два монгольских, датированных 1866 и 1870 гг. Известно, что только печатным двором Агинского дацана, было изготовлено 48000 матриц (тиб. *drag*; монг. *keb*) на тибетском и монгольском языках. Эти печатные доски хранились в отдельном здании в специальных деревянных шкафах. Д.Б. Дашиев и Г.Ц. Митупов отмечали: “В полном объеме программы монастырских школ вся учебная литература была издана только в Агинском дацане. По остальным дацанам наблюдалась следующая картина: хоринские дацаны (Кижингинский, Чесанский, Эгитуйевский, Анинский, Ацагатский) в общей сложности имели один комплект матриц для издания литературы по школе цаннит и манба; официальных сведений об



Ацагатский дацан. Конец XIX в.

учебных изданиях селенгинских дацанов нет, этот вопрос требует специального изучения” (Ламаизм в Бурятии... 1983. С. 78).

Образцовым качеством своих изданий, безупречной четкостью красивых шрифтов, лучшим качеством бумаги и широким тематическим диапазоном издаваемой литературы особенно выделялись печатные дворы Цугольского и Агинского дацанов Восточного Забайкалья.

Гарчаки бурятских изданий на монгольском языке впервые ввел в научный обиход Д. Чойжилсурэн в своей работе *“buriyad modun bar-un nom-un tabun yaršiγ”* (“Пять каталогов бурятских ксилографированных книг”), опубликованной в 1959 г. в Улан-Баторе. В его статье содержатся гарчаки книг на монгольском языке, которые были напечатаны в трех бурятских дацанах: Цугольском, Агинском и Анинском. Д. Чойжилсурэн издал два гарчака Цугольского дацана: *“yal baras jil-eče ekilen keb-tür seyilgegsen mongγol nom-ud-un garšaγ”* (“Каталог монгольских ксилографов, выгравированный на матрицах, начиная с года огня-барса”) и *“temür morin jil-eče ekilen keb-tür seyilgegsen mongγol nom-ud-un qoyaduγar garšaγ”* (“Второй каталог монгольских ксилографов, выгравированный на матрицах, начиная с года железа-коня”). Согласно титульным заглавиям, эти каталоги были изданы в 1866 и 1870 гг. Они были составлены вторым настоятелем Цугольского дацана Галсан-Жинба Дылгыровым (1816 – после 1872).

Кроме того, монгольским ученым были опубликованы два разновременных гарчака Агинского дацана. Наибольший интерес представляет второй ксилографированный монголоязычный гарчак Агинского дацана *“eldeb jüil nom-ud-un garšag amui”* (“Каталог разного рода книг”), который был составлен седьмым настоятелем Агинского дацана Л.-Д. Данжиновым (1826?–1901). Указанный каталог несколько раз переиздавался следующими исследователями: Л. Чойжилсурэном (Чойжилсурэн. 1959), К.М. Герасимовой (Герасимова. 1957), А.Г. Сазыкиным (Сазыкин. 1992), Д.Б. Дашиевым (Дашиев. 1994).

Во второй половине XVIII в. в Хоринском ведомстве функционировали восемь самостоятельных дацанов. Быстрое развитие сети дацанов в Забайкалье со временем потребовало открытия учебных факультетов для обучения послушников и подготовки квалифицированных лам, в связи с чем появилась настоятельная необходимость в создании ряда дацанских книгопечатен. В Хоринских дацанах, начиная со второй половины XIX в., книгопечатание получило весьма успешное развитие. По списку тибетских и монгольских ксилографов значилось, что за исключением лишь Хохюртайского дацана, в остальных семи хоринских дацанах печатали книги на монгольском языке.

Анинский дацан ко второй половине XIX в. представлял собой один из крупных центров духовной культуры не только среди бурят Хоринского ведомства, но и далеко за его пределами. При нем была создана типография, издательская деятельность которой была санкционирована в 1880 г. Министерством внутренних дел российского правительства.

Только в одном Анинском дацане из числа хоринских дацанов был напечатан печатный гарчак на монгольском языке. Он называется: *“an-a-gyin dasang-du šine barlaḡdaḡsan nom-ud-un neres anu”* (“Названия новых ксилографов, изданных в Анинском дацане”). В собраниях монгольского фонда ОПП ИМБиТ СО РАН хранятся три выпуска анинского ксилографированного гарчака, состоящие из 14, 21 и 23 названий монгольских ксилографов.

Эгитуйский дацан, который также считался крупным дацаном Хоринского ведомства с большим приходом, имел хорошо налаженную типографию, издававшую большое количество ксилографов на тибетском и монгольском языках. О масштабах книгоиздательской деятельности этого дацана можно судить по тибетоязычному ксилографированному гарчаку *“chos sde chen po ae ge thu’i dgon sde dge ldan dam chos rab rgyas gling gi dpar khang la bzhugs pa’i dpar tho zhes bya ba bzhugs so”* (“Список ксилографов типографии Эгитуйского дацана Гелдан Дамчой Рабжалинга”). Кроме того, в Эгитуйском дацане проводилась ежегодная инвентаризация имущества, в том числе матричных досок на тибетском и монгольском языках. Об этом факте свидетельствуют ежегодные отчеты 1886–1907 гг., хранящиеся в Национальном архиве Республики Бурятия (НАРБ. Фонд № 285. Оп. 1. Д. 1), в которых содержатся списки тибетоязычных и монголоязычных изданий.

По остальным дацанам имеются лишь отдельные списки ксилографов на тибетском и монгольском языках. Это список бурятских изданий, опубликованный Б. Ринченом (*Catalogue of printing blocks...* 1959), отчеты настоятелей дацанов “Дело по учету издательской деятельности дацанов Бурят-Монгольской республики” (ОПП ИМБиТ. Монгольский фонд. Инв. № MI-278) и архивные документы, хранящиеся в архивах городов Санкт-Петербург, Улан-Удэ, Чита и т.д.

Литература, издававшаяся на тибетском языке, намного превышала по своему количественному составу и общему объему монгольские издания. В списке тибетских и монгольских ксилографов Чесанского дацана, имеющемся в каталоге, подготовленном в 1911 г. канцелярией Хамбо Ламы бурятских монастырей Восточной Сибири Д.-Д. Итигэлова, содержится всего 17 наименований монгольских ксилографов и 189 названий тибетских, то есть в указанном дацане было издано в 11 раз больше тибетских ксилографов (*Catalogue of printing blocks...* 1959).

Особенностью всех ксилографов, в частности бурятских, является то, что большинство из них содержат колофоны. Колофон происходит от греч. *kolophon* – “завершение”. Колофоны несут основную информацию, необходимую исследователю для изучения истории текста и историко-культурологических реалий, обусловивших появление данной книги, издания, текста. Колофон

может содержать сведения о месте, дате издания, авторе, переводчике, переписчике, меценатах, писцах, реже о резчиках или печатниках и т.д. Здесь же, как правило, помещаются общепринятые благопожелания, благословения, иногда встречаются сетования на плохое качество копии подлинника, просьбы снисходительности к ошибкам переводчика и т.д. Специфика буддийской традиции передачи учения обусловила тот факт, что многие сочинения компилятивного характера анонимны или приписываются известным авторитетам буддийского учения. Довольно часто колофон представляет собой длинный список персоналий, которые участвовали в передаче учения, определенного текста. По справедливому замечанию С.Ю. Неклюдова, “даже в тех, достаточно многочисленных случаях, когда произведение не является анонимным, мы знаем не автора, а составителя, редактора, истолкователя текста, уже существовавшего ранее в иных модификациях, фрагментарно, или, напротив, в составе какой-либо предшествующей компиляции” (Неклюдов. 1988. С. 65).

Во многих ксилографах содержатся имена переписчиков. Обычно имя переписчика оформляется различными эпитетами, оборотами “с радостью написавший такой-то монах”, “написавший ради преумножения парамиты даяния дхармы”, “написавший ради распространения парамиты даяния Учения” и т.д. Значительная часть лиц, отмеченных в качестве переписчиков, были монахами. Об этом свидетельствуют монашеские ранги, титулы, ученые звания и должности: гелонг, лхарамба, ринпоче, гэгэн, пандито лама, ширетуй, эмчи лама и пр. Иногда прямо указывается, что переписчик – монах. В таком случае в колофоне можно обнаружить такие слова как *toyin* “монах”, *aya-g-a tegimlig* (синоним слова “монах”; букв.: “принимающий в чашу”).

Поскольку подавляющее большинство книг на старомонгольской письменности составляют переводные произведения, вопрос о переводчиках имеет большое значение. Число формул, относящихся к оформлению имени переводчика, довольно велико. Наиболее простая и распространенная из них слово *orčiγulbai*, что значит “перевел”.

Имена заказчиков в колофонах ксилографов встречаются довольно часто. Это не вызывает удивления, если учесть религиозный характер большинства ксилографов, их предысторию, а также приверженность бурят к буддизму. Заказ книги считался таким же благочестивым делом, как и сама переписка или перепечатка религиозного текста. Имена заказчиков (донаторов) оформлялись различными оборотами. Иногда встречаются более сложные формулы. Среди донаторов встречаются как лица высшего социального слоя – тайши, зайсаны и прочие, так и простые, безызвестные верующие. О высокопоставленных книголюбых-меценатах говорится в послесловиях и колофонах ксилографов. Так, в монгольских изданиях Цугольского дацана встречается имя главного тайши Агинской степной думы Тугулдура Тобоева. В сочинении № 26 первого цугольского монголографического каталога, которое имеет титульное заглавие “*abural itegel padamba blam-a-yin gegen-ü ayilduᠰan surᠶal jarliγ oruᠰiba*” (“Наставление, проповеданное спасительным прибежищем – светлейшим Падамба ламой”) приведено имя заказчика Гонбо-Жаб (Т. Тобоев). Г.-Ж. Дылгырову было предложено главным агинским тайшой Т. Тобоевым перевести сочинение тибетского ламы Падамбы на монгольский язык. Это произведение, в котором осуждается употребление спиртных напитков, губительно действующее на нравственный облик человека. Г.-Ж. Дылгыров перевел его стихотворными четверостишиями в 1869 г.

Кроме того, известные буддийские деятели и представители знати принимали специальные мероприятия, связанные с приобретением, перепиской или печатанием канонических собраний сочинений.

В Бурятии многие представители духовенства имели свои личные библиотеки на тибетском и монгольском языках. К их числу можно отнести Хамбо Ламу Чойнзон-Доржи Иролтуева (Ч.-Д. Иролтуев исполнял обязанности Пандито Хамбо Ламы бурятских дацанов в 1896–1911 гг.). Он имел богатую коллекцию буддийской литературы, насчитывающую более 1000 томов (Чимитдоржиев. 1996. С. 27–29).

Странствующие монахи, как правило, имели свою личную “походную библиотечку”, которая включала в себя наиболее популярные обрядовые, астрологические, медицинские тексты.

Имя резчика досок в монголоязычных ксилографах оформляется несколькими формулами. Наиболее простая и распространенная из них *keb-tür seyilbei* “вырезал на печатной доске”. Резчиками матриц могли быть и монахи, и профессиональные мастера резчики из мирян. Для изготовления типографских матриц буряты в основном использовали местную древесину – ольху (кедр), обладающую мягким свойством, в том числе и твердую березу. В коллективной монографии “Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в.” содержатся сведения о том, что древесину для печатных матриц буряты также заготавливали далеко за своими пределами: “Есть сведения, что агинские буряты за древесиной лучшего качества снаряжали специальные подводы на верблюдах и раннею весною отправляли наемных людей к побережьям Амура”. (Ламаизм в Бурятии... 1983. С. 76).

В первое время бурятские издатели употребляли китайскую тушь при печатании ксилографов. Затем они стали пользоваться обычной типографской краской, которую заготавливали российские производители.

Основная масса издаваемых книг на монгольском языке была религиозного содержания, поэтому правомерно предположить, что переводчиками и издателями книг были буддийские монахи.

Среди изданий бурятских дацанов чаще всего встречается имя второго настоятеля Цугольского дацана Агвана Галсан-Жинбы Дылгырова (*ngag dbang blo bzang skal sbyin*), который обычно подписывался псевдонимами: Сумати Калпа Бхадра Дана, Өглиге, Дана, также имена лам Агинского дацана Лубсан-Доржи Данжинова (гелонг Доржи, Сумати Базар) и настоятеля Цулгинского (Цолгинского) дацана Ринчена Номтоева. Р. Номтоев имел более 20 литературных псевдонимов, самым распространенным из которых был псевдоним Сумати Ратна.

В развитии книгоиздательского дела в Бурятии сыграли большую роль высокообразованные бурятские священнослужители: Г.-Ж. Тугулдууров (1815–1871) – пятый настоятель Агинского дацана, Г.-Ж. Дылгыров (1816–после 1872) – лама



Пандито Хамбо Лама Ч.-Д. Иролтуев
(1843– 1918). Начало XX в.

Цугольского дацана, Л.-Д. Данжинов (1826?–1901) – седьмой настоятель Агинского дацана, из лам хоринских дацанов – Р. Номтоев (1821–1907), Э.-Х. Гальшиев (1855–1915), А. Доржиев (1854–1938) и др.

В то время бурятские дацаны представляли собой едва ли не единственный очаг культуры, в стенах которых ламами проводилась большая работа по обучению бурятских детей старописьменному монгольскому языку. Высокообразованные бурятские ламы, издавая книги на монгольском языке, много сделали на поприще образования своего народа.

Конец второй половины XIX в. ознаменовался чрезвычайно активной издательской деятельностью большинства бурятских дацанов, занимавшихся книгопечатанием ксилографическим способом как на тибетском, так и монгольском языках.

Благодаря стабильному функционированию книгопечатен в бурятских дацанах, простые верующие получили широкую возможность уже со второй половины XIX в. ознакомиться на старописьменном монгольском языке с популярным буддийским вероучением Центральной Азии, с ее нравственно-этическими нормами.

Наиболее образованные представители бурятского духовенства не только переводили различные трактаты с тибетского на монгольский язык, но и составляли к ним комментарии, создавали собственные оригинальные произведения на монгольском языке. Впрочем, бурятские просветители-ламы при переводе тибетских текстов часто допускали редакторскую компиляцию, что ни в коей мере не умаляло достоинство и качество их переводов. Также в круг интересов просвещенных бурятских лам, взявших на себя задачу распространения грамотности среди бурятского народа, входило составление учебной литературы на монгольском языке, а именно азбук, грамматик, словарей и т.п.

Творческая жизнь Галсан-Жинбы Дылгырова тесно связана с Цугольским дацаном – известным бурятским буддийским центром образования и книгопечатания в Восточном Забайкалье. Благодаря подвижнической деятельности Г.-Ж. Дылгырова в сфере книжного издательства как автора, переводчика с тибетского языка, инициатора и донатора многие произведения на монгольском и тибетском языках были изданы в Цугольском дацане.

В два монголоязычных гарчака, изданных Г.-Ж. Дылгыровым, вошли его многочисленные переводы, комментарий и авторские сочинения. По утверждению Р. Отгонбаатара, два тибетоязычных ксилографированных гарчака, датированных на титульных листах 1864, 1870 гг., также были составлены Г.-Ж. Дылгыровым (*Отгонбаатар*. 1995).

Одним из наиболее крупных переводов, выполненных Г.-Ж. Дылгыровым, является дважды изданный (в 1854 и 1867–1868 гг.) комментарий “Луч солнца” к шаштре “*mergen kiged teneg-i šinjilekü tegüs buyan-tu sayin nomlal čaγan lingqus-un baγaγ-a kemegdekü šastir-un tayilburi naran-u gerel orušiba*” (“Совершенно добродетельное прекрасное учение – букет белого лотоса, рассматривающее мудрость и глупость”). Это произведение, написанное в начале XIX в. тибетским автором Аджа-Ёндзин Гава Лодоем, дает представление о нравственности в буддийском понимании.

Кроме того, Г.-Ж. Дылгыров большое внимание уделял обучению монгольской грамотности подрастающего поколения бурят. Специально для них он составлял учебные пособия – азбуки и грамматики, в которых в доступной форме излагал основные орфографические правила старописьменного монгольского языка. Вся его деятельность, связанная с книгоиздательством, проходила в стенах Цугольского дацана. Переводы произведений с тибетского языка на мон-

гольский язык Г.-Ж. Дылгырова, а также произведения, составленные им самим, пользовались большой популярностью. Значительное количество его трудов переиздавалось в других дацанах Бурятии. В списках изданий Ацагатского дацана на монгольском языке имеются названия многих произведений, которые были изданы при участии Г.-Ж. Дылгырова, а также сочинения, написанные непосредственно им самим.

Галсан-Жинба Тугулдууров – пятый настоятель Агинского дацана. В 1858 г. он был назначен ширетуем этого дацана – самого большого центра книгопечатания среди бурятских дацанов. Сведения о нем и его активном творческом периоде весьма скудны. Р.Е. Пубаев сообщил в своей статье о Г.-Ж. Тугулдуурове ряд интересных сведений, которые характеризовали его как большого буддийского ученого-знатока. В частности, он отмечал, что Г.-Ж. Тугулдууров основал чойра-дацан Лэгшад-сан-дэ-лин, предметами изучения которого являлись “пять больших” наук. Он носил почетное звание маха Пандито – великого ученого в пяти науках буддизма: философии, астрономии, медицине, технике и стихосложении (Пубаев. 2001. С. 34–36). Следует заметить, что в средние века на Востоке (впрочем, как и в Европе) вторая из упомянутых наук – астрономия (наука о звездах) называлась астрологией.

Основопологающим трудом Г.-Ж. Тугулдуурова является тибетско-монгольский словарь. Название словаря приведено на двух языках. На тибетском языке он называется следующим образом: “*brda yig ming don gsal ba'i sgron me zhes bya ba bzhus so*” (“Светильник, разъясняющий значение слов”), а на монгольском: “*ner-e udq-a-yi geyigüügči jula kemegdekü dokiyan-u bičig orušiba*” (“Светильник, разъясняющий значение слов”). Этот словарь был составлен в 1858–1872 гг., в тот период, когда он занимал должность настоятеля дацана. Ксилографическое издание словаря состоит из 220 листов, содержит 20 тысяч терминов и словосочетаний.

Имя Лубсан-Доржи Данжинова – седьмого настоятеля Агинского дацана прежде всего известно по его дидактическим сочинениям. Названия этих сочинений содержатся целиком во втором ксилографированном монголоязычном гарчаке Агинского дацана “*eldeb jüil nom-ud-un garsay*” (“Каталог различных книг”). А.Г. Сазыкину удалось выявить в рукописном отделе Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения еще одну редакцию названного гарчака, выпущенного ксилографическим способом, а также новый неизданный вариант этого гарчака. (Сазыкин. 1992).

Л.-Д. Данжинов в своем сборнике дидактических сочинений призывал молодежь следовать укоренившимся степным устоям, не следовать вредным догмам, которые проникали из чужеродной среды, так как нарушалась естественная гармония между людьми, что способствовало забвению старых порядков и обычаев, понижали авторитет служителей буддийской религии. Данжиновский сборник включает в себя нравственно-этические сочинения, выдержанные в духе буддийского учения.

В колофонах произведений Данжинова встречаются чаще всего следующие имена: Доржи, Лубсан-Доржи и санскритское имя Сумати Ваджра (монг. Сумати Базар). Его санскритское имя переводится на монгольский язык как Сайн-Оюут-Очир, которое на тибетском языке означает Лубсан-Доржи (Чойжилсурэн. 1959). В архиве Г.-Д. Нацова из фонда Отдела памятников письменности Института монголоведения, буддологии и тибетологии, недавно опубликованном Г.Р. Галдановой, имеется список десяти бывших настоятелей (ширетуев) Агинского дацана. В названном списке упоминается имя Лубсан-Доржи, который “...в 1878 году официально стал ширетуем, в 1901 году на 75-м году жизни умер” (На-

цов. 1998. С. 61). Поскольку другого человека с таким именем, который жил в тот период и вел определенную деятельность в книгопечатном деле, не было, то его можно идентифицировать с седьмым настоятелем Агинского дацана Данжиновым. Вероятнее всего он мог родиться в 1826 г., если принять во внимание, что он умер в 1901 г. в возрасте 75 лет согласно сведениям, содержащимся в материалах Г.-Д. Нацова. После смерти ширетуй Л.-Д. Данжинов за большие заслуги в административной, издательской и переводческой деятельности был признан в бурятском буддизме бодхисаттвой.

Ширетуй Кудунского (Кижингинского) дацана Хоринского ведомства до-рамба лама Эрдэни-Хайбзун Гальшиев (1855–1915) написал дидактическое произведение “*qoyar yosun-u abqu ичирqu-yi ugüügчи bilig-ün toli kemegdekü orušibai*” (“Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам”). Это сочинение относится к выдающимся памятникам дореволюционной бурятской литературы, написанное в жанре субхашита. “Зерцало мудрости” состоит из восьми глав и содержит 979 стихов (см. о нем: Глава 9). Э.-Х. Гальшиев, как и многие просвещенные монахи Бурятии, свободно владел тибетским языком, поэтому не вызывает удивления, что “Ясное зеркало” им было написано на двух языках – монгольском и тибетском.

С историей Ацагатского дацана неразрывно связаны имена многих известных бурятских лам второй половины XIX – начала XX в. К ним относятся Чойнзин-Доржи Иролтуев, который пребывал в должности Хамбо Ламы бурятских монастырей Восточной Сибири в течение почти пятнадцати лет, начиная с 1895 г. вплоть до 1911 г. (Митыпова. 1995); Агван Доржиев (1854–1938) – ученый богослов, учитель и советник Далай ламы XIII, талантливый дипломат, реформатор и основатель школы тибетской медицины (манба-дацан) в Ацагате (Гармаева. 1993) и другие не менее высокообразованные ламы того периода.

Особо следует отметить просветительскую деятельность Ринчена Номтоева (1821–1909), автора филологических трудов, составителя тибетско-монгольского словаря (Sumatiratna. 1959), который имеет практическую ценность и в наши дни, а также переводчика с тибетского языка на бурятский трактатов индийских и тибетских буддийских теологов-мыслителей – Нагарджуны, Шантидевы, Потобы, Падма-Самбхавы, Гунга-Чжалцана и других. Приблизительно 22% монгольских ксилографов, которые содержатся в списках изданий Ацагатского дацана, напечатаны при непосредственном участии самого Р. Номтоева.

В сферу многогранных творческих интересов Р. Номтоева входили переводы и составление комментариев к лучшим образцам дидактических произведений Центральной Азии. Также его перу принадлежат и оригинальные авторские произведения на морально-этическую тему и фундаментальные филологические труды. Р. Номтоев внес значительный вклад в дело образования бурятского народа.

Монгольский ученый Т. Пагва в 1958 г. издал в Улан-Баторе работу под названием “Монгол хэл зүйч – эрдэмтэн Суматирадна (Лувсан Ринчен)-гийн бүтэ-элуудийн товч тойм” (Краткий обзор работ монгольского языковеда Суматирадны (Лувсан-Ринчена). В ней он исследовал две работы Ринчена Номтоева, которые были изданы ксилографическим способом в Ацагатском дацане. Первое сочинение называется “*degedü šašin erdeni-ber tögegüügсэн ичү-i üjegüügсэн ирачу kelen-ü күркирел неретү орушibai*” (“Начало распространения драгоценной религии в Монголии и история монгольской письменности во времена правления всех монгольских императоров, начиная с Чингисхана”). Вторым произведением Р. Номтоева, приведенным в работе Т. Пагвы, является сочинение “*mongyol üsüg-ün илчүл-i üjegüügчи todurqai toli неретү орушibai*” (“Ясное зеркало, показываю-

щее различия монгольских букв”). Указанное сочинение было напечатано ксилографическим способом в 1891 г.

Р. Номтоев начал заниматься книгоиздательской деятельностью еще с того времени, когда он пребывал в должности настоятеля Цулгинского (Цолгинского) дацана в 1857–1864 гг. В 1860 г. при Цулгинском дацане было открыто бурятское приходское училище, которое функционировало в течение трех с лишним лет. Р. Номтоев был назначен учителем в это образовательное учреждение. В тот период им были написаны два учебных пособия по грамматике старомонгольской письменности. Одно из них называется “*mongγol-un egešig kiged geγigülügči üsüg-üd tegün-ü debiskerleküi-lüge selte orušibai*” ([Конечные] монгольские гласные и согласные буквы [основ] и [правила написания] идущих за ними (букв.: “подстилающихся”), а другое – “*enedkeg kiged töbed mongγol-un a-a li anu a-yin erike ga-a li anu ga-yin erike-yin üsüg orušibai*” (Чётки гласных и согласных букв индийского, тибетского и монгольского [языков])).

Р. Номтоев активно занимался переводческой деятельностью. Он перевел произведение Нагарджуны под названием “*yosun-u šastar arad-i tejigekü dusul-un tayilburi rašīyan-u šime-ber degüren erdeni-yin sayin qumq-a neretü orušibai*” (Комментарий, [составленный] к шастре правил “Капля, питающая людей”, под названием “Прекрасный драгоценный сосуд, наполненный экстрактом амриты”). О популярности перевода этого произведения говорит тот факт, что оно издавалось трижды – дважды ксилографическим способом (1882 и 1895 гг.) и один раз литографическим.

Особое место в творчестве Р. Номтоева занимают его авторские произведения, написанные на злободневную морально-этическую тему. Так, произведение Р. Номтоева, изданное в Ацагатском дацане носит следующее название: “*kögšin jalaγu qoyar-un kelečegsen domuγ kögšin ečige eke-yin ači-yi sanaγulqu-yin üges / küsejü degedü nom-dur duradqaqu šilüg / köküge buyu qabur-un qatun-u sonin daγulal neretü orušiba*” (“Чудесное пение кукушки или царицы весны. Сказание о беседе старца и юноши. Слова, напоминающие о том, что необходимо отблагодарить старых родителей. Стихотворение, обращенное к Высокому Учению”). Произведение Р. Номтоева указано в коллекции монгольских рукописей и ксилографов проф. А.Д. Руднева, изданной Б.Я. Владимирцовым (*Владимирцов*. 1918). Впервые это произведение ввел в научный оборот монгольский ученый Д. Цэрэнсодном (*Цэрэнсодном*. 1997). В своем произведении автор в популярной стихотворной форме объяснял простым людям, особенно молодежи, нравственные принципы буддизма.

В числе многих произведений Р. Номтоева, которые были изданы в Ацагатском дацане, два дидактических произведения о вреде и пагубности курения и одно сочинение о происхождении водки и вреде пьянства. Автором произведения, которое называется: “*tamaki-yin gem erigüi-yi üjetülügsen šastir orušiba*” (“Шастра, демонстрирующая одурманивающий вред курения”) является Р. Номтоев. Другое сочинение “*tamakin-u gem eregüi-yi üjegülegči sayin nomlal orušiba*” (“Добрые наставления, демонстрирующие вред и [пагубный] дурман табака”) было переиздано в печатном дворе (бархане) Ацагатского дацана с издания Агинского дацана. Его название содержится во втором ксилографированном монголоязычном гарчаке “*eldeb jüil nom-ud-un garšayamui*” (“Каталог различного рода книг”), изданном Л.-Д. Данжиновым.

Небезынтересно отметить, что Р. Номтоев перевел с тибетского языка на монгольский произведение Падма Самбхавы – основателя буддийской школы ньинма (вторая половина VIII – начало IX в.), которое носит двуязычное название. На монгольском языке оно называется: “*Badm-a Sambhav-a baγsi-yin*



Жимба-Жамсо Цыбенов (1904–1995) – настоятель Агинского и Цугольского дацанов в 80–90-х годах XX в.

jokiyaysan arakin-u yaruyasan uy kiged sayin mayu-yi teyin ilγaγci teyin nomlal neretü oruṣibai (“[История] происхождения водки и наставление, разъясняющее ее пользу и вред, сочиненное наставником Падма Самбхавой”). На тибетском: “*slob dpon padma 'byung gnas kyis mdzad pa'i chang gi 'byung khungs dang bzang ngan rnam par phye pa'i rnam bshad zhes bya ba bzhugs so*”. Данное сочинение переведено на русский язык Д. Ёндоном и А.Г. Сазыкиным (Ёндон, Сазыкин. 1986).

В историю бурятского книгопечатания Агван Доржиев вошел как создатель типографии европейского образца с подвижным шрифтом в Ацагатском дацане и издательства “Наран” (1904–1910 гг.) в Санкт-Петербурге.

Лхарамбой А. Доржиевым был создан бурятский “новый алфавит” на основе уйгурско-монгольского алфавита с использованием ряда элементов ойратской заяпандитской графики. “Агвановский алфавит” не получил широкого распространения в Бурятии и просуществовал всего лишь несколько лет. Тем не менее, “агвановский алфавит” и созданная на нем литература представляют значительный научный интерес как литературный памятник монгольской письменности, а также как попытка создания литературного языка, объединяющего все диалекты бурятского языка.

Бурятские просветители-ламы внесли существенный вклад в книгоиздательское дело дацанов, в распространение буддийской литературы популярного вероучения и в просвещение широких масс населения на монгольском языке.

Бурятские просветители-ламы внесли существенный вклад в книгоиздательское дело дацанов, в распространение буддийской литературы популярного вероучения и в просвещение широких масс населения на монгольском языке.

Между Цугольским и Агинским дацанами, а также дацанами Хоринского ведомства существовала своеобразная корпоративная деятельность. Например, в печатном дворе Ацагатского дацана практиковалась традиция заимствования печатных досок, изготовленных именно в Цугольском дацане. При этом интересно то, что в Ацагатском дацане, пользуясь матрицами, изготовленными в печатном дворе Цугольского дацана, в большинстве случаев оставляли колофоны без изменения, которые указывали на издательство Цугольского дацана. Наши исследования показали, что примерно 38% монгольских сочинений, которые содержатся в списках Ацагатского дацана, известных в настоящее время, переизданы по ксилографическим изданиям Цугольского дацана.

В тибетском фонде ОПП ИМБит СО РАН хранится рукопись, которая называется “*ana'i dga' ldan bshad sgrub gling gi shri thu bla ma blo bzang yon tan la phul ha'i bod sog gi cha sum cu 'di rnam su gel grwa tsang nas bskur*” (“Дарственное вручение 30 тибетских и монгольских книг ширетую Анинского дацана “Гандан Шаддублинг” Лобсан-Ёнтану от Цугольского дацана”) (ОПП ИМБит СО РАН. Тибетский фонд “торбу”. Инв. № ТТ-09416).

Таким образом, Цугольский дацан, широко известный своим книгоиздательством, оказывал огромное содействие издательскому делу других дацанов, предоставляя последним собственные матрицы сочинений, а также выполняя их заказы по изданию книг на тибетском и монгольском языках.

Печатные дворы бурятских дацанов продолжали активно заниматься книгоиздательством вплоть до 20-х годов XX в. В 30-е годы XX в., в период гонений на религиозные конфессии в СССР, книгопечатание в дацанах Трансбайкалья прекратило свою деятельность.

Оно возобновилось лишь в последнее десятилетие XX в., однако далеко не во всех восстановленных в тот период дацанах, а в основном, в Иволгинском – главном дацане Буддийской традиционной сангхи России. Духу нынешнего времени соответствует и издательская политика: сочинения буддийских авторов издаются в переводе на русский язык, так как основная масса верующих, посещающих сейчас дацаны, не владеет свободно тибетским или монгольским языками. Среди печатной продукции преобладают пользующиеся большим спросом календари с буддийскими праздничными датами и прогнозами, указаниями на счастливые и несчастливые дни предстоящего года, с изображениями основных персонажей буддийского пантеона. С 1999 г. издается журнал “Легшед” (“Благое речение”), в котором печатаются исторические и философские материалы по истории буддизма, дается информация о прошедших праздниках, о поездках буддийских лам в иные страны буддийского мира, о визитах высоких гостей в Бурятию и т.п. – это главное информационное издание сангхи и буддийского университета при Иволгинском дацане “Даши Чойнхорлин”. Небольшие районные дацаны тоже издают иногда очень интересные небольшие книжечки о событиях и буддийских исторических деятелях своих удаленных от центра мест (Лама Цыден Содоев. 1996. С. 1–58; *Шаглахаев*. 2003. С. 1–31). Книгопечатание в дацанах снова существует.

ТИБЕТСКАЯ МЕДИЦИНА В БУРЯТИИ

Более высокой ступенью развития медицинских знаний, по сравнению с народной медициной, являются традиционные медицинские системы. Наиболее известными из них являются китайская, индийская и средиземноморская медицина. Еще на заре цивилизации врачебный опыт народов, населявших эти регионы, был систематизирован в крупные своды, в которых можно выделить теоретические основы и практические рекомендации. Они на много веков определили развитие медицины не только у себя на родине, но и в соседних и даже более отдаленных странах, связанных с ними политическими, культурными, торговыми отношениями. Средиземноморская медицинская традиция, отцом которой считается древнеримский врач Гален (II в.), была заимствована арабами, от них она распространилась в Европу, где ее влияние прослеживалось до конца XVII в. Китайская медицина наложила свой отпечаток на развитие медицины Кореи, Японии, стран Юго-Восточной Азии, Тибета. Индийская традиция получила распространение в Юго-Восточной Азии и опять же в Тибете. А тибетская медицина, в свою очередь, продвинулась далеко на север среди монгольских народов. Таким образом, уже на самых ранних стадиях развития медицины в странах, соседствовавших с древними очагами цивилизации, происходили процессы заимствования и ассимиляции сведений из разных источников, которыми можно объяснить наличие одинаковых идей и знаний во многих медицинских системах, отдаленных друг от друга во времени и пространстве. Много общих лекарственных

ных средств имеют и фармакопеи традиционных медицинских систем. В тибетских источниках упоминаются в качестве поставщиков лекарственного сырья Непал, Китай, Индия, Персия, а в названиях лекарственных растений встречаются санскритские, китайские, персидские, арабские, тюркские и даже латинские названия.

Традиционные медицинские системы имеют много общих типологических черт, обусловленных закономерностями развития науки и общества в целом. Наиболее характерной особенностью этих систем является отрыв теории от практики, поскольку накопление приемов и средств лечения происходило при низком уровне знаний о строении человеческого тела и законов его функционирования. Естествознание древности и средневековья еще не располагало надежными методами изучения человека на уровне органно-тканевой иерархии. Попытки осмысления наблюдаемых феноменов сводились к построению умозрительных конструкций, основанных на аналогиях с природными, социальными и бытовыми реалиями или же к переносу отдельных связей и закономерностей на все мыслимые уровни биологической организации. На более высокой ступени теоретизирования биологически значимая информация так или иначе сводилась к классификациям в рамках готовых категориальных сеток, сложившихся в лоне натурфилософских учений, как например, три гуны, инь-ян, четыре или пять первоэлементов. Наложение на эмпирический материал этих абстрактных схем уводило теорию в сторону поисков соответствий между “сущностями”, составляющими ядро подобных натурфилософских и религиозных учений, с одной стороны, и реально наблюдаемой биологической или медицинской феноменологией – с другой. Теория, таким образом, замыкалась в узком логическом пространстве, ограниченном небольшим числом комбинаций, которые допускали свойства идеальных объектов, заимствованных из мировоззренческих стереотипов своего времени. Отсутствие собственных естественнонаучных теоретических оснований лишало надстроечный аппарат традиционной медицины механизмов обратной связи с ее прикладными аспектами. Он был малопроницаем для новых идей и сохранялся без изменений в своем канонизированном первоначальном виде и кроме своей систематизирующей роли не имел особого влияния на дальнейшее развитие медицины. Тем не менее, через призму этих искусственно заданных теоретических догм врачи древности сумели обобщить и описать большой объем эмпирических знаний и навыков, представляющих интерес и для современной науки.

Историю тибетской медицины можно разделить на несколько этапов, которые хронологически совпадают с этапами политической истории Тибета (образование и распад централизованного государства; распространение тибетской ветви буддизма в Центральной Азии).

На первом этапе, в период образования централизованного тибетского государства происходило активное заимствование теоретических установок и практических рекомендаций из всех доступных источников индийской, китайской, арабской и др. медицинских систем Древнего Востока и их адаптация к условиям Тибета. Результатом этого длительного процесса, который затянулся на несколько веков, явилось создание собственно тибетской медицинской системы, опыт которой зафиксирован в “Чжуд-ши”, сохранившим за собой с XV в. вплоть до наших дней авторитет канонического трактата.

Усиление центробежных тенденций в тибетском обществе в последующем привело к появлению локальных школ медицины в пределах этнографического Тибета (например, чжанская, зурская). Во времена Далай Ламы V (1617–1682), когда Тибет был снова объединен, но уже под эгидой иерархов

школы гелугпа, была предпринята попытка унифицировать теоретические постулаты разных школ и провести ревизию лекарственных средств и методов лечения вошедших за последние века в практику локальных школ. Результатом этой работы было появление обширного комментария к “Чжуд-ши” под названием “Вайдурья-онбо” и комплекта иллюстрации, известного ныне как “Атлас тибетской медицины” (Атлас... 1994). Это были последние в истории тибетской медицины крупные энциклопедического характера авторские труды, посвященные комментированию и иллюстрированию всего свода медицинских знаний средневекового Тибета.

С XVI в. в Монголии распространяется тибетская ветвь буддизма школы гелугпа. Переводятся на монгольский язык “Данчжур”, в составе которого содержатся крупные трактаты по аюрведической медицине, а также “Чжуд-ши” (Чжуд-ши. 2001) и другие медицинские трактаты. При монастырях открываются медицинские школы по подобию тибетских манба-дацанов.

По мере усвоения теоретических положений тибетской медицины, ее структуры, терминологии, жанров медицинской литературы, монгольские лекари начинают систематизировать опыт собственной народной медицины. Их основные усилия были направлены на описание, согласно тибетским образцам, лечебных свойств местного лекарственного сырья. В результате многовекового эксперимента в ассортименте лекарственных средств, используемых монгольскими врачами традиционной медицины, происходит постепенное замещение импортного сырья местными видами. По данным, опубликованным в китайской печати, в практике традиционной монгольской медицины на территории современной Внутренней Монголии 50% сырья имеет местное происхождение, около 40% поступает из китайских провинций Юннань, Сычуань, Гуандунг, Кукунор, Синьцзян и Тибета и лишь около 10% привозят из Индии, Таиланда, Малайзии (ЭСММ. 1986. С. 12). Процент растений местного происхождения увеличивается в традиционной медицине Монголии: на долю местных видов приходится 57%, а тибетских и индийских по 11,6% и 11,26% соответственно, китайских – 9,56% (Баторова, Яковлев, Николаев и др. 1989. С. 92). При оценке этих данных нужно иметь в виду, что китайские авторы ограничиваются пределами только Внутренней Монголии, они не учитывают флору более северных Монголии и Бурятии. По мере движения вверх по меридиану процент южных видов, естественно, сокращается, что убедительно демонстрирует ассортимент лекарственных средств, используемых бурятскими лекарями. Собственно забайкальская флора здесь составляет 85,06%; индийских видов – 3,64%; тибетских – 3,46% (Баторова, Яковлев, Николаев и др. 1989. С. 92). Данные этнофлористического анализа “лекарственной флоры” позволяют авторам книги “Растения тибетской медицины” сделать вывод о самобытности исследуемых ими трех “ветвей” тибетской медицины – собственно тибетской, монгольской и бурятской. “Общими для них, очевидно, были лишь принципы лечения, взгляды на больной организм, особенности назначения лекарств и т.п. Ассортимент же лекарственных средств резко отличался и скорее всего создавался *de novo* по мере проникновения традиционной медицины Тибета в сопредельные страны” (Баторова, Яковлев, Николаев и др. 1989. С. 93). Используя предложенную этими авторами методику этнофлористического анализа, вероятно, со временем можно будет говорить о “калмыцкой ветви” или “тувинской ветви” тибетской медицины. Общими для всех этих “ветвей”, кроме указанных выше моментов, является использование в качестве профессионального языка – тибетского, а также конфессиональная общность, которые не позволяют им оторваться от общих корней.

Согласно бурятским историческим летописям, хоринские и селенгинские буряты перекочевали в Забайкалье в конце XVI – начале XVII в. уже будучи буддистами. В частности, летопись Аюши Саагиева сообщает: “Сказывают, что в то время, когда мы были подданными Алтан-Гэгэн-хана, он пригласил из Тибета всеведущего Далай Ламу Содном-Джамцо, который посвятил нас в религию Будды-Шигемуни, усмирил чертей и нечистых духов, в честь которых раньше делались жертвоприношения. После этого, говорят, мы стали почитать изображения богов, а ламы и их ученики читали нам священные книги, мы учились тибетской и монгольской грамоте, писали и читали, извлекали пользу из лекарств и астрологии, отдавали из своей среды в хуvaraки. Считают, что с этого времени, как Алтан-гэгэн-хан пригласил Далай Ламу Содном-Джамцо, до присоединения нас к российскому царству в 1648 г., прошло 70 с лишним лет” (*Цыдендамбаев*, 1972. С. 623). Текст этой хроники связывает время ознакомления бурят с тибетской медициной 1576 г., датой официального принятия буддизма в качестве государственной религии монголов, что, конечно, не исключает и более раннего знакомства бурят с тибетской медициной во время широких миграций бурятских родов и племен по территории Центральной Азии, сопредельными с областями, населенными тибетцами. Приобщение бурят к тибетской медицине происходило в основном через монгольскую традицию этой медицины, уже адаптированную к местным условиям. Это проявляется в заметном предпочтении бурятских лекарей к монгольской медицинской литературе, особенно рецептурным справочникам.

Начиная с последней четверти XVII в., по Сибири через места расселения бурят проехал ряд путешественников с дипломатическими и научными целями: Николай Спафарий (1675), Избрант Идес (1693), Лоренц Ланге (1716), Йоган-Георг Гмелин (1735), Петр-Симон Паллас (1772) и др., которые в своих дневниках и отчетах оставили ценные сведения по хозяйству, быту и нравам бурят. Однако, приоритет описания тибетской медицины в Забайкалье принадлежит бесспорно Йоган-Георгу Гмелину. В 1735 г. Гмелин на р. Онон встретился с ламой лекарем, который показал ему свои книги, медикаменты, инструменты, продемонстрировал некоторые способы приготовления лекарств и лечения. Согласно свидетельству Гмелина этот лама практиковал кровопускание, прижигание, ставил банки, располагал значительным набором хирургических инструментов. Особо подчеркивается, что он слыл хорошим, “превосходным” окулистом. В своей книге “Путешествие через Сибирь”, вышедшей в 1751–1752 гг. на немецком языке, Гмелин дал описание терапевтического и хирургического методов удаления бельма. В первом случае лекарь использовал химические составы собственного приготовления, которые вводил в глаза больного в виде капель или порошка, во втором – срезал замутненный участок роговицы специальными инструментами: “крючком лекарь подхватывает пленку, иглой прокалывает ее, а ланцетом отрезает”. Далее Гмелин приводит описание технологии приготовления составов для глазных болезней: «... Лама лекарь имеет два порошка: один – коричнево-красного цвета, другой – белый. Эти два порошка он употребляет при лечении всех глазных болезней. Первый порошок он называет “руба басэм”. Этот порошок не что иное, как медь с серой, пережженные по ламскому способу в виде извести. Другой порошок состоит из двух частей серебра и одной части колокольного металла, которые растапливаются, то и другое вместе в железной ложке. Когда смесь раскалится настолько, что брошенный в нее известный корень, называемый по-индийски “руда”, а по-монгольски “мани”, зажжется, то смесь беспрестанно мешают железной ложкой до тех пор, пока все не превратится в пепел» (*Гирченко*. 1939. С. 86–87). В заключение Гмелин добавляет, что

лама изготавливает сам не только медикаменты, но и весь необходимый ему хирургический инструментарий. К сожалению Гмелин не указал имя, происхождение и образование этого лекаря. Но, тем не менее, приведенный здесь материал свидетельствует о высокой профессиональной подготовке безымянного лама. Приготовление и применение химических препаратов, которые в тибетской медицине называются “драгоценными”, требовало большого опыта и искусства и было доступно немногим. Скорее всего, лекарь был бурятом, так как Гмелин во всех случаях контактов с информаторами-небурятами указывает их национальность: обычно – тунгус или монгол. Таким образом, уже в начале XVIII в. в Забайкалье были квалифицированные лекари, которые использовали весь арсенал лекарственных средств и методов лечения тибетской медицины и имели большую практику среди населения.

Примечательно, что описание Гмелина тибетской медицины у бурят по времени почти совпадает с первыми сообщениями об этой медицине, сделанными доминиканским монахом Ипполитом Дезидери, который в 1716 г. прибыл в Лхасу и прожил там несколько лет (*Гаммерман, Семичов. 1963. С. 2*).

Бурятское духовенство осознавало огромную роль медицины для укрепления своего влияния и прилагало усилия для сосредоточения лам лекарей при дацанах. Известно, что тибетец Агван-Пунцок, первый глава бурятского ламства, пользовался славой лекаря. А первым лекарем из бурят, имя которого установлено, был Жимба Ахалдаев, который в 1721 г. отправился учиться в Монголию, затем в Тибет. Одна из малоизвестных хроник пишет о нем, как о “большом лекаре и весьма состоятельном человеке” (*Ринчен. 1959. С. 69*). Именно он в 1741 г. основал первый Гусиноозерский дацан. После Ахалдаева получил в Тибете образование Дамба-Доржи Заяев (*Сазыкин. 1989. С. 117–124*), он также стал известным лекарем.

Размежевание русско-китайской границы в 1727 г. закрыло свободный доступ бурят в Монголию и Тибет. Об организации подготовки лекарей в местных дацанах в XVIII в. данных в литературе нет. Вероятно, какое-то количество их готовилось на местах путем индивидуального обучения у образованных лам, которые учили послушников тибетской грамоте, передавали им свои знания и опыт. По свидетельству М.А. Кастрена, в 1848 г. при Гусиноозерском дацане наиболее известные лекари имели небольшие клиники, в которых преподавали медицину (*Гирченко. 1939. С. 75*).

Практика тибетской медицины в Забайкалье в XVIII в. была весьма значительной, это нашло отражение в специальных статьях обычного права бурят. В документе под названием “Книга записи судебных законов, выработанных 8 числа последнего осеннего месяца 1775 года на сборе сайтов двадцати двух отоков всего Селенгинского ведомства” содержатся данные по регулированию отношений между лекарем и больными: “...26. При получении лекарства от лекаря подносить цену лекарства за один “тун”, (измеряемого) лекарственной ложкой, пять копеек. Однако ламы и миряне пусть поступают по совести; 27. За излечение паралича, внутренней опухоли, сужения пищевода, сифилиса, глазных болезней, язвенных поражений носа, туберкулеза лимфатических желез, оспы и подобных заболеваний отдавать по два рубля. Покупать лекарства по установленному выше правилу” (*Цыбиков. 1970. С. 37*).

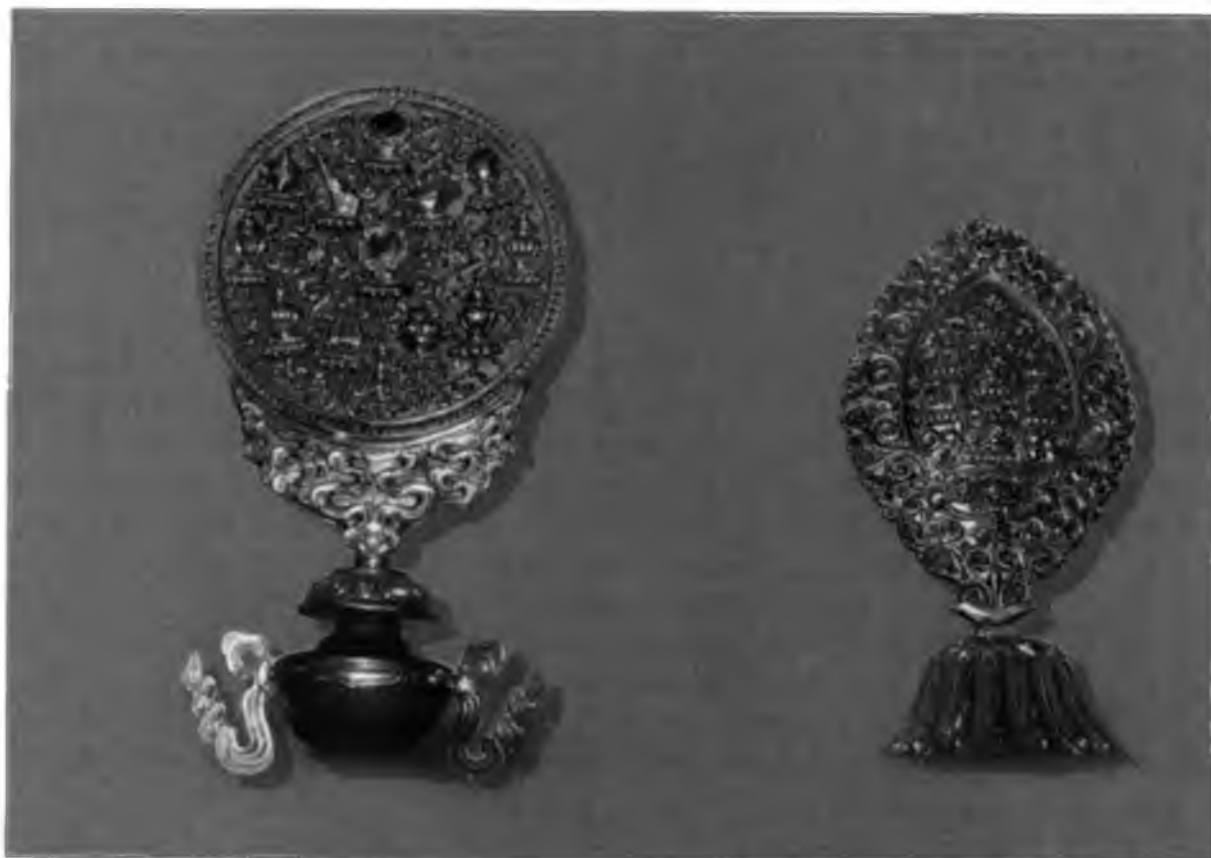
Специальные пункты, посвященные главным образом размерам гонорара за лечение встречаются и в более поздних сводах обычного права бурят в “Положении 1808 г.”, “Селенгинском сборнике 1823 г.”, “Новом постановлении о жизни и обычаях. Правила, установленные селенгинскими и хоринскими главными и почетными духовными и светскими сайтами в 1841 г.” и других (*Цыбиков. 1970*). Ес-

ли раньше обращение к ламам было делом в общем-то добровольным, то после принятия “Нового постановления.. 1841 г.” оно становится обязательным: “при болезнях или смерти милостынедателей обязательно следует запрашивать свое- временно от каждого дацана лам врачей... Целиком следует сдавать в казну да- цана все, что было поднесено ламе врачу...” (Цыбиков. 1970. С. 77).

Новым этапом развития тибетской медицины в Забайкалье является офици- альное открытие при монастырях медицинских школ, так называемых манба да- цанов. В 1869 г. открылась школа тибетской медицины при Цугольском дацане. Инициатором и попечителем этого начинания был сын агинского тайши Тугул- дурова, занимавший должность цорже. Он пригласил в качестве преподавателя ламу Чой-манрамбу из Сэцэн-хановского аймака Монголии. После смерти Чой- манрамбы занятия прекратились и возобновились в 1899 г. под руководством его лучшего ученика бурята Гуру-Дармы Биликтуева. Вскоре такие школы откры- лись и в других дацанах: Агинском, Эгитуевском, Ацагатском, Тугнугалтайском, Джидинском, Янгажинском, Кыренском и т.д. В Агинском дацане действовало 60 врачей тибетской медицины. Изучение медицины и манба хуралы проводи- лись по традиции манба дацана амдосского монастыря Лавран. Обучение в них было пятилетним и заключалось в выучивании наизусть канонического трактата тибетской медицины “Чжуд-ши”, ознакомлению с его комментариями, рецеп- турниками и умению составлять лекарства. На пятый год обучения ученики по- лучали звание манрамбы. Число учеников в самой крупной школе тибетской ме- дицины при Ацагатском дацане доходило до 50–60 человек (Ламаизм в Бурятии. 1983. С. 63–64).

Лам врачей по приблизительным данным к концу XIX в. в Забайкалье бы- ло 700 (Якимов. 1937. С. 25), тогда как в целом до I мировой войны насчитыва- лось до 15 тысяч лам (Герасимова. 1968. С. 15). Таким образом, лам врачей бы- ло примерно 4,6% из общего количества лам. Это соотношение наблюдается и в более поздних данных. В 1923 г. число лам сократилось до 9134 человек (Гера- симова. 1968. С. 151), из которых около 500 продолжали заниматься лечением (Барадийн. 1924), то есть чуть более 5%. По мнению Б. Барадийна лам врачей по степени их квалификации можно было разделить на три категории: высшая, куда относится лишь 3% общего количества всех лам врачей, которые получи- ли основательное школьное образование и имеют соответствующий стаж и опыт; средняя, около 12% лам врачей, получивших неполное образование; и низшая, к которой относится вся остальная масса полуграмотных лам (Бара- дийн. 1924. С. 12). В действительности же число лам, которые занимались лечеб- ной практикой, не имея специального образования, могло быть гораздо больше.

По наблюдениям В. Птицина почти все ламы в Забайкалье не упускали воз- можности выступить в качестве врача (Птицин. 1890. С. 5). Поэтому, даже в период наивысшей точки расцвета, достигнутой тибетской медициной в Забай- калье, помощь квалифицированных врачей была практически недоступна ши- роким слоям населения. Этим пользовались, говоря словами Беленького и Ту- бьянского, “всякие мошенники и шарлатаны из монашества и даже мирян, в луч- шем случае поверхностно знакомые с тибетской медициной по общераспростра- ненному рецептурнику и которые лечили больше молитвами и магическими за- клинаниями” (Беленький, Тубьянский. 1935. С. 67). Но большинство таких прак- тиков дорожило своей репутацией, они действительно обходились небольшим количеством хорошо известных им составов, рецептуру которых они получали по наследству из “рук в руки” и назначали строго по показанию. Такие ламы по- лучали известность как “лама, у которого есть лекарство” (*эмтэй лама*), в отли- чие от профессионального врача – *эмчи ламы*. В результате их опыта методом



Толи – ритуальные зеркала. Бурятия. Начало XX в.

проб и ошибок были отобраны и адаптированы к местным условиям рецептурные прописи тибетской и монгольской медицины.

Отдаленность от центров классического медицинского образования и источников традиционного лекарственного сырья стимулировали развитие самобытных черт в тибетской медицине Бурятии. Косвенно это выразилось в широком распространении рукописных рецептурников – *чжоров*. Бурятские дацаны с середины прошлого века уже предлагали достаточно большой выбор медицинской литературы на тибетском и монгольском языках, в том числе и рецептурники, как тибетские, так и монгольские. Но, тем не менее, почти все ламы лекари и манба дацаны вели собственные рецептурники, в которых тщательно фиксировали составы и дозировки, апробированных ими рецептов, часть которых становилась известной по имени составителя или дацана, но большинство осталось анонимными. Предпочтение местным рукописным рецептурникам было вызвано тем, что в Бурятии, как выше было уже сказано, большей частью использовалось местное лекарственное сырье как заменители классических видов. Причем в разных регионах этнической Бурятии заменители могли быть разными.

Обилие рукописных справочников-*чжоров* при отсутствии крупных обобщающих работ теоретического или практического плана было характерно для каждого нового этапа распространения тибетской медицины, как в этническом Тибете, так и за его пределами. Это свидетельствует прежде всего об интенсивном процессе адаптации тибетской медицины к местным условиям и ресурсам местного лекарственного сырья. Необходимость первичной фиксации новых сведений и знаний выдвигало на первый план самый периферийный жанр медицинской литературы – рецептурные справочники. Это жанр в наименьшей степени контролируемый строгими канонами был доступен любому практическому лекарю, не обладающему даже особой грамотностью. В самом



Толи – ритуальные зеркала. Бурятия. Начало XIX в.

простом виде бурятские рецептурники представляют собой списки апробированной рецептуры с указанием составов и дозировок на тибетском языке – этой латыни центрально-азиатского буддизма, поскольку родной язык не располагал достаточным объемом специальной лексики, необходимой для текстов, состоящих в основном из названий лекарственных средств. Показания к применению часто отсутствуют или приводятся на старомонгольском языке. Такое сочетание горизонтального тибетского письма с вертикальным монгольским, несмотря на неудобства их графического сочетания в строке, использовалось даже теми авторами, образованность которых не вызывает сомнений. Это говорит о том, что авторы хорошо осознавали ценность информации, полученной по линии устной традиции или же из своей личной практики, поэтому не могли допустить ее потери или же искажения и, как могли, так и фиксировали полученные знания.

Сравнения тибетских, южно-монгольских, северно-монгольских и бурятских рецептурников привели к следующим наблюдениям: 1) название рецепта, структура рецепта, показания к применению практически не подвержены изменениям; 2) зато очень подвижен и изменчив состав лекарственного сырья. То есть, прочтение рецепта зависит от идентификации лекарственного сырья. Причем, как нами замечено, в некоторых случаях один и тот же рецепт в тибетском и бурятском исполнении может отличаться от замены части компонентов, до полной замены всего списка.

После Октябрьской революции были предприняты попытки реорганизации дацанских медицинских школ в “светские школы для мирян и лам с введением преподавания анатомии, физиологии, диагностики болезней по методике европейской научной медицины” (Герасимова. 1957. С. 71). Однако они не увенчались успехом, так как все эти начинания проектировались в русле “обновления” ламаизма. В 1924 г. под руководством известного путешественника в Тибет проф. Г. Цыбикова был создан Центр тибетской медицины и открыта первая

школа нового образца при Ацагатском дацане. Такие же школы планировались в Агинском, Гусиноозерском и Ацагатском дацанах. В 1931 г. в Ацагатской школе работало пять лекарей с десятью учениками из бурят и калмыков, которые занимались именно монгольской традицией тибетской медицины (Семичов. 1932. С. 220–222). В начале 1940-х годов Центр был закрыт, ламы репрессированы. Уничтожение бурятского духовенства как сословия привело на долгие годы к забвению тибетской медицины в Бурятии.

“Темный период” в истории тибетской медицины в Бурятии не привел к полному разрыву в передаче знаний и опыта от поколения к поколению и утрате интереса к этой важной составной части традиционной культуры. В 1968 г. группе сотрудников Бурятского научного центра была поручена научно-исследовательская работа по теме “Описание лечебных свойств лекарственных средств тибетской медицины”. С этого времени начинаются систематические исследования в области тибетской медицины в России с целью внедрения ее многовекового положительного опыта в практику современного здравоохранения. В дальнейшем на базе тематической группы была организована лаборатория физиологически активных веществ, а в 1975 г. создан Отдел тибетской медицины. С первых дней становления этого научного подразделения в Отдел были приглашены ламы, знатоки тибетской медицины Д.Д. Бадмаев, Л.Я. Ямпиров, Ж.Ж. Жапов, Г.Л. Ленхобоев, М.Д. Дашиев, Ж.Ц. Цыбенков и костоправ Е.П. Тушемилова. Приглашение носителей традиции было оправдано тем, что от более чем трехвековой истории тибетской медицины в России оригинальных бурятских письменных источников осталось очень мало. Собственно бурятских трактатов с описаниями лекарственного сырья, как импортного, так и местного типа “Шэл-прэнга” и монгольских альбомов-*дунге*, не было. До нашего времени дошло лишь некоторое количество рецептурных справочников, культурная и информативная ценность которых до последнего времени была не особенно ясна, поскольку в научный оборот не были введены основополагающие трактаты, не было еще представления о специфике развития тибетской медицины в целом как в самом Тибете, так и за его пределами.

Инициатива возрождения тибетской медицины в Бурятии в послеперестроечный период принадлежит буддийской сангхе, которая рассматривает ее как одну из 18 наук, входящих в программу монастырского образования и, соответственно, доступную только для монахов. В последние годы на базе Иволгинского и Агинского дацанов созданы медицинские факультеты манба-дацаны, в которых работают преподаватели из Тибета и Монголии. В республике и за ее пределами, в том числе в Москве, Санкт-Петербурге и других городах функционируют разнообразные центры тибетской медицины.

За долгую историю своей практики в этнической Бурятии тибетская медицина адаптировалась к местным условиям, восприняла лечебно-оздоровительные традиции коренного населения, заменила почти весь свой набор лекарственных средств местными видами и может рассматриваться как компонент традиционной культуры бурят. Такой подход к наследию тибетской медицины требует создания светских образовательных учреждений с преподаванием этой медицины на русском языке. Это выводит традиционную медицину из-под монопольного влияния буддийского духовенства, убирает религиозные, национальные и языковые барьеры для обучения и обращения, в целом способствует укреплению атмосферы открытости, взаимопонимания и готовности к культурному диалогу всех живущих здесь народов.

Тема народной медицины в контексте традиционной культуры бурят выходит далеко за пределы прикладной медицинской проблематики. Прекрасным

эпиграфом к этой теме может послужить наблюдение великого гуманиста Николая Рериха об отношении бурят к своей традиционной медицине: «По счастью, знакомясь с народами, вы видите, как нередко еще осталась чуткость, которая живет как наследие многих веков. Вчера приходили старые буряты. Принесли они единственный сохранившийся экземпляр бурятского словаря, который является необходимым и в смысле медицинском. Надо было видеть, как трогательно они хотят переиздать этот ксилограф. Говорят: “Ведь без этой книги молодым не на чем учиться, здесь столько полезных сведений.” Так в далеких юртах заботятся о знании. Там ничего не имеют против новейших форм совершенности, но в тоже время со всей сердечной преданностью берегут остатки старых знаний» (Рерих. 1990. С. 63).

БУДДИЙСКОЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Отличительной чертой буддийского изобразительного искусства Бурятии является непрерывность его иконографического канона и стилистических традиций, составивших эстетическую базу и представивших образцы для подражания. Как известно, канон тибетской тантрийской иконографии, ставший основой традиционного сакрального изобразительного творчества бурят в свою очередь впитал в себя богатство художественных и эстетических канонов искусства Индии, Ирана и Китая, хотя определяющим при этом для буддийского искусства Бурятии остается индийское чувство формы.

Влияние индийского буддизма и связанного с ним искусства на изобразительные традиции Китая было опосредовано культурами Центральной Азии или Сериндии, как называли этот регион в востоковедной литературе в конце XIX – первой четверти XX в. Название Сериндия (букв.: Китай – Индия) весьма точно отражает этот цивилизационный симбиоз.

Для развития своеобразной цивилизации Сериндии преобладающее значение имел Великий шелковый путь между Китаем и странами Средиземноморья, торговля по которому осуществлялась начиная со II в. до н.э. В небольших владениях, сосредоточенных в оазисах Сериндии (в основном в бассейне р. Тарим) распространяются несторианство, манихейство, буддизм, представленный тхеравадой, махаяной и ваджраяной. Сосуществование (не без конфронтации, особенно со стороны манихейства) культурных и религиозных традиций Средней Азии, Ирана, Средиземноморья, Византии, Индии и Китая привело к возникновению иконографического искусства, сыгравшего стилеобразующую роль для более “позднего” буддийского искусства Тибета, Кореи, Японии, Вьетнама. При этом речь должна идти о выраженных тенденциях, приведших к расцвету канонических форм и стилей искусства буддизма в этих странах, а не о хронологической последовательности процессов стилеобразования. То есть определение “позднее” понимается не в связи с чистой периодизацией распространения буддизма на Дальнем Востоке, странах Индокитая, Тибете и Монголии. Что касается Монголии, то здесь также налицо ситуация нескольких периодов распространения буддизма и соответствующих им различных фаз и пластов в искусстве.

Первым эстетически отмеченным образцом западного (античного) и восточного (индийского) синтеза была скульптура Гандхары, формы которой узнаваемы в скульптуре и живописи Китая, Японии, Вьетнама (тип Будды аскета).

Одновременное сосуществование индианизированных, китаизированных и византизирующих стилевых форм с их тонко и своеобразно дифференцированной цветностью, пластицизмом и линейным рисунком в физиогномике, по-

становке фигур, декоруме позволяет выявить их поздние преобразования в иконографической живописи и скульптуре.

Индийский язык форм с соразмерными модуляциями пластики и цвета выражен в “Юном аскете” (около 500 г., Кизил), с экспрессивной разработкой линий – в “Голове брахмана” из Дулдур-Акхура (VI в.). Византинизирующие черты стиля определяют физиогномику “Головы аскета Махакашьяпы” (600–650 г. Кизил) с лазурной бородой и волосами, цветовые мотивы повторяются в орнаментальных вкраплениях в виде лазурных листьев. Линеарность, утонченно-хрупкая и элегантно-легкая (в качестве аналогии из истории графики возможно привести лишь иллюстрации С. Боттичелли к “Божественной Комедии” Данте), обрисовывающая фигуры “Монахов, или учеников” (VIII–IX в., Шорчук), своей графической структурой принадлежит к китайской манере рисунка. Каллиграфический стиль воспроизводит в плоскостной трактовке рисунок складок со скульптур Гандхары.

Китаизированная по стилю иконография Сериндии, помимо персонажей буддийского пантеона, включает в себя изображения аристократов-донаторов и дарительниц, уйгурских владетельных принцев (“Процессия дарительниц”, VIII–IX в., Шорчук; “Уйгурский принц”, IX в. (?), Жочо; “Уйгурский принц”, VIII–IX в., Безеклик; “Уйгурская принцесса”, IX в., Безеклик). Для стилистики этих памятников характерна тенденция к ковровости линейного и цветового рисунка, что нашло великолепное продолжение в “ковровом стиле” тантрийской и сутрийской живописи из Дуньхуана (“Бодхисаттва Кшитигарбха с судьями Нижнего Мира и Рай Высшего Будды”, середина IX в., Дуньхуан; “Пять Будд Ваджрадхату”, IX или X в., Дуньхуан; “Восьмирукий Авалокитешвара”, X в., Дуньхуан).

Многообразие “декоративного покрова символического тела” в живописи Хотана указывает на тантрийские влияния, мотивы махаянских концепций Локоттаравата (“Учение о Превзошедшем Мир”) и Татхагатагарбха (“Вместилище Так Идущего”), иранские иконографические элементы (“Буддийское божество тантрийского типа с символами солнца и луны”, VII–VIII в., Балавасте; “Будда в медитации”, середина VI в., предположительно из Балавасте; “Харити с пятью детьми”, середина VI в., Фархад Бег-яйлаки; “Иранский Бодхисаттва”, предположительно VII в., Дандан Уйлук).

Признано, что хотанская школа живописи оказала влияние на тибетскую живописную иконографию. В этой связи можно привести пример изображений Ваджрапани в ранних бурятских танка XVIII в. Стиль одиночных фигур этого гневного идама пластической насыщенностью линий-контуров, обрисовывающих тело, напоминает не только об индийских корнях, но в ассоциативно-образном контексте о буддийской живописи из Хотана.

“Эстетика света” (по выражению М. Буссалы) и эсхатологические представления имеют прочные корни в иранско-центральноазиатском мире. Поздними отблесками этих идей и представлений можно назвать необычайную распространенность иконографии Райских земель в бурятской живописи XVIII–XX в. Изображения Тушиты – Земли бодхисаттвы Майтреи, который в будущем возвестит благу Дхарму, и Сукхавати – Земли Будды Света Амиабхи, представлены в многочисленных свитках-танка как раннего, так и позднего стиля.

В соответствии с историческими условиями распространения тибетского буддизма в Бурятии разделы танка и скульптуры передают совокупность изображений той или иной школы, помимо занимавшей здесь преобладающие позиции школы гелукпа. Так множество танка посвящено Миларепе, Падма Самбхаве, Мачиг Лабдон, Махасиддхам; среди скульптур часто встречаются изображения царя Сонцэнгампо; в разделе живописных мандал – мандала Падма



Танка “Чойжал”. Бурятия. Начало XX в.

Самбхавы, в частности, “секретная мандала” Падма Самбхавы в его гневном проявлении, оформленная как тип мандала, в которой антропоморфные фигуры заменены их символами.

Характерно и то, что в бурятской иконографии относительно редко встречаются изображения идама Хеваджры и его мандала, что указывает на ритуальное ограничение, наложенное Цзонхавой на практику этого идама класса Ануттарайога, одного из высших в ряду тантр Нового Перевода. В монгольской иконографической традиции идам Хеваджра представлен множеством изображений, что, по-видимому, связано с более тесными контактами монголов с монастырем Лавран в Амдо, основатель которого Кункхьен Джамьян Шадпа восстановил практику тантры Хеваджры в Лавране, что было необычно, т.к. среди последователей гелукпа идам Хеваджра не пользовался особым почитанием, будучи основным идамом школы сакьяпа. Основными идамами



Танка “Рай Сукхавати”. Бурятия. XVIII в.

гелупка являлись Ваджрабхайрава, Гухьясамаджа, Чакрасамвара и в некоторых случаях Калачакра.

Махаянская и ваджраянская иконография “райских земель” Сукхавати (центральная фигура – будда Амитабха), Тушита (бодхисаттва Майтрея), Абхирати (будда Акшобхья), Поталака (бодхисаттва Авалокитешвара), Вайдурья-нирбхаса-кшетра (будда Бхайшаджьягуру), Наро-дакини-кшетра (Наро Дакини) составляет преобладающую группу многофигурных изображений в разделах живописи и скульптуры. К скульптуре относятся макеты “райских земель” Сукхавати и Тушита.

Бурятские художники-иконографы часто обращались к теме “райской земли”, что вполне объяснимо, если иметь в виду буддийскую доктрину “полного снятия препятствий кармы” в Чистой Земле Будды. Живопись “райских земель” Тибета, Китая, Монголии, канонически разработанная и подробная в деталях,

получила стилистически многообразное воплощение в бурятской живописи XVIII–XX вв. Один из последних традиционных бурятских художников Д. Дондоков отдал дань этой великолепной иконографической линии искусства буддизма, создав “Рай Сукхавати”, “Рай Тушита”, “Шамбхала” (ср. с названием Сукхавати Шамбхала или “Счастливая Шамбхала”).

Особенности культовой архитектуры Бурятии в отличие от тибетской с характерным для нее преобладанием массивов стен, предопределили малое распространение настенных росписей. Среди известных фактов акварель художника А. Мартынова 1805 г., представляющая внутренний вид бурятского храма: стены украшены росписями с изображениями Ямантаки, Ачалы, Шридеви Лхамо, что указывает на нарушение ритуального запрета выставлять изображения идамов высших классов тантр, к каковым относится Ямантака в доступных непосвященным помещениях храма. Правда, существует вероятность того, что по отношению к Ямантаке запрет действовал не столь строго, так как в бурятской иконографической традиции Ямантака считался главным среди десяти Дхармапал, то есть персонажей другого, низшего разряда, отличного от идамов.

Многочисленную группу бурятской иконографической живописи составляют свитки с изображением “Сандалового Будды” (санскр. Чанданапрабху или “Сандаловый Владыка”). По-видимому, тип “Сандалового Будды” в живописи восходит к вышитому свитку знаменитого в истории тибетского искусства стиля Зиу’тханг. В начале XX в. бурятские художники использовали отдельные мотивы, взятые из жизни, особенно в композициях повествовательного характера (“Саган Убугун”, “Дугар Зайсан”, “Повесть о Молон-тойне”), иллюстративных и аллегорических композициях (“Колесо Сансары”, “Туншэ”) иногда при создании фона одиночных изображений и живописных мандал, применяя опыты по выстраиванию перспективы, сокращению масштабов, ракурсные построения, т.е. используя приемы создания зрительно воспринимаемого, неоднородного в разных частях пространства. При этом неоднородность пространства мыслится не символической, но вызванной зрительными сценическими эффектами.

Иконография школы гелугпа, текстуально и графически закрепленная в XVIII в. при императорском патронировании династии Цин, запечатлена в бурятских свитках позднего XVIII – раннего XIX вв. в двух стилистически сближенных вариациях, отличаясь нюансами формы: редкой изысканной красоты (“Дже Цонкапа”) и тонкого рисунка угловато-хрупких линий и цветных плоскостей (“Шридеви Лхамо”, “Чинтамани Сита Махакала”). Особо следует отметить, что подобная стилистическая трактовка единственна в своем роде, она не встречается ни в Монголии, ни в Тибете, ни в поздних формах искусства танка в Бурятии.

При обращении к специфике соотношения образца и копии в искусстве танка известно, что традиционный художник не является копиистом в обычном понимании, так как он не пишет копию с другой танка. Бурятский мастер начала XX в. Тогтхо Будаев написал по памяти совершенно идентичную копию со своей танка с изображением Идама Гунрига в присутствии свидетелей, что подчеркивает необычность этого случая.

Особенности иконографического метода бурятского мастера закреплены в каноне, однако эстетическая интуиция художника может проявиться в созвучной видимой форме как живописи, так и скульптуры. Танка XIX в. с изображением “Трех Божеств Долголетия” (Ушнишавиджая/Амитаюс/Сита Тара) приглушенным колористическим решением в манере стенописи, обобщенностью пластического рисунка фигур напоминает о скульптурных работах С.-Ц. Цыбикова.

В изобразительной традиции бурятского буддизма XVIII – начала XX в. могут быть выделены три центра, совпадающие с локальными идентифицирующи-



Танка “Зандан Жуу”. Китай. XIX в.

ми признаками внутри бурятского родового социума: селенгинские (“восемь западных”), хоринские (“северные хори”), Агинский и Цугольский (“южные хори”) дацаны. Танка с монументальными фигурами Махарадж (“Цари-Охранители Сторон Света”) XX в. созданы в Цугольском дацане, “Будда Шакьямуни с учениками Шарипутрой и Маудгальяяной”, “Восемь Будд Медицины” с их характерным осветленным колоритом как одним из признаков нового стиля бурятской иконографии первой четверти XX в. приписываются современнику А. Доржиева, поддерживавшего тесные связи с Ацагатским дацаном, который входит в родовую территорию хори-бурят (“северных хори”).

Когда религиозная культура достигает сакральности, отсылающей не к сакральности родовых табу и душ предков, но к “высветляющей”, “просветляющей” сакральности буддийской религиозности, проявляются “видимые” формы “преображенных” божеств и духов и появляются те, кто их “видит”.

В 1919 г. лама Дарма-Лочин “видел” Шаргай нойона, духа-хозяина местности у тункинских бурят. Ламы Кыренского дацана заказали изображение Шаргай нойона художнику А.Е. Хангалову. На камне размером 40 × 60 см художник на основании описания ламы Дармы-Лочина сделал изображение этого персонажа, ставшего божеством, особо почитаемым у тункинских бурят.

Предписанные правила в бурятской скульптурной иконографии неукоснительно соблюдались. Как известно, тибетский буддийский храм не может быть освящен, если в нем не установлены статуи Тысячи Будд Благого Периода. Статуи Тысячи Будд в бурятских храмах помещались в застекленных шкафах у северной алтарной стены или как в Анинском дацане в виде ступенчатой пирамиды в центре храма. В Цугольском дацане имеется 600 статуй Цзонхавы, видимо, от первоначального количества в 1000 статуй. Установление 1000 статуй Цзонхавы в храмах гелугпы отвечает каноническим правилам, так как Цзонхава, основатель школы гелугпа, именуется “Вторым Буддой”, т.е. в гелугпе Учитель есть Будда, в будущем Цзонхава будет наставлять Благому Закону в образе Будды Синханада.

Воздвижение статуи Бодхисаттвы Майтреи, Будды будущего, является одной из особенностей культового искусства Тибета, Монголии, Бурятии (в Индии огромное деревянное изображение Майтреи в буддийском храме неподалеку от долины Инда в Та-ли-ло известно с V в., согласно сообщению китайского монаха-паломника Фа Сяня).

Статуи Майтреи отличаются колоссальными размерами, иконографически Майтрея изображается в облике бодхисаттвы, в “благой позе” – со спущенными с престола ногами, – символизирующей приход в будущем бодхисаттвы Майтреи в образе Будды.

Наибольшими размерами и красотой среди бурятских скульптурных изображений бодхисаттвы Майтреи отличались статуи из Агинского и Анинского дацанов. Сохранилось описание статуи Майтреи в Анинском дацане, составленное в 1915 г. одним из лам дацана Лоданом под названием “Совершенно чистое зеркало – каталог Анинского дацана Гандан Шаддублин”.

Согласно правилам вложений реликвий и текстов внутрь статуй, установленным Панчен ламой I и Далай ламой V, священные предметы вкладывались против всех символически значимых частей тела (против урнакоша – белого волоса в междубровье, ниже урнакоша, в горле и т.д.), внутрь “лотосового сидения”, “львиного престола” – прямоугольного сидения в виде возвышения на трех порошках, поддерживаемого четырьмя или восемью фигурками львов.

Чтимая статуя Сандалового Будды была привезена в 1898 г. в Эгитуйский дацан. Его храмовая история (Зандан Жуу) повествует, что статуя сделана Би Шу Гарма (санскр. Вишвакарман) приблизительно 2800 лет назад. По данным научной экспертизы этой статуе не более 200 лет.

На стилистическое развитие бурятской иконографической скульптуры знаменитая статуя “древнего” стиля не оказала влияния. Традиционное мастерство бурят в обработке дерева, компактность пластической формы, многоцветие орнаментальной росписи домашней утвари, мебели и т.д. в бурятской храмовой скульптуре перешли в культивирование сложных смешанных техник с использованием папье-маше, бумаги, глины, ткани, накладных материалов (мастика, жель, прочеканенная медь). Выразительность стиля бурятской скульптуры была достигнута именно в пластичных податливых материалах с применением полихромной росписи, позолоты, инкрустации полудрагоценными камнями, что не могло не сказаться на своеобразии формы отдельных скульптурных работ, выполненных из меди.



Скульптура *Аюша* (бур.) – Амитаюс (санскр.).
Мастер Г. Дзанабадзар (1636–1723). Монголия. XVIII в.

Оригинальные произведения бурятской полихромной деревянной скульптуры были выполнены кругом мастеров Янгажинского дацана (основан в 1830 г.) во главе с С.-Ц. Цыбиковым (1877–1935). Статуи принадлежат к разным разделам иконографии сутр и тантр: 37-частная скульптурная мандала идама Гунрига, будда Амитаюс, идам Ушнишавиджая. Становление скульптурной иконографии бурятских дацанов, неразвитость металлопластики наряду с устойчивыми традициями деревянной пластики предопределили обращение С.-Ц. Цыбикова к полихромной скульптуре. Существует точка зрения, что полихромная скульптура была широко распространена в те периоды истории искусства, когда было недостаточно освоено перспективное видение.

Статуи Сита Тары, Ушнишавиджайи, Гунрига, Джинны Амитаюса, Татхагаты Вайрочаны из мандала Гунрига представляют особый стиль, выразивший пол-



Скульптуры (слева направо) Шьяматара (“Зеленая Тара”), Будда Вайрочана, Ушнишавиджайя. Школа Дзанабадзара. Монголия. XVIII в.

ноту декоративных и пластических качеств деревянной круглой скульптуры. Посредством устоявшихся, слаженных приемов, переходящих в озаряющие “блеском тонких наблюдений” преобразования стиля создаются струящиеся чистые силуэты замкнутого сидящего божества (“Гунриг”), монотонное цветение полуулыбок, длящиеся иератические жесты, матовая фарфоровая плотность юных тел, безукоризненная маскообразность черт, отсылающая к неопишимо-сти блаженства (“Татхагата Вайрочана”).

Образное воплощение тантрийской символической формы божества излучает “глубоко скрытую красоту”. Сгармонированная пластика фигур из резного и раскрашенного дерева рождает канонически прекрасное из нормативного, эстетически невыявленного мира вещей. Скульптуры С.-Ц. Цыбикова канонически однообразны и вместе с тем единственны по своему художественному претворению и качеству. Эстетическое самоопределение искусства возможно внутри типического, преобразованного “волей к форме”, которую пробуждает в себе мастер, истоком творчества которого является “утонченное существование” веры в “Три Сокровища” буддизма.

С.-Ц. Цыбиковым создан скульптурный портрет настоятеля Янгажинского дацана Шираба Банзаракшеева, отличающийся художественной достоверностью при всей условности отдельных приемов (позолота, локальная цветность). Это не портрет-апофеоз, но скорее портретный образ-тип и исторический документ, свидетельствующий о биографической линии деятелей бурятского буддизма.

В конце XIX – начале XX в. в Монголии и Бурятии появляются портретные изображения высоких духовных лиц гелугпы – как в живописи, так и в скульптуре, что, впрочем, не было открытием для буддийского искусства. Еще в древнеиндийский период своего развития буддийская иконография обращалась к

портрету: Сандаловый Будда, согласно махаянским текстам считается портретным образом Будды Шакьямуни. Известно также, что была создана портретная статуя царя Аджаташатру, современника Будды Шакьямуни. Мера условности и символизма присутствует в этих монументальных пластических образах, но значимо в эстетическом плане само обращение к понятию “портрета” в раннем религиозном искусстве, что, по-видимому, связано с антропоцентризмом (или буддоцентризмом) буддийского учения.

Портретные танка с изображением Джебцун Дамба Хутухты VIII в технике “гэрэл зураг” (букв.: “рисунок светом”, “светопись”) Марзан Шаравы, Джанджа Хутухты II анонимного мастера, лам Л.-Д. Данжинова, С.-Ж. Жигжитова работы бурятского художника Осора Будаева подготовлены как ученическими попытками использования выразительных возможностей западной манеры живописи, так и той изобразительной линией, когда Далай лама V, Панчен лама VI изображались с характерными (“портретными”) чертами.

В буддийском искусстве Бурятии сохранилось многое из того древнеиндийского наследия, которое в Тибете (особенно в восточном) и Монголии претерпело изменения под влиянием “маньеризма” китайского декоративного стиля. Цветовые пласты плоскостного декоративного стиля бурятской иконографической живописи, вобрав в себя градуированную цветность и хризографию (“письмо золотом”), в XVIII в. обнаруживают архаизирующую локальную цветопись без высветлений и сгущений, без расчисленных хроматических переходов; в танка начала XX в. локальный цветовой строй достигает светлой расчлененности, гармонирующей с лаконичной ясностью линейного рисунка.

Достоверность древнеиндийских пластических символов в бурятском буддийском искусстве связана прежде всего с отсутствием влияния “пышного стиля” дворцового искусства Китая в его поздние периоды развития (правление династий Мин, Цин), что не в последнюю очередь объясняется отсутствием в бурятском обществе придворной аристократии или, как в Монголии и Тибете, титулованной знати, потребляющей пышное и дорогостоящее искусство.

При этом нельзя утверждать, что китайские архитектурные, иконографические и декоративные элементы, равно как технические приемы, не были представлены в буддийском искусстве Бурятии. Так, в иконографии локального божества Саган Убугуна есть черты китайского божества долголетия Шоу-сина: высокий выпуклый лоб, длинная белая борода, в качестве атрибута – “персик бессмертия” и т.д. Наряду с иконографией черт к китайскому эстетическому ряду возможно отнести сине-зеленую хроматическую гамму, расцвеченные золотом пейзажные мотивы.

В изображениях Цаган Убугуна, Дугар Зайсана и других персонажей апокрифической позднетекстовой мифологии присутствуют элементы перехода от иконности к картинности с зрительно подробно (“горизонтально”) развертывающимися сценами, панорамно решенными пространственными планами, повторяющимися мотивами из современной художникам действительности. Некоторые биографические танка, в частности, основанные на “Намтаре Будды Шакьямуни”, внутри канонического эпизода представляют новую иконографическую композиционную трактовку сюжетных линий, взаимоотношений фигур и фона, вертикалей и горизонталей пространства.

Не институализированный характер тантрийских традиций гелугпы в Бурятии приводил к тому, что не было живописи, опиравшейся на высокостилевые образцы Ваджраяны. Танка с изображениями Махасиддх, некоторых идамов тантрийских мандал приобретались за пределами Бурятии. При этом речь идет об отсутствии выраженных и зафиксированных иконографических про-



Пять богинь Подношений. Ткань, водяные краски. Бурятия. Начало XIX в.

цессов, а не разовых приобретениях тех или иных изображений тибетских тантрийских школ.

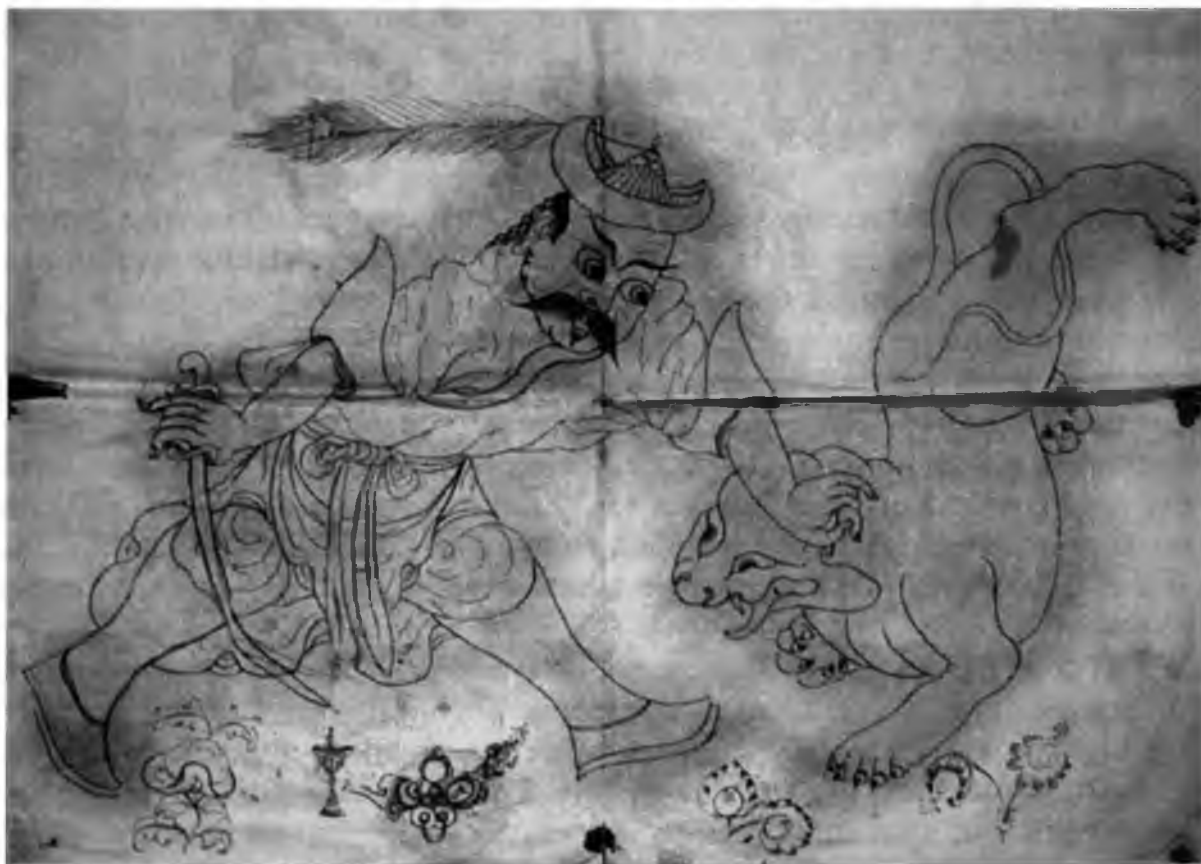
В бурятских дацанах, как и во всем регионе распространения тибетского буддизма, создание скульптур, живописи на свитках вызывалось чаще всего следующими причинами: 1) дар по обету; 2) заказ на изображение того или иного

божества в качестве покровителя со стороны паломников и торговцев; 3) напоминание дарителю о ритуально значимом событии, иногда снабжаемое соответствующей надписью, например при исполнении “обряда продления жизни”; 4) представление идеализированных образов монахов и Учителей – “танка передачи” возможно, они хранились в монастырях как исторические документы; 5) исполнение образа божества в целях созерцания ввиду отсутствия соответствующего изображения и нераспространенности в ранней ритуальной практике бурятских монахов “обряда однодневной танка”, когда изображение исполнялось только для соответствующего метода созерцания и затем уничтожалось.

Иконография домашних алтарей представлена многокомпонентно, группируясь вокруг лам гелугпы, Падма Самбхавы, Будд Шакьямуни, Амитабхи, Бхайшаджьягуру, бодхисаттв Авалокитешвары, Манджушри, Ваджрапани, Майтреи, Шьяма Тары, Сита Тары, Куберы-Вайшраваны, десяти дхармапал. Отношение к изображениям божеств вытекало из строгих предписаний, касающихся того, чтобы танка, скульптура были освященными, без нарушений в красочном слое, то есть касались, прежде всего, целостности ритуальной функции и вещественной формы. Эстетическая форма являлась особенной ценностью (ср. с бурятским гимном-макталом Просветленным Существом:

*Шестой луны свет прекрасен,
Нарисованное изображение Будды прекрасно.
Пятой луны свет прекрасен,
Развернутый обрамленный Будда прекрасен.
Десятой луны свет прекрасен,
Изображение Авалокитешвары прекрасно),*

но не всегда выдерживалось предписание о канонической красоте при формировании домашнего алтаря.



Дугар Зайсан. Подготовительный рисунок

В некоторых случаях не рекомендовалось отдавать семейные изображения, получать их в дар из чужих домов, семей или рода с несоответствующей репутацией, но одновременно бытовало убеждение, что образ божества можно даже украсть, если ему будет оказано надлежащее почитание; более того, буряты были убеждены, что вера обладает силой “превратить” камень в “великолепный” образ. Однако известно и другое: после революции, когда многие родовые кочевья были заброшены, некоторые хозяева, боясь преследований, уезжали во вновь образованные селения или аймачные центры и при этом не брали с собой божницу; так, бурятка из Анинского сомона, зайдя в один из таких домов, увидела заброшенный алтарь и “прекрасную” танка с изображением Вайшраваны со спутниками; побуждаемая благочестием, она убрала пыль с образов, совершила воскурение; спустя много лет, вспоминая этот случай, она сожалела, что не взяла образ с собой.

В бурятской изобразительной традиции и, прежде всего, в живописи, в силу незавершенности становления стилей и школ, выделяется множество разнородных стилистических манер. Качество исполнения также варьируется в зависимости от уровня овладения сложным иконографическим методом. Тибетские художники достигли превосходного мастерства в использовании золота в живописи танка. Первой выполнялась обычно основа красным золотом, затем наносился рисунок желтым золотом. После этого прописывали золотой краской по слоям. Для достижения ровного золотого блеска первостепенное значение имело качество золота. Золотая пудра могла быть сделана из чистого золота самим художником. Обычно растирали золото до пудрообразной консистенции сначала в сухом виде, затем в образовавшийся ингредиент добавляли клей. В завершение нанесения позолоты отдельные участки полировались “кошачьим глазом”.

Бурятские мастера, в целом следуя ремесленным навыкам, усвоенным у китайских и тибетских художников-иконографов, выработали свою технику позолоты. Как и в Тибете, для золочения употребляли золотые крупинки, которые сыпались с покрытых обильной позолотой статуй. В отличие от тибетских мастеров, бурятские художники, в основном, покупали золото в таблетках, факты изготовления золотой краски из чистого золота неизвестны. Для некоторых особых случаев, например, для золочения мандорлы вокруг тела будд или бодхисаттв, употреблялась золотая фольга. В иконографическом методе отличия в технике живописи, в частности позолоты, каноносообразно минимализированы, однако у каждого художника были свои секреты мастерства, передававшиеся по наследству или ближайшим ученикам.

Для буддийской живописи Бурятии XVIII–XX в. являются периодом эмпирического становления стилей и школ, в отличие от тибетской живописи танка, где школа вбирает в себя не только стиль как таковой, а связан с почитаемым основателем той или иной школы живописи, как, например, Кармапа VIII Микё Дордже. Стили бурятской иконографии могут быть истолкованы не как моноцентрически завершенные структуры выражения, но как синтетически становящиеся явления.

В бурятской изобразительной традиции о школе можно говорить применительно к скульптуре С.-Ц. Цыбикова, стиль которой отличается повторяемостью черт, устойчивостью мотивов, технических приемов и эстетической отмеченностью. Становление школы как культурного и эстетического феномена сопряжено со стилем, культивируемым на основе ремесленной выучки, внутренней поэтической семантической связи между мастером и его вещами, наличия почитаемого мастера, искусство которого признано.

Между тем тип, формы и характер усвоения и переработки тибетского тантрийского искусства во всем его богатстве и многообразии определены визионерской иконографией, “новое цветение символов” которой в бурятском иконографическом искусстве создало круг художественных образов, ставших неотъемлемой частью бурятской культурно-эстетической традиции. Природные виды Бурятии, разнообразные по своим ландшафтным формам и колориту, с обо и бумханами, украшают ступы – буддийские мемориальные символические сооружения.

Два самых распространенных образа-символа индийского и тибетского искусства – “Царь птиц” Гаруда с головой, крыльями и когтями орла, человеческим туловищем и конечностями, белым лицом, красными крыльями, телом золотого цвета и лев с “бирюзовой гривой”, отмечающие природные ландшафты, архитектурные сооружения, ритуальные эмблематические комплексы.

Недалеко от Цугольского дацана по степи рассыпаны громадные каменные валуны, называемые поэтически Адун Чулун (“камни [как] табуны”). На самом краю верхней кромки двух огромных, вытянутых в длину валунов, покоящихся друг на друге, установлена фигура Гаруды, обозначающая красоту ландшафта как “естественно-чудесного”. Мотив “природопрекрасного” в бурятской танка, восходящий к формам анималистической пластики и рисунка, наблюдается в одной из живописных композиций: исполненные в технике точного рисунка грациозно ступающие животные, обозначающие фигуры фона и фигуры жертвоприношения.

В традиционной эстетике, понимаемой как чувственно воспринимаемая заданность типов мировосприятия, природосообразное и культуросообразное ритуалистически сопричастны. Буддизм со свойственной ему семиотической функциональностью закрепил существующий порядок вещей, создав мифоритуальную и мифопоэтическую целостность культуры на новом знаковом и идеологическом уровне.

Искусство и иконография бурятского буддизма исторически выполняли функцию воплощения изобразительными средствами “строгости и величавости Будды и Брахмы”, говоря словами знаменитого китайского художника XI в. Го Жо-сюя, и эмблематическую функцию представления знаков и символов традиционного бурятского социума.

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА



ОСОБЕННОСТИ ЭТНОЭКОЛОГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ БУРЯТ

Экстремальные, резкоконтинентальные климатические условия Центральной Азии, Южной Сибири, а значит и этнической территории обусловили хрупкий, ранимый экологический баланс между человеком, обществом и природой. Ввиду этого объективного обстоятельства кочевник вынужден был изначально искать более сбалансированный подход к природе, нежели в других регионах, где господствовал оседлый образ жизни. Здесь формировался подход не на покорение природы, а на гармоничное взаимодействие с ней как с равноправным партнером.

Центральная Азия в целом и Бурятия, в частности, по своему геостратегическому положению – это перекресток потоков миграции разных этнических потоков. На формирование экологической культуры народов Бурятии оказали влияние самые разнообразные этнокультурные и этноконфессиональные субстраты – тюркские, монгольские, эвенкийские, палеоазиатские. На ранних этапах культурогенеза бурят решающую роль по отношению к природе сыграли архаические дошаманские и шаманские верования.

Разнообразие путей поиска обусловило многообразие выбора и наиболее оптимальным по своему подходу к природе, мировоззрению, способу мышления для среды обитания бурят оказался тибетский буддизм, который во многом соответствовал их образу жизни.

В буддизме по проблеме взаимодействия “человек и природа” были разработаны оригинальные, универсальные методологические подходы, основанные на иных пространственно-временных параметрах и отсутствии или преодолении дуализма. Именно поэтому буддизм оказал сильное влияние на окончательное формирование экологической культуры бурят и во многом формирование новой экологической культуры, входящей в более общую этнокультуру, совпадает с приходом развитой религии. Этим обуславливаются хронологические рамки XVIII – начала XX в., когда в связи с вхождением в состав России буряты вступают в решающую фазу этногенеза, когда идет процесс объединения разрозненных племен. Кроме того, нельзя не учитывать тот факт, что буддизм пришел в Бурятию из идентичного с ним тибето-монгольского мира, а затем буряты из центрально-азиатского пространства перешли в российское, что неизбежно привело к некоторому изменению стереотипов поведения.

Разумеется, доминирующим фактором взаимоотношений природы и человека остаются экономическое развитие общества, переход от одного способа производства к другому. Но человек и природа взаимосвязаны теснейшим образом, поэтому, когда мы говорим о преобразовании природы, то под этим следует понимать не просто преобразовательную деятельность человека, а такую деятель-

ность, которая направлена на устранение существующих противоречий между человеком и природой. Гармоническое соотношение человека и природы состоит не в том, что человек не вторгается в ее тайны, ибо невозможно, как замечает американский эколог Р. Парсон, жить одной красотой природы, но, с другой стороны, нельзя уничтожать эту красоту под видом преобразований.

Не только определенный способ материального производства, но и целый комплекс культурно-исторических традиций того или иного народа оказывает существенное влияние на взаимоотношения человека и окружающей среды. Поэтому все более утверждается мнение о том, что нематериальные аспекты культуры несут в себе важную культурно-экологическую информацию. В этом плане можно говорить об “экосистеме” как о гибком взаимодействии трех ее основных частей: окружающей среды, технологической надстройки и нематериальных регуляторов (традиций, верований, обрядов, привычек, стереотипов, норм поведения и т.д.).

Решение экологических проблем, таким образом, из сферы чисто технологической переходит в общесоциальную, культурологическую область в самом широком ее понимании и анализ культурных взаимосвязей человека с природой позволит в определенной мере помочь в создании новой экосистемы, основанной на гармонизации отношений человека и окружающей среды.

Обращаться к историческому опыту традиционных культур необходимо и для того, чтобы решить проблему максимально возможного приспособления этнической культуры каждого народа к современной индустриально-урбанизированной цивилизации. В условиях современной цивилизации совсем не лишне вспомнить многое из исторического опыта взаимоотношения человека и природы в доиндустриальную эпоху, а в условиях кризиса этнических культур малочисленных народов – показать особенности формирования и уникальность их культурных традиций. Большие народы должны понять, что однородность человечества – не то, к чему следует стремиться; а малые народы должны знать, что их выживание во многом зависит от сохранности природной и культурной среды, от элементов традиционного образа жизни, который сформировал их духовно-нравственный и культурно-психологический облик.

С точки зрения экологии каждая этническая культура экологична, ибо она сформировалась на определенной природно-ландшафтной территории путем адаптации к ней. Адаптация к природе не предполагает превышения антропогенных нагрузок на нее, поскольку превышение ее и есть переход грани экологичности. Поэтому экологическая культура народа есть, в сущности, олицетворение его традиционной культуры. Так, в первобытных обществах таежных охотников и рыболовов Южной Сибири вырабатывались экологические традиции промысловых средств существования, выразившиеся в соблюдении сезона лова, умение различать пол и возраст зверей, в регулировании разумных потребностей добычи, обуславливавших смену мест охоты и т.п. Суть адаптивного мировоззрения древних людей выражалась в религиозно оформленном признании примата природы и человека как неотъемлемой составной части природного целого. Экологическая направленность этнической культуры начинает отчетливо проявляться уже на стадии развития родовых и племенных отношений. Человек в то время никак не отделял себя от природы, поскольку традиционными формами его хозяйственной деятельности были собирательство, охота, рыболовство, кочевое и полукочевое скотоводство. К тому же места обитания древних народов Бурятии – лесостепи, степи и пустыни “срединной” части Центральной Азии со свойственным им дефицитом влажности – отличались и отличаются в настоящее время экологической хрупкостью.

Совершенно справедливо высказывание, что “из всех экосистем мира судьба степей наиболее драматична, и главным персонажем последних актов этой драмы является человек” (Экологические традиции... 1992. С. 4–5). И именно поэтому уже на самых ранних этапах истории возникает и формируется экологическая культура, хорошо приспособленная к природным особенностям территории и умело регулирующая взаимоотношения человека и всего этнического коллектива с природой. Экологические представления древнейших насельников Бурятии нашли отражение в традиционной системе архаических верований и культов (таких, например, как культ Земли, культ гор, водоемов, пещер, деревьев и др.), которые впоследствии были заимствованы шаманизмом, открывшим новый этап в развитии экологической культуры бурят.

Шаманизм представлял собой более стройную и целостную систему религиозных представлений и психологии, культов, религиозных отношений и соответствующих социальных институтов. Поэтому, рассматривая внутреннюю структуру шаманского религиозно-культурного комплекса, целесообразно выделить в нем и экологический пласт, представляющий собой неотъемлемый типологический признак шаманизма (не случайно многие религиоведы определяют шаманизм как “природную” религию).

Наряду с архаичными традиционными верованиями, культами и обрядами народов Центральной Азии и шаманизмом мощное влияние на развитие экологической культуры в период средневековья в этом регионе оказал буддизм, постепенно распространившийся от Индии и Тибета до Южной Сибири, где кочевали и впоследствии осели буряты. При этом исключительно важную роль в распространении буддизма и буддистских экологических традиций во всех ареалах центрально-азиатского региона сыграл Тибет, который в древности и средневековье оказывал огромное воздействие на духовную культуру народов Центральной Азии, что было обусловлено своеобразием формирования и развития самой тибетской культуры.

Тибетская культура сложилась как синтез культурных традиций народов Тибета, Индии, Китая, Персии, Непала и других этнических культур. Следует особо подчеркнуть воздействие буддизма с его специфическим отношением к миру и взглядом на место человека в мире, на формирование оригинальной тибетской культуры. Мировоззренческие концепции той формы буддизма, которая распространялась в Тибете, оказали решающее влияние на весь образ жизни тибетцев и различных этнических групп Внутренней Монголии, КНР, Калмыкии, Тыве и Бурятии и на их мироощущение. Поэтому для того, чтобы понять характер взаимоотношений народов Центральной Азии, исповедующих буддизм, с миром “живых существ” и с окружающим их миром, необходимо понять те основы их мировоззрения и мироощущения, которыми определяются эти отношения.

В настоящее время можно говорить о становлении нового направления гуманитарного образования – экологии культуры. В нашей стране термин “экология культуры” ввел в научный оборот Д.С. Лихачев. Он считал необходимым существование раздела о культурной среде, в рамках экологии, о нравственном воздействии на человека этой культурной среды. Параллельно с таким пониманием культуры в Западной Европе и США несколько раньше получила достаточно широкое распространение так называемая *cultural ecology*, составляющая раздел экологии человека. Это комплексные работы на стыке экологии и культурологии, антропологии, архитектуры, психологии. В этой области в настоящее время ведутся исследования влияния экологии на культуру, процессы культурной адаптации человека к окружающему миру, от которых зависит жизнеобеспечение этноса, на традиции народной экологии и медицины.

Существующие трактовки понятия “экология культуры” в значительной степени противоположны. Тем не менее они обе имеют право на существование, т.к., в основе обеих позиций – единое стремление преодолеть ставшее традиционным противопоставление культуры и природы. И в этом состоит основа взаимопонимания: культурно-исторический ландшафт и культурно-экологический опыт народа, его представления о гармонии с природой можно разъединить только в абстракции.

В последние годы в отечественной культурологии стал широко применяться термин “экософия”. Правомерность использования этого понятия и соответствующих ему дефиниций не вызывает сомнений, так как в них справедливо подчеркивается более высокая степень экологичности (по сравнению с ярко выраженными экофобными тенденциями западной культуры) традиционных культур Востока, в том числе так называемых малочисленных народов Центральной Азии, Сибири и Дальнего Востока. В то же время термин “экософия”, делая упор на сугубо философских, теоретико-методологических аспектах осмысления проблемы взаимодействия человека, общества и природы, несколько сужает рамки рассматриваемого нами феномена, не уделяя должного внимания многим другим явлениям культуры, непосредственно связанным с регуляцией экологического сознания и поведения человека в традиционных культурах: этнопедагогикой, этноэкономикой, культурой психической и этносоциальной деятельности и т.д.

В связи с этим представляется принципиально важным определение самих понятий “экологическая традиция” и “экологическая культура”, впервые введенных в научный оборот применительно к традиционным культурам народов Восточной и Центральной Азии бурятскими востоковедами Н.В. Абаевым, К.М. Герасимовой, А.И. Железновым (Экологические традиции... 1992). Мы считаем, что в данном контексте эти понятия более предпочтительны, так как они более точно и полно характеризуют все аспекты рассматриваемого явления – как философские, теоретические, так и практические, прикладные, эмоционально-психологические, морально-этические, воспитательные, экономические и т.д.

Тем не менее среди исследователей существует мнение, что поскольку в термине “экология” составная его часть “-логия”, “логос” – “знание”, “учение” – соответствует современному понятию “наука”, которой в традиционных культурах не было, то применительно к древним и средневековым обществам было бы справедливым говорить об “отношении к природной среде в традиционных культурах” вместо употребляемых в данной работе терминов “экологическая культура” и “экологическая традиция”. В этом утверждении правильно скорее всего лишь то, что в традиционных культурах не было экологии как науки в современном ее понимании. Вместе с тем в каждой культуре прошлого, безусловно, существовал определенный пласт (или сфера, область человеческой деятельности), который так или иначе был связан с регуляцией процессов взаимодействия человека и природы, с “культуризацией” отношений в системе “человек – природа”.

В таком случае вполне правомерно говорить об экологической культуре как относительно автономном элементе каждой культурной традиции, то есть о том ее элементе, который более непосредственно и тесно (по сравнению со всеми другими видами культурной деятельности человека) связан с формированием определенного типа отношения человека к природной среде и регуляцией процессов взаимодействия общества (культуры) и природы, включая в себя определенные философские, религиозные, социально-политические и другие теорети-

ческие представления экологического характера, практические методы реализации этих представлений во всех видах жизнедеятельности человека (психической деятельности, художественном творчестве, экономике, законотворчестве, политике и т.д.), а также продукты этой деятельности, представляющие собой ее конечный результат. Под экологической традицией мы подразумеваем определенный исторически сложившийся тип отношения человека к природной среде, формируемый данной культурой, функционирующей в качестве норм, идеалов, стереотипов мышления и поведения, ценностно-ориентационных структур, передаваемых из поколения в поколение. При этом, если исходить из понимания культуры как меры овладения человеком самим собой и своим собственным отношением к природе, экологическую культуру следует считать важнейшей и неотъемлемой составной частью всякой человеческой культуры, необходимым условием ее существования и развития. Другое дело – насколько уровень развития каждой конкретно-исторической этнической общности отвечал этому требованию и какое место общечеловеческий критерий экологичности занимал в ценностном ядре данной культуры.

Поскольку этот специфический вид человеческой деятельности отражал общий уровень развития той или иной культуры выработанных в ней методов и способов регуляции взаимоотношений человека и природы, в ней должен был в той или иной степени отражаться и уровень экологичности данной культуры, которая в свою очередь детерминировалась в каждом конкретном случае уникальным соотношением разнообразных факторов: социальных, политических, географических, экономических, хозяйственных, идеологических и др.

Сегодня вполне очевидно, что в таком обширном культурно-историческом регионе, как Центральная Азия в прошлом существовал особый, специфический тип отношения человека к природной среде, то есть своеобразная экологическая культура. Ее характерные черты были обусловлены особенностями исторического развития этого региона, его природно-географическими условиями, этническими формами традиционного землепользования и т.д. Сложившись на основе этнических, конфессиональных и социокультурных традиций тех народов, которые на различных этапах исторического развития внесли свой вклад в формирование центрально-азиатской общности (тибетцев, тюрков, монголов, бурят и др.) этот тип отношения человека к природе, конечно, не представлял собой чего-то раз и навсегда заданного, универсального для всех ареалов народонаселения огромного региона. Скорее наоборот, на каждой этнической территории он имел свои региональные и локальные вариации, в каждом отдельном случае, функционируя в виде специфического набора конкретных норм, идеалов и стереотипов экологического мышления и поведения, регулирующих взаимодействие человека с природной средой (зачастую даже отдельная этническая группа имела свои особые традиции, связанные с этноконфессиональной историей именно этой группы).

Вместе с тем экологическая культура народов Центральной Азии имела и много общих этнических черт, которые, с одной стороны, позволяют объединять ее в определенную метакультурную общность. С другой стороны, ее достаточно четко отличают от экологических традиций других культурно-исторических регионов. Так, например, даже в добуддистский период экологические традиции тибетцев, монголов и тюрко-язычных народов Центральной Азии хотя и имели определенные этнодифференцирующие признаки, но все же опирались на общие парадигмы и реализовали единый тип отношения к природной среде, который по некоторым параметрам существенно отличался от экологического поведения китайцев, корейцев, японцев и других земледельческих народов Восточной Азии.

Важно отметить, что закодированный в экологической культуре народов Центральной Азии тип экологического сознания и поведения реализовался в виде традиционно устойчивых стереотипов, которые передавались из поколения в поколение в течение многих столетий, то есть, как и всякая культурная традиция носил преемственный характер. Преемственность наиболее общих парадигм этой экологической традиции прослеживается на огромном историческом материале, начиная от самых ранних археологических культур и вплоть до новейшего времени.

Однако, учитывая локальные и ареальные этнические и конфессиональные вариации экологической культуры народов Центральной Азии, мы рассматриваем ее как более или менее целостный комплекс экологических традиций, отражающий диалектическую взаимосвязь общего и конкретного, универсального и индивидуального. Если рассматривать этот комплекс в исторической динамике, то отчетливо прослеживается тенденция все большего сближения между ее различными составными элементами, их интеграции в единую систему экологических знаний и представлений, способов экологического мышления и поведения.

Формированию такой системы способствовали прежде интенсивные культурные контакты, протекавшие на фоне большой общности хозяйственных и социально-политических укладов традиционных обществ народов Центральной Азии, близость их языков, верований и т.д. Исключительно важное значение имели также постоянные и периодически повторяющиеся попытки создания на огромных пространствах центрально-азиатского региона мощных суперэтнических государственных образований, сыгравших огромную роль в преодолении культурной, этнической и конфессиональной раздробленности и разобщенности различных народов, племен, родов и этнических групп.

Взаимодействие многочисленных этнических субстратов и их экологических традиций, безусловно способствовало не только обогащению и синтезу, но и их эволюции – от низших форм к более высоким, а значит и развитию, совершенствованию всей экологической культуры народов Центральной Азии. Поэтому преемственность наиболее общих парадигм экологической культуры этого региона и их историческая устойчивость диалектически сочетались с процессами ее поступательного, прогрессивного развития, в котором опыт предыдущих стадий, все его достижения не отбрасывались целиком и полностью, а по мере возможности сохранялись и синтезировались в целостную систему экологического сознания и поведения на новом этапе эволюции.

Так одной из высших стадий эволюционного развития экологической культуры этого региона, несомненно, является система экологических традиций, сложившихся в результате синтеза тибетского буддизма с традиционными верованиями и культурами, обрядами и обычаями монгольских народов Центральной Азии. Буддизм принес этим этносам не только высокий уровень экологического сознания, соответствующего уровню развития религиозно-философского и этического учения мировой религии, но познакомил с экологическими традициями других народов Востока.

Вместе с тем тибетизированный буддизм в его специфической центрально-азиатской культурно-исторической вариации отнюдь не отбрасывал и не уничтожал предшествующие формы религии и культуры, а стремился инкорпорировать и ассимилировать их, достигая органического сплава буддистских и небуддистских элементов, что в конечном итоге привело к образованию достаточно однотипных и устойчивых форм экологического сознания во всем регионе.

Таким образом, в целом экологическая культура центрально-азиатского региона формировалась и развивалась под влиянием различных факторов (клима-

тических, географических, хозяйственных, религиозных, этнокультурных, политических и т.д.), определявших своеобразие экологических традиций, которые легли в ее основу.

Качественно новый этап в развитии экологической культуры бурят и других народов Центральной Азии начинается в период распространения буддизма, вошедшего в себя архаические (дошаманские) верования и культы, а также ассимилировавшего многие элементы шаманизма в единой синкретической системе тибетского буддизма. Наличие в экологической культуре центрально-азиатского региона генетически разнородных и разновременных пластов и компонентов, которые складывались в метаэтническую культурно-историческую целостность в определенной хронологической последовательности, позволяет выделить в истории формирования и развития экологической культуры народов Сибири и Центральной Азии три основных этапа: 1) архаический (дошаманский), которому соответствуют ранние формы религии – анимизм, тотемизм, фетишизм магией и т.д.; 2) шаманский; 3) буддийский.

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ АРХАИЧНЫХ ВЕРОВАНИЙ И ШАМАНСКИХ ТРАДИЦИЙ

Одной из самых ранних форм религии автохтонного населения Бурятии (эвенков и бурят) является особая, специфическая система верований и культов, в основе которой лежат одухотворение и обожествление объектов и явлений природы, вера в возможность магического воздействия на окружающий мир и других людей с помощью духов, с которыми в состоянии мистического транса общается человек, наделенный особой магической силой. Шаманизм, используя более ранние формы религии (магию, тотемизм, фетишизм и др.), придал им более систематизированный и институционально оформленный характер. При этом особую роль играла и продолжает играть личность самого шамана, осуществляющего множество религиозных и социальных функций в родоплеменных коллективах. В традиционном понимании бурят шаман – посредник между мирами людей, животных и духов. Иногда шаман руководил коллективной облавной охотой бурят, а нередко и военными операциями.

Исторически шаманизм бурят восходит к шаманизму тюрко-монгольских народов Центральной Азии, а шаманизм эвенков – к верованиям и культам тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока и Сибири. Начальный этап развития бурятского шаманизма уходит в глубокую древность – палеолит и неолит. В процессе исторического развития он постепенно эволюционировал от низших форм к высшим под влиянием более развитых национальных и мировых религий (тибетский бон, иранский зороастризм, несторианство, буддизм и др.), приобретая все более сложный и систематизированный характер, в результате чего превратился в стройную высокоразвитую политеистическую религию, имеющую почти все компоненты развитой религиозной системы: свою космологию и мифологию, обрядность, зачатки организационной структуры и т.д. Вместе с тем в отличие от мировых религий, шаманизму была исторически присуща некоторая ограниченность рамками родоплеменных этнических общностей и он так и не стал общенациональной религией бурят и других монгольских народов, хотя попытки создания национальной религии на основе шаманизма и более архаических верований и культов предпринимались еще в период создания Монгольской империи. В эпоху средневековья и позднее он охватывал все сферы

жизни бурят, влияя на формирование культуры, образа жизни и психологии этнических коллективов, отражая характер их хозяйственной деятельности, их связи с природой, а также особенности социальной организации – родоплеменные, территориально-общинные, этнотерриториальные и другие структуры. Развивающийся шаманизм, вобрав в себя религиозные воззрения предшествующих поколений, творчески переработал существовавшие представления об окружающем мире и создал целостную космологическую теорию. Археология свидетельствует, что истоки мифа о Вселенной как идеологии родового общества уходят корнями в эпоху палеолита. Пример тому – наскальные росписи в пещере-храме Хойт-Цэнхэрийн-агуй (Западная Монголия). Некоторые ученые полагают, что представленные в потаенных от глаз человека местах антропоморфные и зооморфные персонажи олицетворяют древнейшую в Центральной Азии модель мироздания: небесный (верхний) мир – в образе птиц; земной (средний) – в виде зверей; подземный (подводный) – в образе змей и рыб. На энеолитических петроглифах в каньоне р. Чулут универсальная идея древних жителей региона о делении Вселенной на три яруса или сферы (небесную, земную, подземно-подводную), передана еще ярче (Новгородова. 1989. С. 105).

Надо сказать, что эти четкие представления о мироздании полнее всего сохранились в шаманской мифологии эвенков (в частности приамурских), которые в силу своей оторванности от хода интенсивного процесса развития степной кочевой (государственной) цивилизации сохранили немало архаических элементов в духовной культуре.

Так эвенки полагали, что вселенная состоит из трех миров: верхнего – *угу буга*, среднего – *дулин буга* и нижнего – *хэргу буга*. Считалось, что верхний и нижний миры недоступны простым людям, туда могли попасть лишь шаманы, да и то особо сильные. Что касается среднего мира, то он удивительно совпал с понятием о священной родовой территории. Наглядное представление об этом дают ритуальные коврики *наму*, название которых обозначает “родовая территория”. Существовали два вида *наму* – оленные и охотничьи, но оба использовались при большом весеннем обряде *сுவэкэн* с целью благодарения *сэвэки* за удачную охоту, при просьбах послать охотничью удачу и благополучие роду, здоровое стадо оленей, детей и т.д. Примечательно, что *наму* окуривали дымом, обмазывали кровью, подносили жертвоприношения, бросая в огонь кусочки жира.

В старину коврики *наму* являлись родовым достоянием, но с разложением первобытнообщинного строя некоторые родовые святыни перешли к семье. Более того, имеются сведения, что в древности эвенки рисовали не на *наму*, а на священных скалах, где чаще всего по их воззрениям обитали *сэвэки* и куда часто приходит *энэкан буга* – хозяйка тайги, зверей и рода человеческого. Поначалу это божество представлялось в образе лося или дикого оленя, но позднее приобрело антропоморфные черты. Следовательно, древние наскальные рисунки (онен) эпохи неолита, бронзы и средневековья являются не чем иным, как иконографическим изображением священной родовой территории эвенков (Мазин. 1984. С. 21–23). Судя по *наму* и петроглифам, понятие о среднем мире (родовой территории) мало изменилось в течение тысячелетий: это тайга, полная различных животных и стад домашних оленей, а над всем миром властвуют *сэвэки*, являющиеся божественными хранителями человеческого рода, хозяевами всех животных и растений.

Космогонические мифы и космологические представления также занимали очень важное место и в системе традиционного мировоззрения монгольских народов, так как касались пространственно-временных параметров мира, в кото-

ром они себя ощущали, в котором формировались основные парадигмы их духовной культуры.

Мифологическое сознание кочевника связывало в одно целое природу (макрокосм) и человека (микрокосм), а образ горы выполнял в этом сознании очень важные функции, играя роль медиатора (посредника) между различными началами и силами (стихиями) мироздания – человеком и природой, небом и землей и т.д.

Как у многих народов мира, истоки культа гор у древних монголов и бурят восходят к почитанию и обожествлению таких явлений природы, как небо, Земля, Солнце, Луна и т.д. При этом объектом особого почитания у центрально-азиатских кочевников вполне естественно стали наиболее грозные и опасные для них природные силы – гром, молния, огонь и небесные силы. С точки зрения архаического сознания, в основе которого лежали натурмифологические представления, эти силы требовали почитания и умиловивления не только потому, что представляли собой нечто опасное и непонятное, но и потому, что казались неуправляемыми.

Именно для того, чтобы внести в процессы взаимодействия этих грозных сил природы с человеком элемент управления, древние кочевники разработали процедуры их задабривания. Важная роль горы в такого рода древнейших культурах была обусловлена тем, что она позволяла осуществлять взаимодействие человека с космическими силами, в том числе с астральными объектами. К тому же сама гора являлась не просто одним из природных объектов, но и олицетворением всех космических сил. Этот древнейший пласт культа гор монголов и бурят вполне сопоставим с архаическими представлениями индоевропейских народов о “Мировой горе” как “Оси мира” (Axis Mundi), вокруг которой располагается вся Вселенная.

Из наиболее близких параллелей следует отметить космологические воззрения народов Тибета, с которыми древние монголы и буряты имели непосредственные контакты. Так, по космологическим представлениям тибетцев, мир обладает тройственной структурой – низ, середина, верх, где небо является промежуточным пространством, в свою очередь делящимся на верх, середину и нижнюю часть. Единой вертикалью, пронизывающей все зоны – небо, землю, низ земли, – является гора. Для пригималайской и восточной зон Тибета характерно представление о Вселенной как о материке, плавающем в океане на спине огромной черепахи или рыбы, придавленной для устойчивости горой, представляющей ось Вселенной. В основе космологических представлений тибетских племен лежала структура кочевой палатки в виде шатра с восемью “шестами”, образующими небо, которое вращается вокруг оси, воображаемой в виде ледяной горы Тисэ (Кайлас). Вершина горы проходит через центральное отверстие шатра или неба. Считалось, что сквозь это отверстие Солнце, Луна, звезды получали свет. “В мифологических воззрениях тибето-бирманских народов, – отмечает Я.В. Чеснов, – широко распространена идея прародины, находящейся в горах”. Так, например, лепча почитали гору Канченджанга, качины – Лунгилунг, нага – Лункинджинбу – божество, “сидящее на каменном троне в небесах” (Мифы народов мира. 1997. Т. 2. С. 505). Сходная картина мира, центральное место в которой занимает образ горы, обнаружена в древнебурятской мифологии. Согласно наиболее архаическим представлениям бурят, центром земли и всей Вселенной является огромная гора, вокруг которой вращаются Солнце, Луна, планеты и звезды. Эта “Мировая гора” соединяет Землю и Небо, достигая небесных сфер, в которых проживают божества – небожители (тэнгри, зайны и хаты), а в ее нижней части находится подземный мир. Пронизывая по вертикали все миро-

здание, “Мировая гора” служит связующим звеном между всеми горизонтальными сферами (мирами), из которых основными считались три мира: 1) “Верхний мир” (*дээдэ замби*), или мир небесный (тэнгри); 2) “Мир земной” (*дэлхэй дайда*), то есть мир людей; 3) “Нижний мир” (*доодо замби*) – подземный мир (*Абаева. 1992. С. 45*).

Шаманизм как система выступает не только в форме развитого политеизма, но и как пантеистическое мировосприятие. У бурят – шаманские божества или духи практически всегда олицетворяли природу или явления природы. Например, пантеон шаманских божеств возглавляло верховное божество – Хухэ-Мунхэ-Тэнгри – Вечное Синее Небо, божество Хухэрдэй было хозяином грома и молнии, а Эмнэк Сагаан нойон – покровителем реки Иркут. Пожалуй, наиболее ярко свидетельствует о глубинном экологическом сознании бурят культ *эжинов*, которых было великое множество (*Михайлов. 1987*).

При этом каждый *эжин* (“хозяин”, дух, божество – покровитель определенной местности, природного объекта и т.д.) был связан с тем или иным элементом модели мироздания, состоящей из “верхнего”, “срединного” и “нижнего” миров, расположенных по вертикали и управляемых особыми божествами. Земной мир (*газар дэлхэй*), занимавший срединное положение был священной родовой территорией, одухотворенной как в целом, так и во всех своих частях. Символом Вселенной и вместе с тем маркером родовой территории служили священные горы с расположенными на них кучами камней или деревьев (*обо*), структура которых указывала на космический порядок, единство мироздания и сакральность родной земли. Именно на священных горах и устраивались общественные молебны – *тайлаганы, обо тахилгаа*.

Эжины были покровителями гор, рек, озер, лесов и т.д. Несомненно, что главным *эжином* у шаманистов-бурят был *эжин Земли* – символ плодородия и богатства. У аларских бурят она называлась *Этуген*. Представляли ее в виде старухи, живущей внутри Земли. У племен *эхирит* и *булагат* ее называли *Ульген* и жертвовали ей сивую козу. Все “хозяева” подразделялись по своему иерархическому положению на ряд категорий: “хозяйка всей Вселенной” (*дэлхэй эжин*), местные *эжины* (улусно-родовые, территориально-общинные), “хозяева” отдельных водоемов, гор, лесов и т.д. В эту систему входят также божества – покровители всех видов хозяйственных занятий, домашнего быта и пр. В конце иерархии находились низшие демоны, населяющие лесные чащобы, ямы, пещеры и т.д. Как видим, бурятский политеизм отражал весь окружающий мир, все части которого были изучены, освоены и населены своими “хозяевами”. От их благосклонности зависела судьба родového коллектива и всей этнической группы бурят, проживающих в данной местности и веривших, что молитвами и жертвенными дарами они могут обеспечить себе удачу в хозяйственной деятельности и личной жизни.

У всех охотничьих и скотоводческих народов Центральной Азии этой системе соответствовала система запретов, служивших сохранению окружающей среды и животного мира, регуляции взаимоотношений человек – природа. Так, особенно бережное и благоговейное отношение сложилось к Земле-матери, прародительнице всего сущего. Ее тело отождествлялось с земной поверхностью, а все, что на ней живет и растет воспринималось как ее живые дети.

Именно этими поверьями были определены запреты копать землю, без надобности рвать траву, ломать кустарники и т.д.

Ландшафт, место обитания, климат определяли по-своему и пантеон *эжинов*. Так, в ведении *эжина тайги* находился весь животный и растительный мир. Существовал и продолжает существовать, особенно у *окинских, закаменских и тункин-*

ских бурят, культ “хозяина тайги” Баян Хангая – это тайга и горы, и реки, и скалы, то есть вся земля, которая требовала к себе особого отношения и почитания.

В традиционной культуре бурят “хозяина тайги” чаще всего представляли огромным седобородым старцем, разъезжающим на лошади, добрым, но не терпящим грязи и беспорядка в лесу. Чтобы не прогневать его, надлежало соблюдать чистоту и тишину в тайге, особенно на таборе; запрещалось лить воду на тропы, валить деревья возле табора, нельзя было хвастаться, разводить беспорядок, бросать в огонь шерсть, войлок или все, что издаст при горении зловоние. Были обязательны обряды угощения “хозяина тайги”. Полагали, что “хозяин тайги” щедро одаривает тех, кто ему понравится. Жертвоприношения хозяину тайги приносили и на месте охоты. При всем стремлении к получению богатой добычи нельзя было преступать меру дозволенного, убивать зверей понапрасну, оставлять подранков. Буряты верили, что на каждого охотника в жизни отпущено определенное количество зверей, если он убьет больше, то может расплатиться своей жизнью или жизнью своих детей.

Поскольку географический ландшафт играл немалую роль в “персонализации” эжинов, то наряду с Хангаем существовали эжины леса, “владеющие” тем или иным конкретным участком леса, обычно недалеко от мест обитания бурят. Это в какой-то мере определяло характер его использования для тех или иных нужд (Жамбалова. 1991).

Реки, озера, источники и вообще вода всегда занимали немаловажное место в верованиях и культах бурят. Каждая река и озеро имели своего хозяина, который живет на дне. Так до сих пор у многих этнических групп бурят сохранилась привычка не шуметь, не кричать у реки. Вода также олицетворялась с чистотой, блеском. Так названия царя вод Гэрэл нойона и его жены Туя хатан переводится с бурятского как “свет” и “луч”. Буряты посвящали им специальные обряды, просили обилия, влаги, плодородия. Хозяева акватории – *уһан эжины* являлись также покровителями рыбной ловли.

Могучая и своеобразная природа Сибири с ее бурными и полноводными реками, сияющими горными вершинами исподволь формировала эстетическое чувство, в основе которого лежали почитание и благодарность. Естественно, что такие крупные реки, как Ангара, Иркут имели своих *эжинов* – Ама Сагаан нойон и Эмнэк Сагаан нойон. Луг, аршаны – целебные источники, причудливой формы скалы также подчинялись своим *эжинам*. Все это свидетельствует о том, что географическая среда, являющаяся условием существования этноса и во многом определяющая характер хозяйственной деятельности, отразилась в этноэкологическом сознании народа. Более того, особенности природы Предбайкалья и Забайкалья стали символами этнической и племенной принадлежности – Байкал, Селенга, Баргузин, Саяны и т.д.

Изучение конкретных условий обитания бурят позволяет выявить влияние этих условий не только на весь комплекс материальной культуры, но и через него на формирование некоторых бытовых явлений, привычек, норм, системы ценностных ориентаций, в том числе и экологических.

В обширной этнографической литературе имеется много примеров проявления сложного этического, ритуального и мифологического комплекса, определяющего поведение жителей Прибайкалья по отношению к природной среде, к растительному миру и животным.

Так с просьбой даровать здоровье, благополучие, потомство буряты ходили молиться лиственнице. Выбрав молодое крепкое дерево, они опоясывали его полоской материи, лентой, зажигали лампаду и обходили несколько раз вокруг дерева, излагая свои просьбы. Существовало поверье, что гибель дерева влечет за

собой смерть человека. Считалось, что если во время грозы или бури было сломано много деревьев – много людей уйдет из жизни, плохим предзнаменованием являлось привидевшееся во сне поваленное дерево. Существовал запрет рубить дерево без особой надобности. Даже на зиму раньше не заготавливали дров, то есть специально для этого не рубили, а использовали для топлива обычно сухой и валежник. Существовали так называемые *мунхэ модон* – “вечные деревья” (кедр, ель), которые почитались особенно благоговейно. Разумеется рубить эти деревья также запрещалось. Более того, это могло привести к болезни не только того, кто срубил дерево, но и его потомков. Некоторые деревья отмечались особым знаком – *эзэтэй модон*, означавшим, что дерево имеет своего духа. Кстати, прах умерших шаманов также хоронили в дупле деревьев или на специальном помосте (аранга), подвешенном к деревьям.

Почитанием и различными ритуальными обрядами характеризуется отношение бурят к животным и птицам, в основе которого идея общности мира людей и мира животных. Наиболее ярко это выражено в тотемах бурят, согласно которым “прародителями” некоторых бурятских родов были волк, орел, лебедь, налим, собака и др. Соответственно этому и строился весь сложный ритуальный, обрядовый и поведенческий комплекс отношений как к своим тотемам, так и вообще к животному миру. Запрещалось, например, убивать лебедя, которого так и звали “хун шубуун”, в интерпретации некоторых исследователей – “человек-птица”. Священными почитались “небесные собаки” волки, особенно альбиносы. Вынужденное убийство медведя сопровождалось ритуалом “неузнавания”, “притворством”, имеющим целью доказать свою непричастность к убийству. До недавнего времени существовал поэтический обычай прошения о благодати, счастье – *хэшэг*. Осенью, когда птицы улетали в теплые края, люди выходили с чашей молока и кропили молоко вслед птичьим стаям, желая им счастливой дороги и просили оставить *хэшэг* – благодать, счастье.

В основе многих обрядов лежат чувства благодарности, благоговения, что подчеркивает, возможно, еще неосознанное глубинное понимание хрупкости экологической среды. В этой связи можно говорить о наличии рациональных механизмов адаптации к среде обитания, умении сохранять длительный баланс во взаимоотношениях со средой, главным образом путем осуществления стихийных природоохранных мер. Хорошо известны системы строгого ограничения времени, места и масштабов охоты на животных, сбора растений.

Существенные элементы экологического сознания несли в себе и коллективные ритуальные жертвоприношения *тайлаган*, и празднование Сагаалгана – Нового года по лунному календарю. К этим традициям применимо понятие “экологического времени”, определяемого циклическими изменениями времен года, погодных условий и само определявшее всю хозяйственную деятельность бурят. Так, во время празднования Сагаалгана, который обычно знаменовал конец суровой сибирской зимы, совершался обряд “брызгания” *эжинам*. Если в это время ехали на охоту, то одевались в нарядные шубы, так как охотники собирались “не бить зверей, а гостить у них”, посетить своих “собратьев” – зверей, ибо и люди, и звери представлялись творением Матери-Земли (Жамбалова. 1991).

Ежегодно совершавшиеся тайлаганы также несли в себе глубокие пласты экологического сознания, связанного с ритмом времен года, хозяйственной деятельностью и почитанием природы. Т.М. Михайлов отмечает, что тайлаганы, представлявшие собой коллективные молебствия, устраивались всем обществом в масштабе улуса или улусов одного рода для того, чтобы “вымолить” у божеств большого урожая, хорошего травостоя, умножения скота, счастья в семьях, избежания бед и несчастий (Михайлов. 1987).

Тайлаганы устраивались на горе или у ее подножия, на берегу реки или озера, каждый тайлаган имел свое постоянное место проведения. Живописные места проведения тайлаганов, естественно, формировали и некоторые эстетические вкусы. Г.В. Ксенофонтов, побывавший на тайлаганах приангарских бурят, писал: “Виденные мною места, где обычно совершают тайлаганы, могут удовлетворить даже утонченным вкусам любителей природы в смысле красоты и живописности. По-видимому, буряты не лишены эстетических чувств и понимания красоты природы. Обычно тайлаганы устраиваются на вершинах гор, откуда открывается широкий вид на расположенные у подножия улусы. Это и понятно, ибо хозяин места *эжин* не может не жить там, откуда он может обозревать свои владения” (Михайлов. 1987. С. 68).

Например, эхириты проводили тайлаган на горе Байтог, баргузинские буряты на горе Барагхан. Священными почитались гора Буринхан в Джидинском районе, Большой Шаманский камень, находящийся в середине истока Ангары. В общем пантеоне бурят все эти великие владыки гор и рек стояли на уровне ханов и пользовались среди бурят огромной популярностью. Будучи *эжинами*, многие из них наделялись дополнительными функциями. Так, Ама Сагаан нойон – не только хозяин Ангары, но и грозный судья, незримо присутствующий во время дачи присяги на Шаманском камне у истока Ангары.

Элементы экологического сознания и образность многих шаманских заклинаний, гимнов, призываний буквально пронизаны экологической информацией. Авторы шаманских мифов, легенд, призываний, осмысливая окружающую природу, давали живое, красочное ее описание, обращаясь к владыкам гор, рек, озер, создавали возвеличенные, гиперболизированные образы, представляющие большой эстетический интерес. В устном народном творчестве бурят можно обнаружить удивительные по поэтической силе лирические и эпические произведения о природе.

В целом традиционное мировоззрение бурят было представлено разностадиальными культурами, в основе которых лежало единство мира людей и мира природы. Согласно этому, люди превращаются в животных и наоборот. И культ общения с *эжинами* напрямую безусловно характеризует “неразрывность” сознания единства природы и человека, своеобразную полноту и самодостаточность бытия.

Дилемма “быть или иметь” автохтонными народами Забайкалья – бурятами, эвенками – решалась в пользу “быть”. И сегодня, когда становится ясно, что ресурсы не безграничны, а источники энергии таят в себе все большее зло, вопрос об оптимальном сдерживании непрерывно продолжающейся технологической революции оказывается все более актуальным.

Традиционные верования, идеи, ценности и установки выступали регулятором жизни скотоводов, охотников, а позднее и земледельцев, являясь важной составной частью духовной жизни бурят. Естественно, мировоззрение бурят было шире и богаче, о чем свидетельствует фольклор, буквально пронизанный экологическими мотивами и идеей глубинной связи человека и природы.

В современный период развития бурятского народа можно отметить живучесть многих традиционных верований и культов. Полевые исследования показывают, что такие коллективные молебствия, как тайлаганы, обо тахилга, обращенные, как и прежде, к “владыкам земли и воды”, практикуются в неблагоприятные годы. Фактор определенной зависимости населения от стихийных сил природы действует в стране повсеместно. Предбайкалье и Забайкалье относятся к зонам с неблагоприятными погодно-климатическими условиями. Здесь часто бывают ветра, наводнения, засухи, ранние заморозки, иногда катастрофиче-

ски отражающиеся на сельскохозяйственном производстве. Именно в засушливые, неурожайные годы повсеместно устраиваются шаманские тайлаганы и шаманско-буддийские *обо тахиха* с целью испрошивания” у божеств-покровителей дождя, влаги и благополучия в хозяйстве. Как видим, древний культ “земли и воды” оказался чрезвычайно живучим, впрочем, как и культ Хангая – “хозяина тайги”, аршанов – целебных источников, а также некоторые поведенческие нормы по отношению к ним и к природе в целом. Традиционные верования, народное искусство, песни, танцы, прикладное искусство бурятского народа во многом остаются связанными с общим культом и почитанием природы, которая либо служит источником вдохновения, либо сама определяет элементы духовного творчества.

В центре внимания шаманизма как сгустка традиционных верований бурят – природа, обожествление ее сил. Глубинная экологичность сознания бурят-шаманистов проявляется в культе неба, земли и воды, почитания гор, тотемов: быка, волка, орла и лебедя, а также во всей культовой системе – жертвоприношениях, освящении животных, одухотворении деревьев и растений. Все это, в свою очередь, отразилось в бытовой сфере и экологической культуре бурят, сохранивших до сих пор многие верования и культы, связанные с отношением к природе.

БУДДИЗМ И ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

В странах Запада дискуссия о влиянии культурно-религиозных норм на взаимодействие человека и природы приобрела особую остроту в 1960–1970-е годы. Так, сравнивая отношение к природе в христианстве и восточных учениях, американский эколог Л. Уайт в своей нашедшей статье “Исторические корни экологического кризиса” категорически заявил, что противостоящее античному язычеству и азиатским религиям христианство не только утвердило дуализм человека и природы, но присвоило себе право ссылаясь на бога, эксплуатировать природу в своих интересах. Хотя эта точка зрения вызвала неоднозначную реакцию, Уайт не был одинок в своих рассуждениях. Появились работы, доказывающие, что именно христианство, его взгляд на отношение человека к природе привели западный мир к экологическому кризису.

Многие исследователи связывают современную экологическую ситуацию с западными моральными и метафизическими парадигмами, провозглашавшими непонимание сущности природы, исключая ее из сферы действия моральной оценки, основанной на иудейско-христианской позиции, которая утверждает, что бог создал природу, а человека он создал по своему подобию и тем самым обособил его от природы. Бог предоставил человеку управление природным миром, заповедовал ему размножаться и покорять природу. “Человек – венец и царь природы”, а неразумные существа являются лишь средством поддержания жизни наделенного разумом человека. В силу этого западная концепция “человек – царь природы” расценивается как неадекватная и несоответствующая успешному разрешению экологических коллизий современности.

Христианская мораль действительно ставит во главу угла человека, не останавливаясь особо на отношениях с природой и делая основной упор на отношениях человека к человеку, на моральных принципах взаимоотношений в человеческом обществе, хотя вполне возможно, что эта мораль была ложно или неадекватно интерпретирована толкователями или переводчиками Библии. Буддизм же, как и все древневосточные учения, рассматривает человека как микрокосм, частицу Вселенной, ее микромодель, а отсюда следует взаимосвя-

симось людей и окружающего мира. И действительно, западноевропейская цивилизация, вооруженная христианскими принципами подчинения природы и всего живого человеку, пришла к тому, что мы имеем сегодня, – экологическую катастрофу, с которой связан и кризис морали в западной культуре. В этих условиях некоторые западные философы, разочаровавшись в этических учениях Запада, касающихся отношений “человек – природа”, были вынуждены обратиться на Восток, ища альтернативные подходы к решению этой проблемы. Не случайно один из известнейших футурологов современности, член Римского клуба Д. Медоуз, развивая идеи А. Тойнби о конвергенции христианства в направлении восточных религиозных систем, утверждает, что фундаментом новых ценностных систем, в рамках которых будет решаться глобальная экологическая проблема, должно быть вытекающее из восточного монизма понимание единства человеческого и космического начал (Ткачева. 1989. С. 81). В основе “идеологии возвращения” лежат различные варианты обращения западных философов к “восточной мудрости”, сформировавшей “неантропоцентрическую культуру Востока”, противопоставляющую “интуитивно-бессознательное” отношение человека к природе в противоположность рационализму Запада. Однако следует отметить, что в развитии любой культуры можно обнаружить тип мышления, воплощенный в религиозно-нравственные, этические, философские и другие формы, ориентированные на природу как на высшую ценность. Единство внешней и внутренней структуры природы характерно для каждой культуры на определенном этапе развития.

В связи с этим особый интерес западных экологов вызывает культурно-историческое наследие буддизма, который благодаря специфике трактовки человека и его места в мире пользуется устойчивой репутацией самой гуманной в истории человечества религии, так как провозглашает принципы моральной ответственности человека за все свои деяния и необходимость сострадательного отношения к любому живому существу без исключения. Известно, что все религиозно-философские учения Древней Индии, на основе которых возник буддизм, включали в себя этическое регулирование взаимоотношений человека и окружающей среды, мира других “живых существ”, связанных с человеком единым и всеобщим законом “воздаяния” за все деяния (карма). Уже со времен Ригведы подчеркивались нравственная ответственность человека как субъекта действия и принципиальная необратимость последствий его поступков в соответствии с универсальным космическим законом кармы, которому подчиняется не только человек, но и все “живые существа”, весь мир, в том числе и природа, причем как “живая”, так и “неживая” с европейской точки зрения природа. Таким образом, этическая концепция Ригведы вытекала из ее космологии, которая, по справедливому замечанию А.И. Вязниковцева, представляет собой древнейший вариант “космизма” в истории человеческой культуры (Экологические традиции... 1992). Основопологающим понятием в космологии Ригведы служила *рита* или закон упорядоченности Вселенной, космический закон, который, с одной стороны, управляет движением светил, а с другой стороны, регулирует события и состояния человеческой жизни – рождения и смерти, счастья и несчастья.

В качестве регулятора процессов, происходящих в человеческом обществе, *рита* превращается в дхарму или закон, по преимуществу этический, ритуальное и практическое осуществление которого в повседневной жизни обеспечивает благоприятные условия для духовного совершенствования человека ибо порождает соответствующую цепь положительных следствий. Не согласующиеся с дхармой поступки негативно сказываются на дальнейшей судьбе человека. Со-

гласно принципу кармического воздаяния человек становится добродетельным не через пожертвования, а благодаря своим добрым деяниям, в том числе и по отношению к другим живым существам. Так реализуется безличный вселенский закон кармы или закон деяния и его последствия, которому подчинялись, согласно Ригведе, и боги, и люди. Действие этого закона также вытекало из фундаментального принципа тождества физической и этической основ мироздания.

В дальнейшем с возникновением буддизма, зародившегося на почве индийского универсализма и выросшего до уровня единственной в своем роде мировой религиозной системы, подобные идеи, отражающие вселенско-ценностный подход к жизни, получили широкое распространение в странах Востока (Экологические традиции... 1992).

Согласно буддийской философии, преклонение перед природой как перед воплощением божественных сил исключает идею господства над ней и тем более ее преобразование. В христианстве же человек находится как бы между двумя мирами: сверхприродным – божественным и сотворенным богом. Человек сопричастен природе, но в то же время выше ее – он ее господин. Подобное утверждение обусловило относительную безболезненность восприятия идей преобразования природы, предлагавшихся идеологизированной наукой того времени и в нашей стране, послужив, среди многих других факторов, причиной ухудшения экологической обстановки. Но на основе признания и познания коренных причин экологического кризиса в последние годы резко возрос интерес к буддийскому религиозно-философскому учению, предлагавшему иные формы взаимоотношения человека и природы.

В буддийской философии необходимость достижения человеком гармоничного единства бытия не расколото на оппозиции обуславливалась тем, что дихотомия “природного” и “культурного” начал рассматривалась как частный случай бинарного расчленения мира, искусственного разделения и противопоставления выделяемых частей друг другу и всему природному целому. Как и в случаях с другими оппозициями, основной причиной такого расчленения и противопоставления является “изначальное неведение”, порождающее эмоциональную, психическую “омраченность”, которая в свою очередь порождает все другие “заблуждения”, вызывающие неудовлетворенность и страдание.

В буддийской сотерологии человек рассматривался не как особое, стоящее над природой существо, а прежде всего как представитель одного из “разрядов” всей совокупности “живых существ”, вся жизнь которого, как и переход из одного состояния в другое, обусловлена действием общего для всех принципа “кармической ответственности”. В этико-психологическом плане единственным отличием человека от других существ, как считали буддисты, является то, что он единственный способен был осознать эту ответственность и реализовать в себе потенцию Будды, достигая высшего состояния “освобождения” от кармического “воздаяния” или “возмездия”. Иначе говоря, человек – это не царь природы, навязывающий ей свою волю, а одно из бесчисленных живых существ, правда, существо особое – в том смысле, что оно одно обладает способностью к просветлению уже в данном состоянии.

Пришедший на смену шаманизму буддизм (а точнее – его северная ветвь тибетско-монгольской махаяны) утверждал в Центральной Азии так называемый обет бодхисаттвы, согласно которому спасение от страданий возможно только в том случае, когда “все деревья и травы и поля” обретут “буддовость”, реализуя изначально заложенную в них потенцию к достижению просветленного состояния сознания, отождествляемого с состоянием будды. Таким образом, человеческие страдания в мире смертей и рождений представлялись неизбежными до тех

пор, пока человек не преодолеет свой эгоцентризм и не поможет другим живым существам обрести состояние будды.

В процессе распространения в регионе Центральной Азии и Южной Сибири буддизм сумел привлечь на свою сторону бурят-шаманистов еще и тем, что его каноны не отрицали их главных богов и духов, а “обратили” их в свою веру. Почитание божеств – покровителей местности и связанный с ним культ природы, характерный и для синкретической системы тибетского буддизма махаяны в традиции школы гелугпа, преломлялся и переосмыслялся в соответствии с религиозно-философскими и морально-этическими принципами буддизма, хотя сквозь новое качество просматривалась все же их архаическая реликтовая основа. Богиня-мать Этуген, как и у монголов была представлена в бурятском буддизме в образе богини Лхамо. Духи – хозяева местности также образовали мощный анимистический пласт в тибетском и бурят-монгольском буддизме причем многим дошаманским и шаманским божествам и духам были даны буддийские имена и, соответственно, им были приписаны буддистские легенды, суть которых сводится к следующему: в такой-то стране в такое-то время такой-то крупный буддийский деятель (чаще всего – великий йогин-тантрист Падма Самбхава, получивший известность как укротитель демонов) встретил данного “хозяина” и укротил его, обратив в буддийскую веру.

Многие буддийские обряды, связанные с почитанием природы, были также заимствованы у шаманизма. Так, женский образ культа Земли контаминировал с женскими образами буддийского пантеона (богини Лхамо, Харити, Васудхара и др.). Животные были поставлены рядом с антропоморфными божествами, которых Н.Л. Жуковская (Жуковская. 1977. С. 68–78), рассматривая их роль и место в буддийской системе, разделяет на три группы: а) герои буддийских дидактических сочинений играют роль земных воплощений Будды; б) спутники, зооморфные помощники буддийских божеств; в) символы различных человеческих качеств.

Получил дальнейшее развитие и культ деревьев, которые считались жилищами духов-хозяев, символами развития жизни, а также культы “неживых” с западной точки зрения объектов и явлений природы, например культ камней. В тибетских медицинских источниках среди многих причин болезней названы и такие, как оскорбление духов воды, земли, дерева, домашнего очага.

Буддизм вынужден был также сохранить очень популярный архаический культ *обо*, который был включен в буддийскую систему, но теперь вместо шаманских призываний при исполнении обрядов стали читаться буддийские молитвы, а имена хозяев местности заменялись именами героев буддийских легенд и мифов. Как и в добуддийский период культ гор и камней сочетался в буддийском культе *обо* с архаическим культом деревьев. В буддийских обрядах деревья играли важную роль древнего символа “Мирового дерева”, как и “Мировая гора”, соединяющего различные миры. Так, например, в местности Харгана обряд почитания буддийского божества Далха совершался с участием лам на постоянном месте у отдельно растущего дерева – березы или ели. В Оронгое и Гильбире род олзон для отправления аналогичных молебствий, связанных с культом *обо*, специально сажал деревья: черемуху, березу, сосну. При этом вокруг дерева на камни ставили молочную жертвенную пищу. Если не было заранее посаженных деревьев, то по периметру квадрата, символизирующего Землю, втыкали срубленные молодые деревья, не ограждая их при этом. Наряду с территориально-общинным культом Далха у являющихся шаманистами селенгинских бурят предбайкальского происхождения, которые в недалеком прошлом переселились в Забайкалье, практиковались и семейные молебствия этому божеству, проводившиеся ламами



“Обо”. Ритуальный обход по солнцу вокруг обо сопровождается разбрызгиванием водки его “хозяину”. Бурятия, Селенгинский район, с. Ноёхон. 1997 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

в доме или в усадьбе. Судя по именам божеств, которых при этом призывали – “юһэн тэнгери Далаһан” (9 тэнгри Далха), а также местных “хозяев” Земли, на рубеже XIX–XX в. этот обрядовый комплекс представлял собой далеко не раннюю, архаическую, а уже значительно “буддизированную” и модифицированную форму тибетского культа Далха. Об этом свидетельствуют, например и оформление культового места, и характер обрядовых действий у олзонов Янгажина. Перед обрядом в землю втыкали 9 деревьев высотой 1,5–2 м по периметру квадрата. Внутри этой ограды ставили стол с жертвенной пищей, жертвенными хлебцами – блинами разных размеров. Ламы сидели около деревьев, читая молитвы в течение 2–3 часов. После молитв мужчины, присутствующие на обряде, стреляли в воздух из ружей холостыми патронами, а также из лука в четыре стороны. Дети при этом собирали стрелы и приносили их для повторной стрельбы. В Янгажине до недавних пор только харануты не соблюдали этого обычая.

Семейный культ Далха бытовал у олзонов, харанутов, хурамша и шоно, причем и в территориальном, и в семейном культах, проводившихся под руководством лам и по буддийским обрядникам отчетливо прослеживается та поздняя форма этого культа, которая связана с 9 Далха (а самая поздняя – с 13 Далха). Вообще у всех селенгинских бурят, как предбайкальского (“Зурган эсэгэтэн” – 6 родов), так и монгольского происхождения (“Найман овогууд”, “Найман отогууд” – 8 родов) локальные культы хозяев местности, покровителей родов, населяющих данную территорию, были интегрированы в тибетско-буддийские культы. При этом на территории расселения предбайкальских родов по составу участников обрядов, связанных с наиболее универсальным и многокомпонентным культом гор, можно выделить следующие виды обо: общие для всех родов, общие для групп нескольких родов, а также для населения какого-либо улуса, не-

зависимо от его родового состава и обо общепурятского или даже общемонгольского значения (например, Бурин хан, Хэнтэй хан, Ноен хан Уула). Кроме обо общих для нескольких родов (Даши Балбар, Хонгор-Уула, Аршантын Ундэр, Алтай и др.), существовали локальные обо, почитавшиеся представителями одного рода. Так, род шоно имел свое родовое обо Баян Ундэр, род олзон – Баян Улаан, хурамша – Хухэ Шулуу. Гора Улзэтэ Бунхан почиталась только частью рода хурамша – харал-хурамша. Гора Арганат почиталась только частью рода бумалов – арганат бумалами. Ответвления рода шоно – борсой шоно и хамнай шоно – поклонялись Хухэ обо. Обо Ухаа Толгой поклонялись оронгойские олзоны (Абаева. 1986. С. 120–129; Абаева. 1992. С. 80–87).

Вместе с тем в селенгинском регионе все “шесть родов” почитали Ехэ обо, причем во время молебствия на этом обо в середину груды камней, символизирующих Мировую гору, втыкались срубленные молодые деревья. Молебствие обычно совершалось 17 числа последнего летнего месяца по лунному календарю. Кроме этого, главного обо бумалы и харануты Загустая, Бургастая, Жаргалантуя и Сутоя почитали обо с тибетским названием Даши Балбар, которое прежде называлось Шаргайн-Ундэр, что было связано с шаманским культом Шаргайн нойона. В 1887 г. монгольский миссионер Жамбасан Гэгэн провел буддизацию шаманского культа и дал ему тибетское название. Культ Даши Балбара связан с самой высокой горой в отрогах Хамар-Дабана между речками Загустай и Убукун. “Хозяину” этой горы поклонялись люди, живущие не только у ее подножия, но и приезжающие из Загустая, Тохоя, Жаргалантуя, Сагаан Жалги, Зуи. Хозяин этой горы имел облик воина – всадника на черном коне, вооруженного луком и стрелами. О нем рассказывают, что он иногда показывался людям, особенно мужчинам из этих мест, служившим в армии и сражавшимся в разных местах в разное время на фронтах различных войн.

Интересно, что при совершении обрядов, связанных с культом “хозяев” местности, почти все живущие в Селенгинской долине роды почитали Белого старца (Сагаан Убугун) – архаического покровителя животного и растительного мира, а также духов и “хозяев” водных источников. Например, в местности Иволга существовало специальное место поклонения “хозяину” воды – Бахадай-нуур (Лягушачье озеро). Приходить туда полагалось босиком, взяв с собой жертвоприношение в виде молочной пищи. Недалеко, на берегу речки Халюта, отправлялся обряд *бороо сорха* – вызывание дождя. Старейшины рода или родоначальники веточками ковыля (*дэрэнэ*), стоя в воде, брызгали молоком.

На берегу речки Убукун представители “шести родов” тоже совершали обряд поклонения “хозяину” воды. В местности Оронгой и Олзон почитали Яаран – “хозяина” воды; в Сутое (на восточном склоне горы Баян-Сагаан) также почитали “хозяина” воды у небольшого ключа; на берегу Гусиного озера в Загусте было специальное место для совершения обряда поклонения “хозяину” воды. Для этого на берегу Гусиного озера из кустарников (тальник и камыш) воздвигали небольшие обо, жертву приносили только молочной пищей. В Загусте местом почитания “хозяина” воды считался Бамбын добо – небольшой островок среди болота по течению р. Загустай. Существует легенда, что, когда здесь косили сено, всегда начинался дождь. В местности Ноехон также почитали “хозяина” воды, преподнося ему в качестве угощения молочную пищу – сыр, хурут (сушеный творог) и т.д.

Преобразуется и внешний вид архаической модели “Мировой горы” – обо, на котором появились буддийские иконы (иногда даже застекленные) с изображением не только “хозяев” местности, но и чисто буддийских божеств. Классические ламаистские обо, которые воздвигали все крупные буддийские монасты-

ри на месте прежних языческих святынь, имели уже не 1, а 13 куч камней, воспродуцировавших Вселенную в соответствии с канонами буддийской космологии. Центр круга символизировал мифическую гору Шумеру (бур.-монг. *Сумгбэр-уула*) – центр буддийского мироздания. Раз в год, обычно в то же время, что и в добуддийский период, на обо совершались молитвенные собрания с жертвоприношениями, на которых ламы высокого ранга вели службу. Затем у подножия горы начиналось народное гуляние (*найр*) со скачками, традиционной борьбой, стрельбой из лука.

Вместе с тем в буддизме пассивное и суеверное поклонение людей стихийным силам природы, характерное для предшествующих этапов развития экологической культуры, было трансформировано в философско-этические воззрения, в нормы моральной ответственности человека по отношению ко всем живым существам. Так, в статьях религиозного уложения “Арбан буяны цааз” (“Закон о десяти /белых/ добродетелях”), обнародованного в Монголии в 1577 г. после принятия Алтан ханом Тумэтским буддизма школы гелугпа в качестве официальной религии в своем государстве и заключения договора с Далай ламой III Содном Джамцо о союзе “патрона-милостынедателя” в лице самого Алтан хана и религиозного иерарха в лице Далай ламы, категорически запрещается убийство коней и верблюдов для совершения похоронных обрядов (ст. 1), запрещаются вообще все кровавые жертвоприношения шаманским онгонам (ст. 5), а новым последователям “желтошапочной” школы строжайше предписывается “сжечь в огне изображения онгонов” (ст. 5, 7) и, заменить онгонов статуями шестирукого (буддийского) божества Махакалы и приносить жертву молочными продуктами, а не мясом и кровью. Таким образом в Бурятии, которая в то время являлась составной частью монгольского мира, как и в других странах Центральной Азии, кровавые жертвоприношения были заменены бескровными. Убийство скота ради жертвоприношений стало считаться грехом, порожденным невежеством. Известно, что ширетуй Агинского дацана, знаменитый бурятский лама Данжинов, живший на рубеже XIX–XX в., проводил большую пропагандистскую кампанию против забоя скота для свадеб, пиров, обрядов, угощения лам и т.д., утверждая, что, хотя все это совершается из добрых побуждений, фактически убийства сводят на нет все ожидаемое благо.

Утвердившийся буддизм изменил не только религиозную культуру, но и серьезно повлиял на социальные отношения в обществе, что нашло отражение, например, в подходе людей к различным профессиям, которые различались по принципу гуманности. Поэтому охота, рыболовство по религиозным мотивам считались занятиями грешными. Вместе с тем для того, чтобы занимавшиеся этими видами промысла вынужденные совершать убийства других живых существ из-за необходимости выживания человека как вида в экстремальных природно-климатических условиях Центральной Азии и Сибири, могли все же заниматься своим делом, не ухудшая свою карму, они должны были, как и в добуддийский период, совершать специальные религиозные обряды умилоствления божеств – хозяев местности и прежде всего – “хозяина” тайги Баян Хангая, а также совершать буддийские обряды (*Абаева. 1986; Жамбалова. 1991*). Таким образом, буддизм признавал допустимость совершения неблагих, греховных с точки зрения буддийской этики деяний, если они направлены на поддержание жизнедеятельности других людей, а в конечном итоге – на продолжение человеческого рода. При этом последователи буддизма махаяны, получившего распространение в странах Центральной Азии, старались избегать крайностей в бережном отношении ко всему живому (когда,

скажем, аскет умирает с голода, чтобы не нарушить принцип “ненасилия”) и придерживались принципа “срединного пути” по мере возможности стараясь максимально щадить природу и в то же время вынужденно признавая тот неопровержимый факт, что человек не может прожить, не убивая и не поедая живые существа. Пища животного происхождения рассматривалась не как объект чревоугодия, а как лекарство, крайне необходимое для поддержания жизни буддийских адептов в более суровых, чем в Индии, климатических условиях. Природа во всех отношениях рассматривалась буддистами как равноправный партнер в определенной системе взаимоотношений, а это означало, что и она должна в случае необходимости жертвовать собой ради человека. А человек, обладая развитым чувством ответственности за все живое и осознанием своей взаимосвязанности с природным целым, должен был понимать, что, нанося урон природе, он ранит самого себя, и если он все-таки наносил ей какой-то ущерб, то только исходя из общих интересов космической эволюции всего сущего к более совершенным формам.

Главным критерием допустимости насилия над природой в процессе взаимодействия с нею служило отсутствие личной заинтересованности в результатах практической деятельности, которая могла нанести вред живым существам. Например, если человеком, которому в процессе трудовой деятельности приходилось ненароком уничтожать живое существо, двигали не эгоистические интересы, а чувство жалости и сострадания к другим живым существам в данный момент остро нуждающимся в результатах, только в случае крайней необходимости и исходя из объективных, а не субъективных потребностей. Во всех остальных случаях буддисты стремились по возможности сохранять и беречь природные ресурсы, не уничтожая и не растрачивая их без особой нужды, даже если они имеются в изобилии и вообще проявляли очень уважительное, бережное и заботливое отношение к природе. Допустимость определенного насилия над другими существами обуславливалась, таким образом, необходимостью конечного спасения всех живых существ, всей природы и всего мироздания от мучительного круговорота смертей и рождений в мире сансары. Эта идея была заложена в так называемом обете бодхисаттвы, который должен был принимать каждый тантрист, обязующийся направлять свою деятельность на благо всех живых существ без исключения, без какого-либо деления на “достойных” и на “недостойных” спасения. Объектом его заботы становилась вся полнота, вся совокупность живых существ. При этом для обеспечения их выживания зачастую применялись непропорциональные для осуществления этой задачи, нерациональные с европейской точки зрения “избыточные” усилия, которые нельзя объяснить никакими экономическими причинами – строительство грандиозных культовых сооружений, почитание особо оберегаемых священных мест, на которых была запрещена вообще всякая практическая деятельность человека и т.д.

Примером такого рода неэквивалентного и “избыточного” труда, обусловленного влиянием религиозных традиций, может служить строительство ступ (бур.-монг. *субурган*), широко распространенных в буддийском мире и символизирующих дхармакаю – дхармовое тело Будды. В архитектуре ступ были отражены основные закономерности мироустройства в буддийском понимании и в процессе их строительства, являющегося по существу ритуалом, достигалась реальная гармонизация элементов-дхарм (земли, воды, огня, ветра, пространства и др.). Такая гармонизация является основной задачей, которая решается строительством ступ. Вместе с тем имеется рациональное обоснование строительства – поскольку в символической ступе в наглядной форме отражены закономерности

сти мироздания; она самим фактом своего существования обращала внимание людей на эти закономерности, вызывая к ним интерес и подталкивая к их изучению. Таким образом, она воспитывала сознание людей и заставляла их на рациональном уровне стремиться строить свою деятельность в соответствии с этими закономерностями, не нарушая природного баланса (Экологические традиции... 1992. С. 105).

Необходимо отметить, что для буддийской культуры вообще не характерна “экономия” умственного и физического труда, так как главная задача этой культурно-религиозной традиции – выработка особого состояния сознания, в котором наступает полная гармония субъектно-объектных отношений посредством максимальной концентрации психофизических усилий на объекте познания или деятельности. Именно через избыточные, чрезмерные на взгляд внешнего наблюдателя усилия происходит прорыв за пределы субъектно-объектных отношений, постигается “запредельная” интуитивная мудрость, открывающая адепту полную и абсолютную гармонию мира.

Что касается экологических проблем, то в буддийской культуре существовало понимание необходимости избыточного труда для их решения (как и для решения всех других проблем, возникавших во взаимоотношениях индивида с миром). Основной причиной, по которой эти проблемы возникали, являлось то, что индивид, решая свои частные задачи повышения степени или уровня личной выживаемости, применяет для этих целей парциальные, частные методы и технологии, а потому уходит от целостности. Так, решая частные хозяйственные задачи, человек вызывает нарушения природного, естественного баланса, что в случаях, когда воздействие человека на природу превышает ее способность к самовосстановлению, приводит к таким изменениям в природной среде, последствия которых не поддаются в полной мере рациональному (в рамках принципа эквивалентности) прогнозированию.

Распространение буддийской доктрины и практическое ее приложение не замыкались в узких рамках буддийского духовенства и образованных мирских последователей. Принципы буддизма, проникая в общественное сознание, в значительной степени определяли деятельность всех слоев общества. В особенности это относится к странам Центрально-Азиатского региона (Тибет, Монголия), где буддийская идеология пронизывала все стороны политической и культурной жизни общества, бытовой уклад народов, являясь цементирующим элементом, универсальным языком, придающим культуре этого региона целостность, отмечаемую многими исследователями. Идеи необходимости поддержания определенного экологического баланса в природной среде и здоровья самих людей, проникая в общественное сознание, отражаясь в укладе жизни, быте народа, формировали определенный менталитет (систему ценностных ориентаций, совокупность подходов к решению проблемных ситуаций и т.п.), носители которого зачастую могли и не осознавать его взаимосвязь с буддийской доктриной (Экологические традиции... 1992. С. 106).

Так, например, кочевники-скотоводы при выпасе животных учитывали взаимосвязь между сезонным циклом и током грунтовых вод. Этот ток менялся в зависимости от времени года, что в свою очередь влияло на качество трав. Поэтому в гористой местности пастухи выпасали стада на разной высоте в течение года, кочуя с ними с тем, чтобы уровень грунтовых вод находился на оптимальной глубине. Для работ на воздухе использовали одежду из материалов животного происхождения (мех, шерсть). Собиравшееся на ней статическое электричество возбуждало собственные защитные силы организма.

Принцип поддержания баланса элементов выдерживался и в питании. Например, в странах Восточной Азии крестьяне, возделывавшие рис, много времени проводили стоя в холодной воде, что вызывало переохлаждение организма. Для восстановления температурного баланса в пищу использовалось много перца, содержащего элемент “жара” и другой “теплой” (в классификации тибетской медицины) пищи. Сбалансированности питания вообще придавалось очень большое значение во всех традиционных восточных системах медицины (бурятской, монгольской, индийской, китайской и др.). Рацион подбирался в зависимости от состояния организма, времен года, особенностей природной среды региона, стиля жизни и т.п. Этот фактор учитывался при выращивании и переработке продуктов – нарушение технологии могло привести к заболеванию даже при употреблении традиционных продуктов питания. Так, например, в странах Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии имели место массовые заболевания при употреблении шлифованного риса. Хотя, сам по себе, он полноценный пищевой продукт, широко употребляемый кстати и в нашей стране, но, будучи включенным в сложившийся пищевой баланс вместо нешлифованного риса, он вызывал серьезные нарушения в организме человека, отражавшиеся на его здоровье.

Нарушение естественного природного баланса элементов (не только, разумеется, в питании, но во всех других областях жизнедеятельности) приводит к заболеваниям (особенно большое значение в тибетской медицине придается сбалансированности организма по махабхутам). Буддийская медицина (в своем центрально-азиатском варианте – индо-тибетская, или, как ее иногда называют тибето-монгольская) включает в свой арсенал помимо известных в западной медицине средств терапии, основанной на применении лекарственного сырья растительного, животного и минерального происхождения, климатотерапии и хирургии (также детально разработанной в индо-тибетской медицине), ряд самобытных средств, например, таких, как терапевтические методы, в основе которых лежит воздействие на энергетически активные точки тела (так называемые точки акупунктуры) посредством массажа, прижигания или иглоукалывания, пульсодиагностики и ряда других. Применение этих средств базируется на теории дхарм, абхидхармы и тантры. При диагностике и лечении индивид рассматривается как целостный субъект, в его единстве с окружающей средой (Экологические традиции... 1992. С. 106–107).

Для определения возрастных особенностей жизненной активности организма человека важное значение в тибетской традиционной медицине имели прежде всего 12-летние циклы, входящие, согласно медико-биологическим и астрологическим представлениям тибетцев в “большой”, 60-летний цикл центрально-азиатский лунно-солнечно-юпитерный календарь. Неповторимые в пределах каждого цикла сочетания года, стихии или “первозлемента” бытия, символической окраски и так называемых родимых пятен “мэнгэ” использовались медиками для определения физических, эмоциональных и интеллектуальных циклов, установления генетической совместимости в супружеской жизни, а также для учета влияния на организм человека циклически изменяющихся факторов окружающей среды, в том числе гелиогеофизических и метеорологических факторов.

Поэтому в тибетской, монгольской, а значит и в бурятской традиции врачевания жизнедеятельность организма человека, причины его заболеваний рассматриваются в тесной связи с природно-климатическими и другими условиями проживания человека, с его образом жизни и системой питания. Идея зависимости физиологических, психологических и энергетических процессов

от факторов внешней среды пронизывает все теоретические и практические основы традиционной тибетской медицины, определяя стратегию и тактику лечения тех или иных заболеваний. В этой идее отразился основополагающий и общий для всех традиционных восточных систем медицины принцип материального единства человека и Вселенной, взаимосвязи микро- и макрокосмических процессов.

Как мы видим, традиционная экологическая культура бурят не была игнорирована буддизмом, но была переплавлена, синтезирована и ассимилирована буддийским культурно-религиозным комплексом. Буддизм не только не нарушил этноэкологического сознания бурят, но сохранил его и еще более возвысил до своего уровня мировой религии, развил его дальше, обогатив опытом многих других народов Востока (индийцев, китайцев, тибетцев, уйгуров, монголов и т.д.), раньше бурят принявших буддизм и в то же время вобрав в себя нормы культуры новых последователей этой религии.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА



ЛИТЕРАТУРА

I. КЛАССИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Буряты – часть общемонгольского мира. И до того, как они вошли в состав многонациональной Российской империи, монгольская культура, письменность, литература, книгоиздание в той же степени являлись исторически частью бурятской культуры, как и собственно монгольской. “Монгольской книге более 700 лет. Она родилась в грозном XIII в., когда монгольские всадники появились на обширных пространствах Евразии, от берегов Желтого моря до Адриатики. Только что возникшему кочевому государству, “отравленному” культурой разгромленных стран и покоренных народов, уже требовалась своя письменность, свои грамотеи и даже печатные книги. На листах этих книг слились традиции различных культур Центральной Азии, Китая и Индии, традиции воинственных кочевников и оседлых земледельцев, шаманистов, буддистов и мусульман, христиан-несториан и конфуцианцев, уйгур и тибетцев”, – так написал о монгольской книжной культуре венгерский (ныне американский) монголовед Д. Кара (*Кара*. 1972. С. 5) и, пожалуй, лучше и ярче не скажешь.

Однако, появлению книг у монголов предшествовало появление монгольской письменности. В IX–X вв. монголоязычные кидани создали *Их бичиг* (Большое письмо) по образцу китайских иероглифов и *Бага бичиг* (Малое письмо) на основе уйгурского алфавита (*Чулуунбаатар*. 2000. С. 9). Последний лег в основу монгольской письменности.

Первым известным памятником монгольской письменности явился так называемый “Чингизов камень”, воздвигнутый в 1225 г. в честь Есунке, племянника Чингисхана, выстрелившего из лука во время соревнований на расстояние 335 алдов (маховых саженьей), о чем собственно и написано на камне. Эта каменная стела была найдена в середине XIX в. в долине р. Аргунь и сейчас хранится в Эрмитаже в Санкт-Петербурге (*Бира*. 1988. С. 11). Это была первая, но далеко не единственная “кампенписная книга” монгольского мира.

Первым настоящим литературным и историческим памятником монголов стало “Сокровенное сказание” (Нууц товчоо, или “Тайная история монголов”), написанное в 1240 г.

С появлением этого письменного памятника, можно говорить о зарождении общемонгольской литературы. В “Сокровенном сказании” рисуются картины кочевой жизни монголов, описываются исторические события, в которые был вовлечен монгольский народ в конце XII – начале XIII в. Это первый образец произведения своеобразного литературного жанра – исторической летописи, в которой нашли отражение хроникальные повествования, родословные предания с включением различных форм и жанров фольклора. В ткань исторического повествования органично вплетены легенды и предания, стихи, благопожелания и

наставления, эпические песни и поговорки. “Сокровенное сказание” открывает цикл произведений о Чингисхане и его великих потомках. Осмысление роли Чингисхана становится главной темой литературы монголов XIII–XV вв.

Условно “Сокровенное сказание” можно разделить на три части. В первой части излагается родословная Чингисхана, во второй речь идет о его жизни и деятельности, как основателя великой империи, в третьей – дается краткий рассказ о правлении Угэдэя, сына Чингисхана.

В первой части идет речь о легендарных предках Чингисхана, которые утверждаются как Золотой род (*Алтан ураг*) в сакральном и реальном мире на севере Центральной Азии и завоевывают плодородные и богатые земли у горы Бурхан Халдун, как борджигины – потомки “серых волков” в пространственно-временном континууме Хангая и Хэнтэя, Байкальского региона и Северной Гоби.

Генеалогическая часть начинается с повествования о Буртэ Чино и Гуа Марал – легендарных первопредках Чингисхана и вполне соответствует произведениям жанра *Угай бэшэг* – Родословная. Плавная размеренная хроника о первопредках прерывается вводом в повествование другого жанра – легенды о мудрой Алан Гуа, дочери хори-туматского Хорилартай Мэргэна.

Алан Гуа – дочь вождя племени хори-тумат из страны Баргуджин Токум, то есть из племени протобурят, становится героиней и первым образом художественной поэтизации человека в письменном памятнике монгольской литературы.

В легенде об Алан Гуа и ее пяти сыновьях речь идет о межродовых распрях и попытке мудрой матери примирить своих сыновей. Мать говорит, что все они вскормлены ее грудью, ее молоком, поэтому не должны ссориться и противодействовать друг другу. Она требует от своих детей взять по одному прутику и сломать его, что легко исполняют сыновья, а затем собирает пять прутьев в единую связку и приказывает сломать объединенный пучок. Ни один сын не справляется с задачей. Мать просит своих детей быть едиными и дружными. В этой легенде заключена одна из основных идей сочинения – объединение братьев, а затем племен и народов в единое целое. Эта идея проходит через все сочинение.

Вторая часть сказания о Чингисхане начинается с предания о матери Чингисхана Уэлэн хатун, которая осуждает своего сына Тэмуджина за убийство сводного брата и предрекает великие страдания и горе тому, кто разъединяет людей, а не объединяет их.

Чингисхан предстает в сочинении как мудрый правитель и полководец, который объединяет племена, народы и страны, проявляя при этом смелость, ум, хитрость и коварство, мудрость и доброту, жестокость и непримиримость.

Появление такого сочинения как “Сокровенное сказание” предопределило зарождение основных жанров монгольской литературы: развивается жанр исторической летописи с обязательным включением фольклорных и поэтических образцов, в самостоятельный жанр отпочковываются поучения, наставления, уложения, одическая поэзия, которая включает в себя жанры *магтаал*, *соло*, *дурдалга*, *туурэлгэ*, *хараал*, *шэрээл* и др., создаются лирические, патристические, гражданские стихи, исторические песни и баллады. В особый жанр выделяются произведения шаманской поэзии о небесном происхождении Чингисхана и его потомков, о сакрализации власти предками Тэмуджина, его самого и его потомков, создаются произведения эпической поэзии и прозы: были, былички, рассказы и повести, наконец, роман “Хухэ судар” (Синяя книга) – произведение, в котором находит свою реализацию и историческая хроника и фольклор и литература.

Уже в первом общемонгольском литературном памятнике – “Сокровенном сказании” определена основа монгольского стихосложения, базирующаяся на

фольклорной форме стиха – строфе, состоящей из двух строк с обязательной аллитерацией и единым ритмом. Поэтические произведения строятся из нескольких строф, объединенных смысловым или лексическим параллелизмом, или составляют значительные произведения в несколько десятков тысяч строф объединенных единой темой, сюжетом или идеей.

На первом этапе своего развития образцы общемонгольской литературы, как правило, анонимны. Но некоторым произведениям приписывается авторство. Поучения и наставления приписываются и самому Чингисхану или его наследникам. Так, например, средневековый поэт в сочинении “Чингис хагану билиг” постарался создать образ человека и правителя, личности и государственного деятеля, его философию и отношение к народу, его понимание роли правителя и избранника небес:

Хоть подвержено слабостям тело мое золотое,
Но мое государство великое пусть никогда не ослабнет.
Мое брэнное тело пусть разрушается,
Но народ мой цельный пусть сохраняет единство.
Утомленное тело мое золотое пусть утомляется,
Но в беспорядке не будет пусть Великое государство.
Брэнное тело мое, испытывающее страдания, пусть страдает,
Но единый Улус мой пусть избежит разрушения.

(Монгол уран... 1959. С. 44–45)

Это стихотворение взято из сочинения “Алтан тобчи” (“Золотое сказание”) Лубсан Данзана. По всей видимости, это рифмованное опозитизированное завещание-наказ обращено не только к соратникам и сподвижникам, наследникам и родственникам, но и ко всему монгольскому народу, стоящему у истоков образования суперимперии.

Средневековый автор приписывает эти стихи Чингисхану, а не его наследникам. Возможно, на каком-либо общемонгольском хурале или тайлагане Чингисхан действительно говорил эти слова. А то, что любой хурал, обряд, начинание в монгольском обществе XIII в. не обходились без обязательного обращения к духам-покровителям подтверждает то, что в монгольском мире, в том числе и среди бурят, до настоящего времени сохраняется обычай любое народное действие, обряд, хурал начинать с обращения к тэнгри – покровителям Трех сфер. Большинство произведений монгольской литературы XIII–XVI вв. посвящены Чингисхану и его делам. С момента кончины Чингисхана начинается его обожествление. То, что невозможно приписать ему лично, приписывается его Духу-хранителю. Так рождается стихотворение “Чингисийн онгон” (“Дух-хранитель Чингиса”). Во время похода на Тибет Чингисхан, говорят, уронил плетку. Когда его сподвижники хотели поднять ее, Чингис сказал: “Байг, байз” (“Стой, не трогай”) и, оглядев местность, добавил:

Оглядел я эту местность –
Прекрасной страной кажется она.
В круговороте четырех времен года
Всегда богатой быть она должна.
Здесь, должно быть, пасутся олени,
Обилен кормами, красив этот край.
Даже зимой могут птицы гнездиться,
Так спокоен и мирен сей край.
Возродить можно здесь, что разрушено,
И найдет здесь опору страна.
Обрести может счастье душа моя,
Здесь богата, обильна земля.

В миг, когда чуть качнулся я,
Выпала вдруг тростниковая плеть моя.
Не Хурмаста ли тэнгри знак подают
И указывают на судьбоносную эту страну?
По стране этой лишь проехал я,
Драгоценная плеть вдруг упала моя.
Отец тэнгри не указывает ли
На спокойную эту страну?
Если тело священное упадет мое,
И расстанусь с друзьями – соратниками,
На обратном пути, возвращаясь,
Здесь оставьте меня.
Драгоценное тело мое упадет если вдруг,
С войском доблестным если расстанусь,
На дороге обратной, назад возвращаясь,
Здесь оставьте меня

(Монгол Ёс... 1992. С. 175–176. Перевод Б. Баяртуева)

Этот печальный монолог-предчувствие смерти наполнен внутренним психологизмом. Чингисхан осознает себя человеком, рожденным в брэнном мире среди смертных людей. Он понимает, что и его жизнь имеет измерение, что и он подвержен, как любой человек, гибели. Но он, в отличие от обыкновенного человека, к своей неизбежной кончине относится спокойно, по-философски. Силу ему придает осознание и вера, что он человек и в то же время – сын тэнгрия. Как человек, наделенный предвидением, он обращает внимание на любую мелочь, его интуиция настолько сильно развита, что выделяет его из круга обычных людей. Он предчувствует, что уже не вернется живым на родину. Для него понятие *тоонто* (место рождения) уже не имеет большого значения. Для него весь монгольский мир – родина. Он мыслит масштабами повелителя, сына тэнгрия, который в любом месте монгольского мира чувствует себя дома, на родине, под покровительством Высших небес, Высшей небесной сферы, поэтому незначительное, казалось бы, событие – падение плети, заставляет его подумать не только о своей смерти, но и о гораздо более важном – о мире и существовании после смерти. Чингис уже знает, что не будет перерождаться в образе человека, но для него важно, где будет покоиться его брэнное тело. Этому он придает особое значение и хочет, чтобы это было абсолютно мирное, спокойное место, где гнездятся птицы и пасутся олени во все времена года, где царит гармония и благодать, согласие и мир. Это идеальное место для кочевника, прошедшего жизнь в седле, в постоянных заботах и битвах, борьбе за именно такое спокойствие и гармонию, где может найти отдохновение, прежде всего, брэнное тело, усталое и измученное. А душа бессмертна. Она не найдет успокоения до тех пор, пока не установится в подлунном мире абсолютная гармония.

Случилось так, что Чингисхан действительно умер в походе. Соратники повезли его тело на родину. И именно в том месте, где когда-то упала из рук его тростниковая плеть, телега застряла, и не было сил стронуть ее с места. Сбывалось предсказание хана. Душа его хотела, чтобы тело нашло отдохновение здесь, в стране спокойствия и гармонии.

И тогда взмолились соратники не бросать их в дороге, но прибыть на родину, где должно покоиться тело и продолжать жить как тэнгри и дух-покровитель всего Монгольского мира – *Хуйсэр монгол гарбал*. И когда были исчерпаны все доводы, когда не стало больше слов, опечаленный Сенедын Гулугдэй батор опустился на колени возле телеги, снял пояс, повесил его на шею, обнажил голову и, обращаясь к духу-онгону своего повелителя, запел обращение-молитву:

По велению Вечного Синего Неба рожденный,
Наш корабль, августейший владыка наш,
Неужели покинул ты свой великий народ?
Объединенной страны твоей центр,
Судьбой данные жены премудрые, дети твои,
Благословенная земля и реки, где ты родился,
Ждут тебя, наш повелитель-хозяин Темуджин.
Чистотой помыслов созданное государство твое,
Многочисленный народ, подданные твои,
Любимые жены и дети твои,
Золотой дворец и страна твоя,
В стороне далекой находятся.
Государство, что создал ты своей волею,
Жены, дети твои, судьбой предназначенные,
Кровью, печеню связанный твой монгольский род.
Многочисленные твои соплеменники,
Твоя родина, где родился, – Дэлжюун Болдог,
Все находится там, о, хозяин мой!

.....
Потому только, что климат теплый здесь,
Чужеродные тангуты – многочисленны,
Девки красные, женщины – раскрасавицы,
Весь монгольский мир позабудешь ты,
О, хозяин мой, уважаемый!
Душу теплую хоть потеряли мы,
Тело ж яшмовое, драгоценное с нами пока,
Защитим его и возьмем с собой!
Буртугэлжин-хатун пусть оплачет его!
Для народа всего привезем его!

(Монгол Ёс... 1992. С. 175–176. Перевод Б. Баяртуева)

Телега стронулась с места и покатила дальше, на родину, к берегам Онона. Смиловившаяся Дух Повелителя, возрадовалась душа Чингисхана, ибо везли на родину не только человека брэнного и смертного, не только правителя и властелина, но и сына неба, вознесшегося над срединным миром людей в мир небожителей. В этой песне-молитве ни разу не упоминается имя Чингисхана, его называют уважительно “хозяин”, “владыка”, “повелитель”, Богдо, Тэмуджин. В чем же дело? Случайно ли это?

Думается, поэт затронул один из сокровенных моментов жизни монгольского общества периода Чингисхана, когда еще дух Великого Воителя не нашел своего окончательного перерождения, не установился как тэнгри общемонгольского мира, когда заарины того времени еще не собрались на тайлаган, когда еще не было принято тайное решение, где похоронить Потрясателя Вселенной, как устроить обряд, когда еще мудрая Буртугэлжин хатун не оплакала мужа, сыновья не попрощались с отцом, нация не почтила память своего вождя, когда еще не был определен хранитель Духа Чингисхана. В этот ответственный момент на сцену вышел рапсод-импровизатор, который спел свою лебединую песню, тем самым увековечил и Дух повелителя, и художественное слово, которое может быть сильнее реальности, влиять на реальность. Эта песня-легенда, обращение-молитва – есть образец фольклорного произведения. Но это и образец письменной литературы, ибо впервые указываются авторы стихов, сам Чингисхан и поэт-импровизатор Сенедын Гулугдэй батор. До того момента, пока не была записана эта легенда, можно было считать это произведение фольклорным. Но с того момента, как ее записали, пусть даже через десятилетия, это произведение приобрело черты художественного произведения, то есть утратило

свою устную природу, а значит, и многовариантность, определилось авторство, а значит, появилась возможность говорить о Чингисхане и Гулугдэй баторе как о личности, его внутреннем мире и его отношении к происходящим событиям.

Главную тему литературы монголов средних веков – тему Чингисхана должна была сменить не менее великая тема – тема буддизма и его учения. Эта тема постепенно развивалась, определяла развитие фольклора, литературы, истории, мировоззрения, философии монголов. С XIV и особенно интенсивно с XV в. начала распространяться в Монгольском мире гелугпа – школа буддийских монахов великого реформатора Цзонхавы.

В 1577 г. тумэтский Алтан-хан принял у себя в ставке гелугпинского иерарха Содном Чжамцо и даровал ему титул Ваджрадара Далай ламы – “Держателя Учения великого как океан”. Наиболее влиятельные князья вместе со своими подданными приняли буддизм. Среди свидетелей этого события, вероятно, были хоринцы, булагаты, сартулы и цонголы, кочевавшие в это время в составе орды Алтан хана.

После официального признания буддизма основной государственной религией по всей Монголии начинают строиться дацаны, дуганы, а где нет возможности построить каменный или деревянный монастырь, устанавливаются войлочные юрты – кумирни.

Можно предположить, что буряты именно с этого времени стали постигать основы буддизма, так как в этот период входили в состав Монгольской империи и как подданные Алтан хана просто не могли не признать ханский указ об официальной религии всех монголов. Это касалось, прежде всего, официальных представителей родовой верхушки. Возможно, народ все еще оставался приверженцем шаманизма, но знать, если хотела оставаться на плаву при власти, обязана была хотя бы внешне признать религию своих повелителей и основной массы монгольского мира. Так что упоминание первых русских землепроходцев о наличии в юртах у бурят “золотых и серебряных болванов” – это не украшение юрты, а самые настоящие бурханы буддийской религии, перед которыми медитировали буряты и визуализировали непрощенных гостей, как существа, которые тоже страдают и нуждаются в спасении, поэтому достойны жалости и прощения. Неизвестно, как повернулась бы история забайкальских бурят, если бы верхушка общества не была уже буддистами и смотрела с состраданием и милосердием на все живые существа, а большой монгольский мир не был бы озабочен спасением души, а не отечества. Но история не приемлет сослагательного наклонения. Реальность же была такова, что уже в 1586 г. был построен первый монгольский монастырь Эрдэни Дзу, а в Южной Монголии уже давно переводились сочинения из Ганджура и Данджура, в рукописных библиотеках степных грамотеев скапливались рядом с “Гэсэрын тууж”, “Цогтохадны тууж”, “Хув Нагваралын тууж”, “Эндуурэл хааны тууж”, “Нарангэрэлийн тууж”, “Сургалын шулэг” сочинения тибетских, индийских писателей, среди которых почетное место занимали “Банзарагч”, “Алтангэрэл”, “Жамбалцончжад”, “Ульгэрийн далай”, “Доржо Жодбо”, “Молон тойн”, многочисленные намтары, шастры и джатаки, варианты “Рамаяны”, “Панчатанры”, “Жизни Викрамы”, субхашиты и нитишастры.

В каждом роду, ставке каждого тайши или зайсана, занги или нойона был писарь, да и среди простого народа было много грамотных людей. Надо думать, что предводители родов были заинтересованы в поддержании власти и своего влияния среди сородичей. А для этого они должны были иметь доступ к сокровищнице мыслей и памяти, которую могли обеспечить только две категории людей: рапсоды – улигершины и грамотные – энциклопедисты.

Первые проходили серьезную подготовку и образование на уровне традиционного воспитания, вторые же – не менее серьезную подготовку и обучение на уровне не только традиционного обучения письменности, но и буддийского обучения и воспитания. Грамотный человек в XVII в. уже не мог не знать основы буддизма, ибо к этому времени каждая вторая книга была буддийского содержания. Учитывая то обстоятельство, что к XVIII в. в этнической Бурятии все еще не было своих издательств и литература поступала из Халхи, общемонгольский период развития литературы продолжался и после установления границы в 1727–1728 гг. Поэтому поэтика литературных произведений все еще оставалась общемонгольской, а рукописи произведений бурятских авторов считались общемонгольским достоянием. При этом до XVIII в. бурятские авторы не осмеливались изменять буддийские тексты. Это обстоятельство стало причиной того, что прибайкальские буряты, будучи шаманистами, не были заинтересованы в принятии буддизма, поэтому и грамотность среди населения не распространялась и теплилась только в ставках родовой знати, что негативно сказывалось и на консолидации. Шаманисты Прибайкалья с XVIII в. практически перестают получать художественную буддийскую литературу не только из Монголии, но и из Забайкалья, так как издатели работали при дацанах, а значит, имели внутреннюю цензуру и с большой неохотой издавали светскую литературу. Отсутствие политического, этнического и религиозного единства среди бурят не способствовало распространению и делопроизводства. Случилось так, что в развитии письменности у предбайкальских бурят не был заинтересован никто, кроме небольшого числа грамотеев при родовых предводителях, поэтому в их среде сохранились великолепные образцы фольклора. Один из них – “Шубуунай даллалга” (Призывание птиц):

Как прилетят белоснежные птицы,
 Как только разбухнет снег на гольцах,
 Как разродится белобокая кобылица,
 Непостижимые пусть придут
 Счастье и благодать!

Хурай, хурай, хурай!

Когда прилетит лебедь-птица,
 А старый снег начнет разбухать, таять,
 Когда ожеребится саврасая кобылица,
 Пусть разольется судьбоносное
 Счастье и благодать!

Хурай, хурай, хурай!

Когда прилетит жаворонок-птица,
 Когда забьют вновь родники,
 Когда разродится серая кобылица,
 Пусть разольется благоденствие и благодать.

Хурай, хурай, хурай!

Когда вяз на ветру закачается,
 Когда родит черная верблюдица,
 Пусть для всех живущих опять
 Придет счастье и несравненная благодать.

Хурай, хурай, хурай!

.....
 Пусть у угонщика вора
 Переломится березовая урга.
 Пусть проведут ночь спокойно
 Все виды скота.
 Пусть у несправедного человека
 Сломается ивовая урга.

Серую ночь без тревог до рассвета
 Пусть проведут все виды скота.
 Пусть не пристанут болезни разные
 Животному миру разнообразному.
 Пусть все виды существ размножаются,
 Благодать пусть нисходит и умножается.
 Хурай, хурай, хурай!
 Обойдут волки пусть стада стороной,
 Пусть лихие людишки проедут дорогой другой.
 Пусть не вязнет в трясине и грязи скотина,
 Пусть трава вырастает везде по долине.
 Счастье, богатство и благоденствие пусть
 С каждым годом приумножаются, пусть.
 Хурай, хурай, хурай!
 Несокрушимой, как Сумбэр-гора,
 И бездонной, как океан молока,
 Как освещающий мир от мрака и тьмы
 Пусть будут солнца лучи и сиянье луны.
 Пусть разольется молочной рекой
 Благоденствие, счастье, благодатный покой.
 Хурай, хурай, хурай!
 Благоденствие пусть умножается,
 Каждый месяц
 Добродетель пусть расширяется,
 Что пожелал иль задумал,
 Как сказано, пусть исполняется!
 Аа-хурай, аа-хурай, аа-хурай!

(Монгол ардын... 1987. С. 43–47. Перевод Б.Д. Баяртуева)

Это произведение, безусловно, имеет фольклорное происхождение, но в записи приобретает черты литературного художественного слова. Прилет жаворонка, утки, турпана, кукушки совпадает с периодом рождения ягнят, верблюжат, телят, жеребят, козлят. С гор сходят снега, весело начинают журчать ручьи, набухают почки на ивах, береза источает сок, и именно в этот момент пробуждения природы кочевник обращается к духам земли с просьбой о даровании благодати и благоденствия, добродетели и счастья. Он уверен, что так и будет. Кроме того, он молится о том, чтобы природа была милостива всегда, боги внимательны к людям, беда обходила стороной. Скотоводы бурят и монголов одинаково просят, чтобы *урга* (гибкая длинная палка с петлей на конце) сломалась у вора, а волк не напал на стадо, чтобы ночь прошла мирно, чтоб урга сломалась у человека с черной душой, а скот пережил мрачную ночь, чтоб не было падежа и мора, чтобы все было несокрушимо, как гора Сумер, и глубоко, как море.

Через все произведение, как сигнальный знак обращения к астральному полю небес, проходит вербальное, семантическое, кодированное многозначное слово, выполняющее функцию поэтической формулы: *хурай, хурай, хурай* – приходи, снизойди, спустись. В данном случае перед нами образец слова-символа, кода, который в зависимости от контекста выполняет функцию поэтической троекратно повторяющейся формулы. В этот же ряд можно поставить и другие слова-символы: *сээг, соог, хаать, ай-хурай*.

Стихотворение можно условно разделить на 24 четверостишия. В первых 14 куплетах речь идет о приходе весны. Пробуждение природы, прилет перелетных птиц и рождение животных символизируют наступление весны, а вместе с ней и надежды на лучшее, ожидание благоденствия и счастья. Анонимный автор

перечисляет следующих вестников – птиц: *цагаан цэн шувуун* – белая как иней птица, *хун шубуун* – лебедь, *ангир шубуун* – турпан, *хонгор галуун* – гусь, *нугасан шубуун* – утка, *хайргана шубуун* – жаворонок, *болжомуур* – жаворонок, *хохуй шубуун* – кукушка; кроме этого, упоминаются деревья: *улясан мод* – осина, *хайлсан мод* – вязь, *хусан мод* – береза, *бургаасан* – лоза, ива. Приход весны сопровождаются следующие явления природы: *цаст уула гэсэхэд* – начнет таять гора, *хуучин цас гэсэхэд* – старый снег начнет таять, *атар газрын ногоо ургахад* – целинная земля покроется травой, *хунгар цасан гэсэхэд* – когда растают сугробы, *нуурын ус гэсэхэд* – когда потеплеет вода в озерах, *булгийн ус гэсэхэд* – когда растают родники. Кочевник бурят период благоденствия связывает со следующими приметам: *дэлдэн чихт гөрөөе турэхэд* (когда рождаются животные с оттопыренными ушами), *хара тэмээн ботоголход* (когда родит черная верблюдица), *унга, даага дэллэхэд* (когда начнется стрижка гривы у годовалых жеребят лончаков), *хонь хурья хяргахад* (в период стрижки ягнят и овец), *бор тугал зэллэхэд* (когда на телят одевают волосную веревку), *дэлэн их гуу унээ саахад* (когда придет время доить кобылиц, коров с наполненным выменем). Особое внимание уделяется лошадям – священным животным монголо-бурятского мира: *цагаагч гуу* (белая кобылица), *хулагч гуу* (саврасая кобылица), *алагч гуу* (пегая кобылица), *хуагч гуу* (кауряя кобылица), *номхон гуу* (спокойная кобылица), *харагч гуу* (черная кобылица), *борогч гуу* (серая кобылица), *хохогч гуу* (сивая кобылица), *зээрдэгч гуу* (рыжая кобылица).

Анонимный автор указывает на основные причины беспокойства, которые могут стать препятствием для спокойной жизни: *хулгайч хун* (вор, грабитель), *өшөөт хун* (мстительный, злобный человек), *буруу санаат хун* (человек с плохой душой, мыслями), *хар санаат хун* (человек с черной душой и мыслями), *улигт хулгайчин* (назойливый, настырный вор), *буруу узэлтэн* (иноверцы); из животных упоминается только волк (*улих чоно*).

Особый интерес вызывает представление кочевника бурят-монгола о предпосылках процветания: каждое утро пусть весь животный мир просыпается здоровым; пусть белое стадо животных переночует спокойно; пусть к животному миру не пристанут болезни и напасти; пусть животные не затеряются в темных местах, но вернуться к хозяевам; не вязнут в грязи и трясине; пусть волки обходят стада стороной, пусть у вора сломаются урга...

Он просит у природы и божеств сакрального мира: *цаглашгүй их буян хэшиг* (непостижимое, невообразимое благодеяние и счастье), *хувьт их буян хэшиг* (судьбоносное счастье и благодать), *ашдын их буян хэшиг* (вечное счастье и благодать); *хольцолгүй номын хутаг* (святость недвойственного учения); *номын их буян хэшиг* (учение, святость и благодать); *харилгүй буян хэшиг* (постоянное счастье и благодать); *олон хурья туглын хишиг* (изобильного рождения ягнят и телят благодать); *дэлгэрэнгүй их буян хэшиг* (изобильное счастье и благодать); *удалгүй их буян хэшиг* (незамедлительное счастье и благодать); *он бурь олон хэшиг хутаг* (ежегодное множественное счастье и благодать); *буруулишгүй буян хэшиг* (безошибочное счастье и благодать).

Все эти пожелания должны быть прочными, как гора Сумэр, глубокими, как море, освещать тьму, как солнце и луна, приносить благоденствие и изобилие в каждую семью, и все это должно осуществиться, как сказано, как попросили Высшие небесные, срединные-земные, подводно-подземные сферы трех миров общемонгольского мира. Все эти поэтические формулы, метафоры и сравнения, повторы и тропы представляют собой устойчивые поэтические константы художественного слова бурят и монголов, которые складыва-

ются в фольклоре, а в дальнейшем находят развитие и в индивидуальном творчестве писателей.

Кроме устоявшихся тем в фольклоре и литературе бурят должны были найти отражение и события периода экспансии маньчжуров, распада Халхасского объединения. Исторические песни о Шудармане, Шоно-Баторе, Шилдэ-Занги, Бабжа-Баторе, Савве Рагузинском, об установлении границы, причудливо переплетаются с песнями и легендами о службе на границе общемонгольского мира у Великой китайской стены, о богатстве Алтан хана, о том, что по дороге на родину из пределов общемонгольского мира были оставлены стада, табуны, отары, о трагической судьбе царицы Бальжан-хатун, о лесных ороचनाх, встретивших беглецов стрелами и мечами ... Ни одно значительное событие не прошло мимо, не осталось незамеченным, все нашло отражение в фольклоре, сохранилось в памяти народной.

XVI–XVII вв. в истории Бурятии – время становления единой народности, борьбы за этническую целостность, противостояния притязаниям и давлению со стороны соседних народов. Эпические песни бурят этого периода отразили эти исторические события, утверждавшие права бурят на независимость и самобытность.

И, действительно, именно в этот период все монголоязычные роды и племена Ара Халхи (Северной Монголии) начали складываться в единый народ. Бытовавшие у них легенды и предания гласили об общих истоках родословной эхиритов, булагатов, хори; баргутов и хори; эхиритов и булагатов и т.д. Бурятские и монгольские роды поклонялись единым тэнгри и считали центром общепурятмонгольского мира остров Ольхон; проводили общую облавную охоту *зэгэтэ аба*; в разных вариациях исполняли единый круговой обрядовый танец *ёохор*; слушали единый улигер Гэсэр. Поэтому спокойно отнеслись к тому, что их пришлые русские называли “брацкими” и как-то безболезненно стали называть себя бурят-монголами, ибо действительно оставались частью монгольского мира в Российской империи. При этом они предпринимали неоднократные попытки вернуть свои оставшиеся в Монголии стада, пригнать их на свою землю, которая теперь находилась в составе России. Об этих событиях народная память сохранила песню:

В семнадцатилетнем возрасте
В Северную Монголию поехал,
Из Северной Монголии
Лошадей табун я пригнал.
Из тех пригнанных лошадей
Семьдесят два соловых,
Из семидесяти двух соловых
Тридцать два иноходца.
Из тридцати двух иноходцев
Двух, поймав, оседлал я.

Молодой удалец с гордостью поет о своем подвиге. Угон лошадей со времен Чингисхана считался тяжким преступлением. В “Сокровенном сказании” говорится о разрыве хана с *андой* (побратимом) Джамухой из-за угона табуна. Угон же табуна бурятским удалцом в XVI–XVII вв. уже не считается преступлением, даже, наоборот, поощряется блюстителями закона. Наверное, потому, что удалец угнал табун не у близкого родича монгола, а у его покорителя – маньчжура, а это вовсе не воровство, а проявление доблести и непокорности завоевателям, своеобразный акт сопротивления.

Поэтому и стар и млад, как в эпические времена Гэсэра или историческую эпоху Чингисхана, готовы защищать от завоевателей свой род, племя, народ:

На двухлетнем, двухлетнем соловом
Хребет Дархитуя перевалил.
В семидесятипятилетнем возрасте
Вражью орду победил.
На стройном, грациозном соловом
Хребет Хохюуртуя перевалил.
В двадцатипятилетнем возрасте
Разбойничью орду победил.
На необъезженном диком соловом
Хребет Северный перевалил.
В пятнадцатилетнем возрасте
Хищных врагов победил

(Дугаров. 1964. С. 121–122)

Другие же эпические герои Бабжа Батор, Шилдэй-Занги устами народных поэтов перед походом, посмеиваясь, поют или наговаривают.

Бабжа Батор, посмеиваясь, поет:

От быстрого бега моего скакуна
Бряцать начинают каленые стрелы.
Как-только бряцать начинает стрела,
Смятение охватывает чужеродных монголов.
От быстрого бега рыжего скакуна
Бряцать начинают наконечники стрел.
Как только бряцать начинает стрела,
В суматоху приходит дикий монгол.
Десяти тысяч коней гулкий топот,
Десяти тысяч и стрел перезвон

(Гунгаров. 1990. С. 110. Перевод Б. Баяртуева)

Шилдээ-Занги поет:

От быстрого бега савраски
Звенеть начинает кольчуга.
Звенеть начинают доспехи –
Дрожать начинают западные монголы.
От быстрого бега моего рыжка
Шелестеть начинает мой шелковый халат.
Шелестеть как начнет мой шелковый халат,
Трепетать начинают западные монголы

(Гунгаров. 1990. С. 115. Перевод Б. Баяртуева)

Оптимизм, а в какой-то мере и бравада степного удальца, который с песней мчится навстречу неизвестности, может быть, даже смерти – вот идеал фольклорного героя, открытого и простоватого, но благородного и отважного. Главная задача народного героя эпохи распада монгольских ханств и экспансии маньчжуров – защита рода, племени, народа от посягательств врагов, миграция на территорию Баргуджин Токума – легендарной прародины бурят.

До распространения буддизма, а если быть точнее, до появления дацанского книгопечатания, литература бурят пополнялась из двух источников: 1) продолжала функционировать и поступать общемонгольская литература, которая делилась на две части: собственно – монгольские памятники литературы и переводные буддийские сочинения; 2) лица, владевшие грамотой и имевшие склонность к сочинительству, описывали исторические события, жизнь и быт своего

народа, отчетливо понимая, что период общемонгольской государственности завершился, и теперь литература у каждого народа будет собственная.

Собственно бурятская литература должна была развиваться в двух направлениях: во-первых, бурятские писатели не могли не опираться на литературный опыт предшествующего периода, использовать достижения общемонгольской литературной традиции; во-вторых, они не могли не продолжить популяризацию литературы буддизма, так как часть этноса уже исповедовала философские истины школы гелугпа.

Первое направление требовало осмысления собственно бурятской истории, поэтому должны были возникнуть сочинения о главном событии столетия – исходе бурят из монгольских степей на историческую прародину Баргуджин Токум. Такие произведения могли сочинять только сами буряты, и они должны были заложить основу собственно бурятского менталитета, сохранив дух и своеобразие народа, оригинальность эстетического и этического представления о полезности, морали и красоте. Второе же направление могли развить верующие при поддержке лам, миссионеров Монголии и Тибета, уже осевших в бурятских селах до установления границы. Междоусобица, маньчжурская экспансия меньше всего затронули лам, так как они были представителями религии, официально признанной и маньчжурами, и монголами. Война их обходила стороной, даже наоборот, буддизм набирал вес и авторитет, нередко становясь третейским судьей в разрешении локальных конфликтов. Для лам были открыты границы всего общемонгольского мира.

Бурятская литература первого направления должна была базироваться на фольклоре и общемонгольской литературной традиции, литература второго направления должна была быть переводной или трансформированной буддийской.

Как продолжение общемонгольской литературной традиции оригинальная бурят-монгольская литература начинается с письменной обработки фольклорных легенд, в частности “Легенды-повести о Бальжан хатун” (“Бальжан хатан тухай туужа домог”). Примечательно, что собственно бурят-монгольская литература начинается не с рассказа или другого малого эпического жанра, а с повести-легенды. Уже в названии сочинения отражено главное – ее фольклорные истоки, ибо автор подчеркивает, что это не что иное, как легенда (*домог*), в то же время он указывает, что это повесть (*туужа*), то есть литературное произведение. Если бы буряты только начинали осваивать письменность, то начали бы с более мелких произведений, но в их истории уже был трехсотлетний период общемонгольской литературы. С освещения актуальной для бурят тематики начинается развитие бурятской оригинальной литературы. При этом вполне закономерно, что произведения базируются на фольклоре, пронизаны фольклорной поэтикой, в то же время это рассказы об историческом событии, исходе хори-бурят из Халхи и трагической гибели предводительницы хоринцев Бальжан хатун.

Смутное, темное время в истории монгольского государства не способствовало развитию письменности и религии. После трехсотлетнего спокойствия вновь запылала степь, забылись законы мирного времени, начал править закон меча и силы. Среди народа особым уважением стали пользоваться богатыри и *мэргэны*, *бухэ* (борцы, силачи) и *сэцэны* (мудрецы), которые могли защитить народ от нашествия, угнать бесхозный табуна проманьчжурски настроенного сановника или суметь договориться с врагом, обхитрить его, обойти ненужный указ чужеродного правителя. В международных отношениях перестала работать Яса (Свод законов) Чингисхана, основанная на обычном праве, поэтому угон табуна монгольского или маньчжурского вассала перестал считаться преступлением, а, наоборот, стал признаком доблести; сражение с тунгусами за породные земли

бывшего Баргуджин Токума было в сознании хоринца возвращением на свою родину, а значит, делом правым и богоугодным.

Пока шли междоусобные, а потом и освободительные войны монгольских народов, Северную Монголию начали заселять казачьи отряды Российской империи. Под давлением служилых людей, а в некоторых случаях и добровольно, уставшие от постоянных сражений, неразберихи, смены властей, под угрозой интервенции со стороны маньчжуров, буряты начали склоняться к мысли о вхождении в состав России. На данный момент это казалось верхушке общества наименьшим злом. Однако пьяные служилые “людишки” под руководством “крутых” похабовых, взяточников и мздоимцев чинили форменные безобразия.

Буряты были вынуждены обратиться к Петру I с челобитной и указать на геноцид и дискриминацию этноса. В случае непонимания властей могла вспыхнуть война или обратная откочевка бурят в монгольские степи. Дальновидный политик, умный и прозорливый государь Петр I сумел понять выгоду от сотрудничества с коренными народами Сибири и издал “Указ царя Петра Алексеевича”, который гарантировал безопасность и свободу хоринским бурятам и, главное, закрепил за бурят-монголами их породные земли. В результате встречи с царем России 1703 г. буряты не только отказались от решительного противодействия русским переселенцам и воинскому контингенту, но и начали всячески поддерживать инициативы по укреплению российского влияния на Востоке.

Вхождение в состав Российской империи расширило круг актуальных тем фольклора и литературы. В него вошла и тема Русского государства, его лидеров и предводителей, особенно тех, кто поддержал бурят-монголов в смутное время распада Монгольской империи. Наряду с образами Бабжа Барас батора, Шилдэй-Занги, Шоно-батора появляются и новые герои. Так, в записи 1879 г., которую осуществил Дамдин Цыбжитов, встречается песня, посвященная Петру I:

Есть у нас хозяин-царь –
Перерожденец тысячи бурханов.
Его мудрые повеления
Никем забываемы, говорят.

У нас есть царь-правитель государства –
Десяти тысяч бурханов воплощение.
Его мудрые и твердые повеления
Самими тенгриями одобрены.

В его прославленной стране
Есть безмятежно мирная Москва.
Его спокойные и добрые повеления –
Всему народу польза.

(Шаракишинова. 1971. С. 148–151)

Окончательное установление границы между Монголией, полностью ставшей к тому времени вассалом Китая, и Россией вызвало противоречивые чувства среди бурят: с одной стороны, они были довольны, что наконец-то избавились от маньчжурского давления, внутримонгольских разборок и междоусобиц, с другой стороны, – они подпадали под жесткую руку Российской империи, царя и правительства, утрачивали традиционные пути кочевков, связь с большим монгольским миром. Заканчивалась эра степной вольницы и свободы.

Когда закончилась эйфория, дающая бурятам своеобразный суверенитет и независимость от монголов и маньчжуров, оказалось, что значительная часть этноса все еще кочует по Керулену, что свободное перемещение по степи уже невозможно, что подписан контракт между Россией и Китаем, а не между буря-

тами и халхасцами, что взялись охранять пограничные рубежи сами же буряты – было уже поздно. Народные массы еще верили в единство общемонгольского мира, тайно пересекали границу, хотя поток мигрантов был все же односторонним – бежали в большей мере из Монголии, но перебежчиков возвращали и наказывали. Строгие правила государственных отношений требовали самых решительных мер. И когда один из основных вождей хоринских бурят Шилдэй-Занги из рода жинхэн галзут был пойман и казнен, то это трагическое событие нашло отклик у всего этноса, весть об этом распространилась не только среди хоринцев, но и среди всех бурятских родов.

Трехлетний, трехлетка Воронок, вот как вот,
С путами на трех ногах.
Молодой неокрепший занги, вот как вот,
Окружен войском в три ряда.
Четырехлетний четырехлетка Воронок, вот как вот,
С путами на четырех ногах
Молодой неокрепший занги, вот как вот,
С четырех сторон [окружен] войском.

(Дугаров. 1964. С. 114)

Сверкнул на солнце меч. Скатилась голова с бугра на родину, а тело осталось лежать на чужбине, лишь кровь полилась по рубежу, окончательно обозначая границу между разными государствами, между Россией и Китаем, тем самым расчленен был народ на две части. Екнуло сердце кочевника, отозвалось болью в сердце, уменьшилось как-то сразу пространство, прогремел где-то гром, слезой духов земной сферы пролился дождь. Поклонились друг другу родственники и разъехались по домам, а ночью у степного костра запел хур и полилась песня о том, как юный и неопытный Шилдэй-занги был пойман, как была стреножена его душа в образе коня-иноходца, как скатилась голова кочевника на родину, а тело осталось лежать на чужбине. И подхватили песню галзуты, и запели ее в долине Уды, в Заганской степи, Джадын и Хяг тала, Алари и на Ольхоне, в Нукутах и Качуге. Эхом отозвалась песня, протяжная как степь, на Саянах и Хамар-Дабане, Шастиин Үндэр и Дуулгата, Барагхане и Чалсане...

Как будто посетил я родину,
Хори-Бурятию – край родной.
На чужую землю я падаю,
Шэлдэй-Занги – неопытный, молодой.
Саженью косу черную,
Падая, под себя подстелил,
Глаза разноцветные, пестрые
Даже, упав, не закрыл

(Гунгаров. 1990. С. 120. Перевод Б. Баяртуева)

– пел степной рапсод. Народный певец подчеркивает, что Шилдэй-Занги погибает на чужбине, но душа его остается на родине. Он сохраняет честь мужчины, когда, падая, подстиляет “саженью косу под себя”, то есть подстиляет символ духа богатыря, который находится на макушке головы и растекается по телу через гээгээ – косу, глаза же “разноцветные, пестрые”, совсем как у потомков Бодончара и Алан-Гуа, не закрывает.

Гибель Шилдэй-Занги потрясла все племена, в дальнейшем объединившиеся в единый бурятский этнос, и потому, что она наглядно показала главное – отныне разрозненным племенам нет земли за границей, хотя там проживали их единокровные братья, что необходимо обустроить свою жизнь самим, своими

силами решать проблемы этноса, а для этого видеть главной целью не только выживание, но и консолидацию разных монголоязычных племен, волею судьбы оказавшихся за пределами единого монголоязычного мира.

Буряты к началу XVIII в. имели развитой фольклор, верхушка общества и зарождающаяся интеллигенция владели общемонгольской письменностью, среди них уже начал распространяться буддизм. Поход бурят-хоринцев к Петру I “за справедливость” в 1703 г., последовавшее вскоре в 1727 г. установление границы юридически закрепили бурят в составе Российской империи, трагическая же судьба Шилдэй-Занги закрепила в сознании мысль о фактическом отпочковании от общемонгольского мира. Это породило насущную необходимость самостоятельного развития этноса, выбора ориентиров для дальнейшей жизнедеятельности. Став подданными России, буряты вынуждены были приспосабливаться к русской культуре и имперской идеологии, проводить пророссийскую политику, в то же время как наследники общемонгольской культуры они продолжали развивать и дальше ее духовное и материальное наследие.

Установление границы, безусловно, ограничило монголо-бурятские контакты, но не смогло полностью перекрыть пути взаимовлияния и взаимопроникновения культур. Интенсивная торговля, тайные поездки к родственникам, совершение общих обрядов все еще имели место, но главный путь общения – религиозные контакты не только не прекратились, но и усилились, особенно после выхода Указа императрицы Елизаветы Петровны в 1741 г. об официальном признании буддизма религией бурят.

Перед бурятскими летописцами, сказителями и литераторами возникла настоятельная необходимость освещения новой реальности, развития собственной оригинальной литературы.

Как уже сказано, выше общемонгольская литература зародилась в XIII в., и была достоянием всех монголоязычных народов до XVIII в. Параллельно с развитием общемонгольской литературной традиции зародилась и успешно развивалась традиция общемонгольской буддийской художественной литературы. Оба этих направления развивались самостоятельно. Истоками первого направления был фольклор всех монголоязычных народов, а второго направления – индийская и тибетская религиозная художественная мысль. Эти направления влияли друг на друга в пределах идеологических задач, стоящих перед авторами.

Бурятская оригинальная литература продолжила традиции общемонгольского периода. С XVIII в. она была вынуждена развиваться самостоятельно, так как проблематика, идейно-тематическое направление подчинялись другим политическим и идеологическим требованиям, которые предъявляла новая реальность, новая национальная идея и зарождение нового бурятского менталитета.

Второе направление художественной мысли – развитие буддийской художественной литературы, продолжалось как общемонгольское направление до 30-х годов XX в. Оно не утратило своего значения, но приобретало все более актуальный характер с развитием и распространением буддизма среди бурят и монголов с XIII по XX в.

Если установление границы заставило бурят развиваться как самостоятельный этнос, консолидироваться в единый народ, то буддизм позволил бурятам оставаться частью общемонгольского мира.

К середине XVIII в. создаются первые произведения бурятской оригинальной литературы – “Повесть о Бальжан хатун” и “Повесть-легенда о Бальжан хатун”. “Повесть о Бальжан хатун” – это, как и “Сокровенное сказание”, историческая хроника с обязательными фольклорными легендами и отступлениями. “Повесть-легенда о Бальжан хатун” – это небольшая повесть, основанная на

легендах и преданиях бурят-монголов, о возвращении на историческую родину. Оба произведения несут идею о том, что возвращение на родину к берегам Байкала было объективным шагом, выбором народом своего будущего.

Трагический образ предводительницы хори-бурят как нельзя лучше отвечал поискам литераторов, которые предпринимали попытки осознания исторического прошлого и реального настоящего. Уже в самом начале повести-легенды описано столкновение характеров и обстоятельств, взглядов и принципов жизни. Зарождение конфликта в дальнейшем сказывается на основной идее и теме “Повести-легенды о Бальжан хатун”. В последующем все элементы сюжета отражают ступени развития конфликта:

Часть I. Пролог:

1. Возвращение домой родителей Бальжан – матери Сорол и отца Саган Лубсан.

2. Плач Бальжан. Сочувствие матери. Ответ Саган Лубсана жене Сорол.

3. Обращение Бальжан к отцу. Разговор отца и дочери. Место женщины в семейных отношениях.

Часть II. Обряд сватовства:

4. Приезд Бубэй-Бэйлэ хана. Торжественная встреча.

5. Пир сговора невесты. Недовольство Бубэй-Бэйлэ из-за отсутствия почетной конской головы.

6. Спешное ночное приготовление ритуального блюда.

7. Выявление непреднамеренной ошибки. Гнев Бубэй-Бэйлэ хана.

8. Беседа Бубэй-Бэйлэ с будущей невесткой. Мудрость Бальжан, трижды остановившей хана в споре. Моральная победа Бальжан.

9. Просьба-обращение Бальжан к родителям об изменениях в ритуальных обрядовых приготовлениях к проводам невесты; медитация Бальжан.

Часть III. Последние дни Бальжан дома:

10. Приезд из ставки Бубэй-Бэйлэ хана четырех уполномоченных во главе с баргуткой Жинг для обеспечения проводов невесты.

11. Разговор Жинг с Бальжан хатун. Выход из затворничества. Встреча с женихом Дай-Хун тайжа.

12. Песня печали. Продолжение разговора с Жинг.

13. Просьба Бальжан о том, чтобы Дай-Хун тайжа попросил у Бубэй-Бэйлэ хана в подданные хоринцев 11 родов.

14. Пир в честь проводов невесты. Обморок матери Сорол. Приглашение знаменитой в те времена ловкостью и смекалкой иждевенки Янжур.

15. Беседа Сорол с Янжур о судьбе незамужней женщины. Выздоровление Сорол.

16. Благопожелание матери Сорол и поднесение прощальной чаши с молоком отчего дома. Благопожелание отца Саган Лубсан и свадебный подарок; благопожелание подруги Суранзан Дулмы.

17. Прощальное слово Бальжан. Песня-легенда Бальжан хатун. Заключительная ремарка автора об окончании истории юности Бальжан хатун.

Часть IV. О годах вместе с Дай-Хун тайжа:

18. История о счастливой жизни Бальжан хатун. Перекочевка на Онон.

19. Размолвка. Выражение обиды Бальжан хатун. Последние слова Бальжан хатун мужу.

Часть V. Вводный улигер:

20. Рассказ о том как кочевали хоринцы по благословенной земле Наян Нава. О судьбе женщины, вышедшей замуж за великого монгольского хана, и ее потомках. О происхождении самой Бальжан хатун от Хоридой-мэргэна.

“Повесть-легенда о Бальжан хатун” принципиально отличается от “Повествования о Бальжан хатун”. В “Повествовании о Бальжан хатун” изображена историческая реальность, которая существует как бы безусловно и не нуждается в каких-либо обоснованиях, пояснениях, оправданиях. Даже вводные фольклорные легенды подчинены специфическим задачам изображения исторической реальности. Отсюда образы легендарных героев неразвиты, а упоминаются, прежде всего, события, в которых они принимают участие. Душевное же состояние, переживания героев остаются вне изображения автора. К памятникам литературы мы относим его лишь потому, что даже при самой строгой опоре на исторический материал, фактическую базу в “Повествовании о Бальжан хатун” имеются элементы художественного вымысла, наличие фольклорной сказочной фантастики, что, безусловно, является проявлением творческого акта и существенной чертой художественного произведения.

Как большинство произведений средневековой литературы, “Повесть-легенда” ведется от лица повествователя, от лица анонимного автора. Эта характерная черта общемонгольской литературы отражается на авторской идее, но, в отличие от многих произведений, в “Повести-легенде” авторская идея перерастает в идею объективную. Реальное содержание, особенно подтекст, гораздо глубже и шире вымысла автора, а развитие сюжета, отражающее авторское понимание образа Бальжан, ее драму как личности, изображает не только историческую реальность, но и создают вторую художественную реальность. В бурятском фольклоре образ Бальжан хатун героический. Легенды и предания стремятся показать величие человека, совершающего подвиг.

В повести-легенде пафос, эмоционально-оценочное отношение к рассказываемому приобретают драматический оттенок. Чувство страха и внутреннее страдание, поиски выхода, порождаемые противоречиями общественных отношений периода распада монгольской империи и личной драмой героини, вынужденной согласиться с реальными обстоятельствами, и определяют характер героини. Через поступки, действия и мысли, речь героини мы представляем образ Бальжан. Другие же проявления художественной формы – пейзаж, интерьер, портрет отсутствуют в повести-легенде. Поэтому автор пользуется только приемом создания психологического портрета Бальжан хатун, выраженный, прежде всего, в диалогах. Из ответов и вопросов Бальжан мы создаем психологический портрет и внутренний мир героини: ее чувства и мысли, переживания и поступки.

На автора влияет образ Бальжан, уже нашедший свое выражение в фольклоре. Поэтому он и ставит цель проследить рост героини от простого человека до предводительницы племени – это внешние проявления эволюции человека. С другой стороны, он хочет показать более важное – эволюцию характера Бальжан, что гораздо сложнее, но это ему удастся. Читатель не только сопереживает, но и видит, как растет внутренняя сила Бальжан, как окончательно формируется характер героини. В рассказе или новелле проследить эволюцию образа практически невозможно. Но это возможно сделать в повести или легенде. Анонимный автор сумел показать это, что позволяет нам утверждать, что “Повесть-легенда о Бальжан хатун” соответствует определению и является действительно небольшой повестью. А детали, особенно конкретизация всех персонажей, авторские ремарки, каноничность текста, который нельзя и невозможно изменить, индивидуализированный образ главной героини – Бальжан хатун, развитие сюжета, поэтика, определенная авторской индивидуальностью и, главное, письменная форма с предполагаемым автором, Жалсарай Зоригтын, позволяют нам заключить, что “Повесть-легенда о Бальжан хатун” и есть один из первых памятников художественной бурятской литературы.

Процесс консолидации бурят в единый народ сопровождался сложным процессом становления народной психологии, духа, зарождением национальной идеи, особого менталитета, что находило выражение, прежде всего, в языке, искусстве, мифах и легендах, традициях и обычаях, литературе и фольклоре и, конечно же, в религии. Для формирования менталитета восточного сознания буддизм давал необходимый свод знания и понимания жизни. Учили жить по закону нравственной нормы и идеи возмездия.

Буддийская литература в доминирующей своей части была переводной.

В свою очередь то, что было переведено, мы делим на три части: религиозная, научная литература и художественная литература.

Художественную буддийскую литературу, обработанную бурятскими ламами, можно разделить на следующие группы.

1. Произведения с микроэлементами художественной образности. Их множество. Даже в медицинских трактатах можно обнаружить детали художественной образности, а философия или обряд изложены в стихотворной форме. Эти произведения можно исследовать как образцы влияния поэтики и стилистики художественной литературы на изложение научных доказательств, религиозной морали и обрядов, придания образности философским положениям. Не более того.

2. Произведения, комментирующие обряд, философию, мистику, в которых наблюдается сюжет из фольклора или литературы, который в отрыве от своего обрядового или философского содержания вполне может существовать самостоятельно как независимое художественное произведение. Это могут быть отдельно взятые сутры, шастры, субхашиты, аваданы, джатаки, намтары, рассказы, наставления, беседы, монологи, диалоги, включенные и не включенные в Ганжур и Даджур притчи или другое сочинение. Таких сочинений очень много. Мы должны подчеркнуть, что практически каждая вторая книга имеет сюжет или фабулу художественного произведения.

3. Известные образцы художественной литературы Индии, Тибета, “бродячие” сюжеты фольклора и литературы, включенные в Питаку или другой свод для комментария того или иного положения буддизма, такие как рассказы из “Панчатантры”, сокращенный вариант Рамаяны, “Капля, питающая людей” и др.

4. Произведения, проникшие в Бурятию вместе с буддизмом, но сохранившие особенности художественного слова, такие как “Жизнь Викрамы”, “Панчатантра”, “Рассказы Веталы”, “Море притч, намтары тибетских и индийских авторов, субхашиты и нитишастры, образцы поэзии, отрывки из пьес Калидасы, джатаки и аваданы и т.д.

5. Оригинальные сочинения тибетских и монгольских писателей, которые составляют особый раздел.

6. Сочинения бурятских писателей, которые можно разделить на две группы:
а) переводы с санскрита и тибетского и обработка монгольских вариантов;
б) сочинения авторские, оригинальные.

Религиозные сочинения имели целью, прежде всего, популярно изложить основные положения буддийской философии для мирян. Так “Ульгэрун далай” (“Море притч”) популярно излагает положения закона Кармы, то есть закона о причине и следствии; легенды о Чойжид дагине, Зеленой Таре – закон Бардо об обязательном перерождении душ; рассказы, поясняющие положения Доржо-Жодбо (Доржо Жодбын пандин) о Шуньяте (Пустотности), четверостишия – субхашиты и нитишастры; некоторые положения Винаи, а многочисленные благопожелания включаются в десять основных парамит, то есть являются основой учения Будды.

Авторы духовных сочинений стремились к широкому применению элементов художественного повествования и были, как правило, ламами. Р. Номтоев, Г. Тугулдууров, Г. Дылгыров, Д. Данжинов, Х. Гальшиев и другие писатели-ламы, прежде всего, обрабатывали или переводили сочинения тибетской и монгольской литературы.

Так, например, сочинения Р. Номтоева “Ключ чандамани” представляет из себя собрание разных произведений из всемирно известной “Панчатантры”, “Волшебного мертвеца”, “Ульгэр ун далай” (“Моря сказок”), “Океана сказаний” Самадевы, фрагментов из “Рамаяны”, биографии – намтары разных людей, включая намтар Калидасы, разные мифы древней Индии, притчи из фольклора народов Индии и Тибета.

Небольшую повесть об Ехэ Эм, комментирует субхашита:

Всегда очистятся от грехов праведные мудрецы,
Не смогут сделать этого наивные глупцы.
Гаруда убивает ядовитую змею,
Но разве сможет сделать это же ворона.

Это краткое изречение относится к жанру субхашита, то есть может и становится моральной сентенцией буддийского учения и относится к второй группе по нашей классификации. Но комментарий субхашиты раздвигает рамки сентенции, утрачивает религиозную направленность и становится полноценным художественным произведением.

Композиционное строение повести о Ехэ Эм состоит из следующих сюжетов:

1. Рассказ-предсказание о рождении спасителя и защитника государства. Чудесное рождение героя, которого автор называет Ехэ Эм (букв.: Большое Лекарство).
2. Детство героя. Окружающий мир.
3. Рассказ о том, как Ехэ Эм разрешил спор между стариком и молодым мошенником, захотевшим овладеть чужой женой.
4. Рассказ о том, как царь испытывал ум Ехэ Эм:
 - а) заставлял свить веревку длиной в сто *тохой* (локтей) из песка;
 - б) сварить еду из зерен, не обрабатывая их, но очистив от плевел, сварить не на огне и ни на не огне, не дома и не на улице, принести еду не мужчине и не женщине, идти не по дороге и не по полю, не попадая под солнечные лучи, и, не скрываясь в тени;
 - в) прислать цветник;
 - г) прислать плоды однолетнего дерева;
 - д) подоить быков и из молока приготовить простоквашу и масло;
 - е) удержать дракона (луу) не привязывая его.
5. Рассказ о том как брахман нашел золото, рассказал об этом жене. Как любовник жены брахмана Их Чихэтэ (Большеухий) украл золото, но Ехэ Эм разоблачил вора.
6. Рассказ о том, как Ехэ Эм узнал, что лежит в мешке, не заглядывая в него.
7. Рассказ о том, как Ехэ Эм разоблачил неверность жены – царской дочери.
8. Рассказ о том, как Ехэ Эм искал себе супругу и как он испытывал девушку по имени Бишаага, дочь земледельца.
9. Рассказ о споре бодхисаттвы и гетеры.
10. Рассказ о том, как Бишаага определила, которая из двух кобылиц мать, а которая дочь.
11. Рассказ о том, как хан спрятал драгоценность на дереве и заставлял искать ее отражение в воде.

12. Рассказ о том, как Бишаага определила, где корень, а где вершина сандалового бревна.
13. Рассказ о том, как Бишаага сумела посадить шестерых легкомысленных министров в сундук и отправила сундук к хану.
14. Рассказ о том, как Ехэ Эм ходил к хану Банзала сватать его мудрую дочь Тугэс Эм для своего хана.
15. Рассказ о том, как Ехэ Эм обучал собаку человеческой речи.
16. Рассказ о том, как Ехэ Эм откармливал овцу.
17. Рассказ о том, как Ехэ Эм сумел подменить жену злого брахмана на уродливую служанку.
18. Рассказ о том, как Ехэ Эм сумел найти жемчужные четки царевны.
19. Рассказ о том, как Ехэ Эм сумел разоблачить козни министров.

Только перечень сюжетов позволяет сделать вывод, что это произведение относится к жанру художественной литературы. Однако необходимо отметить, что оно попало в Бурятию в общем потоке религиозной литературы и является переводом с тибетского языка. Мы допускаем, что автор по мере возможности обработал сочинение, но понимаем, что переводчик был ограничен в своих возможностях. Над ним довлела традиция, согласно которой священный текст должен переводиться адекватно, любое отклонение строго осуждалось. Поэтому переводчики просили читателей простить его, “маленького и неразумного за ошибки” и исправить текст.

Образцом оригинальной духовной бурятской литературы можно считать сочинение Эрдэни-Хайбзун Гальшиева (1855–1915) “Зерцало мудрости”. Переводчик этого сочинения со старомонгольского языка на русский и его комментатор Ц.-А. Дугар-Нимаев, давая характеристику сочинению Э.-Х. Гальшиева, пишет: “Создавая произведения в жанре индийско-тибетско-монгольской субхашиты, Гальшиев написал, безусловно, выдающееся сочинение. В санскритском сочинении “Капля рашияны”, приписываемом Нагарджуне, всего 90 четверостиший, группирующихся вокруг четырех вопросов: быть прямым и правдивым, учиться наукам, соблюдая предписания учения, творить добродетель, действовать незамедлительно без лени. В “Субхашите” же девять глав, содержащих 457 четверостиший. В сочинении Э.-Х. Гальшиева содержится 979 четверостиший. “Зерцало мудрости” превосходит и “Каплю, питающую людей” и “Сокровищницу благих речений” по количеству “субхашит”, но не этим определяется ее своеобразие. Характерной чертой сочинения являются как несомненная связь “Зерцала” с бурятской действительностью, так и ярко выраженное авторское начало, что было нехарактерно для религиозной литературы” (“Зерцало мудрости”. 1966. С. 16, 28).

Сочинение Хайбзуна Гальшиева строилось так же, как и все другие сочинения жанра “субхашита”. Первая строфа содержит основную мысль, а вторая является доказательством сказанного. По такой же структуре построено и сочинение Э.-Х. Гальшиева. Ц.-А. Дугар-Нимаев при исследовании сочинения Э.-Х. Гальшиева доказал оригинальность сочинения и показал его связь с бурятской действительностью.

Гальшиев понимал, что им написано серьезное дидактическое сочинение, предназначенное обучать людей нормам поведения и морали. В колофоне он говорит, что придерживался сочинения “сакьяского пандита”. Значит, руководством для написания были субхашиты Сакья пандита Гунгажалцана.

Сочинение Сакья пандиты и Э.-Х. Гальшиева имеют идентичную композиционную структуру, произведения принадлежат к одному и тому же роду дидактической, афористической поэзии, поэтому имеют общую проблематику, близкое содержание. Э.-Х. Гальшиев, как и другие авторы субхашит, высказывают

философскую, или же дидактическую мысль в первой строке, а во второй строке доказывает сказанное, или приводит пример, поясняющий высказанную сентенцию. Например,

194 субхашита:

Если не можешь последовать за другими в дальние страны,
Но будешь спрашивать людей знающих,
Даже таким образом ты сумеешь
Избежать положения колодезной черепахи.

531 субхашита:

Если имеешь желание помочь друг другу,
Окажи ему услугу во время его болезни.
Кто подходит только после смерти,
Тот подобен вороне или птице гриф.

724 субхашита:

Рассчитывая неправду выдать за выдающееся,
Не восхваляй и не подправляй ее.
Хотя у несведущих и вызовешь любопытство,
Знаток осмеют тебя за это.

Такую же композицию имеют субхашиты Сакья пандиты Гунгажалцана и других авторов.

Переводные произведения бурятской литературы дооктябрьского периода, включая сочинения Тугултурова, Номтоева, Дылгырова, Гальшиева и других, писались на классическом монгольском языке, но включали в себя те изменения, которые произошли с классическим монгольским старописьменным языком на бурятской почве. Каждый бурятский писатель, внося изменения в монгольский текст, руководствовался, в первую очередь, потребностями читателя-буряты, иначе бы они ограничились простым переписыванием текста. Те изменения, которые произошли в заимствованном тексте, можно считать объективными и закономерными, и именно эти изменения характеризуют сочинения бурятских писателей как бурятские варианты и обработки.

В конце XIX – начала XX в. под влиянием западной и, прежде всего – русской культуры, зарождается потребность в создании образцов бурятской просветительской художественной литературы.

Завершение строительства Транссибирской железной дороги (1892–1905 гг.) дало бурятам выход одновременно на восток и запад. Создавались благоприятные условия для ускорения общего процесса капитализации Байкальского региона, которая совпала с проникновением на территории Бурятии национально-освободительных идей из России (*Соктоев. 1976*).

Бурятская буржуазная интеллигенция, воспитанная на традициях не только восточной, но и западной культуры начала осваивать новые художественные традиции, и вполне закономерно на этапе своего становления начала осваивать литературное творчество на уровне самодетельного, просветительского, рукописного, улусного обобщения жизни.

Наиболее популярным жанром литературы становится драматургия, которую можно и прочесть и увидеть, это безусловно вводит самую широкую публику в мир художественных образов, идей и проблем. Проза и поэзия требуют обязательной грамотности, драма охватывает всех, в том числе и безграмотных, что на руку и просветителям и лидерам национально-освободительного движения.

Задачу “раскачать и пробудить” народ на переход к новым капиталистическим отношениям, а затем к национально-освободительному движению, могла прежде всего “улусная драматургия”, которая базировалась на образцах русской литературы, но писалась на кустарном, самодеятельном уровне. Однако, тематика и проблематика произведений, направленных на осознание социальных противоречий с точки зрения народных представлений о морали и этике, изучение и подражание русской литературе определяло зарождение народно-демократического течения бурятской литературы до 20-х годов XX в.

Пьеса “Үхэл” (“Смерть”) Д. Абашеева, “Хоер можо” (“Два мира”) И.Г. Салтыкова, “Хаарташан” (“Картежники”), “Таряан” (“Хлеб”) Ч.-Л. Базарона, “Архиин зэмэ” (“Вина вина”) И.В. Барлукова, “Цырен малчин” (“Пастух Цырен”) С.П. Балдаева, “Хуушан хубилба, хуули шэнэрбэ” (“Обновление”) Д.-Р. Намжилона и другие произведения отражают жизнь бурятского общества в период зарождения национально-демократических взглядов, разделяют идеи просветительства о всемогуществе разума, культуры, просвещения.

На базе рукописной улусной драматургии начинают осваиваться другие жанры реалистической бурятской литературы, а после Октябрьской революции стала зарождаться бурятская советская литература.

II. БУРЯТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В XX – НАЧАЛЕ XXI в.

От Октября до окончания войны (1917–1945)

Путь, пройденный бурятской литературой советского периода, характеризуется необычайно ускоренным развитием. За короткий срок она успевает делать то, что в других исторических условиях могло бы и не состояться. В 1917 г. у бурятского народа еще не было общенациональной развитой письменности, собственно литература находилась еще не в таком развитом виде, как устная народная поэзия.

Создание в 1923 г. Бурятской-Монгольской АССР кардинально изменило ситуацию и дало толчок к разительному скачку от патриархально-феодалного уклада к социализму. Возникшая после Октября литература Бурятии за какие-нибудь двадцать лет (1917–1937) успевает выработать ряд жанров, ранее неизвестных или чрезвычайно слабо развитых в предыдущий период. Из популярных или необычайно слабо развитых в предыдущий период. Из популярных народных, устных рассказов и анекдотов, на основе их переработки рождается в двадцатые годы рассказ – один из первых жанров бурятской советской прозы. Фольклорный стих, присущий и эпическим произведениям и народной песне, постепенно вбирает в себя элементы зарождающейся литературной речи, которая накапливаясь, порождает новый более высокий уровень стиховой культуры, обусловивший появление широкой стихотворной формы – поэмы. некогда одноактные фарсовые или патетические пьески улусных драматургов-самочуек, усложняясь и развиваясь, обретают черты профессиональной драмы.

Двадцатые годы были для бурятской литературы периодом выращивания и воспитания писательских кадров, а вместе с тем и периодом накопления опыта художественного творчества и писательского мастерства, поисков форм и направлений, способствующих утверждению реалистических принципов искусства.

В двадцатые годы были созданы произведения, впоследствии ставшие классическими. В их числе надо назвать две исторические драмы Б. Барадина “Чойжид хатан” (Госпожа Чойжид) и “Ехэ удаган Абжаа” (Великая шаманка-сестрица); в поэзии это поэма Х. Намсараева “Үбгэн Гэлэнэй угэ” (Слово старого Гэлэна), некоторые лирические стихотворения Мунко Саридака, поэма Б. Абиду-

ева “Агаарын онгосо” (Самолет), в прозе – ряд рассказов Х. Намсараева из цикла “Так было”.

Тридцатые годы вошли в историю Бурятии как необычайно сложный, противоречивый, трагический период. 29 марта 1934 г. открылся I республиканский съезд бурятских писателей, положивший начало творческому союзу. В 30-е годы наиболее значительны достижения в области прозы. В ее развитии большую роль сыграли многочисленные очерки, фельетоны, зарисовки, изо дня в день печатавшиеся на страницах периодики. Выдающийся прозаик Ц. Дон за этот период создает свои рассказы и повести “Дело сделано” (1930), “Сон лодыря” (1937); повести, ставшие первыми в бурятской литературе “Затмение луны” (1932) и “Отрава” (1935). Все они посвящены изображению борьбы нового и старого в период коллективизации, показу сложного процесса перестройки сознания улусного крестьянина под влиянием новой жизни, новой идеологии.

Повесть Ц. Дона “Затмение луны” – первая национальная повесть, появившаяся как результат напряженных идейно творческих исканий бурятской литературы. Повести присущи правдивое отражение жизни, активность художника, смело вторгающегося в жизнь.

В 1935 г. Х. Намсараев создает свою повесть “Цыремпил”. Повести Х. Намсараева и Ц. Дона послужили тем непосредственным фундаментом, на котором стал воздвигаться бурятский роман.

Ц. Дон с 1934 г. начинает работать над романом-трилогией “В сосновом бору”, которую не успел завершить. Трилогия его была посвящена индустриальной теме – строительству паровозо-вагонного завода в Бурятии. К 1937 г., к моменту ареста автора, была закончена первая книга трилогии, впоследствии рукопись романа была утеряна, хотя имелась в свое время в нескольких экземплярах.

Другой известный бурятский писатель Солбонэ Туя приступил к написанию романа “Три крепости” о сложных психологических переменах в сознании бурятской интеллигенции. К 1937 г. роман был завершен, но и автора и рукопись постигла та же участь, что Ц. Дона и первый роман.

Особо нужно отметить в прозе 30-х годов сборник рассказов Х. Намсараева “Так было” (1936). Это произведение зрелой письменной литературы, поднявшейся на высоту подлинной народности. Каждый рассказ из цикла самостоятелен, но в то же время они органично связаны так, что сборник представляется одним произведением необычного жанра.

В бурятской поэзии 30-х годов можно наблюдать противоречивую картину. С одной стороны, идет интенсивное, целеустремленное освоение опыта устного народного творчества, обусловившее создание самостоятельных литературных произведений по мотивам фольклора “Шоно-Батор” А. Хамгашалова, “Үбгэн Жэбжэнэй” Ц. Дона, “Сагаадай Мэргэн” Х. Намсараева, “Укротитель тигра”, “Козленок Бабана” Б. Абидуева.

Под влиянием более развитых литератур и новой действительности бурятская поэзия интенсивно обогащается путем преодоления фольклорных традиций и усвоения опыта более развитой поэзии других народов, прежде всего русской. Поэты во главе с Д. Дашинимаевым, Б. Базароном, Б. Абидуевым начали новаторский зачин, раздвинувший возможности бурятского стиха и в области тематики, и в области образно-изобразительных средств. Знаменательными были для того времени творческие опыты по внедрению в бурятское стихосложение основных принципов силлабо-метрической системы. Достижениями этого периода в бурятской поэзии стали поэмы Б. Абидуева “Самолет”, стихи Д. Дашинимаева и Б. Базарона.

В результате новаторских изысканий изменяется внешний облик бурятского стиха, его графическое изображение становится динамичным и стройным. В бурятской поэзии этого периода становится нормой соблюдение требований строфичности.

В этот период на поприще бурятской поэзии трудились поэты старшего (Солбонэ Туя, Х. Намсараев, Д. Дашинимаев, Б. Базарон, Б. Абидуев, Ж. Балданжабон) и младшего (Ц. Номтоев, И. Мадасон, Д. Хилтухин, Д. Дамдинов, А. Уланов, Ш. Нимбуев, Ц. Галсанов, Ч. Цыдендамбаев) поколений.

Ряд значительных произведений был создан и в драматургии. В 1932 г. в городе Верхнеудинске (Улан-Удэ) впервые был создан национальный театр, который ныне носит высокое звание “академический”. В 1937 г. были поставлены на сцене театра две профессиональные национальные пьесы: комедия А. Шадаева “Мэргэн” и историко-революционная драма Н. Балдано “Один из многих”. В эти годы Г. Цыдынжапов и А. Шадаев создают музыкальную драму “Баир”. Драматург Н. Балдано впервые в истории бурятского искусства создает либретто оперы “Энхэ-Булат батор”. Оба произведения были показаны во время первой декады бурятского искусства в Москве в 1940 г. Декада подвела итоги развития бурятского искусства и литературы за эти годы, продемонстрировала перед всесоюзной общественностью возросший уровень национальной культуры бурятского народа.

В годы Великой Отечественной войны советского народа с немецко-фашистскими захватчиками особенно ярко проявились патриотизм и теснейшая связь литературы и искусства с интересами народа.

С первых дней войны ушли в действующую армию и сражались на разных фронтах многие писатели Бурятии: Б. Базарон, Ж. Тумунов, Д. Хилтухин, Ц. Номтоев, А. Уланов, С. Метелица, Ж. Балданжабон, К. Брянский и другие. Их стихи, корреспонденции, очерки и рассказы, запечатлевшие героизм советского народа, публиковались в периодической печати республики, на страницах фронтовых и центральных газет.

Война, прервавшая мирный труд народа, отодвинула на долгие годы свершение довоенных творческих замыслов работников искусства и литературы Бурятии.

К достижениям бурятской литературы военных лет надо отнести рассказы на военную тематику Ж. Тумунова, стихи Ч. Цыдендамбаева, патриотическую поэму Ц. Галсанова “Павел Балтахинов”, историческую драму Х. Намсараева “Кнут тайши”. Пьеса Х. Намсараева как одно из лучших произведений бурятской драматургии ставится на сцене Бурятского академического театра до наших дней. Успех пьесы объясняется тем, что Х. Намсараев создал полноценное художественное произведение.

Следует отметить, что в развитии бурятской литературы вообще большое значение имели переводы художественных произведений с бурятского на русский и с русского на бурятский язык. Переводческая деятельность бурятских писателей положительно влияла на их творческий рост.

Бурятская литература послевоенного десятилетия

Несмотря на драконовские методы управления ЦК ВКП(б), Директивные указания (Постановление августа 1946 г.), вопреки материально-финансовым трудностям – национальная литература продолжала развиваться. Усилился приток молодых творческих сил в литературу, возросла роль литературы в духовном развитии нации.

Одной из отличительных черт послевоенного литературного процесса был выход на всесоюзную арену произведений национальных писателей. На перед-

ний план выдвигается проза, появляется новый жанр – бурятский исторический роман. К созданию крупных прозаических произведений прежде всего приступили талантливые писатели старшего поколения Ж. Тумунов, Х. Намсараев, Ч. Цыдендамбаев. Происходила дальнейшая активизация литературной жизни в республике.

В 1954 г. был созван II съезд писателей республики и совместная научная сессия Института востоковедения Академии наук СССР и Бурятского научно-исследовательского института культуры, посвященная характеру эпоса “Гэсэр” (1953). II съезд рассмотрел итоги развития литературы за двадцатилетие со времен Первого съезда. Было отмечено, что за прошедший период бурятская литература стала зрелой в идейном и художественном отношении, создала произведения, достойно представляющие ее. В литературе выросли крупные мастера слова.

Большая проза Бурятии начиналась историческим романом, для которого с самого начала было характерно тяготение к широкому эпическому изображению этапных моментов в жизни народа.

Это (1949) Ж. Тумунов “Степь проснулась” и Х. Намсараев “На утренней заре” (1950). Первые бурятские романы посвящены изображению рубежа в жизни народов России – вызреванию и свершению октябрьской революции.

Появление первых романов бурятской литературы “Степь проснулась” и “На утренней заре” было значительным событием в литературе Бурятии.

Ч. Цыдендамбаев, известный поэт, в конце 40-х годов обратился к прозе. В 1948 г. он издает ставшую популярной первую детскую повесть “Чернильница Банзарова”. Через несколько лет из-под его пера выходит роман-диалогия “Доржи, сын Банзара”, (1952) и “Вдали от родных степей” (1958), ставший заметным явлением в бурятской литературе.

В эти годы в быстром темпе шло пополнение рядов писателей новыми талантами. В течение послевоенного десятилетия вошли несколькими потоками в литературу молодые силы, сначала поколение Д.-Р. Батожабая, Ц. Шагжина, Ц.-Д. Дондоковой, затем – Д. Жалсараева, Б. Мунгонова, Ч.-Р. Намжилова, Ц.-Ж. Жимбиева, Ц.-Б. Бадмаева; потом Н. Дамдинова, Ц. Галанова; наконец – В. Петонова, Д. Улзытуева, Ц.-Д. Дондогой. Подобного роста писательских кадров не наблюдалось прежде в литературе.

Примечательно было также и то, что молодежь входила в литературу после окончания высших учебных заведений. Вместо прежних литературных сборников стал выходить альманах “Байкал” на бурятском (с 1948 г.) и русском (с 1950 г.) языках.

Значительным событием явились вечера бурятской литературы в Москве в 1950 г., где в обсуждениях произведений бурятских авторов принимали участие А. Фадеев, Н. Тихонов, А. Твардовский и др.

Бурятская литература периода 1956–1985 гг.

Богатство и разнообразие бурятской литературы рассматриваемого периода определяли такие произведения, как роман Б. Мунгонова “Хилок наш бурливый”, А. Бальбурова “Поющие стрелы”, Ч. Цыдендамбаева “Вдали от родных степей”, роман-трилогия Д.-Р. Батожабая “Похищенное счастье”, И. Калашникова “Последнее отступление”, Ж. Балданжабона “Голубые сопки”, М. Степанова “Ночь умирает с рассветом”, В. Корнакова “В гольцах светает”; стихи и поэмы Н. Дамдинова, Д. Улзытуева, Д. Жалсараева, Ц.-Д. Дондоковой и многих других; повести и рассказы Ц. Галанова, Р. Белоглазовой, С. Метелицы, пьесы Ц. Шагжина, Д.-Р. Батожабая.

Следует подчеркнуть, что литература Бурятии довольно полно и разносторонне отразила различные этапы жизни народа. Не вдруг и не сразу пришли к бурятской литературе ее успехи. Они были завоеваны в острой и принципиальной борьбе с пресловутой теорией бесконфликтности и начетническими опеками указующего перста партии.

Литературная жизнь рассматриваемого периода богата событиями и фактами, имевшими определенные значения в развитии литературного процесса. С 1955 г. был учрежден новый общественно-политический и литературно-художественный журнал на русском и бурятском языках “Свет над Байкалом”. Впоследствии он стал называться “Байкал”. На страницах журнала только за первое десятилетие были опубликованы 18 романов, десятки повестей, рассказов, очерков, сотни стихотворений и поэм. Создание своего литературно-художественного журнала способствовало развитию литературной критики. За исследуемый период прошли III, IV, V съезды Союза писателей Бурятии, где поднимались вопросы, связанные с правдивым и ярким художественно убедительным изображением современности, проблемами национальных традиций и новаторства в литературе.

В 1961 г. состоялось выездное заседание Секретариата Союза писателей Российской Федерации в Улан-Удэ с постановкой проблемы “Современность и национальные традиции в бурятской литературе”. За рассматриваемый период были возвращены народу произведения видных бурятских писателей Ц. Дона, Д. Дашинамаева, Солбонэ Туя и других писателей, необоснованно репрессированных в 1937 г.

Характерной чертой литературного процесса данного этапа является утверждение реалистического стиля во всех жанрах литературы. Вместо риторичности, описательности и декларативности творчество писателей отмечает углубленная психологическая разработка характера в выражении чувств и переживаний человека. Таковыми являются поэма Н. Дамдинова “Имя отца”, романы “Хилок наш бурливый” Б. Мунгонова, “Голубые сопки” Ж. Балданжабона, повесть “Совесть” Ц. Галанова и многие другие.

Задача создания широкого исторического полотна решена в романе-трилогии Д.-Р. Батожабая “Похищенное счастье”. Роман представляет собой одно из наиболее значительных произведений исторического плана в бурятской литературе. В бурятской литературе, имевшей в своем активе ряд социально-бытовых романов, поднимающих историко-революционную тему – это первый опыт подобного рода.

Трилогия “Похищенное счастье” вплотную приблизилась к проблеме художественного изображения революционной борьбы народов за свержение старого эксплуататорского строя и установления нового общества, главной теме в литературе, разработке которой были посвящены все исторические романы. Это романы “Учитель” П. Малакшинова, “Побратимы” и “На четырех ветрах” И. Тугутова, “Гудит паровоз” Ж. Балданжабона, “В гольцах светает” В. Корнакова, “Последнее отступление” И. Калашникова, “Поющие стрелы” А. Бальбурова, “Ночь умирает с рассветом” М. Степанова.

В бурятской поэзии разрабатывались главным образом темы современности. Пришло время крупных поэм. Наиболее заметными достижениями в этом жанре стали поэмы Д. Улзытуева “Белый месяц” и “Песнь вселенной”, Н. Дамдинова “Имя отца”, “Песнь о Шилдэ-Занги”, Ч.-Р. Намжилова “Сердце матери”, Ц.-Б. Бадмаева “Борьба за солнце”, Ц.-Д. Дондоковой “Девушка с Байкала” и др. В то же время интенсивно развивался новый жанр – маленькая поэма. Особенность жанра в том, что он носит монологический характер, лирически на-

пряженный, сконцентрированность мысли и чувств на одной проблеме. Наиболее удачны в этом жанре поэмы Д. Дамбаева “Вперед, мой поезд!” и “Синий конь”, Н. Дамдинова “Гудящие сосны”, “Ночь тридцатой весны”, “Новая земля”.

Бурятская драматургия пережила те же процессы преодоления декларативности и иллюстративности, которые были характерны прозе и поэзии.

Наиболее примечательной пьесой в этом жанре стала пьеса Ц. Шагжина “Совесть”, где вопросы морально-этического характера рассмотрены в новых социально-бытовых условиях современности. Остро сатирическая комедия “Черт в сундуке” Ц. Шагжина была тепло принята народом, также следует отметить то, что в пьесах Д.-Р. Батожабая “Барометр показывает бурю” и “Забайкальская быль” Н. Балдано и С. Метелицы была удачно решена историко-революционная тематика.

В обозреваемый период большое развитие получили и другие виды и формы драматургии, в частности, одноактная драматургия, где выступили как известные писатели, так и непрофессиональные драматурги.

Литература 1966–1984 гг.

Литература Бурятии в годы так называемого “застоя” в целом и в особенности проза сделала новый шаг вперед в художественном освоении действительности. Она стала более вдумчиво, более пристально вглядываться в облик современников, ярче и полнокровнее отражать его жизнь, глубже осмысливать явления и процессы развития общества. Все чаще произведения писателей Бурятии – романы, повести, стихотворения издаются большими тиражами в Иркутске, Новосибирске, Москве, и активно входят в литературу многонационального государства.

В жанре рассказа представлены имена известных писателей Ч. Цыдендамбаева, Б. Мунгонова, В. Корнакова, Д. Эрдынеева, О. Серовой и писателей, не столь давно пришедших в литературу, но уже заявивших о себе рядом крупных произведений: К. Балков, С. Цырендоржиев, Ц.-Д. Хамаев, Б. Ябжанов, К. Карнышев, С. Бухаев, С. Гырылов, С. Захарова и др.

О. Серова в своих лирических миниатюрах представила тему “человек и природа”, где главная задача – продолжение традиций М. Пришвина. Вплотную к ним примыкают мини-рассказы К. Карнышева из его книги “Россыпи”. Впоследствии автор издал повести в рассказах “Сугробы”, “Странствия Горбоносого”, “Хрустальные люди” и повесть “На Бакланьем”.

С интересными рассказами из цикла “Нравы Тубэргэнов” выступил Д. Эрдынеев, где в изображаемых им конфликтных ситуациях писатель ставит серьезные проблемы, поднимая их до глубокого художественного обобщения.

Как и в предшествующие десятилетия лицо бурятской повести во многом определяла традиционная для бурятских прозаиков “деревенская” тема.

Жанр фантастики в бурятской литературе связан с именем В. Митыпова, который издал повести “Ступени совершенства”, “Зеленое безумие земли”, “Внимание Неопитеки” (позднее названная “Приход больших обезьян”), “Мамонте-нок Фуф”.

Особая тема – глубокий тыл, самоотверженный труд во имя победы наша широкая отражение в повестях бурятских авторов. В повестях С. Цырендоржиева “Где ты, моя утренняя звезда?”, Д. Эрдынеева “В тени старого дома”, Б. Ябжанова “Куда ускакал конь”, М. Осодоева “Мечь”, Н. Очирова “Найденыш” и других ярко представлены судьбы тех, чье детство пришлось на лихие годы войны.

Нравственная природа человека была и остается главной проблемой литературы. Ей посвящены повести В. Носкова “Заботы и хлопоты”, Ц. Галанова “Севромуйская легенда” и “Время созревания брусники”, М. Осодоева “Зов” и др.

С тревогой и озабоченностью о незащитности природы перед натиском человека пишут в своих повестях М. Жигжитов “Снежный обвал”, “Моя малютка Марикан”, “За ущельем семи волков”, “Тропа Самагира”, “От святого до горе-мыки”, К. Карнышева, Д.-Д. Дугарова “Черный соболь”, К. Балкова “Мост”, “Ледовая дорога” и др.

Интенсивное развитие жанра повести, занявшего в рассматриваемый период доминирующее положение, отнюдь не замедлило развитие и функционирование романа. В данный период в бурятской прозе в жанре романа с известной долей условности можно выделить такие жанровые разновидности, как современно-исторические романы: “Красный день” и “Луна за облаками” В. Сергеева, “Лицо человека” и “Круглый год” Ш.-С. Бадлуева, “Когда начинается утро” во второй редакции “Его родовое имя” К. Балкова, “Щедрое сердце” Б. Мунгонова, “Вечный цвет” А. Ангархаева. Также нужно отметить романы, характеризующиеся бихронизмом: “Аргамак ищет хозяина” и “Большая родословная” Д. Эрдынеева, “Долина бес-смертников” В. Митыпова, “Рубеж” К. Балкова, “Течение” Ц.-Ж. Жимбиева и др.

К группе исторических эпоей принадлежит роман “Жестокий век” И. Калашникова, “Унтовое войско” В. Сергеева, вторая книга трилогии В. Карнакова – роман “Красные березы”. К ним же относятся и такие произведения, как “Год огненной змеи” Ц.-Ж. Жимбиева и “На Турген реке” М. Степанова. Особого рассмотрения требуют традиционные для бурятской литературы историко-революционные романы: “Мать-лебедица” Ц. Галанова, “Горные орлы” Д.-Р. Батожабая, “Инспектор золотой тайги” В. Митыпова.

Развитие бурятской поэзии в рассматриваемый период настолько отличается от уровня достигнутого в предыдущие годы, что можно утверждать о качественно новом этапе ее развития.

Именно со второй половины 60-х годов в бурятской поэзии расширяется круг тем, углубляется поэтическое мировоззрение, усиливается личностно-человеческое начало. Особенность поэзии данного периода характеризуется тем, что в ней представлено содружество поэтов нескольких поколений, которое привело к усилению лирического начала, обострение интереса к неодобряемым ранее критикой интимной и пейзажной лирике, пристальное внимание к современности, сопряженное с углубленным взглядом в историю своего народа.

Еще одна грань литературы 60–80-х годов проявилась в тесных творческих контактах русских и бурятских писателей. За десять лет (1973–1982 гг.) поэтами республики было издано в Бурятском книжном издательстве, в центральных издательствах “Современник”, “Советская Россия”, “Советский писатель”, “Детская литература”, “Молодая гвардия”, “Библиотека Огонек”, издательство “Правда”, “Малыш”, а также в издательствах Новосибирска, Иркутска, Кызыла, Улан-Батора 141 книга стихов. Из них 65 на бурятском и 74 на русском языке. В числе последних 41 книга, переведенная с бурятского языка, и 33 книги, написанные на русском языке как русскими поэтами Бурятии, так и русскоязычными бурятскими поэтами, перу которых принадлежит 17 сборников стихов.

В бурятской поэзии в данный период прописку получил новый жанр поэзии свободный стих или верлибр, благодаря творчеству Д. Улзытуева, Д. Дамбаева и Н. Нимбуева. Жанр верлибра наиболее зримо представлен в стихотворении “Когда я родился” из сборника “Страна ая-ганга” Д. Улзытуева, в сборнике стихов “Вперед мой поезд” Д. Дамбаева и в сборнике Н. Нимбуева “Стреноженные молнии”.

Свидетельством качественного роста поэзии в Бурятии является жанр венков сонетов. Авторами явились В. Липатов “Байкал”, “Твоя любовь”; венков сонетов “Звездный путь” Н. Дамдинова; “Пятнадцать песен” М. Самбуева, посвященный памяти Д. Улзытуева, а также венки сонетов Г. Дашабылова “Кижинга”, “Любовь”; А. Румянцева “Таежная колыбель”.

Для поэзии рассматриваемого периода характерно довольно интересное явление – синтез традиций европейской и восточной поэзии, где из-под пера Д. Улзытуева в переводах зазвучали жанры японской поэзии хайку, четверостишие из тибетского сочинения С. Гунгажалцана “Эрдэнин сайн Субашид”.

Влияние восточной поэзии в основном выразилось в стремлении к миниатюре, где доминирующее значение имеет широта и глубина мыслей, точность и меткость выражения.

В совершенствовании бурятской поэтики новаторство Н. Дамдинова сыграло большую роль, благодаря его поискам в поэзии утвердился разговорный или интонационный стих. Наиболее зримо наблюдается это в поэме “Песнь степей”.

Лирический цикл получает распространение в бурятской поэзии после выхода в журнале “Дружба народов” “Пятнадцати песен” Д. Улзытуева в переводе Е. Евтушенко.

Практически все разновидности поэмы – лирическая, лиро-эпическая, драматическая, эпическая со своими “поджанрами” получили интенсивное развитие в поэзии Бурятии этого периода.

Поиски и достижения драматургии рассматриваемого периода далеко не исчерпали своего многообразия и всей полноты жизни человека 70–80-х годов. За рассматриваемое десятилетие в основном в драматургии доминировали пьесы сатирического характера. В пьесах А. Ангархаева “Ожидание”, “Горная вершина”, “Полнолуние” и “Ночь без сна” как бы сконцентрированы поиски бурятской драматургии в отражении актуальных общественных проблем, пропущенных сквозь призму нравственного роста личности. Судьбу преданного делу современного человека, неразрывно связанного с жизнью общества, попытался показать Б. Эрдынеев в своей пьесе “Песнь изюбра”.

В пьесе “Золотое руно” Р. Бадмаев попытался представить связь поколений потомственных животноводов. Пьес, где отражается тема отцов и детей, в бурятской драматургии немало. Наиболее примечательна эпическая драма Д. Эрдынеева “Бальжин-хатан”, где встает древняя история бурятского народа.

Нужно отметить, что в бурятской драматургии, продолжая традиции Б. Бардина в современный период, были поставлены стихотворные драмы Н. Дамдинова “Кольцо декабриста” и Ш.-Н. Цыденжапова “Светлая душа”, “Белый мудрец”.

Одной из самых распространенных жанровых разновидностей в бурятской драматургии является легкая развлекательная комедия. Лучшие произведения этого жанра – комедии “Сила любви” и “Дорога любви” Ш.-Н. Цыденжапова, “Черная борода” Б. Эрдынеева, “Волшебная дача” А. Ангархаева. Стремление к творческому использованию традиционных жанров, ведущее, в конечном итоге, к их обновлению и обогащению свидетельствует об их росте.

Литература периода перестройки и реформ (1985 – начало XXI в.)

Последнее пятнадцатилетие (1985–2000 гг.) останется в истории нашей страны временем великих потрясений и крушений, оказавших большое влияние на ход мировой истории. В результате социальных, политических катаклизмов в стране и республике литературная жизнь в Бурятии постепенно приходит в упа-

док. Изредка, по инерции прошлых лет, выходят в свет произведения, начатые или задуманные еще в советское время, которые при многих несомненных достоинствах в свете сегодняшнего дня сразу же оказались анахронизмом.

Роман В. Корнакова “Время опадания листьев”, завершающий его трилогию “В гольцах светает” был издан только в журнальном варианте. Романы М. Жигжитова “Год белой курицы” и М. Мельчакова “Свежун”, повествующие о предреволюционных и революционных событиях, оказались не востребованными. Романы Д. Эрдынеева “Долг судьбы” и Д.-Д. Дугарова “Хангайская любовь”, посвященные проблемам перестройки, также дальше журнального варианта не ушли.

Исторический роман С. Норжимаева “Путем принуждения” не смог найти своего издателя. Яркий талантливый роман В. Митыпова “Геологическая поэма”, вышедший в Москве в 1985 г., посвященный сугубо научной проблеме, также не нашел своего читателя, ибо читатели озабочены сегодняшними проблемами.

С 1991 г. помимо Союза писателей Бурятии, входящего в Союз писателей РФ, существуют альтернативные союзы, в частности “Союз писателей Байкала”, насчитывающие более 10 членов.

С середины 90-х годов перестали издаваться журналы “Байкал” и “Ласточка”.

Из крупных прозаических произведений рассматриваемого периода определенный интерес представляют исторические романы Ц.-Ж. Жимбиева “Белые птицы”, В. Гармаева “Десятый рабджуи” и повесть В. Сыренова “Река – крутые берега”.

В драматургии можно выделить драму Б. Эрдынеева и Р. Бадмаева “Дамдин лама”, М. Батоина “Этот разноликий мир”, Б. Гаврилова “Где ты, страна Шамбала?”, которые в постановке бурятского театра драмы стали частью своеобразного сценического триптиха “Колесо Сансары”.

В области поэзии рассматриваемого периода надо выделить творчество Л. Тапхаева, Г. Раднаевой и русскоязычного поэта Б. Дугарова, последние сборники которых продолжают и развивают лучшие традиции поэзии: гражданственность, философичность, синтез лирики и эпики, неустанный поиск новых идей и форм выражения.

Детская литература советского периода

Зарождение бурятской детской литературы и ее развитие тесно связано с литературным процессом в Бурятии, так как бурятская детская литература является неотъемлемой частью бурятской литературы. Вместе с тем следует отметить тот факт, что бурятская детская литература претерпела те же процессы становления и роста, что и большинство национальных литератур для детей нашей страны.

Первые ростки бурятской советской литературы для детей появились в начальные годы после Октября 1917 г., но развитие ее протекало неравномерно и медленно.

С начала 20-х годов XX в. передовые представители бурятской интеллигенции активно включились в процесс создания литературы для будущих граждан в свете новых идейных установок. В городах и селах Бурятии повсеместно организуются новые школы, ускоренно вводятся новые методы обучения. Чтобы осуществить культурную революцию, нужна была высокохудожественная литература, которая отвечала бы запросам детей, задачам нового идеологического воспитания. Возникла потребность в издании большого количества букварей и книг для чтения. В возникновении и развитии литературы для детей немаловажную

роль сыграли книги для чтения, предназначенные для обучения детей грамоте. В них помещались первые опыты литературы для детей, написанные составителями с учетом возрастных особенностей восприятия детей.

Так, интересные литературные материалы, стихотворения и рассказы, специально написанные для детей, содержатся в книгах для чтения Б. Барадина “Красный цветок” (1922), Ч.-Л. Базарона “Красная звезда” (1924), Д.-Р. Намжилона “Красная заря” (1924).

Книга “Наши местные звери”, написанная в 1927 г. Ч.-Л. Базароном, стала первым сборником художественных рассказов, предназначенных для детей, изданным отдельной книгой.

В учебных хрестоматиях помещались переводы с русского языка произведений многих советских авторов, посвященных видным деятелям молодого государства, в частности о жизни и деятельности В.И. Ульянова-Ленина.

Хотя бурятская детская литература практически отсутствовала, именно в советский период она смогла, опираясь на опыт дооктябрьского периода развития литературы, в частности, на художественную литературу бурятского просветительства, получить некоторое развитие.

Писатели этого направления Б. Барадин, Ч.-Л. Базарон, Д.-Р. Намжилон, С. Туя впоследствии стали авторами первых произведений для детей. Им, много лет отдавшим просвещению своего народа, лучше чем кому-либо была понятна необходимость литературы для юных.

Безлюдье, которое, по словам К. Чуковского наблюдалось в первые годы после революции, в бурятской литературе для детей ощущалось более остро и длительно.

Значительную роль в развитии детской литературы сыграло возникновение в республике пионерской организации. В 1928 г. на бурятском языке начинает выходить детская специальная газета “Внучата Ленина”, орган Детского бюро Бурятского обкома ВЛКСМ. Она выходила как приложение к газете “Буряад Монголой Үнэн” (“Правда Бурят-Монголии”). На ее страницах печатались стихи бурятских поэтов. Отсюда начинали свой творческий путь известные поэты и писатели Б. Абидуев, Д. Дашинимаев, Б. Базарон и др.

Первые оригинальные произведения начинают появляться с конца 20-х годов – рассказ Б.-М. Ванданова “Пастушонок Цэнгэ” (1928), рассказ Х. Намсараева “Смерть сирот”, О. Быстровой “Мэдэгма” (1929).

В них бурятские писатели обращались к темам недавнего прошлого своего народа, к униженным и страдающим сиротам.

Развитие литературы для детей в 30-е годы во многом отставало от литературы взрослых.

Растущие культурные запросы ставили перед творческими работниками неотложную задачу создания таких произведений, которые отвечали бы новым требованиям. Поэтому они, естественно, обратились к фольклору, гуманистические идеи которого, выраженные в ярких образах, были близки и понятны детям. В эти годы складываются принципы создания художественных произведений на основе фольклорных сюжетов и мотивов, образов и форм.

Появились поэмы Ц. Дона “Старик Жэбжэнэй” (1936), литературная сказка Д. Дашинимаева “Волк в мешке” (1937) и сборник рассказов Х. Намсараева “Так было” (1937). В конце 30-х годов появляются сказки для детей, обработанные поэтом Б. Абидуевым: “Козленок Бабана”, “Шалай и Шанай”, “Оседлавший тигра”. Занимательность сказочных сюжетов заинтересовывает воображение детей. Язык их выразителен и образен, что соответствует возрастному восприятию детей.

Рассказ С. Туя “Цырен” (1935) явился первой попыткой бурятских авторов в области детской прозы показать реалистическую картину жизни народа в суровые годы гражданской войны. Благодаря творчеству поэта Ц. Галсанова юные читатели получили книжку-картинки на родном языке “Игра-елка” (1939).

Более активно начала развиваться детская литература Бурятии в 50-е годы. Происходящие в литературе перемены не прошли мимо детской литературы. В эти годы были опубликованы до 40 названий книг для юных читателей.

Характерной чертой бурятской детской литературы послевоенного десятилетия было то, что в поэзию пришли новые имена, новые таланты, получившие специальную подготовку в учебных заведениях страны и республики.

В поэмах А. Жамбалона “В лагере”, Д. Жалсараева “На берегу Уды” можно зримо проследить трудности роста поэзии для детей, но тем не менее в “пионерских произведениях авторов” царит атмосфера ребячьих дел, романтика лагерной пионерской жизни.

В эти годы детская поэзия становится богаче и разнообразнее по содержанию и форме, что определенно свидетельствует о подъеме детской литературы. Складываются основные жанры детской поэзии – юмористические стихи, поэмы для детей среднего и старшего возраста, стихи для детей дошкольного и младшего школьного возраста.

В 50-е годы выходят из печати сборники рассказов для детей Ж. Балданжабона, Г. Бадмаевой, Г. Чимитова.

Вслед за повестью Ч. Цыдендамбаева “Чернильница Банзарова” (1948) появились повести для юных Х. Намсараева “Юноши”, Ж. Балданжабона “Пятерка”, Ц. Номтоева “Инициаторы”, “Крылья”, Д.-Р. Батожабая “Кто твой учитель” и др.

С середины 60-х годов начинается новый этап развития бурятской детской литературы. Крепнущие, расширяющиеся взаимосвязи бурятской литературы с русской советской и другими национальными литературами страны способствуют обогащению творчества детских писателей, освоению новых форм и способов художественной выразительности. Углубляется, обретая все большую реалистичность, конкретность, изображение жизни детей, их мировосприятия, эмоционально-образного мышления, чувств, психологии. Художественное исследование особенностей современной жизни детей становится магистральной линией литературы для детей.

Вокруг детской литературы сосредоточиваются творческие усилия ряда поэтов и прозаиков, которые посвящают себя в основном или полностью идейно-эстетическому и духовному воспитанию подрастающего поколения.

Значительно возросли уровень и профессиональное мастерство поэтов, что повлекло за собой общее повышение идейно-художественного уровня поэзии для детей и поэтической культуры стихов.

Зрелой силой и высоким мастерством отмечены сборники стихов Ц.-Б. Бадмаева “Маленький чабан”, “Увлечение”, “Малаадай”, “Большой хуралдан”, “Маленький табунщик”, “Готовое седло”; Ц.-Ж. Жимбиева “Цветы на снегу”, “Имя человека”; Ц.-Д. Дондовой “Я – Наран Шарлухай”; Г. Чимитова “Поют пшеничные колосья”, “Три тетради”; Чимита Цыдендамбаева “Зеленая свеча”, “Цветы поздней осени”, “Разговор”; стихи и поэмы Д. Жалсараева и многих других авторов.

На развитие детской поэзии последних десятилетий большое значение оказало творчество Ц.-Б. Бадмаева. Поэта заинтересовал новый методический подход: не “что” предложить вниманию ребенка, а “как это сделать?” В его стихах получает прописку новый подход – усвоение действительности через своеоб-

разное юмористическое познание. Творчество его привлекательно тем, что в нем гармонично сочетаются лирическое и занимательное, столь необходимые детской поэзии.

Интересной по форме является книга Д. Жалсараева “Благопожелания”. Для его поэзии характерны жизнерадостные мотивы, она полна оптимизма.

Ц.-Д. Дондокова занимает особое место в бурятской литературе, как первая бурятская народная поэтесса, признанный деятель народного образования и культуры. С ее творчеством для детей связано появление в бурятской детской поэзии жанра лирической повести в стихах “Я – Наран Шарлухай”, которая остается любимой книгой бурятской детворы.

Многие удачи и достижения связаны с именем Г. Чимитова, который начал создавать новый жанр бурятской детской поэзии – жанр басни.

Примечательным событием в детской поэзии Бурятии явилось творчество Б. Сыренова, который творил для самых маленьких. Его “Маленькие стихи” о тайнах природы, о животных и насекомых нашей земли стали настоящим подарком для малышей.

И все-же в детской литературе на первый план выходит повесть, утверждая свое ведущее место богатством своих возможностей в отображении тех событий и явлений, которые имеют особый поучительный и нравственно-воспитательный смысл для юного поколения. За последние 15 лет их вышло более 20, их авторы – Ц. Шагжина, К. Ильина, М. Осодоев, Ц.-Б. Бадмаев, Ц. Номтоев и др. Их повестям присуще большое тематическое разнообразие: разрабатываются темы семьи и школы, труда, интернационализма, взаимоотношений человека и природы, пишутся исторические, военно-патриотические, приключенческие и сказочные повести.

Произведения бурятских писателей, написанные для детей младшего и среднего школьного возраста, сегодня могли бы составить солидную библиотеку. За этот период вышли в издательствах разных городов более 20 сборников – рассказов бурятских авторов, таких как: Б. Санжин, Г. Бадмаев, И. Намсараев, В. Цыренов, В. Тулаев, В. Лубсанов и многих других. С именем В. Митыпова связано рождение в бурятской детской литературе такого необычайно интересного и популярного у детей жанра, как научная фантастика. Его повесть “Мамонтенок Фуф” остается любимой книгой многих поколений юных читателей.

ТЕАТР

В современной Бурятии функционируют семь профессиональных театров. Пять из них возникли в советское время. Это русский Драматический театр им. Н.А. Бестужева, Бурятский академический театр драмы им. Х. Намсараева, Бурятский академический театр оперы и балета, Театр кукол и Городской молодежный театр. Два молодых коллектива утвердились в 90-е годы. Это государственный театр танца “Бадма Сэсэг”, презентация которого состоялась в 1992 г. Популярность этого театра вскоре пересекла границы Бурятии и России. “Бадма Сэсэг” знакомит с традициями народной хореографии монгольских народов, с успехом гастролируя в странах Западной Европы, Азии и городах Канады. Руководит коллективом его создатель, заслуженный деятель искусств РБ, заслуженный работник культуры РСФСР Д. Бадлуев. Театр пантомимы АзАрт, возникший в Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусства (ВСГАКИ) на базе первого выпуска отделения пантомимы под руководством молодого талантливого мастера И. Григурко, является лауреатом конкурса

пластических искусств “Мимолет”, который регулярно проходит в Иркутске, участник многих Международных мастер-классов.

Бурятский академический театр драмы. Музыкально-драматический театр Бурятии получил свой статус в декабре 1939 г. Бурят-Монгольская АССР первой из автономных республик России получила право показать свое искусство в Москве в 1940 г. на Декаде литературы и искусства. Из центральных городов на помощь приехали педагоги по вокалу, концертмейстеры, художники, дирижеры оркестра, хормейстеры. Художественное руководство Декадой возглавил известный мастер оперной режиссуры И.М. Туманов, танцы ставили главный балетмейстер Декады И.А. Моисеев и М.С. Арсеньев. Декадные выступления Бурят-Монгольского музыкально-драматического театра прошли очень успешно. По итогам этих выступлений театр был награжден орденом Ленина, большой группе актеров присуждены различные награды и в том числе пять человек получили звания заслуженных артистов РСФСР. Художественному руководителю Г.Ц. Цыдынжапову присвоено звание народного артиста СССР.

В начале 1949 г. последовало разделение музыкально-драматического театра на два самостоятельных коллектива – Театр оперы и балета и Театр бурятской драмы. В мае 1950 г. по постановлению Совмина БМАССР был организован Бурят-Монгольский передвижной драматический театр на основе драматической труппы музыкально-драматического театра и труппы республиканского колхозно-совхозного театра. Директором был назначен известный драматург, заслуженный деятель искусств РСФСР Н.Г. Балдано. Театр пополнился молодыми актерами и режиссерами; Б. Аюшин, Ф. Сахиров, Ц. Цыренжапов. В 1959 г. театру драмы присвоено имя писателя Х.Н. Намсараева. В ноябре 1959 г. на II декаде бурятского искусства и литературы в Москве театр драмы им. Х. Намсараева весьма успешно выступил, показав пять спектаклей.

С 1965 г. главным режиссером становится Ф. Сахиров. В этом же году театр успешно гастролировал в Монгольской Народной Республике. В июне 1969 г. на сцене филиала МХАТ им. Горького две недели шли гастроли театра им. Х. Намсараева, среди удачных спектаклей критики отметили – “Король Лир” Шекспира, “Любовь Яровая” Тренева, “Сэрэмпэл” по повести Х. Намсараева, “Песня весны” Ц. Шагжина. По итогам гастролей театр был переведен в разряд театров I категории. В 1971–1973 гг. театр принял участие во втором Всероссийском фестивале национальной драматургии и театрального искусства, прошел на заключительный тур в Ленинграде со спектаклем “Тополек мой в красной косынке” Ч. Айтматова. Лауреатами стали постановщик С. Будажапов, художник В. Бройко, актеры Л. Дугарова, М. Жапхандаев, Д. Пурбуев, Д. Чимитова.

В марте 1977 г. театру было присвоено звание академического. Ведущее положение в труппе заняли талантливые, молодые актеры – Л. Дугарова, Л. Егорова, М. Зориктуева, М. Елбонов, Д. Сангажапова, М. Жапхандаев, Н. Токуренова. В 1982 г. труппа театра отметила свое 60-летие и награждение коллектива орденом Трудового Красного Знамени. Директором театра с 1952 г. по 1988 г. работал заслуженный деятель искусств Бурятской АССР, заслуженный работник культуры РСФСР Ц.А. Балбаров.

В 90-х годах появились спектакли на запретные прежде темы: трилогия “Круги Сансары”, “Этот разноликий мир” М. Батоина, “Дамдин лама” Б. Эрдынеева и Р. Бадмаева, “Где ты, Шамбала?” Б. Гаврилова. В этих спектаклях впервые прозвучали раздумья по поводу разрушения буддийских храмов – дацанов в 30-х годах и произвола по отношению к служителям буддийского культа. Из крупных постановок следует отметить спектакль “Король Лир” Шекспира в ре-

жиссуре В. Кондратьева с М. Елбоновым в заглавной роли, а также “Похищенное счастье” Д. Батожабая, в режиссуре Ю. Александрова с заслуженной артисткой РБ Д. Тангатовой и заслуженным артистом РБ С. Галсановым. С осени 1999 г. театр им. Х. Намсараева возглавляет народный артист РБ Доржо Сультимов. Коллегия режиссеров при дирекции разработала перспективный план работы коллектива на 2–3 года, чтобы прийти к 70-летию театра с значительными творческими достижениями.

Государственный бурятский академический театр оперы и балета. 1950-е годы в становлении и развитии музыкального театра Бурятии были во многом решающими. В 1952 г. завершилось строительство нового здания театра. Художественное руководство в это время осуществлял народный артист Г.Ц. Цыдынжапов, инициатор идеи создания в республике национального профессионального музыкального театра. Подготовка в Ленинграде молодых певцов и танцовщиков – это осуществление его программы, в реализации которой он принимал личное участие: от набора до выпуска. Трудно было с кадрами музыкальных руководителей, талантливые дирижеры, стоявшие у колыбели музыкального театра – П.М. Берлинский и М.А. Бухбиндер, оказав огромную помощь республике, уехали в Москву и Новосибирск. Г. Цыдынжапов подыскивает и приглашает новых, опытных и молодых дирижеров: С. Аграева, М. Борчхадзе, Н. Фотина, В. Маймескула. Приглашались на отдельные спектакли и режиссеры-постановщики.

С 1953 г. директором театра работал Г.Ц. Бельгаев. В 1954 г. в театр вернулась группа молодых бурятских певцов после окончания оперной студии Ленинградской консерватории: Н. Петрова, Л. Линховоин, В. Лыгденова, В. Манкетов, Д. Кыштымова, О. Шалбуева, Г. Синюшкин. Н. Жатнуева, В. Матуева. Оперная группа, уже состоявшая из одаренных и опытных певцов, таких как Н. Кочергина, О. Фуре, В. Меньшенин, А. Жмурова, А. Бурлак, и бурятских солистов – К. Гомбоевой-Языковой, Б. Балдакова, А. Арсаланова, А. Карпова, теперь стала еще более крепкой и сильной, могла работать над произведениями любой сложности. То же самое можно сказать о балетной труппе высшего хореографического училища им. А. Вагановой – Э. Кондратьева, А. Батуева, П. Абашеев, Б. Васильев, В. Дамбиев, Л. Иванов, А. Кузнецова и др.

О замечательном росте молодого музыкального театра Бурятии заговорили во время второй декады бурятского искусства и культуры в Москве в ноябре 1959 г. Декадная афиша включала одно из значительных произведений русской оперной классики – “Князь Игорь” А. Бородина, оперу бурятского композитора Д. Аюшеева “Побратимы” и два оригинальных национальных балета: “Красавица Ангара” Б. Ямпилова и Л. Книппера (либретто Н. Балдано), “Во имя любви” Ж. Батуева, Б. Майзеля (либретто Л. Линховоина, М. Заславского). Успех декадных выступлений театра оперы и балета обусловил высокие награды. Звание народного артиста СССР было присвоено Л. Линховоину, народных артистов РСФСР Л. Сахьяновой, Н. Петровой, Б. Балдакову; народного художника РСФСР А. Тимину, заслуженных артистов РСФСР – В. Лыгдиновой, А. Арсаланову, П. Абашееву, В. Манкетову.

География гастролей бурятского музыкального театра постепенно расширялась: в начале Иркутск, Кемерово, Красноярск, Чита, затем – Благовещенск, Хабаровск, Владивосток, Комсомольск-на-Амуре, Томск, Барнаул, Омск и города южного Урала. О высоком уровне всего коллектива театра и его ведущих мастеров свидетельствовали выступления Л. Линховоина на сцене ГАБТ СССР в партии Мельника в “Русалке” А. Даргомыжского, творческие отчеты Л. Сахьяновой и Л. Линховоина на сцене Кремлевского театра в 1965 г. и большой успех

этих выдающихся мастеров Бурятии во время гастролей с Госконцертом СССР во многих зарубежных странах. Рядом со “звездной” формой выдающихся индивидуальностей набирали мастерство и блеск техники молодые, недавно пришедшие певцы и танцовщики: К. Базарсадаев, Д. Дашиев, С. Раднаев, О. Короткова, Е. Самбуева, А. Павленко, В. Ганженко, Ю. Муруев, Т. Дудеева, Б. Васильев. В ноябре 1979 г. приказом Министерства культуры СССР Бурятскому театру оперы и балета присвоено звание “академический”.

В последние годы появилась новая группа талантливых певцов и танцовщиков. И в первую очередь Г. Шойдагбаева, ставшая лауреатом трех международных конкурсов – в Италии, Франции, Японии. Она и драматический тенор В. Бальжинимаев прошли стажировку в Миланском театре Ла Скала. Стала мастером превосходная певица О. Аюрова, а рядом с нею растут Т. Шойдагбаева, Т. Дамдинжапова. В 1989 г. театр отметил свое 50-летие гастрольями в Москве. В 90-е годы была заложена традиция проведения фестивалей имени народного артиста СССР Л. Линховойна и Л. Сахьяновой, прошел с успехом фестиваль опер Д. Верди.

Несмотря на экономические сложности, Театр оперы и балета организует гастрольные выезды к ближайшим соседям – Чита, Иркутск, Улан-Батор (Монголия), по-прежнему приглашает дирижеров, режиссеров и балетмейстеров из других музыкальных центров России и ставит большие полотна: “Князь Игорь”, “Кармен”, “Пиковая дама”, “Фауст”, “Садко”, “Тоска”.

Государственный русский драматический театр им. Н.А. Бестужева. Начало организации в Бурятии постоянного русского драматического театра связано с приездом в 1928 г. в Верхнеудинск Московского Оргтеатра Международного Красного стадиона. Гастроли этого коллектива познакомили верхнеудинцев с пьесами советских авторов и русской классикой. По просьбе городских властей Оргтеатр работал в Верхнеудинске несколько сезонов (1928–1932 гг.). В 1934 г. по инициативе начальника зрелищных предприятий А.В. Миронского была сформирована новая русская труппа под руководством Н.М. Милаславского. В 1936 г. труппа, пополнившись за счет актеров из Москвы и Ленинграда, получив нового главного режиссера А.Е. Ларионова, переехала в новое здание и открыла сезон премьерой “Аристократов” Н. Погодина.

При относительной стабильности труппы режиссерский состав был более подвижен. Так в 1936–1941 гг. ставили спектакли режиссеры – В.Я. Гофрат, А.Н. Борисоглебский, Л.Н. Ицков, Н.Н. Новиков, А.В. Миронский, Н.Г. Резников, Л.П. Каверин, Г.А. Мирский, П.Л. Леонтьев, М.Д. Рахманов. В годы Великой Отечественной войны в Улан-Удэ был эвакуирован Харьковский театр русской драмы во главе с народным артистом СССР А.Г. Крамовым. Половина труппы русского драматического театра вошла в состав харьковчан, другая часть пополнила ТЮЗ, открытый в Бурятии в 1940 г. застуженным артистом БМАССР В.А. Закатовым. В послевоенные годы ТЮЗ сливается с труппой Русского драматического театра.

К значительным работам театра 40–50-х годов можно отнести спектакли – “Зыковы” Горького, “Сказка о правде” М. Алигер с замечательным исполнением роли Зои Космодемьянской заслуженной артисткой БМАССР Д. Ковальчук, “Оптимистическая трагедия” Всеволода Вишневского (в роли комиссара заслуженная артистка РСФСР Н. Топорнина-Бедлинская), “Олеко Дундич” М. Каца и А. Раневского (в заглавной роли заслуженный артист РБ Б. Красиков), постановка пьес А. Островского – “Последняя жертва”, “Женитьба Белугина”, “Василиса Мелентьева”.

В 60–80-е годы среди ведущих мастеров оказываются заслуженные и народные артисты РСФСР и Бурятской АССР: В.С. Гусев, Р.С. Венская, П.Р. Гофман, К.Т. Никулина, Л.Е. Архипова, Г.Д. Шелкова, Н.К. Туманова, И.В. Юхневич; династия Нанковых – Леонид Николаевич и Ирина Михайловна и их сыновья – Сергей и Дмитрий. Ветераны труппы: заслуженная артистка М.С. Чернова, О.К. Мизевич, М.Н. Железнова, Т.Ф. Стефанику, О.Н. Хлебникова; и вступившие в зрелый период творчества, заслуженные и народные артисты РБ – Г.Б. Хлебникова, А.Ф. Родин, Г.И. Овчинникова, Н.В. Рагулина, И.С. Бабченко, Г.Б. Харитонова, М.М. Ланина, В.Ф. Барцайкин. И хотя по-прежнему периодически сменяются главные режиссеры: З.Ф. Внукова (1973–1976), И.Д. Сибирский (1977–1978), заслуженный доктор искусств РСФСР Н.Е. Логачев (1978–1984), заслуженный доктор искусств РСФСР А.А. Буркова (1984–1991), все же труппа продолжает сохранять определенную стабильность и наработанные традиции.

В 1983 и 1988 гг. коллектив РДТ провел гастроли в Москве, имел успех. Особый резонанс получил спектакль “Медея” в постановке А. Буркова, где в заглавной роли выступила Н. Туманова.

В 1989–1990 гг. состоялись удачные летние гастроли в городах: Кострома, Воронеж, Черкасы, Минск. В 1991 г. указом Президиума ВС Республики Бурятия РДТ было присвоено имя выдающегося декабриста Н.А. Бестужева. В 1995 г. Русский драматический театр успешно выступил на II международном фестивале русских драматических театров в Йошкар-Оле (Республика Марий-Эл) со спектаклем “Тартюф” Мольера, постановка Б. Горбачевского. В его же постановке в следующем сезоне прошли премьеры: “Чайка” А. Чехова и “Смута” (композиция по трилогии А. Толстого), а на малой сцене “Последний пылко влюбленный” Н. Саймона. Удачей стал спектакль “Поминальная молитва” Г. Горина, поставленный в 1997 г. режиссером Л. Титовым.

По инициативе директора Л.Н. Намсараевой был осуществлен в 1998 г. “Американский проект” и состоялась весьма успешная поездка в США с показом в штатах Калифорния и Орегон спектаклей “Из Америки с любовью” и “Шаманские сновидения” драматурга Н. Матхановой. В сезоне 1998–1999 г. улан-удэнцы отметили 70-летие Русского драматического театра им. Н.А. Бестужева, состоялся просмотр лучших работ коллектива за последние годы. В театр пришел новый главный режиссер А.Н. Штейнер, поставил “На дне” Горького, “Маленькие трагедии” А. Пушкина, “Здесь живут люди” А. Фугарда. Пришел новый директор П.Г. Степанов. Коллектив ГРДТ с оптимизмом вошел в новое тысячелетие.

Республиканский театр кукол “Ульгэр”. Отсчет своей истории театр ведет с сентября 1967 г., когда был показан первый его спектакль “Сестрица Аленушка и братец Иванушка” Ю. Данцигера. Возглавил коллектив артист РДТ П.В. Ральчук, окончивший высшие режиссерские курсы в ГИТИСе и прошедший стажировку в Государственном Театре кукол народного артиста СССР С.В. Образцова. Директором был назначен артист РДТ Ф. Гаврилов. За первые пять лет поставлено около 20 спектаклей. В 1976 г. набрали бурятскую группу актеров, появились первые спектакли на бурятском языке – “Ангаахай” (“Гусенок”) Н. Гернета в переводе Ц.Б. Бадмаева, “Золоторогий козленок с серебряными копытцами” Ш. Жажинбата, “Камень-птица” Ж. Зимина, “Будамшу” Ц. Шагжина.

С 1979 г. главными режиссерами работают А.Н. Первушин, С.В. Столяров, с 1988 по 1991 г. Т.Б. Бадагаева, с 1992 г. – С.Д. Хажитов, 1995–1997 гг. – Д.Н. Баторова. В середине 80-х годов коллективу предоставили старое здание

Бурятского академического театра драмы. В репертуаре спектакли: “Маленькая фея” и “Камень-птица” Ж. Зимина, “Красная шапочка” Ш. Перро, “Гусенок” Е. Гернета, “Чудеса для Алисы” А. Веселова, Н. Голя, “Мальчик с пальчик” В. Жуковского.

В 1988 г. труппа укрепилась выпускниками кафедры театрального искусства Восточно-Сибирского государственного института культуры (ВСГИК): А. Трихмоненко-Натансон, Т. Сметанина, А. Тимофеев, Е. Матвеева, Е. Баранова, Б. Константинов и др. К ним в середине 90-х годов добавился выпуск актерской студии ВСГАКИ. Одаренный артист Б. Константинов окончил отделение режиссеров театра кукол при Санкт-Петербургской академии театрального искусства, поставил с актерами театра “Ульгэр” спектакль “Дюймовочка” по Г.Х. Андерсену, совмещая куклы с живым планом актеров. Спектакль принял участие в фестивалях театров кукол в России, а в 1998–1999 гг. – международном фестивале кукольных спектаклей в Ливане.

В 1998 г. в Академии театрального искусства (Санкт-Петербург) открыта по договору с министерством культуры РБ бурятская студия по подготовке актеров театра кукол. Так что в III тысячелетии “Ульгэр” получит крепкую профессиональную группу бурятских актеров-кукольников. Сегодня возглавляет “Ульгэр” актер с дипломом Санкт-Петербургской Академии театрального искусства Баир Дышенов.

Молодежный художественный театр. В 1980 г. группа студентов и преподавателей Восточно-Сибирского института культуры (ВСГИК) во главе с режиссером-педагогом А.Б. Баскаковым приступила к реконструкции подвального помещения по ул. Димитрова, 2 с целью создания Молодежного театра. Министерство культуры Бурятии поддержало инициативу, выделив средства для продолжения работ по реконструкции помещения. В 1984 г. коллективу Молодежного театра присвоено звание народного за спектакль “Пролетарская мельница счастья” В. Мережко в постановке А. Баскакова. В 1985 г. состоялось официальное открытие Молодежного театра-студии. Тогда же спектакль “Страх и нищета III империи” Б. Брехта (режиссер М. Акатова) удостоен звания лауреата республиканского смотра самодеятельного художественного творчества. С сентября 1988 по сентябрь 1991 гг. театр-студия находился в трехгодичном эксперименте, получив право самостоятельно решать свои творческие и экономические проблемы. В труппе свыше 20 интересных молодых актеров. Стабильным остается лишь костяк в составе О. Фоменко, Е. Килиной, С. Колмакова, Ю. и А. Трихмоненко, Л. Юдановой, А. Горяинова, Е. Хабарова, С. Гушиной, В. Витина, Л. Иванова. Два штатных режиссера – Д. Баторова, А. Баскаков (главный режиссер), художник-постановщик В. Круглов. За 1988–1992 гг. осуществлены следующие постановки: “Звезды на утреннем небе” А.Г. Галича, “Почтеннейшая публика” Б. Брехта, “Черный человек, или Я, бедный Сосо Джугашвили” В. Коркия, “Самоубийца” Н. Эрдмана, “Прогулка в дилижансе” О. Генри, “Замерзли” Н. Сакур, “День рождения Смирновой” Л. Петрушевской, “Наши” по роману Ф. Достоевского, “Времена года” (вариации по рассказам И.С. Тургенева и А.П. Чехова). В репертуаре Молодежного театра каждый сезон прибавляется 1–2 новых спектакля. В мае 1997 г. на научно-практической конференции “Театр на исходе XX столетия”, проходившей в Улан-Удэ, Молодежный художественный театр был признан лучшим драматическим театром города. В том же году МХТ назван “Театром года” в конкурсе Министерства культуры России и газет “Культура” и “Окно в Россию”. В следующем году театр принял участие в международном фестивале во Франции “Пассаж”. В 2000 г. Молодежный художествен-

ный театр из Улан-Удэ и театральная компания “Инсолет Траверси” г. Тулона осуществили Международный французско-российский театральный проект “Это возможно”. Директором и художественным руководителем МХТ является заслуженный деятель искусств А.Б. Баскаков.

ИСКУССТВО. ЖИВОПИСЬ. СКУЛЬПТУРА

Истоки изобразительного искусства Бурятии, как и всего сибирского искусства, теряются в глубине веков. Самые древние скульптурные изображения животных из мамонтовой кости появились в Сибири в эпоху палеолита и датируются в пределах 28–22 тыс. лет. В них, прежде всего, подчеркивались мощь и сила, именно эти качества представляли наибольшую ценность в глазах первобытных охотников. В многочисленных женских статуэтках, найденных А.П. Окладниковым в стоянках Прибайкалья, тонко проработаны лица. Податливый в обработке бивень мамонта как бы сам диктовал характерную пластику изобразительных мотивов.

В одной из последних публикаций утверждается, что древние изображения горной Хакасии не уступают “в совершенстве исполнения и значительности смысла творениям аборигенов Западной Европы той же “допотопной эпохи” (Ларичев. 2002. С. 4). Не вызывают сомнений и нити, незримо протягивающиеся от наскальных рисунков пятнадцати-двадцати тысячелетней давности к фольклорному наследию народностей Сибири, к мифологическому мышлению их далеких прародителей:

Волшебный Бык Земли, явись!
На Востоке, на горе своей,
Государь мой Дед,
Мощной силы, толстой шеи, –
Будь со мной!

Как и во многих других случаях, рисунки в опубликованной статье асинхронны. Наряду с палеолитическими есть и поверх них нанесенные значительно более поздние изображения. Диковинный фантастический зверь, по предположению автора публикации В. Ларичева, “неземного, видимо, Мира”, связан уже с иным взглядом на действительность, чем у первобытных охотников на мамонтов и носорогов ледникового периода.

Здесь отчетливо проступает грань, отделяющая художников разных эпох друг от друга. Объединяет тех и других непосредственность чувств, передача концентрированности волевых усилий людей, взаимодействовавших с окружающей природой, с миром животных. Можно полагать, что целью совершавшихся при этом обрядов было укрепление при помощи магии достигнутых к тому времени позиций, стремление защитить себя и своих потомков в условиях сурового климата от всяких случайностей. Но по-прежнему рисунки для нас остаются загадкой, как в своих основах, так и в деталях.

Примечательные памятники бронзового века, так называемые “оленные камни”, неоднократно привлекали внимание исследователей (Волков. 2000а. С. 113–114). Иволгинский камень, врезающийся заостренным концом в небо, напоминает своей верхушкой клюв гигантской птицы, сходство с которой усилено глазом-диск. Мотив бегущего или лежащего оленя, характерный для скифо-сибирского “звериного стиля”, трансформирован в образ устремленного ввысь, парящего в воздухе животного. Вертикально поставленные каменные плиты

впечатляют своей монолитностью, лаконизмом общего силуэта, масштабной соотнесенностью с окружающим ландшафтом.

Своеобразно характерные “личины”, окаймленные волосами в виде лучей и змей, украшенные звериными элементами на головных уборах и в одежде, могут быть рассмотрены как мирозерцание шаманского толка. Часть подобных памятников относится к эпохе развитой бронзы и раннего железа и поражают сходством с образцами онгонов – духов древнешаманских культов бурят. Те и другие изображены условно, порою схематически. Как отметил С.В. Иванов: “Изготавливая ту или иную скульптуру, человек создавал вокруг себя как бы второй, осязаемый и зримый мир..., будь то небожители, духи нижнего мира или тени предков” (Иванов. 1979. С. 153).

Во многих бурятских онгонах, выполненных из дерева, максимально сохранялась первоначальная форма материала: колоды, дощечки, нароста на дереве. Из них осторожно выбирались тонкие слои древесины, а в отдельных местах делались срезы и углубления в соответствии с общим замыслом. Деревянные маски воспринимались бурятами как вместилище душ предков – прародителей семей, родов; некоторые из них сохраняли имена ушедших из жизни шаманов.

На протяжении столетий, а то и тысячелетий коренные жители Сибири вступали в контакты с соседними племенами, с населением Центральной Азии и Евразийского степного пояса. Здесь сталкивались между собой различные течения, шедшие как с Севера на Юг, так и с Запада на Восток, и в обратных направлениях.

С конца XVII столетия инородцы Сибири привлекают внимание русских “служилых людей”, российских и иностранных путешественников, ученых. В сообщениях, обращенных в административные органы Российского государства, в заметках и научных публикациях подчеркивается обилие пушнины, своеобразие одежд и украшений местного населения. В некоторых трудах отмечаются сноровка и умелость мастеров кузнечного дела, довольно широко распространившегося вокруг Саяно-Алтайского хребта. При этом высокую оценку получают именно “брацкие” (бурятские) работы, которые сравнивались с изделиями общепризнанных ремесленных центров России и Зарубежья.

Начиная с этого периода, русская культура оказывает сильное воздействие на все стороны жизни коренных обитателей края. Возникавшие вдоль проезжих трактов и по берегам рек поселения русского казачества, крестьян-землепашцев, старообрядцев (семейских), города со зданиями в стиле классицизма и “сибирского барокко” придали новый вид обширнейшим территориям Сибири. В свою очередь буддизм, проникший в ту же пору в бурятские кочевья, способствовал сооружению в Прибайкалье архитектурных строений восточного типа: монгольского, китайского и индо-тибетского.

Изменялся внешний облик края, а также вся духовная атмосфера жизни бурят-скотоводов. Буддийские монастыри, явившиеся своеобразными очагами культуры, внедряли вокруг себя не только новую философию жизни, но и астрологические знания, науки и искусства, в том числе иконопись (танка), скульптуру, графику, декоративно-прикладное творчество. На первых порах предметы культа завозились из центров северного буддизма – Тибета, соседних территорий Монголии, Маньчжурии и Китая, но вскоре начали появляться собственные мастера высокого ранга, складываться художественные местные школы.

За последние столетия второго тысячелетия Прибайкалье стало местом пересечения историко-культурных, конфессиональных и общественно-политических течений, весьма оживленной торговли между Западом и Востоком, в свою очередь приведших к заметным хозяйственно-экономическим преобразованиям

в крае. Буряты, получив новый импульс к реализации своего духовного потенциала, используют открывшиеся им возможности в разных видах деятельности, и особенно весомо – в летописной хронике, в поэзии и искусстве.

Произошли изменения в бытовом укладе таежных охотников и степняков-кочевников. Вдоль рек и проселочных трактов возникли фабрично-заводские поселки, деревни русских поселенцев, православные церкви, а вблизи целебных источников были воздвигнуты буддийские архитектурные сооружения, ступы, храмовые комплексы.

Во многих видах буддийского искусства показательно развитие анималистического жанра. Традиция анималистики уходит в прошлое, когда родовому, а затем территориальному духу – покровителю данной местности – посвящались лучшие экземпляры домашнего скота. Впоследствии живые животные стали заменяться живописными и скульптурными их изображениями, в буддийском искусстве эти образы входили в группу так называемого *ганзая* – символического жертвоприношения божествам.

В группу “пять видов домашнего скота” (*табан хошуу мал*), четко привязанную именно к скотоводческому укладу степняков, входили конь, баран, козел, бык и верблюды. Одним из излюбленных изображений был образ коня. В культурном искусстве он представлен в виде “коня-ветра” (*хи-морин*), главной функцией которого было содействовать благополучию людей, ограждению их от всяких невзгод.

Работая над скульптурными изображениями буддийских божеств, бурятские мастера получали навыки объемного воплощения человеческой фигуры, скупой выразительности жестов, искусного распределения складок одежды, ее украшений.

На культуру и мировосприятие народа все большее воздействие начали оказывать празднично оформленные церковные службы, молебствия, а также грандиозные театрализованные представления, устраиваемые ламами на территориях монастырей-дацанов.

Древние языческие верования и шаманские ритуалы постепенно уходили в прошлое, но все же не уступали отдельных позиций, проникая в буддийскую обрядность, иконографию, и в видоизмененной форме продолжали свое существование, особенно в северо-западных районах Прибайкалья.

Все вместе взятое определило специфику художественного творчества в бурятских аймаках. При этом каждый род сохранял собственный код генетической памяти, отличаясь от других особенным восприятием окружающей экологической среды, далеко неодинаковой на разных ее участках. Отсюда локальные черты в декоре архитектуры, предметов быта, костюма и украшений.

Радикальные перемены в жизни бурят, в их общественном и государственном устройстве происходят после Октябрьской революции и создания Бурят-Монгольской АССР (1923 г.). Стали казаться анахронизмом ручной труд и некоторые ремесленные навыки. Украшения начали восприниматься как излишество, в лучшем случае они сохранялись в качестве семейных реликвий.

При всем этом творческое наследие бурятских мастеров явилось основой многих примечательных достижений национальной культуры в последующем ее развитии, в том числе и в первые годы Советской власти, своеобразно преломившись в новых тогда видах искусства – станковой живописи, графике и скульптуре.

Еще до Октябрьской революции получил художественное начальное образование в городе Чита живописец А. Хангалов, впоследствии обучавшийся в рисовальных классах Академии художеств в Петербурге. В 1919–1920 гг. ту же чи-

тинскую школу по совету русского скульптора И.Н. Жукова посещал Ц. Сампилов. Примечательным было участие бывшего батрака-подпаска, в те годы рабочего на мыловаренном заводе, в выставке, организованной его наставником совместно с известным художником и поэтом Д. Бурлюком. Опубликованная в газете “Забайкальский рабочий” заметка И. Жукова, обратившая внимание общественности на одаренность “бурятского самородка”, сыграла свою роль в его дальнейшей судьбе.

Многие будущие художники Бурятской республики получали первоначальные навыки рисунка и живописи у школьных учителей, у приезжавших тогда в улусы метеорологов, топографов и т.д., как тот же Ц. Сампилов, а также Р. Мэрдыгеев (по собственным его воспоминаниям). В числе талантливых представителей бурятского народа, сумевших в определенной степени реализовать заложенные в них творческие возможности, были Г. Эрдынийн, О. Будаев, Б. Будаев и др. Некоторые из произведений названных авторов вошли в экспозицию I Всесибирской выставки, устроенной в Иркутске и Новосибирске (1925–1926 гг.).

Работы художника-самоучки Г. Эрдынийна выполнены цветным карандашом с добавлением белил. “Перекочевка из зимника в летник”, “Табун лошадей в степи” и другие листы представляют патриархальную картину мира с подчеркнуто-размеренным ритмом жизни, разворачивающейся на фоне грандиозного ландшафта, где каждая фигурка или деталь выступает драгоценной частицей бытия. Скрупулезность и тщательность в трактовке, а также единая гамма приглушенных серо-зеленых и охристо-зеленых тонов характерны для манеры этого мастера.

Выставочной деятельностью в городе Верхнеудинске (Улан-Удэ) занимался Бурятский Ученый комитет (Буручком), созданный в 1922 г., в котором художественную секцию возглавлял П.Н. Данбинов, известный тогда поэт, писавший под псевдонимом Солбонэ-Туя. Были снаряжены экспедиции в районы республики для сбора материалов, особенное внимание уделялось бурятским дацанам. На выставках, начиная с 1926 г., экспонировались произведения молодых живописцев, а также работы художников из дацанов с традиционными буддийскими сюжетами (Даба Тушнэ, П. Аригунов и др.).

Широкий резонанс получила выставка, посвященная пятилетнему юбилею республики в 1928 г. В центральных журналах “Искусство” (1929. № 3–4. С. 98–105) и “Красная Нива” (1929. № 3. С. 19) были опубликованы статьи московского художника В. Беляева. В местной печати появились критические заметки поэта – комсомольца Мунко-Саридака, впервые отметившего преимущественное обращение бурятских живописцев к уходящему быту, к шаманским обрядам и мифологическим образам, отражавшим древнейшие черты народного мировоззрения. Газетная статья молодого критика вышла под заголовком “На полотне нет новой Бурятии”, в журнальном варианте он, в частности, писал: “Время ли сеять в сознании бурят-монголов преклонение перед Буха нойоном, время ли преподносить под покровом искусства субстрат полурелигиозной мистики?”. Картина И. Дадиева “Буха нойон баабай”, подвергшаяся столь жесткой критике, представляет тотемный образ быка – одного из прародителей бурятских племен. Древнее предание воссоздано с впечатляющей силой: архаичному миру природы с огромными валунами и почти сказочной синевой Байкала подстать монументальный облик Буха нойона. Бык стоит на берегу озера, приветствуя восходящее светило могучим ревом. На сегодняшний день очевидна неправота критика в некоторых исходных позициях, но при этом нельзя не подчеркнуть его устремленность в будущее, эрудицию, способность улавливать основ-

ные тенденции развития искусства, а, главное, – по достоинству оценить талантливость мастеров кисти. Для примера можно привести такое его высказывание о другой картине И. Дадуева “Уходящий быт”: “Эта картина сильна по своей выразительности, как лебединая песня..., как затаенный трепет перед неумолимостью социальных законов, одинаково сильных и безжалостных и в строении, и в разрушении”.

Показателен для этого времени портрет Доржи Банзарова кисти Р.С. Мэрдыеева. Прежде всего он примечателен своим композиционным решением: на первом плане – ученый, погруженный в творческий процесс, и его видение – камлающий шаман, стоящий чуть сбоку, за его спиной. При этом пространство заднего плана разделено на две части: отблески марева со сверкающей молнией за фигурой шамана, и идиллический пейзаж с месяцем и звездами со стороны ученого. Обращает внимание то, как этнографически точно запечатлено художником не только красочное одеяние шамана, но и рисунок на его бубне.

Для характеристики эпохи очень показательна дискуссия, развернувшаяся на страницах газет и журналов вокруг проблемы использования в строительстве новой культуры национального наследия, в частности, дацанского искусства. Произошел достаточно свободный обмен мнениями, и эти материалы так же, как и упомянутые выше статьи, являются бесценным документом эпохи. В итогах дискуссии подверглись решительному осуждению все попытки “ориентации на феодально-теократическую культуру Востока”. Было также подчеркнуто, что главной задачей искусства нового общества должна стать борьба за построение социализма в стране и, в частности, в Бурят-Монголии.

Приведенные факты характеризуют сложность воззрений бурятской интеллигенции, сформировавшейся на протяжении XIX столетия. Это же обстоятельство может свидетельствовать об определенной ее зрелости. Именно этим объясняется активность позиций многих общественных деятелей именно в сфере культуры и искусства, и тот накал прений, кипение чувств, страстей, которые, как показал дальнейший ход событий, донесли и до нашей современности.

В спорах и столкновении взглядов отразился дух эпохи и с ее внутренними противоречиями и с ее позитивными началами. На рубеже столетий во всех округах Российского государства происходили события необычайной значимости для дальнейших судеб всех его народов. Возникла вера в торжество справедливости на земле, в объединение беднейших слоев общества во всем мире. Как и в былые времена, нашедшие отражение в фольклорном творчестве, ожидалось “чудо” обновления жизни, и присущий народам оптимизм вселял надежду на то, что совершенные ими действия обеспечат благополучие потомкам, помогут в достижении заветных целей всего человечества. В этом заключалась притягательность интернационалистских лозунгов эпохи.

Подготовка профессиональных кадров науки и искусства была поставлена на государственный уровень с самого начала образования Бурят-Монгольской АССР. Способную молодежь стремились обеспечить стипендиями для обучения ее в специальных учебных заведениях; поощрялись все виды народного творчества, самодеятельные спектакли, выставки. Участвовать во Всероссийской кустарно-промышленной выставке (1923 г.) в Москву был отправлен С. Сампилов, где он удостоился Диплома признательности за альбом с зарисовками из жизни и быта бурят. В 1920-е годы Ц.С. Сампиловым созданы такие произведения, как “Любовь в степи”, “Пастух”, “Революция. Свободная Бурятия”, “Ликбез”, “Монгольские партизаны” и др. Жизнерадостное восприятие новой действительности, свое отношение к миру художник выразил в картинах родной природы, в сюжетах, близких и понятных каждому буряту. Гимном раскрепощенной челове-

ской личности, исполненной сил и энергии, прозвучали живописные полотна “Любовь в степи” и “Арканщик”. Глубоко национально по художественной выразительности образов картины “Любопытные быки”, “Табун в степи”, акварельная сюита “Свадьба хоринских бурят”, иллюстрации к народному эпосу, многочисленные изображения животных. Творчество художника, воплотившего духовный мир возрожденного революцией народа, особенности его трудовой практики, неразрывно связанной с окружающей природой, давно перешагнуло рубежи своей республики и явилось заметным вкладом в советское изобразительное искусство.

Широкую известность приобрели многие произведения Р.С. Мэрдыгеева. Его рисунки, акварели, портреты с успехом экспонировались на I Всесибирской выставке в Новосибирске и Иркутске, а затем в Верхнеудинске (ныне Улан-Удэ). Известно, что портрет был одним из ранних жанров в творчестве этого мастера. В “Скорби” (1916) и “Горе старика” (1918) еще достаточно явственно прочитываются наряду с реалистической тенденцией реминисценции старобуддийской живописи. В 30–50-е годы художником была создана целая галерея портретов. Ее героям явились простые труженики, герои войны и труда (портрет Дымбрыловой, портрет майора Етобаева), а также представители творческой интеллигенции (портрет А. Тороева, портрет В. Тумуровой). Среди них были работы более удачные, а также менее удавшиеся, выполненные в официально-холодной, жесткой манере. В них как в зеркале, нашли отражение сложные проблемы развития советского искусства, связанные с идеологией тех лет.

Именно в пейзажном жанре Р.С. Мэрдыгеев смог наиболее полно воплотить свой талант, свою творческую индивидуальность. В зрелых произведениях конца 30–40-х годов чувствуется мастерство, связанное с академической школой. Многообразны лики природы, представленные в полотнах мастера и передающие характер: напряженно-драматический (“Шум в Саянах”), умиротворенно-гармонический (“В Коймогах”).

Вскоре рядом с Ц. Сампиловым появились молодые художники – А. Окладников, Г. Павлов, А. Ажигиров, И. Аржигов, несколько позже А. Тимин, М. Шестакова, Г. Чикотеев, Н. Голованов, О. Пепуль, Д. Тудупов, Б. Будаев, А. Чашин.

В 1930–1940-е годы по всей стране возникали новые учреждения культуры, открывались высшие и средние учебные заведения, музеи и галереи. В Бурятии в 1933 г. был организован Союз художников, в 1934 г. – Союз писателей, в дальнейшем многие другие студии, школы, институты. Далекое не случайно возникновение множества печатных органов, различных объединений и творческих союзов произошло здесь намного раньше, чем в других, и не только автономных, союзных республиках Советского Союза.

Уважительное отношение к исконным ремеслам, к традиционному искусству, несмотря на все перипетии нового времени, не могло навсегда исчезнуть из памяти народа и на разных этапах истории вновь и вновь проявлялось в каких-либо заметных событиях культурной жизни. В 30-е годы в Агинском сомоне была организована Зуткулейская артель чеканщиков по серебру. Сохранилась фотография, на которой запечатлены председатель артели Гомбоев, мастер Бадмаев, а посредине – главный мастер Очиржап Зориктуев.

Изделия О. Зориктуева были посланы в Париж на выставку, о чем сообщалось в газетной заметке А. Атутова: “тов. Зориктуев изготовил для открывающейся в Париже в 1937 г. Международной выставки “Искусство и техника в современной жизни” интереснейшие экспонаты – художественные изделия из серебра, рога и папье-маше: бурятский изящный нож из рога в серебряной оправе,

брошь из серебра, серебряные пуговицы национального костюма, серебряную чайную ложку, бурятскую трубку в серебряной оправе и шкатулку из папье-маше с художественно исполненными рисунками, отображающими флору Бурят-Монголии. Часть экспонатов уже отправлена в Москву во Всекоопсоюз” (Восточно-Сибирская правда. 1936. 9/XII).

В 1940 г. в столице Советского Союза – Москве впервые проведена Декада искусства и литературы Бурят-Монгольской АССР. На выставке в Государственном музее искусства народов Востока было представлено около 700 произведений живописи, графики, скульптуры и декоративно-прикладного искусства. Многие экспонаты с выставки были закуплены музеями Москвы и Бурятским союзом художников.

Выставка в целом явилась, по всеобщему признанию, праздником молодого национального искусства. Искусствовед В. Чепелев писал: “Мы любим картины и рисунки, экспонированными на выставке, с чувством человека, получившего неожиданный подарок. Само собой появляется ощущение близости к суровой красоте Байкала и снежных гор, к людям, изображенным на картинах, к трудовой жизни народа, такой нашей, по-советски обычной, напряженной.

И тут перед нами встает особенность бурятской живописи: ее жизненная простота, ее глубокая бытовая основа, даже как будто избегающая поэзии трудового народа. Художники часто выступают как рассказчики, в первую очередь заботящиеся об убедительности фактов... И когда Сампилов вносит сильные звучания поэзии жизни и труда, когда он доводит до зрителя не только смысл, но и ощущение жизни (“Арканщик”, “Пастух” и др.), становится особенно близкой и привлекательной реалистическая направленность живописи Бурят-Монголии” (Творчество. 1940. № 12. С. 4).

Естественно, что в произведениях, представленных на декадной выставке, были отражены колхозное строительство, новые люди, новый быт, отдых трудящихся, страницы истории. Таковы картины “Панорама ПВЗ”, “Говорит Москва” А. Ажигирова, “Молодое поколение” М. Шестаковой, “Девушки нашей республики” Г. Чикотева, “Вечер на курорте Аршан” Е. Невониной. Далекое прошлое Бурятии получило воплощение в произведениях “Сбор ясака” А. Тимина и “Бестужев в Селенгинске” А. Окладникова. Именно эти работы явились фиксацией бытовой основы, которую отметил московский критик. Весьма показательное выражение внутреннего удовлетворения тружеников Бурятии, их искреннего чувства гордости достигнутыми успехами.

Скрытые в этих успехах противоречия на какое-то время отошли на второй-третий планы. К тому же было понятно, что для молодой республики это были первые шаги в новых для того времени формах станкового искусства, освоение его различных видов и жанров. Причем, делались эти шаги на высоком творческом подъеме, с истинным воодушевлением.

На общем фоне выделялись произведения с более глубоким подходом к народной жизни в ее основах. Как правило, это было связано с тематикой старинных обычаев, игр, сюжетами фольклорно-эпического плана, как, например, в картине И. Аржикова “Шаман не лечит, а калечит”. Название последнего, скорее всего, было данью времени. По существу здесь жизненно правдиво запечатлена знакомая автору во множестве деталей сцена, передана атмосфера, царящая в простой крестьянской избе, где находятся люди и тут же корова с теленком в специально отведенном для них месте, а также шаман спиной к зрителю, совершающий старинный обряд изгнания духов, явившихся причиной болезни. Выразителен эпический образ героя-богатыря в картине “Шоно-Батор” Ф. Балдаева.

На выставке одним из наиболее значительных по замыслу и его воплощению, самым крупным по размерам было полотно студента Московского художественного института Д.-Д. Тудупова “Борцы”. Изучение темы традиционного национального состязания шло по линии углубления, расширения рамок сюжетной фабулы, и в результате художник воспроизвел один из моментов жизни до-революционного бурятского улуса с его внутренними противоречиями, расстройством общества на “власть имущих” и бедняков. Участники популярного спортивного состязания приобретают символическое значение борцов за освобождение народа от своих угнетателей, что вполне соответствует духу эпохи. Тема раскрывается им в плане эпического и исторического показа жизни. Но при этом, несмотря на некоторые просчеты пластического решения, автор обнаружил незаурядное живописное мастерство, верное ощущение тона, что связано с его увлечением импрессионизмом, в частности, Ренуаром. Недаром коллеги из Бурятии шутливо прозвали его “Дугар-Ренуар”.

В годы Отечественной войны с оружием в руках защищали свою Родину и художники Бурятии. Оставшиеся в тылу напряженно работали. Организованная по инициативе художников Плакатная мастерская Бурят-Монгольского государственного газетного издательства выпустила за годы войны 170 номеров “агитокон”, 50 плакатов. Активную роль в выпуске плакатов сыграл заведующий мастерской Т. Рудь. Много оригинальных плакатов и рисунков создали Ц. Сампилов, А. Тимин, М. Шестакова, О. Пепуль, Г. Чикотеев, Т. Рудь. Тексты к рисункам писали поэты Х. Намсараев, С. Дунаев, Ц. Галсанов. В сатирических рисунках художники проявили быстроту реакции на события дня, умение сделать изображение броским, эффектным. Некоторые названия работ звучат как лозунги-призывы: “Готовы на фронт!”, “Разрешите на фронт!”, “Фашистам нет места!”, или еще “Руки вверх!” (картина Тимина). Почти всем произведениям военного времени свойственна быстрота выполнения. Картины писались по горячим следам войны, выражали готовность авторов откликнуться на любые актуальные темы, в них находили отражение идеи патриотизма, сплывавшие советских людей в единое целое. Правда, следствием поспешности в работе, усугублявшей недостатки профессионального порядка, были низкие художественные качества произведений. Идея единства фронта и тыла лежит в основе произведений Ц. Сампилова “Подарки фронту”, “Колхозные кони для фронта”, “Агитатор на полевом стане”, И. Аржикова “Всеобуч в колхозе”, Г. Чикотеева “Всеобуч”. Успешному проведению декады в значительной мере способствовали театральные постановки, в которых роль оформителей была очень существенной. Воспроизведение народной жизни в фольклорно-эпических по содержанию спектаклях потребовало от сценографов знания исторического материала, свободного владения арсеналом художественно-пластических средств. Именно эти качества проявили в полной мере такие художники, как А. Тимин, Г. Павлов, М. Шестакова, Б. Чернутов в творческом содружестве с московскими мастерами театрально-декорационного искусства.

Празднично эффектно был оформлен заключительный концерт, в котором актеры выступали в ярко декоративных костюмах с полным набором подлинных украшений из серебра и полудрагоценных камней, что произвело неотразимое впечатление на публику, и было отмечено в восторженных отзывах центральной прессы.

Специалисты в Москве сразу же обратили внимание на преклонный возраст мастеров – участников выставки; и это вызвало у них озабоченность дальнейшим развитием искусства, уходящего корнями в глубь веков.

Успешное проведение декадной выставки заставило членов творческого коллектива всерьез задуматься о создании художественного музея в республике. В 1944 г. вышло Постановление СНК БМАССР о создании Республиканского художественного музея, открытие которого состоялось в 1946 г., после того, как была проведена большая подготовительная работа: поиск подходящего помещения для фондов и экспонирования произведений изобразительного искусства и т.д. Организация нового очага культуры в годы Великой Отечественной – событие большой значимости не только для Бурятии, но и для всей страны. Во вновь созданный музей поступают работы из Краеведческого музея, а также фонды и штат научных сотрудников Антирелигиозного музея.

Музейная коллекция на 15 июня 1945 г. насчитывала более 500 произведений искусства (живопись, графика, рисунки и т.д.). Первая экспозиция начала готовиться сразу же, как только музей получил свое помещение. Официальное открытие состоялось в ноябре 1946 г. В постоянную экспозицию вошли работы, приобретенные музеем в период его создания, и произведения, поступившие к тому времени из ведущих музеев страны, прежде всего, из Русского Государственного музея (г. Ленинград).

Началась довольно интенсивная выставочная деятельность – одна из самых важных форм музейной работы. В январе 1947 г. состоялась I республиканская выставка прикладного искусства, включившая в себя более 300 произведений и прошедшая с большим успехом. В 1948 г. в реорганизованном музее создаются отделы русского дореволюционного и советского искусства. В 1949 г. в музей поступают 143 работы известных художников из фондов Государственного Русского музея (Боровиковский, Шубин, Антокольский, Тропинин, Ксенофонтов, Степанов, Богомоллов, Поленов, Айвазовский, Шишкин, Трутовский, братья Мавковские, Хруцкий и др.).

Несмотря на небольшой формат и в основном этюдный характер, все они несут на себе печать незаурядного профессионального мастерства авторов, известных по репродукциям более значительных их произведений. Конечно же, для отдаленного от европейской России сибирского края это было неоценимым даром, поскольку местное население и особенно школьники смогли воспринять воочию тонкость исполнительской техники в живописи, рисунках и набросках, благодаря которым они приобщались к европейским традициям высокого реализма, по-особому сформировавшего в Российской академии художеств.

Наряду с этим в советском искусстве происходили активные процессы сближения национальных школ, чему в немалой степени способствовала общность переживаний военных и первых послевоенных лет. Не сразу забылись пережитое лихолетье, горечь утрат, а затем – всенародное ликование по случаю долгожданной победы над ненавистным врагом. Светло, жизнерадостно звучали темы мирного труда на родных землях, передававшие чувства гордости за Великую Отчизну. Примечательной для того времени стала выставка, посвященная 70-летию И.В. Сталина.

Почувствовали свою сплоченность художники регионов и всей страны. В зональных конференциях принимали участие деятели культуры и искусства Москвы, Ленинграда и других крупных городов России. Периферийные художники все чаще поступают в столичные вузы.

В результате открытого тесного общения творческих людей из разных мест России постепенно созревало обостренное чувство родной земли, уже не абстрактное или идеологически обобщенное, а более конкретизированное: на уровне пейзажных ландшафтов – степных просторов, высоких гор, могучих разливов рек или священных источников, терпкого запаха трав... Это все включало еще и

бытовые штрихи, детали традиционных одежд, украшений и ремесел. Обращение к истокам народного быта, трудовых навыков и неприметных на первый взгляд подробностей было весьма не простым, достаточно длительным, временами даже болезненным. И все же, в конечном счете, оно оказалось неминуемым. На протяжении многих лет научными сотрудниками и хранителями фондов работали местные общественные деятели, работники культуры и художники. В тесном контакте и творческом содружестве находились родственные организации: музей, Союз художников и производственные мастерские Бурятского отделения Российского Художественного фонда.

В 1960-е годы налаживаются связи со странами Востока – Монголией, Китаем (включая Тибет), Индией. Каждый период становления и развития изобразительного искусства Бурятии достаточно полно отражен в уникальной музейной коллекции.

Как отмечено выше, еще до образования творческих организаций в стране художниками республики были созданы произведения, которые на сегодняшний день во многом определяют своеобразие становления национального искусства. По прошествии нескольких десятилетий они обрели как бы новую жизнь, заняв свое место в экспозициях крупных выставок, не только местных, но и российских, всесоюзных и зарубежных. Это такие произведения, как картины “Тайлаган” и “Доржи Банзаров”, рисунки “Скорбь” и “Горе старика” Р. Мэрдыгеева, полотна “Кыренский дацан” и “Тункинская семилетка” А. Хангалова, “Уходящий быт” и “Буха нойон баабай” И. Дадуева, “Шаман не лечит, а калечит” И. Аржикова, рисунки “Варка масла” и “Рыбак” А. Окладникова, многие зарисовки Г. Эрдынийна, О. Будаева, произведения художников из бурятских дацанов, занимающие все более значительное место в постоянных и эпизодических экспозициях республиканских музеев.

В конце пятидесятых – начале шестидесятых годов новое поколение художников, уже опираясь на достижения зачинателей профессиональной станковой живописи, находило свой путь в искусстве, в целом отражая специфику национального видения, создавали ярко-колоритный обобщенный образ родного края. Органично подключались к поискам творческого коллектива новые поколения мастеров резца и кисти, многие из которых и ныне работают творчески активно.

Выпускники высших и средних учебных заведений страны – А. Сахаровская, Д.-Н. Дугаров, А. Казанский, Г. Москалев, И. Стариков, А. Хомяков, С. Ринчинов, А. Даржаев, А. Цыбикова, Ч. Шенхоров, Д. Пурбуев, Э. Цыденов, Г. Васильев, А. Миронов, В. Базаров.

С середины 70-х годов еще более усиливается внимание художников к событиям современности, к делам и заботам тружеников края. В произведениях, созданных в эти годы, находят отражение успехи, достигнутые во всех областях промышленности и сельского хозяйства республики. Все более заметное место занимает тематика, связанная со строительством Байкало-Амурской магистрали – одной из грандиознейших строек века. В этом проявилась замечательная традиция советских художников – быть всегда на передовых участках созидательной деятельности народа.

В 1979 г. в столице Бурятской республики впервые прошла большая тематическая выставка “Мы строим БАМ”. Участие в этом смотре художников Российской Федерации и ряда союзных республик – Азербайджана, Грузии, Узбекистана и Украины – в значительной мере обусловило высокий профессиональный уровень экспозиции. Главные герои произведений – первопроходцы тайги, геологи и геодезисты, разведчики земных недр и водных ресурсов, лесорубы и путеукладчики, мостовики и тоннельщики, представители других профессий.

В 1976 г. группа художников побывала в Монгольской Народной Республике, а затем в своих произведениях запечатлела труд и быт аратов-скотоводов. Монголия с ее поистине необозримыми далями, с ее неповторимо яркими красками синего неба и желтых песков произвела неизгладимое впечатление на художников, что нашло отражение в живописи Д.-Н. Дугарова, а также в графических листах – “По Монголии” А.Н. Сахаровской, выполненных в технике цветной гуаши.

Военно-патриотическая тема становится одной из главных в творчестве Героя Советского Союза Г. Москалева. На полотне “Один на один” мы видим подбитый покоренный танк и фигуру лежащего на земле солдата. Поза убитого, его раскинувшаяся за плечом плащевая накидка сохранили последнее движение солдата – вперед, навстречу врагу. Всем пафосом своей картины художник как бы добавляет: это движение в бессмертие.

Труженицам тыла, стойко переносившим скорбь утрат, посвящает свое творчество В. Грищенко. Темы войны и мира волнуют и более молодых художников.

Заметное место в творчестве художников занимает индустриальная и сельскохозяйственная тематика; в значительной мере активизируя поиск выразительных средств, отвечающих требованиям современности. Трудовой энтузиазм советских людей можно почувствовать в живописных работах В. Архипова, Л. Лабока, Г. Налабардина, И. Алтаева, В. Гончара.

Герои произведений А.Б. Даржаева “Пастухи” и “Табунщик” изображены крупным планом: они доминируют в пространстве картины, четким силуэтом выделяясь на фоне пронзительной синевы степных далей. Спокойны и сосредоточены герои С.Р. Ринчинова на его полотнах “Тоонто” и “Семья”; окружающий пейзаж дает ощущение гармонии человеческого бытия, всего мироздания. Новые произведения художника “Сурхарбан”, “Жаворонки поют” отмечены точными жизненными наблюдениями, целостностью колористического решения. Тема традиционного спортивного праздника “Сурхарбан”, послужила сюжетом для картины Г.И. Баженова, впечатляющей ярким декоративным цветом, ритмом певучих линий, ассоциирующихся с национальным узором.

Для Д.-Н. Дугарова интерес к национальным традициям народа был естественен, глубинен, поскольку в его родных Агинских степях бурятская старина сохранилась в большей степени, чем во многих других районах республики. Проникновенно-лирично созданное художником в этот период полотно “Проводы невесты”. Тонко охарактеризовано состояние девушки, покидающей родной очаг; в ее потупившемся взоре и оттенок грусти, и затаенно-радостное ожидание неведомого будущего.

Выступив поначалу как знаток местных обычаев, художник затем углубляет свой поиск. Так появляются картина “Забайкальская зима” и затем ее вариант – “Суровый край”, отобразившие нелегкий труд чабанов. На фоне темнеющих к горизонту степных далей и неба с низко нависшими тучами виднеется силуэт всадницы-чабанки. Сгрудилась сплошным массивом отара, и только по краям видны отбившиеся от нее овцы. На фоне бушующей непогоды они казались бы беззащитными, не будь рядом человека, стойкого и мужественного. В триптихе “Прошлое” люди изображены, казалось бы, притерпевшимися к своей обездоленности. Привычно перебирает четки женщина с седыми волосами; сторбленный старик углубился в чтение старинного ксилографа; мужчина, ведущий быков, словно придавлен торцами бревен в их упряжке. Фоном для фигур является выжженная солнцем оранжево-желтая земля и яркая синь неба над высоким горизонтом. Насыщенность цветовых пятен, некоторая графичность ри-

сунка заставляют вспомнить традиционную бурятскую живопись с ее условностью, плоскостностью декоративных решений, с ее образной символикой. В облике людей автор подчеркнул не только их извечное терпение, но и доброту. Потому так уютно примостился у коленей старой женщины малыш с игрушкой – верблюжонком. Как олицетворение мудрости, уходящей в глубь веков, воспринимается фигура улусного грамотея, перечитывающего строки эпического сказания.

Несмотря на тяжесть подневольного труда, народ сохранил свое человеческое достоинство, свои надежды на лучшую долю.

Формируется новый жанр – портрет-картина. К этому жанру тяготеет Ю.А. Чирков, создавший целую галерею портретов представителей бурятского народа. Своеобразие личности автор выявляет, как правило, через род занятий своего героя, его профессию. Небезынтересны художнику и национальные черты. Его герои – народный мастер-чеканщик, старый охотник, сакманщица, поэтесса, артист в роли популярного персонажа народной сказки и др. Все они запечатлены в типичной для них обстановке труда и быта. В портрете чемпиона в стрельбе из лука Б. Бальчинова полуфигура лучника выглядит внушительно и монументально на фоне равнинного степного пейзажа.

Большое место в бурятском изобразительном искусстве занимает пейзаж. Величественная и суровая красота Байкала и Саянских гор привлекает внимание К. Сергеева. Картина Т. Рудь “В высокогорной Бурятии” воспроизводит необычный рельеф местности с могучими животными-сарлыками. Эпическое начало заложено в полотне Э. Аюшеева “Просторы Бурятии”. Могучая распевная ритмика холмистых далей, широкий разлив рек, неповторимая колоритность таежного озера нашли свое отражение в полотнах М. Оленникова.

Зрелое профессиональное мастерство отличает полотна А. Казанского. Они полны полифонического звучания, в них в цветотонной целостности слиты краски земли и воздуха, пронизанные сияющими лучами солнца. Потребность выразить свое отношение к окружающей действительности обусловила обращение Казанского к теме родного края, к образу Байкала. Натурные впечатления суммированы в картине “Рыбаки Байкала”. Все изображенное на полотне приближено к зрителю. Крупным планом показаны фигуры рыбаков, занятых привычным делом – починкой сетей. Лица их спокойны и вместе с тем благодущны. Чувствуется, что это занятие для них почти что отдых, пауза, а настоящая работа, связанная с выходом в море, потребует полного напряжения сил. Об этом напоминают энергичные контуры словно вздыбленных над пологим берегом и глубокой синевой воды остроносых шхун-лодок. Каждое поколение художников заново открывало для себя красоту “славного сибирского моря”. А.В. Казанский по-своему увидел и запечатлел Байкал на многих полотнах. Акцент на пейзажном творчестве живописца представляется правомочным, поскольку именно в этой области особенно интенсивно велись его поиски, отрабатывалась форма произведений, адекватная заложенному в них содержанию. И именно в жанре пейзажа наиболее убедительны результаты, достигнутые А.В. Казанским в настоящее время.

Эпичны по своему настрою картины небольшого формата Ч. Шенхорова: сочная зелень пастбищ, ритмические ряды изгородей с тонкими струнами-жердями, прорезающих прозрачную чистоту воздуха, звенящую тишину высокогорной Тунки, окружающая человека природа незримо слита с его трудом и бытом.

Во все большем разнообразии своих связей с жизнью человека раскрывается предметный мир. Изобилие продуктов труда и даров природы в размашистой живописной манере передает М. Метелкина.

Тонкой одухотворенностью образов, поэтической метафоричностью деталей отличаются полотна Альбины Цыбиковой, к сожалению рано ушедшей из жизни, в которых органично взаимосвязаны люди и вещи. В своих портретах Цыбикова фиксирует мимолетность мгновений – движений, наклонов головы, выражений лиц. Все как бы неустойчиво, зыбко. Может быть, поэтому так любимы автором подвижные детские образы. В картине “Поздний гость” художница передает атмосферу родного бурятского села с его устоявшимся жизненным укладом, непритязательно скромным, но налаженно-обжитым гостеприимством.

Сюжетно-занимательная повествовательность в работах Цыбиковой сменяется тенденцией к обобщенной символике образов, но воплощение их остается по-прежнему конкретно-жизненным. Таков, к примеру, диптих “Осенний ветер”. Традиционным творчеством Востока навеяны образные аллегории “У источника”, где источник воды и дерево, фигуры матери с ребенком, всадника и старца с посохом символизируют разные возрастные периоды человеческой жизни, ее вечного круговорота.

А. Цыбикова принимала активное участие в оформлении здания Театра драмы им. Хоца Намсараева. Выполненное ею декоративное панно, занимающее стену фойе, убедительно показало, что художница умеет подчинить себя единому замыслу творческого коллектива, не растеряв при этом своей индивидуальности. Фреска “На земле Гэсэра” производит впечатление нарядно-праздничное. В сложно разработанной колористической гамме преобладают теплые коричнево-светлые тона. При общем обзоре доминируют масштабно-укрупненные аллегорические фигуры, олицетворяющие музы искусства театра разных эпох, в них как бы утверждаются творческие возможности народа. В отдалении чередуются сцены трудовой деятельности людей, их развлечений и игр, детали архитектуры, пейзажа.

Сложной ассоциативностью отличаются произведения Д.Г. Пурбуева “Иллюстрации к эпосу”, “По мотивам старинных песен”, представляющие собой своеобразную имитацию традиционных ксилографий с удлинненным форматом листа и миниатюрностью изображения.

Несколько значительных по тематике, прочувствованно-импульсивных по исполнительской манере графических серий создал Б. Тайсаев. Эмоциональны циклы работ молодого графика Т. Манжеева из циклов “Из детства” и “Музыканты”. Изобразив мальчика, склонившегося над рисунком, автор сумел показать, что занятие это поглощает его полностью, светлый овал стола – для него целый мир.

Творчество театральных художников Бурятии известно далеко за пределами республики. И не только потому, что театры совершают гастроли по всей стране. Высоким профессиональным мастерством владеют такие художники, как А.И. Тимин, М.Е. Шестакова В. Бройко, В. Тевелев и другие, на протяжении многих лет оформляющие спектакли как классического, так и современного репертуара.

Замечательным достижением искусства являются эскизы декораций и костюмов. А.И. Тимина к первой национальной опере “Энхэ Булад-Батор” и к балету “Красавица Ангара”, поставленных в Бурятском академическом театре оперы и балета. Как и в других работах художника, в них видны не только смелая разработка орнаментального народного творчества, сложная гармония цветовых сочетаний, но и выразительная пластика фигур персонажей, их движений и жестов, тонко переданное ощущение эпохи, поэтическая трактовка народных легенд и сказаний. В работе Е. Шестаковой – эскизах костюмов для ансамбля “Байкал” – отразилось чуткое восприятие художницей национальной специфики народной одежды, ее силуэта, декора, колорита.

Одни из них придерживаются народного примитива, к ним можно отнести М. Эрдынеева и многих других, у некоторых нетрудно вычислить естественную ориентацию на европейские образцы и мировую классику, третьи ищут сплав восточных и западных традиций. Появляются мастера, придерживающиеся академического направления, которые могли бы внести свой вклад в общую систему советской школы скульптуры. К сожалению, Э. Цыденову почти не пришлось увидеть свои замыслы воплощенными в долговечных материалах по причине технических трудностей. Самым выдающимся его произведением является барельефное решение фасада нового здания Бурятского академического театра драмы им. Хоца Намсараева, удачно возвышающегося на одном из самых многолюдных участков города. В большей мере это удастся его ученику и коллеге А. Миронову. Удачны многие его работы, установленные на площадях и скверах столицы Бурятии, а также занявшие достойное место в музейных коллекциях городов Улан-Удэ и столицы Калмыкии – Элисты. Этому мастеру присуще тяготение к образам героического начала. Одновременно он проявляет интерес к буддийской скульптуре, что едва ли не является в настоящий период признаком нужного тона.

Интересно заявил о себе З. Дугаров, придав образу спящего воина монументально эпическое звучание. К слову сказать, очень неплохо было, если бы “спящий воин” проснулся и сотворил бы нечто такое, что осталось бы в памяти потомков. А то, что такая глыба камня может еще обнаружить свою глубинную мощь, в целом не вызывает сомнений, ибо каждая земля таит в себе неисчерпанные еще до конца силы, и никакой творец не способен в одиночестве их обнаружить.

Не ослабевает интерес художников к национальной истории. Их обращение к таким значимым образам, как Гэсэр (А.М. Миронов), Чингисхан (И.Г. Налабардин), тотемные предки бурят (Б. Доржиев) каждый раз приобретает новое звучание, не теряет своей актуальности. Однако при этом зачастую присутствует налет некоего штампа в создании облика героя.

Среди явных тенденций в живописных поисках наших мастеров следует отметить линию, связанную с творчеством В.В. Инкижинова и Н.Д. Шахмалова. Она характеризуется стремлением к подчеркнутой конкретности, гиперреалистичности в трактовке образов природы и человека.

Привлекают внимание жизнеутверждающе яркие работы А.С. Дугаровой. Задача повышения эмоционально-выразительных качеств достигается за счет декоративности рисунка и локального цвета, построенного на аккордах интенсивных пятен (“Знаки”, “Осень” и т.д.).

В 1991 г. впервые предстали перед зрителем работы М. Ванданова “Слушающий тишину”, “Друзья”, “Ожидание”. Каждая картина – тихое приглашение замедлить движение, остановиться, прислушаться к тишине, наполниться дыханием Вселенной. Ощущение приглашения рождается ненавязчивым композиционным приемом: вводом человеческой фигуры, изображенной в углу картины спиной к зрителю. Ритмическая канва всех композиций имеет постоянный характер. Ее замедленный темп движения и спокойное чередование форм создают впечатление непрерывности, длительности изображенного явления. Эмоциональная энергия произведений заключена прежде всего в колористическом строе. Экспрессия цвета приглушена, отсюда возникает настроение умиротворенности, причастности к вечности, долготерпения. Кажется, вековая мудрость Востока запечатлена в полотнах художника. Явление Ванданова в искусстве сродни пронзительно-щемящей негромкой мелодии, которую рождает сама бурятская земля.

Образ Байкала стал своеобразной “визитной” карточкой” творчества Б.Т. Тайсаева. Художника привлекают самые различные, изменчивые состояния водной стихии: это и эмоционально-драматическое в “Шторме”, и величаво-торжественное в “Байкале”. На его полотнах предстает прекрасный мир природы: заснеженные величественные Саянские горы; необъятные степные просторы, залитые солнечными потоками; низвергающиеся водопады. Поэтическое мироощущение во многих работах выражается через тонкие цветовые переходы, высветленность всего колорита. Национально-историческая тематика нашла отражение в ряде произведений, в которых представлено характерное для его творчества мифологическое видение древней истории (“Саянский волк”, “Праматерь-хун шубуун”).

В скульптуре Бурятии первооткрывателями новых тем и пластических решений явились В. Уризченко, Г. Васильев, С. Балдано, Д. Намдаков. Они несли в себе индивидуальные творческие начала, которые и определили в дальнейшем собственную стилистику каждого из них. Произведения В. Уризченко представляют собой станковую скульптуру довольно крупных размеров. В них хорошо выявлена фактура дерева, органично увязанная с психологическим раскрытием образов, одновременно мудрых и простодушных, с некоторой долей лукавства, затаившегося в уголках губ. Вертикальность статуй подчеркнута складками одеяний, как на старинных скульптурах, отдельные детали отработаны декоративными штрихами (“Сказитель”, “Послушник монастыря”). Скульптура Г. Васильева – это целый мир образов, в которых органично и пластически обобщенно переплетаются черты реальной действительности и художественного вымысла. Любой сюжет имеет глубокий смысловой подтекст. Так, его “Чабанка” словно вобрала в себя черты многих поколений бурятских женщин. Укрупненность пропорций, подчеркнутая массивность объема способствуют впечатлению значительности образа, с одной стороны, и придают произведению весомость, устойчивость – с другой. В традициях русской и европейской школы реалистического скульптурного портрета выполнена Э. Цыденовым голова девушки-бурятки. Вместе с тем особенности поэтического облика модели, техника резьбы по дереву придают этой работе ярко выраженный национальный характер.

Для творчества молодого скульптора Д. Намдакова характерен удивительно органичный сплав “традиции” и “современности”. С одной стороны, неизменен интерес к национальным сюжетам, характерам, к использованию традиционного материала, с другой стороны, его произведения выполнены в самобытном стиле. В тематический диапазон пристрастий художника включены: женские образы, отличающиеся неповторимым обаянием; таинственно-мистические шаманы; древние воины-кочевники; фантазмагорические герои и т.д. Эти причудливые образы навеяны бурятскими преданиями, легендами, услышанными им еще в детстве от старых рассказчиков, а также рождены творческой фантазией. Выразительный силуэт, текучая пластика формы, меланхолическая погруженность фигур в состояние некой медитации, – все это присуще таким работам, как “Кокон”, “Звездочет”. Другие произведения отличаются неожиданными ракурсами, игрой контрастных, подчас гипертрофированных, форм, особой напряженной динамикой. Некоторые работы обладают поистине брутальной, первобытной мощью и энергией. Мастер умело использует природные свойства материалов: бивня мамонта, дерева, бронзы, серебра.

Непрестанными поисками образно-пластических средств характеризуется творчество Б. Доржиева. Его работа в театре повлияла на создание новых станковых произведений, которые пропитаны атмосферой сцены. Создание “соочи-

ненного” пространства интересно своей многослойностью, проступанием ликов-масок, повышенной звучностью красок (“Буха Нойон”, “Бальжин Хатан”).

В искусство последних десятилетий заметный вклад внесли очень самобытные авторы Н. Очиров и Л. Доржиев.

В 1970–1980-е годы искусство художественной обработки металлов поднимается на новый по тем временам уровень. Появляется плеяда народных умельцев в технике чеканки по серебру и другим металлам, мастерицы ковроткачества из местного сырья с применением конского волоса. Изделия бурятских умельцев приобретают известность, экспонируются на многих выставках: республиканских, зональных, российских, всесоюзных и зарубежных. Молодые мастера успешно осваивают технологию ремесла, его традиционные основы, заметно обогащая творческие поиски и устремления всего коллектива художников.

Знаменательным явлением стали довольно длительные и очень не простые процессы возрождения художественных народных промыслов, а также традиционной иконописи “танка”, теперь выдвигающиеся на одно из видных мест в современном искусстве. В этом жанре работают Д. Дугаров и Н.-Ц. Дондокова – дочь ламы иконописца Данзана Дондокова, продолжающая и развивающая его школу. Плодотворно функционирует школа-студия “буряад зураг” при Всебурятской ассоциации развития культуры (ВАРК).

Настоящий период – весьма трудный для всех художников ввиду отсутствия финансовой поддержки со стороны государства. И все же многие из них пытаются обрести свой индивидуальный стиль в творчестве, выразить собственное видение жизни.

МУЗЫКА

Бурятское профессиональное музыкальное искусство стало складываться в начале 20-х годов XX столетия. Его основой явился бурятский музыкальный фольклор. На основе народной музыки возникли практически все национальные профессиональные школы, каждая из которых содержит образцы различного использования фольклорного наследия. За 80 лет существования профессиональной музыки Бурятии сложились особые национальные средства выразительности. При этом формы связей профессиональной музыки с фольклором с течением времени менялись. “От прямого цитирования народных напевов композиторы шли к более сложному, опосредованному претворению фольклора в своей музыке, но всегда профессиональное искусство Бурятии опиралось на древнейшую народную ладовую систему – ангемитонную пентатонику. И в наше время национальная музыка Бурятии, так или иначе, связана с этим пятиступенным ладом” (Куницын. 1990. С. 175). Первыми сочинениями молодых бурятских композиторов были обработки народных песен, массовые песни, инструментальные пьесы.

История бурятской профессиональной музыки – это, одновременно, и история творческого содружества бурятских и русских музыкантов. Русские композиторы, исполнители-инструменталисты, дирижеры, музыковеды и педагоги внесли большой вклад в развитие профессиональной музыки республики. В историю бурятской музыки вошли имена таких музыкантов, как В.Д. Обыденная, П.М. Берлинский, В.И. Морощкин, Р.М. Глиэр, М.П. Фролов, Л.К. Книппер и др.

Установленные еще в дореволюционный период контакты между бурятским и русским народами, процессы взаимовлияний художественных традиций подготовили благоприятную почву для интеграционных процессов музыкальной

культуры. В профессиональной музыкальной культуре Бурятии наблюдаются в крупном плане две тенденции: одна из них проявляется в приобщении к мировому музыкальному искусству через освоение традиций и ценностей русской культуры; другая – сказывается в стремлении развивать традиционное направление бурятской музыки, суть которого в возрождении и утверждении традиций, развитии на новом уровне национальных музыкальных форм и жанров.

В становлении бурятской профессиональной музыки выделяются три периода: 30–40-е, 50–60-е, 70–90-е годы XX столетия. Данная дифференциация отражает изменение основных музыкальных параметров: жанровой системы, драматургии, стиля. У истоков профессиональной бурятской музыки стояли композиторы старшего поколения, первые национальные композиторы Д. Аюшеев (1910–1971), Б. Ямпиров (1916–1989), Ж. Батуев (1915–1996). В этот период формируется национальная музыкальная стилистическая база.

Второй период (50–60-е годы) отмечен интенсификацией музыкальной жизни республики. Каждый год появлялись новые сочинения, многие из которых становились событием в культуре Бурятии. Расширился круг композиторов. Его ряды пополнили такие композиторы как А. Андреев, Ю. Ирдынеев, В. Усович, С. Манжигеев. Раздвигаются границы жанров, обогащается образная палитра, соответственно изменяется стилистика. Таким образом, в 50–60-е годы происходит стабилизация освоенного ранее и накопление новых качеств.

В 30-е годы русские советские композиторы, сделавшие первые шаги в попытке синтеза двух культур, избрали стратегию адаптации европейского к национальному. Но конкретное воплощение этой стратегии выявило превалирование европейских принципов музыкального мышления, в то время как национальное играло роль “надстройки”. Но в 70–80-е годы – в период заметного обновления бурятской музыки, происходит качественный скачок в ее развитии. Выявляются крупные перемены в жанровом содержании бурятской музыки, ведущая роль принадлежит теперь вокально-симфонической, камерной, симфонической музыке. Эти процессы связаны с появлением новых композиторских имен в бурятской музыке – Б. Дондокова, П. Дамиранова и др. Середина 70-х годов характеризуется заметным стилистическим обновлением, связанным с творчеством композиторов А. Андреева, Ю. Ирдынеева, В. Усовича. Они нашли ряд новых приемов соединения бурятского пентатонического мелоса с современными гармоническими, полифоническими и другими выразительными средствами.

В 80–90-е годы профессиональная музыка Бурятии вступает в новую фазу – углубляется поиск возможностей приближения к истокам. Молодые композиторы мыслят в иной стилистической гамме. Острота созвучий, современные фактурные приемы, формирование нового типа мелодизма – все эти свидетельства индивидуальных форм претворения национального, когда не фольклорное начало определяет закономерности создания профессионального произведения, а замысел композитора определяет особенности функционирования фольклора в его контексте (Русинова. 2000. С. 6).

В 1938 г. в связи с подготовкой к Первой декаде бурятского искусства в Москве создан оркестр бурятских народных инструментов, куда вошли инструменты: хур, чанза, иочин, лимба, бишхур, ухэр-бурей, барабаны, тарелки, дынчики. В репертуар оркестра входили обработки народных песен и танцев. Были сделаны первые шаги к профессиональному производству бурятских народных инструментов. Многие из инструментов были реконструированы, и разработаны их разновидности.

В 1940 г. был образован Союз композиторов Бурят-Монгольской АССР. Созданию Союза композиторов предшествовал крупный успех национальных

музыкантов на Первой декаде бурят-монгольского искусства в Москве в октябре 1940 г. В Союз вошли молодые национальные композиторы Д. Аюшеев, Ж. Батуев, Б. Ямпиллов. Председателем Правления стал П. Берлинский, один из основоположников профессиональной бурятской музыки, композитор, дирижер, ученый-этнограф. Все шесть десятилетий своей истории Союз композиторов Бурятии был и остается центром музыкальной жизни республики, тесно связанным со всеми музыкальными коллективами. Сегодня в композиторской организации Бурятии одиннадцать членов (8 композиторов, 3 музыковеда), представляющих три поколения музыкантов: А. Андреев, П. Дамиранов, Б. Дондоков, Ю. Ирдынеев, С. Манжигеев, Л. Санжиева, В. Усович, Б. Цырендэшиев, Д. Дугаров, О. Куницын, О. Русинова. Председатель Правления Союза композиторов Бурятии – Б. Дондоков.

Большим событием в культурной жизни Советской Бурятии явилось открытие в 1948 г. Бурятского государственного театра оперы и балета, который в 1979 г. удостоился почетного звания “академический”. Со дня создания его репертуар насчитывает более 200 названий оперных и балетных спектаклей, начиная от первых опытов постановки национальных музыкальных произведений до воплощения оперной и балетной классики. Высокий исполнительский уровень, успешное претворение творческих задач свидетельствует о профессиональной зрелости коллектива театра. В составе труппы – лауреаты республиканских, всесоюзных и международных конкурсов, артисты, удостоенные почетных званий и наград, высокой оценки советского и зарубежного зрителя. Особое место в созвездии замечательных имен занимают имена народных артистов СССР Л. Сахьяновой, Л. Линховойна, К. Базарсадаева, Д. Дашиева, Г. Шойдагбаевой и многих других.

Академический театра оперы и балета (1948), Союз композиторов РБ (1940), филармония, симфонический оркестр, оркестр бурятских народных инструментов, ансамбль песни и танца “Байкал” (1942 г.); учебные заведения – Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусства (1960), музыкальное училище (1931) Улан-Удэнское хореографическое училище (1961), Бурятское республиканское училище культуры и искусств (1947), десятки детских музыкальных школ; художественная самодеятельность – Республиканский центр народного творчества (1936), сотни коллективов музыкальной самодеятельности – этот, далеко не полный список характеризует сегодняшнюю музыкальную жизнь Республики Бурятия.

МАССОВАЯ ПЕСНЯ

Песня была первым музыкальным жанром, к которому обратились композиторы Бурятии в 30-е годы, когда национальная композиторская школа делала первые шаги. Мелодии песен этого периода строго ангеми-tonны и включают типичные обороты народных песен. Наиболее популярной среди бурятских песен тех лет стала песня Г. Дадуева “Бурят-Монголия” (“Саяны”) на стихи Ц. Зарбуева, получившая в 1940 г. первую премию на республиканском конкурсе песен. Мелодические обороты, воспринятые композитором из народной песенности, слились в ней с интонациями советской массовой песни, что сделало ее привлекательной для самых широких кругов слушателей. С 1959 г. первая фраза этой песни стала позывными радио Бурятии.

Расцвет массовой песни в Бурятии наступает в 50-е годы. К этому времени песенный жанр охватывает широкий круг тем – патриотические песни о Лени-

не, Коммунистической партии, о труде и строительстве социализма. Многие песни воспевают Бурятию, Байкал, Улан-Удэ. Но самым популярным жанром является лирическая песня. Важнейшее достижение композиторов, работавших в жанре песни – ярко выраженный национальный характер, что связано с пентатоничностью мелодии, использованием кварттовых созвучий в хоровых партиях и инструментальном сопровождении (Куницын. 1990. С. 160). Многие песни звучали в сопровождении ансамбля бурятских народных инструментов, что также подчеркивало национальный склад песенных образов.

В 50-е годы в песенном жанре успешно работают композиторы старшего поколения – Д. Аюшеев, Ж. Батуев, Б. Ямпиров. Из песен Б. Ямпирова, а их свыше 250, следует упомянуть, прежде всего, песню “Пою мою республику” (слова Н. Доризо), которая стала своеобразным музыкальным символом Бурятии. Она звучит в дни всенародных праздников, она есть в репертуаре почти каждого хорового коллектива республики, ею открываются многие радио- и телепередачи.

В республике пользуются популярностью различные по тематике песни Д. Аюшеева (более 100 песен), которые покоряют слушателей присущей его музыке мелодичностью, столь характерной для народных лирических песен. Недаром песни, воспевающие родной край – суровый “Байкал” (слова Ц. Галсанова), элегическая “Город над Селенгой”, посвященная 300-летию Улан-Удэ (слова Н. Нимбуева), эпическая “Песня об Ольхоне” (слова Д. Дамбаева) – считаются народными.

Песенное творчество композитора Ж. Батуева хорошо известно по патристическим песням. Но особенно популярна написанная в конце 40-х годов “Колыбельная” (слова Ц. Галсанова), имеющая ярко выраженный национальный склад.

Одним из самых популярных в Бурятии композиторов-песенников является Б. Цырендашиев (более 400 песен). Значительная часть песен Б. Цырендашиева и сегодня не уходит из репертуара профессиональных и самодеятельных певцов. Важное качество песен Б. Цырендашиева – бурятский национальный колорит и лиричность. Он умеет органично сплавлять фольклорные интонации с интонациями и ритмами современной песни. Вот уже три десятилетия любимой народной песней является песня “Селенга” (слова Д. Дамбаева). Созданная в 60-е годы, “Селенга” во многом повлияла на развитие лирической песни в республике.

К числу популярных бурятских лирических песен, безусловно, относится песня “К любимой” бурятского оперного певца, народного артиста РСФСР Б. Балдакова, написанная им на собственные стихи. Плавная и певучая мелодия сближает эту песню с жанром романса.

В 60–70-х годах в число ведущих композиторов-песенников выдвигаются С. Манжигеев и А. Андреев – представители среднего поколения бурятской композиторской школы. В творчестве С. Манжигеева главенствует тема современности. Поэтому для нее характерно активное и действенное начало. Уже одна из его первых песен – “Шамхандаа” (“К тебе”, слова Ц.-Ж. Жимбиева) – приобрела в Бурятии исключительную популярность, не утратив ее и до настоящего времени. Этой песне, как и всей музыке композитора в целом, свойственны упругость звучания, танцевальность ритма, энергия и целеустремленность. Одна из лучших лирических песен С. Манжигеева “Эжымни” (“Моя мама”, слова С. Ангабаева) посвящена матери и стала поистине народной песней, ее повсеместно поют люди разных возрастов и профессий.

В песенном творчестве А. Андреева разнообразно представлена лирическая природа его дарования. Его напевы самобытны и глубоко национальны. Лучшие

песни А. Андреева такие, как “Мой отчий край – долина Баргузина” (слова Н. Дамдинова), “Брат и сестра” (слова Г. Чимитова), прочно вошли в нашу жизнь. Но особой любовью пользуется песня “О родной земле” (слова Д. Жалсараева), которая стала национальным гимном Республики Бурятия.

ОПЕРА

Среди музыкальных жанров, успешно развивающихся сегодня в Бурятии, прежде всего следует назвать оперу. Оперный репертуар Бурятского государственного академического театра оперы и балета сегодня составляют такие постановки оперной классики, как “Евгений Онегин” П.И. Чайковского, “Кармен” Ж. Бизе, “Князь Игорь” А.П. Бородина, “Хованщина” М. Мусоргского, “Отелло” Д. Верди и многие другие, а также произведения бурятских композиторов (около 30 национальных произведений), среди которых опера “Энхэ-Булат-батор”, оперная трилогия “Побратимы”, “Братья”, “Саян” Д. Аюшеева, музыкальная комедия “Будамшу”, лирико-психологическая опера “Прозрение” и детская опера “Чудесный клад” Б. Ямпилова и др.

Музыкальной основой оперных тем явились напевы и речитативы в старинной улигерной манере (эпический улигерный стиль), а также песенные и танцевальные мелодии, вобравшие ритмоинтонации фольклора. Существенное влияние на бурятскую оперу оказал пример русской советской “песенной” оперы. Сольные и хоровые эпизоды в песенном складе занимают ключевые позиции в драматургии музыкально-сценических произведений и в значительной степени определяют стиль многих опер. Пентатонические интонации тем определяют национальный колорит музыки. Бурятская опера, ассимилировав песню, приобрела ее мелодические богатства, ясность и доступность языка.

Тематикой либретто многих национальных опер стали мотивы устного народного поэтического творчества. Так, опера “Энхэ-Булат-батор” создана по мотивам бурятского эпоса “Шоно-батор”, музыкальная драма “Баир” по мотивам сказки “Молодец Мэргэн и красавица Хурган-Ногон”, музыкальная комедия “Будамшу” по одноименной сказке, детская опера “Чудесный клад” и опера “Тугая тетива Зээр Далая” по мотивам бурятских народных сказок, “Гэсэр” по героическому эпосу бурят. Вместе с тем появились новые темы оперных либретто – зарождение революционного движения, жизнь колхозной деревни, строительство социализма в Забайкалье. На современную тематику написаны такие произведения, как опера “Цыремпил Ранжуров” (1974) и “Грозные годы” (1977) Б. Ямпилова и др.

В жанровом отношении национальные оперы – это оперы эпические, исторические, лирико-драматические, лирико-психологические и музыкальная комедия. В спектаклях часто воспроизводятся эпизоды народного быта и старинные обряды (народный праздник “сурхарбан”, шаманские камлания).

Первым оперным произведением в национальном стиле стала опера “Энхэ-Булат батор” М. Фролова (1940). Характерный пример работы композитора с бурятским фольклором – тема народа в опере “Энхэ-Булат-батор”, символизирующая веру в торжество справедливости. Ее основой стал старинный улигерный напев “Шоно-батор”.

Одним из наиболее масштабных произведений бурятской музыки является трилогия Д. Аюшеева (“Побратимы”, “Братья”, “Саян”), работавшего во многих жанрах, но особенно тяготевшего к музыкальному театру. Трилогия является “музыкальной панорамой” (Куницын. 1990. С. 55) жизни Бурятии на протяже-

нии более трехсот лет, начиная с периода царствования Петра Первого и заканчивая советским временем. Основной лейтмотив, объединяющий три произведения – тема дружбы русского и бурятского народов. В музыкальной драматургии оперы “Побратимы” (1958) эта тема проявилась в разделении ее на две интонационные сферы – русскую и бурятскую: бурятский “Танец тетеревов” сменяется русской пляской, а хор казаков оттеняется бурятскими танцами. Опера “Побратимы”, бесспорно, остается лучшей оперой в бурятском национальном стиле, неизменно находящей эмоциональный отклик у слушателей. Действие оперы “Братья” (1961) происходит в период установления советской власти в Забайкалье. В основу сюжета третьей части трилогии оперы “Саян” (1967), действие которой происходит в 60-е годы XX в. положена драматическая ситуация, с помощью которой автор стремится раскрыть морально-этические проблемы. В опере “Саян” Д. Аюшеев впервые в профессиональной практике обратился к особому пласту русского народного многоголосия – музыкальному фольклору семейских.

Герои оперы Б. Ямпилова “Прозрение” (1967) – наши современники. Поскольку главная идея композитора – единство советских людей и действие оперы происходит в 60-е годы, то автор в этой опере обратился к арсеналу советской песенной оперы. Ее жанр можно определить как лирико-психологический. Как и все произведения Б. Ямпилова, “Прозрение” – опера национальная по стилю.

Первая бурятская детская опера появилась только на рубеже 60–70-х годов. Это опера Б. Ямпилова “Чудесный клад” (1970). Сказка о волшебном горшке отразила народную мечту о конечном торжестве добра и справедливости. Если в ранних операх национальных композиторов чаще используется подлинный фольклорный материал, то здесь музыкальные характеристики главных героев строятся на темах, вобравших интонации фольклора, однако являющихся оригинальными (Куницын. 1990. С. 39). “Чудесный клад” стал первой национальной оперой, поставленной за пределами республики – в г. Москве (Центральный детский музыкальный театр).

В конце 70-х годов жанровый диапазон оперной музыки в республике расширился благодаря появлению эстрадной оперы В. Усовича “Тугая тетива Зээр Далая” (1979). Композитор использовал пентатоническую мелодику и другие национальные музыкально-выразительные средства, органично соединив их с приемами современной эстрадной музыки.

БАЛЕТ

Бурятский народ с древних времен создал своеобразную хореографию. Народный танец – круговой хороводный танец *ёохор*, сохранил свое значение и поныне, являясь популярным массовым танцем. Как и в опере, подавляющую часть музыкальной тематики составляют подлинные бурятские народные мелодии, прошедшие определенное варьирование. История национального балета Бурятии теснейшим образом связана с развитием музыкальной культуры республики и ее исполнительского искусства. Сегодня балетный театр – одно из высших достижений музыкальной культуры Бурятии. В настоящее время в репертуар Бурятского академического театра оперы и балета входят балетные спектакли, вошедшие в золотой фонд мировой культуры. Это “Лебединое озеро” П. Чайковского, “Раймонда” А. Глазунова, “Жизель” А. Адана, “Гаянэ” А. Хачатуряна. Прочно вошли в репертуар театра и спектакли национальных композиторов: “Красавица Ангара” (Б. Ямпил и Л. Книппер), “Патетическая балла-

да” (Б. Ямпиров) “Во имя любви” (Ж. Батуев, Б. Майзель), и “Сын земли” (Ж. Батуев) и др.

Первые вехи творческой биографии бурятского балета – хореографическая сцена “Цам” (театр масок) в музыкальной драме “Баир” (1940) П. Берлинского (при участии Б. Ямпирова) и танцевальные сцены в опере “Энхэ-Булат-батор” М. Фролова. В них впервые определились пути развития музыкального языка и самобытные черты национальной хореографии.

Ведущей тематикой в музыке бурятского балета становится сказочно-легендарная (“Красавица Ангара”, “Цветы жизни”, “Сын земли” и др.). Также создаются произведения на современную тему (“Вечный огонь”, “Патетическая баллада”, “Свет над долиной”).

В развитии бурятской балетной музыки с первых ее шагов ведущее значение принадлежит произведениям Ж. Батуева. Им написана музыка для 11 балетных спектаклей: “Во имя любви”, “Цветы жизни”, “Гэсэр”, “Сын земли”, “Вечный огонь” и другие.

Сюжет балета “Во имя любви” (1957) обращен к далекому прошлому и выражает вековую мечту народа о свободе, счастье, любви. Действие происходит в Забайкалье в XVII в. и развивается подобно широкому повествовательному течению старинного бурятского улигера. Национальный колорит музыки балета связан, прежде всего, с ее пентатоничностью, которая подкреплена гармонически (квартовые и квинтовые созвучия) и темброво (использование бурятского народного инструмента чанза) (Куницын. 1990. С. 87). Наиболее значительным произведением Ж. Батуева является балет “Сын земли” (1972) по мотивам бурятского героического эпоса “Гэсэр”. Героический эпос бурят “Гэсэр” не раз становился источником сюжетов для литературы, живописи и музыки Бурятии благодаря широте и многогранности отражения жизни и быта народа. Мелодии балета опираются на народную лирическую песенность и упругую танцевальность ёохора.

Самым популярным музыкальным спектаклем в Бурятии и за ее пределами является балет-поэма “Красавица Ангара” (1959) Л. Книппера и Б. Ямпирова, ставший классикой бурят-монгольского хореографического искусства. В основу либретто положено старинное предание о любви дочери Байкала Ангара и богатыря Енисея. Балет “Красавица Ангара”, впервые поставленный в 1959 г., выдержал более 500 постановок. Весь тематизм балета близок по своему интонационно-ритмическому строю бурятским фольклорным мелодиям, есть в партитуре и подлинные народные напевы и наигрыши. Балет “Красавица Ангара” и в наши дни остается одним из высших достижений музыкальной культуры Бурятии.

Найденное в балетах “Во имя любви” и “Красавица Ангара” соединение бурятского пентатонического мелоса с драматургическими принципами русского классического балета определило дальнейшее развитие бурятской музыки. Это прослеживается в балетах Ж. Батуева “Цветы жизни”, “Гэсэр”, “Сын земли”, “Вечный огонь”, в балете Б. Ямпирова “Патетическая баллада” (Куницын. 1990. С. 95). Долгое время пользовался успехом балет Б. Ямпирова “Патетическая баллада”, созданный в 1966 г. В сюжете символически раскрывается тема борьбы советского народа с немецко-фашистскими захватчиками в годы Великой Отечественной войны.

Значительно расширился круг выразительных средств бурятской балетной музыки в балете Ю. Ирдынеева “Лик богини” (1979). В основе либретто новелла монгольского писателя Б. Ринчена о Мастере, который делает свою Возлюбленную моделью для религиозных изображений. В музыке балета композитор

добивается “органического слияния национальных выразительных средств, опирающихся на пентатонический мелос и ряда современных, новых для бурятской музыки приемов изложения и развития музыкального материала” (Куницын. 1990. С. 103), что позволило ему избежать стилизации музыкальных образов.

В сочинениях, написанных в последнее десятилетие XX в., раскрывается широкий круг тем. Среди них те, которые связаны с историей и традиционной культурой Бурятии. Одним из наиболее значительных произведений этих лет стал спектакль “Небесная Дева-Лебедь” (2001) А. Андреева. Сюжет балета о небесной лебеди, которая по старинной бурятской легенде является праматерью одиннадцати хоринских родов. “Это музыка колоссальной красоты” – так охарактеризовал “Небесную Деву-Лебедь” постановщик спектакля Г.А. Майоров, лауреат Государственной премии СССР.

СИМФОНИЧЕСКАЯ И КАМЕРНАЯ МУЗЫКА

В области симфонической музыки первыми шагами национальных композиторов стали сюиты, написанные в 1940–1950-х годах. Это “Колхозная” Ж. Батуева (1949), “Цветущий край” Б. Ямпилова (1953), “Весна в колхозе” Д. Аюшеева (1954). Тематика определена уже в названиях сюит – это живописные картины природы родной земли, образы молодых строителей социализма. В основе музыки этих симфонических картин лежат мелодии в духе старинных народных напевов и народных танцев.

Кантаты и оратории советского периода восприняли черты лучших образцов жанра в истории музыки – глубину и значительность содержания, обращение к высоким идеям и чувствам. Одно из таких произведений – оратория Б. Ямпилова “Гудящие сосны” (1965, стихи Н. Дамдинова), для солистов (сопрано, бас), смешанного хора и симфонического оркестра. Главная тема “поющих сосен” – лаконичная мелодия в ясном национальном складе (пентатоническая ладовая основа, типичные обороты бурятской народной песни). В оратории значительно обогащена палитра выразительных средств. Кантатно-ораториальное творчество одного из основоположников профессиональной музыки Бурятии, народного артиста СССР Б. Ямпилова явилось значительным вкладом в национальную музыкальную культуру республики.

Следующим шагом в движении бурятской музыки к симфонизму стали симфоническая поэма “Гэсэр” (1969) А. Андреева, “Героическая симфония” (1975) Ю. Ирдынеева и симфоническая поэма “Бурятия” (1977) В. Усовича, в которых композиторы сумели сказать новое слово в области разработки национального пентатонического стиля.

Празднование 1000-летия Гэсэриады в республике вызвало рождение ряда произведений, связанных с бурятским героическим эпосом “Гэсэр”. Он воплощается в двух симфонических фрагментах по эпосу “Гэсэр” (1993) Б. Дондокова, симфонической гравюре по прочтению первой ветви “Истоки людских судеб” (1995) В. Усовича. Чуткость в постижении национального стиля и мастерство симфонического претворения оригинальных мелодий позволили авторам найти необходимое равновесие между национальным и интернациональным, традиционным и новаторским.

В сочинениях, написанных в конце XX столетия, раскрывается широкий круг тем. Среди них те, которые непосредственно связаны с традиционной культурой Бурятии. Важный мотив обращения к национальным истокам – процесс осмысления своих глубинных корней с позиции человека конца XX в. Возродив-

шийся в искусстве 70-х годов интерес к буддизму получает свое воплощение в музыке этого периода. Событием в музыкальной жизни Бурятии стало сочинение Ю. Ирдынеева “Бурят-монгольские духовные песнопения” (1998) для смешанного хора а сарелла, получившее благословение главы Буддийской традиционной сангхи России Хамбо Ламы Д. Аюшеева. В нем представлены молитвы, обращенные к высшим божествам – Будде Шакьямуни, его учеником – распространителям буддизма и магталы буддийским дацанам. Следует отметить произведение Б. Дондокова “Тамчын дасанай магтаал” (“Ода Тамчинскому дацану”), написанное в 1994 г. Это произведение посвящено 260-летию одного из первых буддийских монастырей на территории Забайкалья. Если в своем произведении Ю. Ирдынеев пытается воплотить буддийские молитвы средствами европейской полифонии, то в произведении Б. Дондокова определяющим является песенное начало. В русле данной темы находится и симфоническая поэма В. Усовича “Тибет” (2000). Интересный опыт предприняла Л. Санжиева в фортепианной пьесе “Танец шамана” (1989), осваивая не характерную пока для бурятской музыки область этноджаза.

Жанровая картина музыки конца II тысячелетия выглядит довольно разнообразно. Для творчества Ю. Ирдынеева характерна неординарность художественных замыслов. Композитор работает над крупными вокальными произведениями для хора без сопровождения – “Мирские молитвы” на тексты православных молитвословов (1996), “Бурят-монгольские духовные песнопения” (1998), “Из лирики калмыцкого златоуста” (слова Д. Кугультинова, 1998) и др. Творчество В. Усовича привлекает обращением как к крупным жанрам – симфоническая поэма “Тибет” (2000), балет “Тараканище” (по К. Чуковскому, 2001), так и к камерным жанрам – вокальные циклы, хоровые сочинения. Одним из лучших сочинений Б. Дондокова является Концерт для фортепиано с оркестром (1990). Композитор творчески работает в камерном жанре: чутко и бережно подходит к прочтению поэтического слова. В камерной сфере также плодотворно работает Л. Санжиева. Восточная, в том числе бурятская, тематика определяет круг ее творческих интересов – это произведения для оркестра бурятских народных инструментов, камерно-инструментальных ансамблей, фортепиано. Ее симфонические произведения навеяны бурятским героическим эпосом “Гэсэр” (балетные сцены по эпосу “Гэсэр”, 1994) и памятником тибетского врачевания – симфоническая миниатюра “Чжуд-ши” (1995).

Рост бурятской музыкальной культуры, музыкального творчества и исполнительства “от одноголосных песенных и инструментальных мелодий – к высшим формам современного музыкального искусства: опере, симфоническим и камерным жанрам, хоровой полифонии; от устного народного творчества и искусства народных сказителей и певцов – к разносторонней концертной и музыкально-театральной жизни, музыкальному образованию, профессиональному мастерству национальных композиторов, музыкантов-исполнителей, оперных артистов – таков огромный скачок, совершенный бурятским народом в области национальной музыкальной культуры в течение второй половины XX в.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ, ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ



ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПАРТИИ И ДВИЖЕНИЯ В БУРЯТИИ В 1988–1998 гг.

Одним из важных последствий начавшейся в 1985 г. в СССР перестройки идеологической системы и всех устоев общественной жизни стало возникновение многопартийности на общероссийской политической арене и национального движения как фактора национально-культурного возрождения в регионах. Не осталась в стороне от этого процесса и Бурятия. На сегодняшний день все главные политические партии страны (Единая Россия, КПРФ, ЛДПР) имеют свои отделения в республике. Национальные партии-движения как партии практически сошли на нет, но в начале перестройки они сыграли очень важную роль в укреплении национального менталитета в республике.

К числу первых общественно-политических бурятских национальных партий и движений можно отнести такие организации как национально-культурное объединение “Гэсэр” и Группу бурятской интеллигенции (впоследствии Союз бурятской интеллигенции).

В марте 1988 г. в Улан-Удэ было создано первое с начала перестройки неформальное политическое объединение “Гэсэр”. Оно состояло из небольшого количества молодежи, студентов, молодых священнослужителей-хуварак, учителей, работников культуры. Объединение имело программу, ставившую политические и культурные задачи. В качестве главной политической задачи “Гэсэр” ставил восстановление национально-республиканского единства, разрушенного в 1937 г. Также выдвигались требования возвращения исторического наименования республики – Бурят-Монголия, упраздненного в 1958 г., и отставки руководителя Республики “за несоответствие праву на самоопределение и самоуправление”. Последнее требование исходило из опыта спонтанного стихийного движения в Казахстане в декабре 1986 г. против партийно-политических кадровых изменений. Объединение “Гэсэр” национально-культурные задачи видело в восстановлении бурятского языка как предмета во всех общеобразовательных учреждениях Бурятии и округов (Агинского и Усть-Ордынского), преподавания учебных предметов на бурятском языке во всех бурятских школах, восстановления дацанов и дуганов, национальных праздников, традиций, обрядов, например, бурят-монгольского нового года по лунному календарю “Сагаалган”. Важной задачей считали в объединении восстановление правдивой истории народа, а также полнокровных связей с родственными народами и культурами Центральной Азии.

Идеи восстановления национальной государственности, перерастания Бурятской АССР в союзную республику, восстановления культуры бурятского народа обсуждались Группой бурятской интеллигенции, состоявшей из молодых ученых, художников, архитекторов, биологов, врачей и т.д. Группа, позднее по-

лучившая название Союз бурятской интеллигенции, проводила собрания по проблемам как бурят, так и всего населения Бурятии в вузах города, в библиотеках, в Молодежном жилищном комплексе Улан-Удэ. Новым в работе было установление сотрудничества с Народными Фронтами Республик Балтии, Народным Рухом Украины, московскими демократическими организациями “Мемориал”, Межрегиональная депутатская группа. Это объединение направляло письма-обращения руководителям КПСС и страны с требованием решить бурятские национальные проблемы, и даже предлагало механизмы решения. В числе важнейших в работе группы была постановка вопроса о восстановлении народных традиций, в частности, возвращении народам Бурятии “Сагаалгана” уже в качестве республиканского праздника, организация в газете “Правда Бурятии” факультатива по бурятскому языку.

Несовершенство законов о политических партиях и объединениях вызвало к жизни множество организаций, которые провозглашали себя партиями, вели альтернативную КПСС политическую деятельность. Первой политической партией Бурятии, основанной на приоритете этнических проблем, провозгласила себя Бурят-монгольская народная партия (БМНП), учредительная конференция которой состоялась в сентябре 1990 г. Своей главной целью партия провозгласила возрождение бурят-монгольского народа через “духовное очищение и восстановление единой национальной государственности”. Однако ввиду необычности этнически ориентированного движения, заявление об оппозиции местной власти было встречено негативно населением республики, что отразилось и в поведении средств массовой информации, имевших проправительственный настрой. Так, уже учредительная конференция молодой партии подверглась жесткой критике со стороны всех республиканских газет. Это отношение преследовало данную партию все годы ее существования вплоть до ее схода с политической сцены. БМНП принимала участие в законотворческой деятельности, выступая с 1990 по 1994 гг. с законодательной инициативой в Верховном Совете Республики Бурятия, представляла немало предложений по реформе избирательной системы, по поэтапному восстановлению единства народа и Республики, по формированию многопартийной системы на основе равенства всех партий и движений. БМНП активно участвовала в Общебурятском хурале-съезде в ноябре 1992 г., в Научно-практической конференции по проблемам государственности Бурятии в январе 1993 г., в Международной конференции по проблемам коренных народов России в 1992 г., провела широкую акцию с требованием воссоединения населенных бурятами территорий в составе Иркутской и Читинской областей с Республикой во время визита Президента РФ Б.Н. Ельцина в Бурятию в мае 1992 г.

Как большинство демократических партий, БМНП не избежала свойственных демократам болезней, трудностей и ошибок. За последние годы она не проявила себя политической силой, способной расширить социальную базу и, таким образом, повлиять на ход общественно-политической жизни республики. Партия не принимала участия в избирательных кампаниях как самостоятельная политическая организация, не участвовала в такой крупной общественной акции как обсуждение Концепции национальной политики, в I и II съездах народов Бурятии, она не реагировала на другие важные события, касающиеся национальной государственности Республики, статуса Усть-Ордынского округа и сошла с политической сцены.

БМНП дала толчок появлению новой общественно-политической организации – Движению национального единства “Нэгэдэл”, которое ставило те же цели, что и БМНП, как в этнополитическом обеспечении саморазвития, так и в этнокультурном. Оно было зарегистрировано в Минюсте Республики 16 марта

1992 г., и в ходе своей работы пыталось существенно изменить политические формы работы, организационно-партийные подходы. Так, ДНЕ акцентировало основное внимание на поэтапном проведении конкретных мероприятий с привлечением широкого круга бурятской интеллигенции. ДНЕ организовало коммерческую деятельность своих членов. Это позволило создать штат освобожденных партийных функционеров от 7 до 12 человек, проводить общенациональные съезды, научно-практические конференции и другие крупные общественно значимые мероприятия. ДНЕ приняло участие в Международной конференции по проблемам коренных народов России, организованной Российской Ассоциацией содействия ООН в Иркутске 15–19 сентября 1992 г. В итоговом документе Конференция внесла предложение в Верховный Совет страны “изучить вопрос и принять постановление о реабилитации бурятского народа, подвергшегося репрессии в 1930-е годы, дать политическую и правовую оценку постановлению ВЦИК от 26.09.1937 г., которым антиконституционным путем были изменены национально-территориальные границы Бурят-Монгольской АССР и разрушена единая государственность бурятского народа...”

Одним из наиболее крупных и общественно значимых этнополитических событий и мероприятий “Нэгэдэл” был Общебурятский хурал – съезд, состоявшийся 17–19 ноября 1992 г. в Улан-Удэ, в помещении Театра оперы и балета Бурятии. Республиканская пресса продолжительное время обсуждала различные материалы этого крупного форума.

Хуралу-съезду уделили большое внимание органы власти, в течение нескольких месяцев проводившие пресс-конференции и другие мероприятия с участием должностных лиц республики, автономий, на которых звучала критика проектов хурала.

Общебурятский хурал-съезд стал предметом обсуждения на Областном собрании актива всего региона во время приезда вице-президента страны А.В. Руцкого. На этом собрании представитель Бурятии министр Н.Н. Найданов проинформировал, что Бурятский хурал-съезд рассматривал лишь разные аспекты реабилитации репрессированного бурятского народа, и что одно из предложений хурала об интеграции интересов Байкальской Азии неправомерно считать за требование воссоединения с Монголией.

С основным докладом на хурале-съезде выступил председатель Оргкомитета, председатель Правления ДНЕ “Нэгэдэл”, осветивший вопрос “О политической ситуации в республике, Федеративном Договоре и задачах дня.” Обрисовав политическую систему Республики и ее основные силы, докладчик охарактеризовал Федеративный Договор, принятый 31 марта 1992 г., как начало качественно нового этапа развития Федерации и федеративных отношений. При этом им были подвергнуты критике положения Договора о разграничении предметов ведения и полномочий между органами власти РФ и органами власти суверенных республик как недостаточно корректные, ущемляющие интересы дальнейшего самоопределения. Основной проблемой в республике докладчик обозначил практически полное сохранение командно-бюрократической, причем, однопартийной номенклатурной системы, совершенно далекой от задач федеративного развития страны, нахождение суверенной Бурятией своего достойного места в новой федерализующейся российской государственности. Необходимо установить равновесие двух ветвей власти через конституционные и законные рычаги сдержек, также крайне важно на данном этапе истории республики и бурятского народа определиться в преимуществах для нее парламентской модели республики, без единого главы-президента. Паритет двух ветвей власти, паритет бурятского и русскоязычного населения в обоих органах должен быть общим требованием

к реформе власти в республике. В качестве механизмов решения данных задач было предложено, в частности, ввести многомандатную избирательную систему, позволяющую восстановить паритетное представительство бурятского и русскоязычного населения и квотное обязательное представительство эвенков. Впервые прозвучали идеи введения гражданства республики, законодательной защиты Байкала, объединения на конфедеративной коалиционной предвыборной основе всех или большинства демократических организаций, стремящихся сформировать основу демократической государственности – парламент.

В итоговом документе съезда говорилось о необходимости реабилитации репрессированного бурятского народа, содержалось требование к власти республики рассмотреть разработанный данным съездом проект Постановления по реабилитации бурятского народа. Предлагалось также создать Фонд возвращения бурят-беженцев, организовать штат Фонда, определить размеры оказываемой беженцам помощи, содействовать размещению их на территории исторической родины проживания. Подчеркивалось, что возвращающиеся из Китая шэнэхэнские буряты, предки которых бежали от притеснений на родине со стороны разных властей, сталкиваются при возвращении с большими проблемами, что и привело к необходимости поставить на Общепурятском хурале-съезде вопрос об организации миграционной службы для возвращающихся бурят.

Правительству РФ предлагалось в данном проекте, совместно с правительством РБ, принять меры по возвращению культурных, архивных ценностей, предметов культа, выделить средства на восстановление 44 буддийских дацанов разрушенных в 1920–1930-е годы, и духовных учебных заведений, уничтоженных советской властью на территориях проживания бурят-монгольского народа.

Министерству образования РФ предлагалось оказать содействие органам образования на территориях проживания бурят-монгольского народа в восстановлении обучения на родном языке, этнизации образовательной политики, открытия бурятских школ в местах компактного проживания бурят.

Движением “Нэгэдэл” были проведены научно-практические конференции в 1993–1996 гг. в г. Улан-Удэ и поселке Усть-Ордынский по обсуждению правовых аспектов поставленных проблем. В январе 1993 г. движение организовало и провело на свои средства четырехдневную Международную научно-практическую конференцию, в которой приняло участие более 80 ученых, политиков, представителей бурятской интеллигенции трех субъектов РФ, а также ученых-монголоведов из Монголии и Японии. Конференция, обсуждавшая вопрос “Проблемы государственности и суверенитета Бурятии” в соответствии с решениями прошедшего в ноябре Общепурятского хурала, разработала ряд рекомендаций органам власти и управления республики, в частности, по национально-государственной реформе в Бурятии.

Конференция единодушно признала, что сохранение федеративного развития российской государственности необходимо всему обществу, всем социальным институтам, общественным и политическим формированиям граждан, готовым поддержать процессы демократизации, федерализации и суверенизации в стране. Признавалось, что при пассивности общества, его гражданских структур страна вновь вернется в традиционное командно-административное государство.

Целью политической реформы в Бурятии конференция признала построение конституционных основ реальной государственности Бурятии, базирующейся на реализации незыблемого принципа международного права – права народа на самоопределение и развитие, на приоритете прав и интересов гражданина Бурятии, на ее экономической самостоятельности.

Главными направлениями политической реформы в РБ решено признать следующее: реализацию всеми субъектами республиканского права оптимальной для многонациональной республики модели государственности – парламентской республики с конституционно-законодательным разграничением предметов ведения; формирование парламента как органа законодательной и представительной власти, избираемого на альтернативной основе, работающего на профессиональной освобожденной основе, формируемого на принципе паритетного представительства бурятского и русскоязычного населения; введение института президентства как гаранта Конституции Республики, ее суверенитета и целостности, права коренного бурятского народа на самоопределение. Кроме того, по аналогу с Республикой Саха-Якутия, предлагалось ввести в правовую систему республики общепризнанные принципы и нормы международного права, ратифицировать их Народным Хуралом, а также разработать новую Конституцию РБ, в которой конституировать этнические статусы бурят, эвенков и старожильческого населения.

Движение “Нэгэдэл” участвовало не только в общебурятском возрождении, но и во всемонгольском. Деятели движения участвовали во всех фестивалях монголоязычных студентов, многих форумах демократической общественности Монголии с самого начала перестройки, коснувшейся и социалистических стран, в том числе и Монголии.

Так, например, движение “Нэгэдэл” было приглашено участвовать в работе Всемирного форума монголов в Улан-Баторе, на котором рассматривались вопросы возрождения в новых изменившихся условиях монгольских народов, исторической судьбой разделенных между несколькими государствами, но стремившихся всегда к духовному сближению и интеграции. Монгольский форум, проходивший в течение 10 дней в сентябре 1993 г., отражал стремление некоторой части общественности монгольских народов к восстановлению полнокровных родственных связей, к духовному воссоединению, возрождению единой истории, культуры, старомонгольской письменности, общих традиций и обычаев.

В 1996 г. Правительство республики Бурятия выступило инициатором созыва очередного II Всебурятского съезда, чтобы провести отчеты и выборы руководства Всебурятской ассоциации развития культуры. Президентом ВАРК вторично был избран художник (живописец, чеканщик) Д.-Н. Дугаров, первым вице-президентом – ученый-фольклорист Б.Д. Баяртуев. В числе острых организационных вопросов стал вопрос о создании Конгресса бурятского народа, призванного выполнять роль представительного органа бурятского народа. ВАРК, выполняя функции исключительно культурного развития, функционально не был подготовлен к политическим действиям. II Всебурятский съезд избрал Конгресс, в состав которого вошли активные сторонники углубления этнополитического диалога.

Соответственно принятым на съезде целям и задачам Конгресс организовал работу в бурятских округах Иркутской и Читинской областей, провел серию научно-практических конференций по проблемам бурятского народа, среди которых можно выделить Международный симпозиум “Бурят-монголы накануне III тысячелетия: опыт кочевой цивилизации. Россия–Восток–Запад в судьбе народа”, который принял в своих рекомендациях значительное количество политико-правовых положений по проблемам бурятского народа. В целях реализации права бурятского народа на самоопределение, достижения межнационального согласия симпозиум рекомендовал Народному Хуралу и Правительству РБ принять закон о национальном паритете в республике при формировании органов власти и самоуправления, гарантирующей равноправие коренного этноса, с

одной стороны, и преобладающей этнической общности – русских, с другой.

Симпозиум рекомендовал также, от имени Конгресса бурятского народа, обратиться в Государственную Думу РФ с просьбой приступить к рассмотрению вопроса о ратификации Россией Конвенции № 169 Международной Организации Труда о правах коренных народов.

По мнению участников, введение этой Конвенции в правовую систему России позволяло коренным народам активнее и качественней вести борьбу за свои гражданские, политические, экономические, культурные, земельные и другие права, отстаивать их на основе конкретного международно-правового документа.

Конгресс стремился усилить свое влияние на процесс принятия решений в органах власти и управления. Так, Совет Конгресса неоднократно вносил предложения в Народный Хурал, затрагивающие коренные интересы своего народа. Конгресс принял деятельное участие в обсуждении пяти вариантов Концепции государственной национальной политики Бурятии, отстаивая принципиальные положения, защищающие различные права этноса.

Большое внимание Конгресс в своей деятельности уделял непосредственно вопросу реабилитации своего народа, поэтапному восстановлению единой государственности. Необходимо отметить, что в конце 1980-х – начале 1990-х годов эта тема стала одной из самых обсуждаемых в разных кругах бурятской общественности. Новому ее подъему способствовал выход в апреле 1991 г. закона о реабилитации репрессированных народов. Появился целый ряд общественных организаций бурятского народа, которые подняли на щит идею – “залечить кровоточащую рану в судьбе народа”. Представители научной, творческой интеллигенции стали активно выдвигать требования к органам власти о признании незаконным Акта 1937 г. и о реабилитации бурятского народа. В результате мощного подъема национального движения бурят руководство республики поставило вопрос о реабилитации бурятского народа перед Правительством России, однако никакого решения этой проблемы не последовало.

Следует заметить, что в начале 90-х годов практически никакая из бурятских общественных сил и организаций как в республике, так и в округах не оспаривала и не отрицала возможность воссоединения с республикой отторгнутых территорий законным путем. Но в связи с повышением самостоятельности и прав округов окружные руководства, получившие права самостоятельных субъектов Федерации, стали все больше выступать лишь за культурно-духовное единение народа, его национально-культурное возрождение. В таких условиях Конгресс, недовольный формализмом действий органов власти автономных бурятских территорий, вновь актуализировал проблему раздела республики. Так, Конгрессом были проведены конференции, собрания общественности, направлены обращения в органы власти России, Бурятии, округов и бурятских районов вне автономии.

Постепенно накал страстей, вызванный проблемами начального этапа национального возрождения, затих. Значительная часть вопросов была снята принятием законов Российской Федерации и Республики Бурятия, особенно касавшихся проблем языка и национальной культуры. Некоторые вопросы снимались самим развитием политической обстановки в России. Распад СССР привел к отторжению массами населения идей, в которых отдаленно можно было разглядеть деструктивные тенденции. В экономической части настроения первоначального суверенитета столкнулись с реальностями рынка, требующего единого экономического пространства. Государство, сняв с себя груз социально-экономических забот, переложило его на плечи населения, породив ситуацию всеобщей борьбы за индивидуальное выживание. Это в свою очередь снизило уро-

вень социальной мобильности населения. Общий спад социально-политической активности населения привел к падению общей динамики этнополитических объединений. Эта ситуация осложнилась и со значительным сокращением кадрового резерва и квалифицированных специалистов, особенно по цивилизационным процессам. Кончина видных деятелей Конгресса, инициаторов его создания И.Т. Павлова, В.Б. Саганова, Е.М. Егорова оказалась невосполнимой утратой и деятельность Конгресса пошла на спад.

Вместе с тем этнополитические организации постоянно несут в себе потенциал внутренней мобилизации и способны при определенных условиях проявить мгновенно возникающую активность. Обсуждение вопроса об упразднении Усть-Ордынского округа спровоцировало подъем этнической активности. Так, Всебурятская ассоциация развития культуры, Совет Конгресса бурятского народа, Ассоциация землячеств этнической Бурятии и ряд других формирований этноса значительно активизировали политическую деятельность в целях защиты правового статуса одного из бурятских субъектов Федерации. В этих целях проведены выездные “Круглые столы” в Агинском и Усть-Ордынском округах, а также в Народном Хурале РБ, в бурятских культурных центрах. ВАРК и Конгресс организовали обращения видных деятелей науки, образования, культуры к депутатам Госдумы, органам власти бурятских округов с призывом не допустить силового решения проблемы слияния Усть-Ордынского округа с областью. В результате работы этнических формирований с привлечением ученых, депутатов, общественности представительные органы двух округов приняли постановления и обращения к органам власти федерации, в которых выражается твердое несогласие с попытками упразднить национальные субъекты. В этой большой работе ВАРК и Конгресс опираются на свои окружные отделения – бурятские культурные центры в городах Иркутске и Чите. Можно отметить, что окружные структуры головных бурятских организаций вошли в активный заинтересованный диалог с администрациями и парламентами своих Округов. В частности, в результате активной совместной пропагандистской работы органов власти и управления Агинского округа, ВАРКа, в данном бурятском субъекте нет вопроса об укрупнении с областью, руководство которой поддерживает взаимовыгодное сотрудничество.

Наиболее значительным национально-культурным центром коренного титупного этноса является, безусловно, Всебурятская ассоциация развития культуры (ВАРК). Имеющая штат освобожденных деятелей, она занимается отстаиванием прав и интересов расколотого на несколько частей бурятского народа, проводит общебурятские мероприятия по возрождению родного языка, национальной культуры, традиций и обычаев, национального самосознания.

По инициативе Президента ВАРК, народного художника СССР Д.-Н. Д. Дугарова, ныне покойного, рядовое профтехучилище качественно выросло в Лицей традиционных искусств народов Прибайкалья, где возрождаются и осваиваются древние навыки и мастерство бурят по чеканке, резьбе по дереву, кости, изготовлению амулетов, украшений, ножей, кинжалов, одежды и прочих предметов народного быта и культуры. ВАРК издает популярные, пользующиеся спросом, произведения бурятских авторов, проводит общебурятские мероприятия этноформирующего характера, как Гэсэриада, Гурбан бэрхэ, Сагаалган и др. С 1991 г. проведен целый ряд крупных, в том числе международных, научно-практических форумов, в которых участвовали ведущие ученые-обществоведы Бурятии, общественные, религиозные и государственные деятели трех бурятских субъектов РФ, ряда других территорий с монгольским и тюркским населением. После III Всебурятского съезда, прошедшего в 2002 г., в деятельности ассоциации заметны значительные сдвиги, обусловленные стремлением нового



Праздник “Республике Бурятия – 80 лет”. Народное гуляние на главной площади Улан-Удэ. 2003 г. (Личный архив Н.Л. Жуковской)

руководства ВАРК своевременно реагировать на факты ущемления прав этноса. Так, когда усилились выступления в СМИ известных сил, стремящихся к ликвидации национально-государственных образований в РФ, в частности, прошла кампания по слиянию Усть-Ордынского Бурятского Автономного округа с Иркутской областью, Совет ассоциации не остался в стороне и выступил в защиту прав автономии западных бурят. В целом можно сказать, что ВАРК ныне пытается на деле отстаивать национально-государственные, общественно-политические права и интересы народа. Такая позиция ВАРК встречает одобрение бурятской общественности.

В 1992 г. этнокультурная группа шэнэхэнских бурят, реэмигрировавшая на родину из Внутренней Монголии КНР, организовала свой центр в Бурятии, где проводит культурно-развлекательные мероприятия, пользующиеся громадным интересом в бурятском народе (*Боронова*. 2001).

Таким образом, рассмотренные нами национальные общественно-политические организации Бурятии, действовавшие в 1991–1998 гг., их деятельность, программы и лозунги, результаты их влияния дают основание для следующих обобщений:

Основной политической задачей бурятского национального движения в тот период являлось закрепление в Конституции Республики Бурятия и округов прав и свобод народов, а также тех демократических завоеваний, которые дала политика перестройки и демократизации общественной жизни стране в целом. Однако к концу 90-х годов процессы национального и культурного возрождения начинают ослабевать, а с 1998 г. этнополитическое движение трансформируется в этнокультурное и продолжает оставаться таким в первые годы XXI в.

В целом этнически ориентированные политические организации Бурятии, не привлекая на свою сторону другой этнический электорат, не получили пер-

спектив дальнейшего роста и влияния. Общественно-политическая ситуация, и этнополитическая в частности, продолжают оставаться в республике Бурятия спокойной, стабильной, обусловленной глубоко укоренившимися за века совместного проживания взаимоотношениями между бурятским и русским населением, традициями дружбы и взаимовыручки.

ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СРЕДЕ БУРЯТСКОГО НАРОДА

В 90-х годах в среде бурятского народа происходили сложные этносоциальные и этнополитические процессы: сломались старые формы собственности и власти, в масштабах страны создавались новые политические и экономические структуры общества. Тенденции и векторы разлома старой системы и формирования новой в экономике региона были те же, что и в общероссийской экономике.

Из общих условий “реформирования” надо назвать два очень тяжелых фактора: во-первых, грубо насильственный характер слома ранее сложившейся системы и насаждения новой; во-вторых, быстрота протекания всеобщего развала. Эти два фактора очень болезненно повлияли на перестройку народного хозяйства республики вначале, и продолжают сказываться в настоящее время.

Здесь, естественно, центральное место занимает приватизация государственной собственности и появление новых экономических организаций в условиях складывания и внутреннего и внешнего рынка в регионе и государстве. В республике началось, во-первых, формирование крупного капитала в лице концернов, связанных с центрально-российской и международной валютно-финансовой олигархией, во-вторых, формирование отечественного “среднего” капитала, главным образом, акционированного и торгово-коммерческого типа. И, в-третьих, появились и численно быстро выросли “новые лавочники”, владельцы небольших магазинов, киосков, павильонов, закусочных и т.д.

Как неизбежное следствие перестройки экономики начались изменения в социальной структуре общества. Национальный рабочий класс республики начал распадаться на разрозненные группы наемной рабочей силы, обслуживающей государственные, акционерные, частные и другие предприятия и компании. Заметная часть рабочего класса переходит в ряды люмпенов – группы постоянных и временно безработных. Распадается бурятское колхозное крестьянство, часть его ушла в фермерство, другая в ряды мелких торговцев, третья часть пополняет ряды сельских люмпенов. Оставшиеся в колхозах и совхозах крестьяне образуют группы ассоциированных сельскохозяйственных работников. Значительная дифференциация происходит среди бурятской интеллигенции. Часть ее перемещается в ряды новой номенклатуры и предпринимательские структуры. Из обширного слоя служащих – работников неквалифицированного, умственного труда, пенсионеров, учащихся, домохозяйек, безработных и т.д. формируется, если можно так выразиться, “общенациональный элемент” – слой мелких лоточных торговцев. По одному этому феномену можно представить симптомы экономического и социального бедствия, постигшего народ. Заметную тенденцию роста обнаруживает бурятское буддийское духовенство. Однако существенно значимым фактором модернизации социальной структуры явилось зарождение начальных элементов нового буржуазного класса.

Начиная с 1991 г. в республике появляется достаточно многочисленный слой предпринимателей, коммерсантов, банкиров, менеджеров, маклеров, агентов недвижимости и т.д. Конечно, более эффективным способом замера параметров

нарождающейся экономической и социальной структуры были бы, прежде всего анализы финансово-экономических и материально-ресурсных показателей, но, к сожалению, единых упорядоченных и верифицированных стоимостных данных движения капитала по республике не имеется. Лишь самые общие индексы финансовой и абсолютно числовой характеристики изменения структуры народного хозяйства могут дать определенное представление о происходящих сдвигах. К началу 1994 г. валовый общественный продукт имел прирост до 1 триллиона 69 млрд. 774 млн. руб., то есть более в 185 раза превышение по сравнению с 1990 г. и национальный доход достиг 658 млрд. 727 млн. руб., превысив прежний уровень более чем в 240 раз.

Здесь главным образом просматривается инфляционное разбухание стоимости недвижимых и оборотных средств, но можно несколько различить и общий рост движения товарной массы на рынке республики за счет импортно-экспортных операций. Косвенными индикаторами последнего могут служить показатели от розничной торговли, от поступления доходов от внешнеторговых операций, общей коммерческой деятельности по обеспечению функционирования рынка, налогов с продаж и частных налогов с продуктов.

Чисто в хозяйственно-структурном отношении общая тенденция сокращения государственного сектора промышленности, транспорта, сельского хозяйства, переплетались с растущей тенденцией частнособственнического, особенно торгово-коммерческого сектора.

В начале 1995 г. в республике насчитывалось свыше 9 тысяч производственных, торгово-коммерческих, финансово-коммерческих предприятий частнокапиталистического и смешанного государственно-капиталистического характера. Это – 63 закрытых акционерных общества (ЗАО), 132 акционерных общества открытого типа (АООТ), 4253 товарищества с ограниченной ответственностью (ТОО), 1901 индивидуальных частных предприятий (ИЧП) и 2719 крестьянских (фермерских) хозяйств (КФХ), охватывающие практически все города и сельскохозяйственные центры республики. Но основные формирующие крупные финансово-торговые объединения и средние предприятия сосредотачиваются в столице – экономическом и индустриальном центре региона.

В Улан-Удэ базируются свыше 90% ЗАО, около 70% АООТ, 80% ТОО. В сельских районах почти 100% КФХ и 30% ИЧП. Предварительное рекогносцировочное ознакомление с ними показывает, что все крупные и средние городские акционерные объединения и предприятия имеют многонациональный состав сотрудников, состоящий в основном из русских и бурят, а в сельских районах мелкие частные хозяйства и предприятия дифференцируются по однонациональному составу работников.

Например, из 2719 крестьянских (фермерских) хозяйств 1931 хозяйство является бурятским, из 570 индивидуальных частных предприятий на селе 125 – бурятские.

В ракурсе поставленной проблемы очень существенны некоторые этно-демографические и социально-культурные характеристики новых собственников и руководителей предприятий и хозяйств. Из общего состава собственников и руководителей 63 закрытых акционерных обществ 62% являются бурятами, из собственников и руководителей 132 акционерных обществ открытого типа – 40% бурят, из собственников и руководителей 4253 товариществ с ограниченной ответственностью – 47% бурят. Хозяевами 992 индивидуальных частных предприятий являются лица бурятской национальности, что составляет 52% руководителей всех предприятий данного типа, а численность бурят в общем составе владельцев крестьянских (фермерских) хозяйств достигает 71%.

Таким образом, из первоначальных данных появления новых структурных элементов экономической и социальной деятельности можно заключить о достаточной активности процесса. Лишь в порядке гипотезы можно назвать ряд факторов, благоприятствующих развитию предпринимательской, коммерческой деятельности местного бурятского и русского населения региона.

Это, во-первых, наличие хороших природных и геоэкономических ресурсов края, во-вторых, наличие собственной национальной государственности, в-третьих, наличие стабильности межнациональных отношений между двумя народами, в-четвертых, достигнутый довольно высокий образовательно-профессиональный производственный потенциал населения, и, наконец, в-пятых, отсутствие, вернее слабое проявление конкурентной борьбы крупного международного компрадорского и метропольного монополистического капитала, который все еще не успел подобраться к Байкальскому региону. Однако процесс находится в начальной стадии, со временем все может измениться, в том числе соотношение позитивных и негативных факторов.

Небезынтересными представляются данные локального социологического наблюдения, проведенного социологом П.И. Осинским в конце 1993 г. среди группы предпринимателей г. Улан-Удэ.

Из бурятской группы опрошенных предпринимателей 38,7% респондентов оказались в возрасте от 20 до 30 лет, 40,6% – в возрасте от 31 до 40 лет, то есть почти 80% занимающихся бизнесом оказались люди молодого возраста. Среди них преобладают представители мужского пола (74%), женатые (63%). 83,3% из них имеют высшее образование, 5,6% – незаконченное высшее образование и 7,4% – среднее специальное образование. Это почти стопроцентно высокий уровень образования.

Далее, при постановке вопроса – из каких социальных слоев рекрутируются люди бизнеса, выявилась следующая картина: 27,4% предпринимателей – это инженерно-технические работники, 38,8% – интеллигенты, не занятые в материальном производстве, и 14,9% – руководители, ответственные работники предприятий, учреждений. Остальные источники пополнения: рабочие, служащие, студенты, крестьяне-колхозники и т.д. представляют всего по несколько процентов (например, рабочие – 7,5%).

По политическим взглядам большинство респондентов относятся к умеренно-демократическим, радикально-демократическим и центристским слоям общества (57,6%). Однако многие уклонялись от ответа, отвечая так: “затрудняюсь ответить”, “вообще не интересуюсь политикой” и т.д. (31,6%).

Более широкую картину формирования социального слоя предпринимателей среди бурятского населения дают материалы исследования 1997 г. Госкомстата Республики Бурятия, дифференцированные нами путем вторичного анализа по показателю “национальность” и данные исследований отдела социологии ИМБиТ СО РАН, проведенных в 1998–1999 гг. При интерпретации этих материалов необходимо отметить, что по ряду суммарных показателей они не гармонируют с данными 1994–1995 гг. В силу того, что шел непрерывный процесс реорганизации: распад, разорение, исчезновение одних, создание, укрепление, размножение других групп, предприятий, коммерческо-торговых заведений, фермерских хозяйств и т.д. К тому же возникали большие трудности по своевременной их регистрации и стандартизации. По итоговым показателям Госкомстата в 1997 г. в республике было 13 945 организаций различных форм собственности, в последующие годы их увеличение было незначительным.

Следует отметить, что при дифференциации групп предприятий в первую очередь на основе экономических критериев, в том числе ценовых оценок, учи-

тивалась не только форма собственности, но и их отраслевое и территориальное распределение в пределах региона. При чрезвычайной трудности содержательной фиксации групп населения, занимающихся мелкой торговлей, индивидуально-трудовой деятельностью, исследователями была отработана выборочная совокупность, исходящая из 8 тысяч предприятий общего состава (генеральной совокупности).

В целом в современной экономической системе республики общая дифференциация (собственность на основе основных и оборотных средств недвижимости) может быть проведена в четырех основных категориях: 1) сверхкрупная; 2) средnekрупная; 3) малая и 4) мелкая, индивидуально-личностная. В определенном соответствии с этим формирующийся класс собственников можно разделить на слои: 1) владельцев суперкапитала; 2) средних и крупных собственников; 3) представителей малого бизнеса и 4) представителей частной индивидуально-трудовой деятельности.

Говоря о первом слое собственников, группе лиц, контролирующих крупнейшие акционерные общества и кампании, мы имеем в виду акционерные общества в электроэнергетической системе, на которые приходится около четверти уставного капитала всех акционерных обществ.

В добывающей промышленности созданы 4 акционерных общества, в них было занято более 5,5 тыс. человек, их суммарный уставной капитал составил 0,2 млрд рублей, машиностроении – 10 акционерных обществ с численностью работающих в 21,4 тыс. человек, с величиной уставного капитала 1,8 млрд рублей. К ним примыкают акционерное общество “Амта”, АО “Наран-союз-сервис”, “Тонкосуконная мануфактура”, АО “Улан-Удэ стальмост”, АО “Селенгинский ЦКК”, АО “Бурятзолото” и др. Здесь активно подвизается иностранный капитал. Например, совладельцами АО “Бурятэнерго”, АО “Электросвязь”, АО “Бурятзолото” являются иностранные кампании, которым принадлежит до 35,5% акций. Владельцы контрольного пакета акций – руководители и менеджеры названных компаний и обществ являются олигархами местного, регионального масштабов. Следует отметить, что среди этого супервысшего слоя нет представителей бурятской национальности. Слой предпринимателей, финансистов, торговцев, менеджеров и т.д. из среды бурятского народа как слой собственников капитала, владельцев контрольных акций, руководителей предприятий формируется и функционирует в остальных трех сферах: среднее и крупное предпринимательство, малое предпринимательство и индивидуальное предпринимательство.

Следует отметить, что в ниже представляемых материалах социологического исследования с целью удобства изложенная категория “средние и крупные предприятия” обозначены сводным индексом “крупные предприятия”. Материалы отражают ситуацию конца 1997 г., и, по расчетной 10% выборочной модели от общей генеральной совокупности, в среде предпринимательского слоя республики удельный вес лиц бурятской национальности составил свыше 40%. Их социальная характеристика такова.

Из общего состава предпринимателей и собственников бурятской национальности во главе крупных предприятий лица в возрасте 31–50 лет составили 89%, во главе малых предприятий – 66,2%, занимающихся индивидуально-трудовой деятельностью – 50%. Однако число лиц молодого возраста (20–30 лет) заметно возрастает в группе малых предприятий – 27,7% и особенно в группе занимающихся индивидуально-трудовой деятельностью – 46,1%.

Число мужчин во главе крупных предприятий составило почти 80%, во главе малых предприятий – 41,5%, в группе занимающихся индивидуально-трудовой деятельностью – 22,6%.

Таким образом, более половины малых предприятий развивается под руководством женщин, и они же составляют основную часть мелких, лоточных торговцев и так называемых “коробейников” (77,4%). По уровню образования предприниматели и собственники подразделяются следующим образом. Среди руководителей крупных предприятий – лица с высшим образованием и со вторым дипломом высшего образования – составили 66% , с неоконченным высшим и со специальным средним образованием – 18,5%, с общим средним образованием – 11,7%. Среди руководителей малых предприятий – лица с высшим образованием составили 86,2%, со специальным средним образованием – 11,5%.

В группе индивидуально-трудовой деятельности лица с высшим образованием составили 75%, со специальным средним образованием – 11,5%.

Очень важна проблема, из каких социальных слоев рекрутируется начальственная элита. В составе руководителей и владельцев крупных предприятий оказалось 24,5% бывших руководителей советских организаций и учреждений, 50,4% бывших инженерно-технических работников и др. специалистов, 20,3% бывших квалифицированных рабочих. В составе руководителей и владельцев предприятий: 33,7% бывших руководителей и 66,3% бывших инженерно-технических и других специалистов. В составе группы индивидуально-трудовой деятельности подавляющее большинство ассоциированных и неассоциированных крестьян (65%).

По своему социальному происхождению 29,4% руководителей и собственников крупных предприятий – дети интеллигентов и служащих, 53,9% дети крестьян и 15,7% – дети рабочих. В малых предприятиях – соответственно 68,2% дети интеллигентов и служащих, 10,9% крестьян и 11,6% – дети крестьян. Среди занимающихся индивидуально-трудовой деятельностью 51% – дети интеллигентов и служащих, 19,6% – дети крестьян и 23,5% – дети рабочих.

Эти данные подтверждают предварительную гипотезу о том, что занятые предпринимательством люди молодого и среднего возраста, главным образом, являются представителями технической и гуманитарной интеллигенции и госслужащих – управленцев с высшим и средним специальным образованием. Исключение составляет сфера индивидуальной трудовой деятельности.

В сфере крупного бизнеса дело начинали, имея собственные накопления 29,2% предпринимателей, на основе займов – 14,6% предпринимателей, на основе как собственного, так и заемного капиталов – 40,6% предпринимателей. В малом бизнесе на базе собственного капитала начали 33,6% предпринимателей, на основе займов – 14,3% на смешанных накоплениях – 22,7%. Здесь стартовые условия фактически были одинаковыми у бурятских предпринимателей с русскими, украинскими и другими предпринимателями в регионе. Но заметное различие проявилось при выявлении источника “кто помогал открыть предприятие?” Оказалось, что в крупном бизнесе у трети предпринимателей-бурят (27,7%) это были родственники и друзья. У других групп предпринимателей этот источник характеризуется значительно меньшими показателями. Здесь можно, наверное, отметить живучесть у бурят компонентов традиционной социальной организации – семейно-родственных отношений.

Переходя к общей оценке социальной структуры бурятского народа следует отметить, что на процесс распада ее элементов, отмеченный выше, наложился новые тенденции.

Процесс качественно новых изменений в социальной структуре бурятского населения республики развивается по крайней мере в пяти направлениях, в русле каждого из которых обнаруживается тенденция появления каких-то новых групп и слоев.

Верхние ступени социальной лестницы занимает высший слой управленцев, который можно назвать национальной региональной элитой. Характерная черта ее – сопряженность с формирующимся местным крупным капиталом и финансовой олигархией.

Следующая ступень – предприниматели, банкиры, коммерсанты, торговцы и т.д., то есть владельцы, имеющие в частной собственности различные предприятия – предтеча буржуазного класса в регионе. Об этом несколько подробно было сказано выше.

Третью по счету, самую многочисленную социальную группу образует основная масса трудового населения – рабочие, колхозники, интеллигенция и т.д. Это средняя группа, но вовсе не средний класс, ибо характерная черта жизнедеятельности этой группы на сегодняшний день – мучительный процесс адаптации к новым условиям жизни, по существу, борьба за социальное и физическое выживание.

Следующую четвертую ступень социальной лестницы занимают хронически бедствующие слои населения – группы пожилых и одиноких пенсионеров, инвалидов, безработных, многодетных семей, переселенцев, беженцев. И наконец, пятая, самая низшая ступень социальной иерархии – растущие в численном отношении асоциальные группы населения – алкоголики, наркоманы, проститутки, бомжи, воры и т.д.

Важно отметить характерную черту трансформационного процесса: зыбкость почвы под формирующимися социальными группами, расплывчатость контуров, границ их функционирования, перемещения этих групп.

Важно подчеркнуть, что в рассматриваемом регионе нет еще нового, так называемого среднего класса. Но его практически нет во всем нашем отечестве, в огромном, многомерном российском обществе.

Переходя к проблемам этнополитических процессов, происходящих в среде бурятского народа, целесообразно разделить их на три части: 1) Проблемы профессиональных и социальных интересов слоя нации, функционирующего в сфере государственного, политического управления бурятского чиновничества; 2) Проблемы формирующегося слоя нации в сфере демократических институтов (политических партий, общественных объединений и средств массовой информации); 3) Проблемы обширного слоя рядового бурятского населения, находящегося в сфере управления – подчиненных, или как говорили в недавнем прошлом, “ведомых партией и правительством”. Мы останавливаемся в данном случае на трех категориях населения, представляющих основной состав бурятского этноса. Очень существенно здесь коснуться прецедентов недавнего прошлого. Не будет ошибочным утверждение, что политическое сознание и культура поведения массы населения в период социалистического строительства формировались и направлялись только в одном русле: доверия к руководящей политической партии и принципам незыблемости государственной и общественно-политической организации общества.

Любая личность или группа населения могли проявить деятельность только с целью “помощи” партии и государству в укреплении общественных устоев, и эта деятельность выражалась в собраниях, митингах, праздничных демонстрациях, а в повседневной жизни – в выполнении различных постоянных, временных и разовых общественных поручений, осуществляемых гражданами по линии парт-организации, профсоюза и комсомола. Эта структура сознания и поведения, как известно, культивировалась многие десятилетия. Но это – наружные, реагирующие параметры сознания человека. В его глубинных недрах происходят ложные явления. Каждый человек в зрелый период социализации постоянно впитыв-

вает в себя политические импульсы и у него формируются нормативы и ценности, которые кристаллизуют самые глубинные пласты его мировоззрения и мироощущения, которые могут настроить человека на конформность поведения и на внутреннее неприятие сложившихся политических реалий.

Интерес к политике чуть ли не с самого раннего возраста заложен в сознании человека, в этом смысле каждый человек – политик. Естественно, уровень отражения окружающей политической реальности у каждой личности собственный, зависящий от множества факторов, в первую очередь, уровня развития ее интеллекта и социальной организации ее жизни, и в этих же параметрах сугубо индивидуален почерк ее социального поведения. Однако очевидно и то положение, что за множеством разных личностных черт просматривается нечто общее, типичное, отражающее общественную систему в целом. Речь идет о феномене общественного сознания, которое в свою очередь и устойчиво, цельно и дискретно, разнородно.

Многоуровневость и противоречивость природы сознания особенно четко проявляется в переломные моменты общественного развития. Еще в 1980-е годы в нашем обществе политическая идеология социализма и советского строя представлялась нерушимой. Вместе с тем в нем быстро возрастали диссонирующие процессы: чувство сомнения, неверия, фальши многих постулатов социализма в сознании людей. Подтачивание политической идеологии общества несомненно имело обоснованием объективно возрастающие противоречия между государством и обществом, между привилегированной властвующей верхушкой, контролирующей и распоряжающейся государственной собственностью, и широкими массами трудящихся. Социальным последствием интерпретируемой системы противоречий явилось определенное отчуждение рядового человека от общественной собственности, от средств производства и результатов своего труда, от государственного и общественного управления. Депрессия политического сознания и политического протеста проявлялась по-разному, порой в весьма своеобразной форме. Одной из таких форм, на наш взгляд, явилось молчаливое взирание массы рядового населения на распад КПСС и советского строя. Наблюдалось равнодушие, даже во многих случаях одобрение происходящего городским и сельским населением. Последовавшие за этим социальные сдвиги вызвали еще большего масштаба внутреннюю борьбу и колебание политического настроения населения, переоценку ценностей и нормативов.

Еще в конце 80-х годов в обследуемом периферийном регионе общественно-политическая жизнь текла в прежнем русле: практически основная масса населения по-прежнему была индифферентна к активным факторам брожения.

В 1987 г. среди 1000 опрошенных трудящихся городов и сел Бурятии 65% людей никаких общественных поручений не выполняли, 31% людей выполняли разовые поручения по месту работы, и только 4% опрошенных (это в основном инженеры и учителя) имели постоянные общественные нагрузки. Вместе с тем на вопрос “Участвовали Вы за последние 5 лет в обсуждении или подготовке в письменной и устной форме (на собраниях, заседаниях и т.п.) документов?” – 39,9% опрошенных отметили, что были на собраниях, обсуждавших проекты законов страны, 24% присутствовали на обсуждении решения Совета народных депутатов, 57,6% – на обсуждении решений профсоюзных, партийных, комсомольских организаций или их выборных органов и 36,8% опрошенных – при обсуждении и ознакомлении с распоряжениями администрации предприятий, учреждений, колхозов и совхозов. В определенной мере созвучными являлись данные исследований 1990 г. по 44 малым селам республики, в совокупности представляющих содержательную модель малого села республики (*Рандалов и др.*

1993. С. 4–5). Из 1000 опрошенных глав семей на вопрос “Участвуете ли Вы в общественной, политической жизни района (колхоза) совхоза, села?” ответы распределились таким образом: не участвовали ни в каких общественных мероприятиях – 77% опрошенных; выполняли какие-либо отдельные поручения – 10,9%, имели небольшие общественные нагрузки – 9,6% (учителя, бухгалтеры, пенсионеры). При выяснении причин и мотивов такой массовой пассивности к общественной деятельности населением были даны различные объяснения, но главные заключались в следующем: во-первых, в признании отсутствия организующего начала (“никто не привлекал меня к общественной политической работе” – 27,7% респондентов), во-вторых, в признании экономической несвободы (“нет времени заниматься общественной работой” – 30% респондентов, наконец, в-третьих, в признании бессмысленности этой функции в условиях их жизни (“нет смысла в общественно-политической работе, общественно-политическая работа вообще не нужна” – 15,7% респондентов). В этом ряду находится еще одна мотивировка, хотя на ее признание решилось немного людей – “не хватает образования, знаний, подготовки” – 6,9% респондентов. Вместе с тем в рассматриваемое время реакция на начавшуюся перестройку на общественной арене была более чем слабой, не фиксировалось возникновение инициативных групп, партий, движений, организация сходов, собраний, делегаций и т.д.

Что касается руководителей среднего и низового звена сельской периферии, то их участие в начавшейся перестройке находилось практически на нулевой отметке. Характерно, что оценку низкого уровня участия людей в перестройке рядовое население в первую очередь связывало с экономической несвободой и отчужденностью от средств производства и управления. В числе серьезных причин и факторов, обрекающих перестройку на провал, были отмечены: “бесправность и зависимость рядовых масс работников, отсюда их безразличие, ибо у них отнята власть, право распоряжения землей, средствами и продуктами труда” (27,5% респондентов), “слишком низкий уровень экономики села, запущенность хозяйства, быта, культуры, нищенское материально-техническое снабжение” (48,4%), “полная зависимость района, совхоза (колхоза) от вышестоящих органов (Министерства, Госплана, обкома и т.д.), их бесправность” (16,2%).

Крупные социальные сдвиги, связанные с экономическим и политическим крушением советского строя, еще не вызвали резкого развала традиционного общественного сознания, хотя начало эрозии было очевидно. Вплоть до середины 90-х годов у значительной части бурятского населения еще сохранялся советский менталитет. Характерно, что в обследованиях 1993 г. (1000 респондентов пропорционально из города и деревни) на вопрос о политических предпочтениях 43% опрошенных указали, что надо сохранить основы социалистического строя и только 8% отметили, что надо как можно быстрее переходить к частной собственности, капитализму. При этом 60,3% респондентов выразили позицию закрепления в новой Конституции социалистических принципов права народа на бесплатное медицинское обслуживание, образование, на труд, отдых, жилище, обеспечение старости. Но отмеченные коллизии общественного сознания не должны абсолютизироваться; новые подходы к осмыслению политической жизни проявлялись повсеместно. Основой их утверждения являлись новые политические события, вернее расширяющиеся политические процессы. В республике, как и по всей стране развивались демократические процессы создания нового государственного строя: была принята новая Конституция, были разработаны новая система выборов, новая структура высшей исполнительной и законодательной власти. При реальном участии населения республики были избраны Президент, парламент (Народный Хурал), на демократической основе

назначено Правительство республики. Закладывались и другие элементы гражданского общества: свобода совести, печати, свобода коммерческой деятельности, организация политических партий, движений, собраний, демонстраций и т.д. В определенной мере адекватной являлась конверсия политического мышления. Отражение этого мы находим в материалах тех же обследований 1993 г. Например, на вопрос: “На какой же экономической основе должна строиться республика Бурятия?” – более 60% респондентов ответили: “на многоукладной экономике”. На вопрос о политических принципах – позиции разделились – 21% респондентов: на принципах Президентской республики, 23% на принципах Парламентской республики и только 14,8% респондентов – на принципах преобразованного варианта Советов.

Вместе с тем очень важно отметить, что формирующиеся новые элементы общественного сознания прошли через тяжелый экономический кризис, депрессию общества, поверженного в бездонную пучину неплатежей зарплаты, пенсий, безработицы, преступлений, коррупции, духовной деградации граждан. Складывающаяся новая демократия, новые политические институты оказались, по сути, не способными защитить от них простого человека. Это не могло не вызвать у массы населения новую волну разочарования, политической апатии, отчуждения от реальных политических событий и процессов. Показательно, что при характеристике деятельности Верховного Совета и Правительства республики свыше 70% респондентов отказались от положительной оценки, лишь 17,5% указали, что Верховный Совет старается что-то делать, но эффекта от его деятельности мало. Так же оценивалась деятельность только что возникших политических партий и движений в республике. К ним отрицательно отнеслись или же уклонились от оценки – 62,2% респондентов, в принципе одобрили появление партий – 34,1% респондентов, но тут же указали, что не видят результатов их деятельности, 89,6% опрошенного населения не одобряли или же не имели представления о Бурят-Монгольской партии, движении “Нэгэдэл”, такую же позицию выразили 93,9% респондентов относительно партии “Забайкальского русского союза”.

В плане признания лидерства отдельных личностей в масштабах республики вниманию обследуемой группы бурятского населения были предложены фамилии более десяти наиболее часто упоминаемых в средствах массовой информации деятелей республики. Но ни один из них, за исключением Л.В.Потапова и В.Б. Саганова, не получил даже 4% рейтингового показателя. 47,8% респондентов вообще отказались кого-либо признать лидером. Только за Л.В. Потапова, как эффективно работающего руководителя выступили 17,8% респондентов, за В.Б. Саганова – 13,2% респондентов.

В целом анализ событий первой половины 90-х годов показывает, что политический переворот, ликвидация КПСС и советского строя подавляющую массу населения республики явно застали врасплох. Общественно-политическая апатия и пассивность населения сохранялись в течение первых лет перестройки и даже в постперестроечное время. Народ Бурятии, по существу, не воспринял ни одной из новых политических партий и движений, ни одну из многочисленных программ и манифестов.

Ситуация стала медленно меняться с конца 90-х годов. События в республике в 1997–1998 гг. обнаружили некоторые сдвиги в социально-психологическом настрое населения, его заинтересованность в том, что происходит в регионе. Свидетельством этого явилась определенная политическая консолидация русского и бурятского населения вокруг президента Л.В. Потапова во время его избрания на первый в 1994 г., второй в 1998 г. и третий в 2002 г. президентский

срок, а также вокруг мэра города Г.А. Айдаева в выборную кампанию. Такие же симптомы наблюдались в процессе формирования Народного Хурала, когда депутаты бурятской национальности шли от русского электората, депутаты русской национальности имели широкую поддержку бурятского электората. В целом эта позитивная тенденция сохраняется по настоящее время.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ БУРЯТ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

В России последнего десятилетия понятие “этническая идентичность” стало центральным понятием для описания современной этнической реальности. Этническая идентичность является одновременно и научным концептом, и культурным клише, и идеологией политической практики. Признание и чрезвычайную быстроту распространения понятия можно объяснить его достаточно широко трактуемым значением. Но не только этим. Современный социокультурный контекст и состояние социальных наук сегодня – пересмотр многих парадигм – предопределили его популярность и можно говорить о господстве дискурса идентичности.

Что же представляет собой этническая идентичность бурят в постсоветский период? Какое место она занимает среди групповых идентичностей бурят?

Французский социальный психолог С. Московичи предложил гипотезу об организации сознания индивида по типу идентификационной матрицы, основу которой составляет несколько идентичностей: общечеловеческая, половая, религиозная, этническая, профессиональная и др., одновременно представленных в каждой личности (Солдатова. 1998. С. 55).

Для выявления позиции этнической идентичности в иерархии групповых идентичностей бурят, в инструментарий этносоциопсихологического исследования был включен модифицированный вариант теста М. Куна и Т. Макпартленда “Кто Я?” (Общая... 1987. С. 257–259). Для обработки ответов использовался метод контент-анализа (Ядов. 1995. С. 134–141). На основе обобщения личностных дискурсивных самоопределений была получена групповая структура идентификационных предпочтений бурят. Разумеется, “этноты – не индивиды” (Арутюнов. 1983. С. 82), но изучение личности, включенной в этническую группу, позволяет исследовать массовые явления психики народов и особенности поведения личности, определяемые культурой (Дробижева. 1983. С. 64), ибо групповое членство главным образом детерминирует индивидуальную психологию.

Так, 19% всего массива опрошенных указали категорию этнической принадлежности. Практически все из них обозначили эту категорию как “бурят/бурятка”, лишь три человека использовали другие обозначения – “часть моего народа”, “представитель национальности своей республики Бурятия”, “представитель нац. меньшинства”. При этом наблюдаются некоторые различия между бурятским городским и сельским населением. Если среди городских респондентов категория национальности фигурировала почти у 22% от общего числа опрошенных городских жителей, то среди сельских бурят – у 16% от общего числа опрошенных сельских жителей.

С одной стороны, это можно объяснить более высокой интенсивностью в городе процессов национально-культурного возрождения и большей вовлеченностью людей в них, что и выражается в актуализации этнической идентичности. С другой – подобная актуализация этноидентичности у городских бурят, возможно, является действием психологических защитных механизмов. Нам

уже приходилось писать о феномене психологической дезинтеграции, обнаруженной на молодежном материале (Елаева. 1994. С. 210–214). В основе ее лежит *внутриличностный идентификационный дисбаланс между инкорпорированной коллективной (общее знание о “бурятскости”, атрибуты “бурятскости” и “бурятские” навыки или навыки оперирования “бурятскостью”) этнической идентичностью и осознанием человеком собственного ощущения “бурятскости–небурятскости”*. При глубокой включенности человека в свой этнический статус этот дисбаланс может принимать кризисные формы. Хотя дисбаланс имеет интрапсихическую природу, в то же время он является функцией социокультурного контекста. Драматичным примером является такая конфигурация идентичности, которую В.А. Тишков обозначает как “вынужденная этническая идентичность” (Тишков. 1997. С. 25).

Вместе с тем, категория “бурят” сельскими респондентами почти в два раза чаще, чем городскими, называлась на первом месте. Порядок называния интерпретируется здесь как дискурсивная стратегия, проявляющая личностную иерархию идентификационных предпочтений. Иначе говоря, артикуляция этнической принадлежности на первом месте позволяет предположить ее высокую субъективную значимость для респондентов.

Кроме того, можно обнаружить тенденции, обусловленные гендерными особенностями: для мужчин национальность оказалась более значимой статусной характеристикой и также она чаще называлась ими на первом месте (21% и 7% соответственно от всего количества опрошенных мужчин), тогда как у женщин – 17% и 4%.

Отдельно была выделена категория “патриот” (“патриот Родины”, “патриот страны”, “патриот малой родины”). Несмотря на ее низкий процент, отрадно само наличие у респондентов этой дискурсивной идентификационной стратегии, ибо трудно быть патриотом страны, создающей своим гражданам такие условия жизни, которые оставляют мало возможностей любить свою страну и гордиться ею.

Гражданская идентичность в групповой структуре идентификационных предпочтений бурят представлена почти в два раза реже, чем этническая. Так, чуть больше 10% респондентов, независимо от места проживания (город/село), указали категорию “гражданин” (дискурс гражданской идентичности разнообразен – “гражданин/гражданка”, “гражданин мира”, “гражданин вселенной”, “свободный гражданин”, “законопослушная гражданка” и др.). Вместе с тем, у мужчин ее актуальность более выражена, нежели у женщин. Но у тех и других, как среди городских, так и среди сельских респондентов, категория “гражданин Российской Федерации” (или “гражданин России”, или “россиянин”) преобладает над категорией “гражданин республики Бурятия” (или “гражданин Бурятии”), причем нередко встречается их совместная артикуляция, хотя в целом присутствие этих категорий не столь значительно.

Для выявления соотношения в самосознании респондентов российской и республиканской гражданственности в этносоциопсихологический инструментарий был включен вопрос: “Кем Вы себя больше чувствуете – гражданином Бурятии или гражданином России?”. Ответы распределились следующим образом: в равной мере гражданином Бурятии и России чувствовало себя 62% от всего количества опрошенных, “больше гражданином Бурятии” – 28%, “больше россиянином” – 6%, затруднились ответить около 4% респондентов. Рельефные различия в ориентациях респондентов на тот или иной уровень гражданско-государственной общности обнаружены между молодежью и представителями старшего поколения. Так, среди 18–19-летних 20% чувствуют себя “больше рос-

сиянином” и 14% – “больше гражданином Бурятии”. А среди респондентов старше 50 лет менее 2% чувствуют себя “больше россиянином”, зато 39% опрошенных в возрасте 50–59 лет и 32% – старше 60 лет ответили, что чувствуют себя “больше гражданином Бурятии”.

Авторами монографии “Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов” обосновывается положение, что ответы респондентов о том, что они чувствуют себя в “равной степени гражданином Бурятии и России”, могут служить показателем гражданско-национального типа ориентаций (то есть ориентаций на ценности нации как согражданства). Тогда как установки респондентов титульных национальностей на преимущественно республиканский уровень гражданско-государственной общности могут служить показателями этнонационального типа ориентаций (*Дробижева* и др. 1996. С. 144–145). Если следовать данному положению, то можно констатировать, что у респондентов, вне зависимости от места проживания, пола и возраста, преобладают гражданско-национальные ориентации. В то же время у представителей старшего поколения более выражены, по сравнению с молодежью, этнонациональные ориентации.

Доминирующее же положение в иерархии групповых самопредставлений бурят принадлежит базовым или так называемым категориям частной жизни, таким как общечеловеческая, семейная, половая, профессиональная принадлежности. Например, 40% респондентов указали половую принадлежность, а семейно-родственные ролевые и статусные самоидентификации присутствуют в “Я-образах” 56% опрошенных. При этом в числе указавших семейную принадлежность у большинства эта категория фигурирует одновременно несколько раз, занимая сразу несколько мест в системе самохарактеристик, например: глава семьи, отец, муж, дед.

Таким образом, именно этничность превалирует среди этнополитических самоопределений (этническая, гражданская, религиозная и т.д. принадлежности), но в совокупности этнополитические категории значительно уступают категориям частной жизни.

С другой стороны, реалии постсоветской жизни практически всех российских народов наглядно свидетельствуют о том, что этническая мобилизация оказалась не только политическим лозунгом этнических элит, но стала формой повседневной этничности достаточно большого количества людей. В условиях этнической мобилизации возрастает субъективная значимость для людей их этнической принадлежности, соответственно, расширяется представленность категории “национальность” в групповой структуре идентификационных предпочтений. Так, данное положение подтверждается результатами исследований, проведенных в Усть-Ордынском Бурятском автономном округе. Если в 1990 г. ни один из респондентов не указал этническую принадлежность среди ответов на вопрос: “Кто Я?”, то в 1997 г. категория “бурят” фигурировала у четверти опрошенных (*Елаева*. 19996. С. 58–62).

По каким же основаниям происходит осознание человеком своей этнической принадлежности? Для выяснения того, какие признаки выступают в качестве этноопределителей, в анкету был включен вопрос: “Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?”. Около 60% опрошенных указали “культуру, обычаи, обряды” как основной этноинтегрирующий фактор, чуть меньшее количество респондентов ответили, что “родная земля, природа” роднит их со своим народом (только два респондента ответили, что их ничего не объединяет с людьми своей национальности, и двое не ответили вообще, что в сумме не составляет и 1%). Язык в качестве этноопределителя назвали около половины респон-

дентов. Причем у городских респондентов язык находится на четвертом месте в иерархии этноидентифицирующих признаков (42% от числа опрошенных городских жителей), пропуская вперед “внешний облик” – 44% городских респондентов указали этот признак. В селе же 53% респондентов назвали “язык” и только 25% назвали “внешний облик” в качестве компонента этнической идентичности. Буддизм указали 35% респондентов.

Наглядной иллюстрацией трансформации этничности бурят от традиционной к модернизированной может служить такой индикатор как изменение роли и статуса шаманизма в восприятии людей: одна десятая часть респондентов указала шаманизм в качестве этноинтегрирующего фактора. Также в числе этноопределяющих признаков 22% респондентов назвали “исторические судьбы, прошлое”, более 20% – “черты характера, психология”, 14% – “общая государственность”. Около 30% идентифицировали себя со своим народом по признаку “общие ценности, взгляды на жизнь, мировосприятие”.

К проблематике ценностей так или иначе обращаются все исследователи, изучающие общество и поведение человека. В социально-психологической традиции ценности рассматриваются в контексте культуры, социальных норм, социализации и мотивации. Проведенное автором психосемантическое исследование ценностных представлений бурят выявило тот факт, что традиционные ценности служат базой для этнической идентификации. Более того, погруженность процессов этнического самоопределения в “море” исторически выработанных специфичных для бурят жизненных приоритетов позволяет говорить о достаточно глубоком уровне личностной включенности респондентов в свой этнический статус. Традиционные ценности, как некоторая система значений, обладающая этнокультурной спецификой, интериоризируются личностью в процессе ее социализации в данной этнической общности и являются не номинальными, а реально действующими в качестве компонента этнической идентичности бурят. Они образуют категориальную сетку, сквозь которую происходит восприятие себя, других людей, окружающего мира и выделение значимых для своей деятельности признаков. Низвержение привычных, веками сложившихся жизненных приоритетов влечет за собой ощущения психологического дискомфорта, потери своей этнокультурной ниши и другие феномены маргинального сознания (Елаева. 1994. С. 193–211).

Применительно к актуализации этничности в постсоветский период закрепился термин “национально-культурное возрождение”. В конце 1980-х – начале 1990-х годов вокруг проблем культуры и языка концентрировались одни из наиболее значимых идеологем этнического самосознания не только бурят, но и практически всех народов России (Дробижева. 1991. С. 79). Вопросы полноценной реализации культурных интересов народа глубоко волнуют бурятскую интеллигенцию (Елаева. 1998. С. 132–135). Но содержание процессов возрождения отнюдь не исчерпывается сферой культурных интересов этнической общности.

По мнению Л.М. Дробижевой, этнические интересы являются “социально наиболее значимым элементом” в структуре этнического самосознания, именно в них более всего выражена регулятивная составляющая, и поэтому интересы выступают “мотором этнического самосознания”. Этнические интересы могут проявляться в самых различных областях жизни, то есть поле для них отнюдь не исчерпывается зоной этнокультурных явлений, оно неизмеримо шире, ибо с развитием самого предметного мира расширяется поле возможной концентрации этнических интересов. С другой стороны, зоны актуализации этнических интересов подвижны, исторически изменчивы. Именно с интересами связана способность этнического самосознания возрождать этническое, особенно в духовной жизни народа (Дробижева. 1985. С. 11–12). Так, отвечая на вопрос: “Какие усло-

вия сейчас более всего необходимы для возрождения вашего народа?” – чуть более половины всех опрошенных (следует учитывать, что около 1,5% респондентов не ответили на данный вопрос) выбрали позицию “возрождение и развитие национальной культуры”, а больше 48% – “развитие рыночной экономики, широкая экономическая самостоятельность”. Причем в городской среде лидировала позиция “развитие рыночной экономики, широкая экономическая самостоятельность” (около 56%). Не меньшее значение респонденты уделили позициям – “укрепление самостоятельности, суверенитета республики, контроль за эксплуатацией природных ресурсов” (44%) и “поддержка языка” (около 34%).

В контексте мобилизованной этничности язык приобрел характер этнического символа. Исследуя состояние языка, необходимо выделять две его ипостаси, два измерения функционирования языка – социокультурное (коллективное) и индивидуальное (личностное). При этом если следовать семиотическому подходу, то каждое из измерений имеет полюса – символический и утилитарный. Итак, говоря о языке как этническом символе, будем учитывать два ракурса рассмотрения: как культурного достояния и как личностной ценности. Также, когда анализируем утилитарную, практическую составляющую языка, то имеем в виду корректное различие институционального и индивидуального уровней (Елаева. 1999).

Бурятский язык является культурным достоянием, живым и великим наследием предков. И как любая драгоценность в мировой сокровищнице культуры бурятский язык и, соответственно, бурятская школа, безусловно, заслуживают бережного отношения и всемерной поддержки. И в этом смысле понятна озабоченность национальной интеллигенции состоянием языковой компетенции современных бурят, ибо в снижении уровня знания бурятского языка она видит угрозу самому существованию бурятского этноса.

Именно сужение сферы функционирования языка является одной из главных причин нынешнего критического отношения к прежней национальной политике. Так, например, Ч. Гомбоин пишет, что в советский период “язык – основа нации, более того самого ее существования – забывался, все меньше и меньше употреблялся не только в официальных сферах, но и в быту. Родились поколения людей, не знающих родного языка. Больно ударило не только по его развитию, но и существованию прекращение преподавания в школах на бурятском. Забывались народные обычаи, традиции, терялось чувство национального достоинства, самосознания” (Бурятия. 1996. 24 февраля). Эту мысль продолжает Б. Шагдаров: “... именно на знании языка основывается самосознание... Необходимо создавать стихию языка в ежедневной бытовой нашей жизни” (Бурятия. 1996. 29 марта).

В связи с этим как насущные оцениваются проблемы сохранения, возрождения и развития национальной культуры и, прежде всего, языка. В 1991 г. на I Всебурятском съезде была создана Всебурятская ассоциация развития культуры (ВАРК), основная цель которой – консолидация, координация и содействие возрождению и развитию бурятской культуры и языка.

В условиях актуализированной этничности язык становится также и значимой личностной ценностью. Так, среди высказываний респондентов, диагностирующих их отношение к тому, что для них значит быть бурятом, достаточно распространенным являлся ответ “знать бурятский язык”. В то же время, отвечая на вопрос: “Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?”, язык в качестве этноопределителя назвали лишь около половины респондентов. Причем у городских респондентов язык находится на четвертой позиции в иерархии этноидентифицирующих признаков (42% от числа опрошенных городских жителей), пропуская вперед такие признаки, как “культура, обычаи, обряды”, “родная Зе-

мля, природа” и “внешний облик”. В селе же 53% респондентов назвали “язык”, отдав предпочтение “культуре, обычаям, обрядам” и “родной Земле, природе”.

Проблемы языка тесно связаны с проблемой образования. Более 70% респондентов ответили, что в школе обучались на русском языке. Уменьшалось количество бурятских школ. Так, с 1931 г. по 1960 г. их число сократилось с 317 (46% от общего числа школ республики) до 170, а в середине 1990-х годов функционировало 143 (24%). При этом в 1993–1994 учебном году из 143 бурятских школ 110 были смешанными, то есть обучение велось в основном на русском языке, а бурятский изучался как предмет (Елаев. 1994. С. 79–81). Как отмечают Г.А. Дырхеева, Т.П. Бажеева, основы для развития бурятско-русского двуязычия были заложены еще в дореволюционной школе. Существовала значительная разница языкового положения в Западной и Восточной Бурятии. Причем в западных аймаках школьная сеть до революции была гуще – в 1918 г. 157 школ (у восточных бурят – 48), языком преподавания в них был русский. В Восточной Бурятии эта разница компенсировалась большим числом хуварак в дацанах (Дырхеева, Бажеева. 1995. С. 24).

В последние годы ситуация стала меняться. Большую работу по возрождению языка и культуры проводит ВАРК. Издаются учебники бурятского языка, увеличивается число дошкольных учреждений и учебных заведений, в которых изучается бурятский язык и т.д. Импульсом явилось празднование “Гэ-сэриады”. В 1992 г. был принят “Закон о языках народов РБ”, согласно которому, статус государственных языков республики Бурятия получили бурятский и русский языки.

В то же время, социокультурные изменения, с одной стороны, и усложнение самой сути этничности современных бурят – с другой, предполагают, по-видимому, не столь однозначную интерпретацию этноязыковых процессов. В контексте либеральной практики гражданского общества язык приобретает не только коллективную ценность как культурный феномен, но и индивидуальный статус, то есть за каждым человеком признается право выбора того или иного языка, и это право заслуживает уважительного, а не дискриминационного отношения как со стороны этнической общности, общества в целом, так и со стороны государства. Как на институциональном уровне (то есть личность должна обладать возможностью реального, фактического выбора, а не только продекларированным правом выбора на каком языке учиться, на каком языке общаться в обиходе и социально-значимых сферах жизнедеятельности и т.д., а это невозможно без реального функционирования социальных институтов, обеспечивающих реализацию возможности и права), так и на индивидуальном уровне (право выбора должно реализовываться в условиях, свободных от любых форм дискриминации, от порицания или одобрения, ибо оно – право – имеет приватный статус).

Однако, говоря о приоритете прав личности сегодня, зачастую не принимаются в расчет гарантии прав личности завтра. Ведь права личности отнюдь не отрицают ее этнических прав. Напротив, права личности включают в себя неотъемлемое право личности на полноценную этническую самореализацию. И этим правом обладают не только представители нынешнего поколения бурят, но и их потомки. Вместе с тем только 25% опрошенных бурят ответили, что говорят дома преимущественно на бурятском языке (при этом в городе – 12%, в селе – 37%), 37% – используют оба языка, и 38% респондентов общаются дома преимущественно на русском языке (51% – в городе, 24% – в селе). Если проанализируем данные, касающиеся функционирования бурятского языка в семейно-бытовой сфере, в возрастном разрезе, то увидим, что среди 18–39-летних – приблизительно пятая часть респондентов, среди 40–49-летних – четверть, среди

50–59-летних – треть и только среди респондентов старше 60 лет половина говорит дома преимущественно на бурятском языке. Другими словами, бурятский язык утрачивает функции инструмента этнической социализации. Это положение подтверждается также и результатами исследования Г.А. Дырхеевой. Так, согласно ее данным, в семейно-бытовой сфере “самыми высокими являются показатели использования бурятского языка в общении с родителями, родственниками, а вот ответы на вопрос: “На каком языке Вы разговариваете с детьми?” вызывает тревогу. Этот показатель почти в два раза меньше, чем предыдущий” (Дырхеева. 1996. С. 24).

В последние годы особой остротой отличаются дискуссии о прагматической составляющей языка. Одними выдвигается требование паритетного функционирования бурятского и русского языков на территории республики и, следовательно, расширения зоны применения бурятского языка во всех сферах жизнедеятельности. Другие констатируют тот факт, что инструментальные возможности бурятского языка, по сравнению с русским, ограничены с точки зрения социальной мобильности. А понижение статуса бурятского языка нередко объясняется как закономерное следствие социокультурной и индустриальной модернизации бурятского этноса, ибо современные профессиональные требования, развитие технологий и включенность в общероссийское информационное пространство предполагают высокий уровень языковой компетенции в области русского языка да, пожалуй, уже и английского.

Также в качестве причины снижения языковой компетенции бурят приводится асимметричная пропорция бурятского и русского населения в республике. Действительно, границы соотношения бурятского и русского языков в условиях трудовых коллективов сдвинуты в сторону значительно более плотной функциональной нагрузки русского языка. Так, 74% респондентов ответили, что на работе преимущественно говорят на русском языке.

На вопрос: “Каким языком вы наиболее свободно владеете?” около половины опрошенных сказали, что свободно владеют двумя языками. 43% респондентов назвали русский язык и менее 10% указали бурятский язык. В то же время 81% от всего массива респондентов на вопрос: “Владеющими какими языками Вам бы хотелось видеть своих детей (внуков)? (назовите не больше трех)” ответили, что хотят, чтобы их дети (внуки) владели бурятским языком. Причем 52% от числа опрошенных городских бурят и 46% от всего количества сельских респондентов назвали бурятский язык на первом месте. Самым распространенным сочетанием и порядком называния желательных для детей языков оказалось следующее: бурятский, русский, английский. Примечательно то, что английский язык в качестве желательного языка указали 82% респондентов, а 18% назвали его на первом месте. Русский язык в числе желательных для детей языков фигурировал у 71% респондентов и у четверти респондентов он находился на первом месте.

Можно предположить, что высокий процент респондентов, назвавших бурятский язык на первом месте в иерархии желательных для детей языков, свидетельствует не только об усилении символической функции языка (язык как этнический символ), о повышении его престижа, но и об определенном изменении языковых ориентаций, осознании необходимости перемен в языковой сфере. Вопрос в том, в какой степени эти изменения будут соотноситься с реальным языковым поведением. Ответ на этот вопрос зависит как от политики государства, так и от индивидуальных интенций. Однако, только треть опрошенных, определяя “Какие условия сейчас более всего необходимы для возрождения Вашего народа?”, выбрали позицию “поддержка языка”.

В условиях ограниченной языковой среды невозможно заставить человека изучать язык, для этого необходимо его собственное желание, основанное не только на реальной функциональной языковой потребности, но и на престиже языка. В то же время нередки высказывания, что бурятский язык неконкурентоспособен в современных условиях, и в мировое культурно-информационное пространство бурятам лучше входить, прибегая к помощи монгольского или русского языков.

Если язык перестает быть живым языком, то есть используемым и функционирующим в практиках повседневности, то смысловые реальности (а реальность социальной истории народа есть именно смысловая), которые были естественны для наших предков, с течением времени станут для нас недоступны. Язык, будучи только культурным наследием предков, оказывается лишь музейным экспонатом, пусть дорогим сердцу и привлекательным уху и глазу, но всего лишь экспонатом, ибо утрачивается семантика языка, понятная в его естественном существовании. Смысл словам придает общее для нас социокультурное знание. И дай Бог его приумножить, а не утратить. Язык есть инструмент, с помощью которого человек конструирует мир, сами языковые средства и самого себя.

Знание языков способствует более успешной адаптации и самореализации личности в условиях быстро меняющейся социальной среды.

Говоря об этничности бурят в постсоветский период, нельзя обойти вниманием такой сюжет как общинность (клановость).

В последнее десятилетие все больший исследовательский интерес вызывает феномен бурятских землячеств. С начала 1990-х годов в Бурятии активизировались родо-земляческие отношения, которые обрели организационные и институциональные формы (Елаева. 1998. С. 133–134). Землячества, организованные по территориальному принципу, являются в то же время отражением родовой структуры бурятского общества. Цели землячеств многообразны: “обращение к своим историческим истокам, знакомство и сближение людей, корни которых... идут из одних мест, ... забота о престарелых... И одновременно проявление внимания к детям и молодежи” (Бурятия. 1995. 26 мая).

На учредительном собрании 14 февраля 1992 г. было создано первое землячество – землячество уроженцев Еравнинского района, зарегистрированное в Минюсте РБ 11 ноября 1992 г. Землячество было организовано как благотворительный фонд “Ярууна”. В 1993 г. были образованы Общественное объединение “Нютаг” и Землячество шэнэхэнских бурят. Большинство же землячеств организационно оформились в 1994 г.

Сейчас в Улан-Удэ действуют 26 землячеств выходцев из всей этнической Бурятии (термин “этническая Бурятия” в бурятоведческой литературе обозначает территорию расселения бурят – Иркутская область, включая Усть-Ордынский Бурятский автономный округ, Республика Бурятия, Читинская область, включая Агинский Бурятский автономный округ) и землячество шэнэхэнских бурят – уроженцев Автономного района Внутренняя Монголия КНР. Следует заметить, что согласно Уставам ряда землячеств они объединяют не только бурят, но и выходцев из того или иного сельского района независимо от национальности.

Актуализация территориально-родственных связей и образование землячеств сначала неоднозначно оценивались. Так, газета “Бурятия” писала, что “землячество как специфическое проявление гражданских инициатив в условиях Бурятии проводит определенную полезную работу. Тон в ней задают и осуществляют общее руководство представители старшего поколения, умудренные большим жизненным опытом... Молодежь, особенно ее предприимчивая часть, тоже не остается в стороне и по мере возможности старается подкрепить материально энтузиазм аксакалов, повинуюсь негласным морально-

этическим законам в духе все тех же незабываемых родовых традиций” (Бурятия. 1995. 18 апреля).

В.Ц. Найдаков, говоря о разъединяющей функции землячеств, вместе с тем отмечал, что они “может быть даже необходимы для того, чтобы осознать себя частью чего-то, а не человеком, не помнящим родства, приобщиться к памяти предков, к старинным обычаям бурят с тем, чтобы на каком-то следующем витке консолидироваться на новой основе” (Елаева. 1998. С. 134). Иными словами, “родо-земляческий ренессанс можно рассматривать как специфическую реакцию на угрозу существованию этнокультурной общности” (Солдатова. 1994. С. 139). Нередко создание землячеств рассматривается как восстановление прежней внутриэтнической структуры бурятского общества.

С другой стороны, высказываются мнения, что реанимация такого рода связей – это показатель незавершенности консолидационных процессов в этносе и пережиток родового строя.

В ситуации этнической мобилизации землячества стали исполнять роль маркера этнической идентичности. Если говорить метафорически, то землячество является теперь “местом” обретения себя как “этнического” и презентации себя как “этнического” в публичном дискурсе. Иными словами, землячество выступает референтной группой, формирует этнокультурные ориентации и стратегии этнического стиля потребления. Дифференцирующие признаки, являвшиеся ранее маркерами территориально-родовой принадлежности, теперь все более концептуализируются как разнообразие и богатство бурятской культуры. Этническая мобилизация оказалась не только лозунгом этнических элит в контексте политической конъюнктуры, но стала практикой повседневной этничности достаточного большого количества людей. Так, на вопрос: “Принимаете ли Вы участие или посещаете мероприятия, организованные национально-культурными обществами или землячествами?” более 57% респондентов бурятской национальности ответили, что посещают их (в том числе, около 11% указали, что посещают регулярно), 41% сказали, что не посещают и 2% не ответили на вопрос.

Почему землячества, отражающие внутриэтническую дифференциацию, маркируют этническую идентичность? Ответ, лежащий на поверхности, можно сформулировать следующим образом: буряты, несмотря на все перипетии исторической судьбы и вне зависимости от актуализации родо-земляческих связей сегодня, “родство помнили” всегда. По-видимому, именно через местную, сакрализованную шаманской практикой традицию, посредством генеалогии человек и осознает свою ассоциированность с более крупной общностью – своим народом. И поэтому имеет смысл говорить о многоуровневой природе этнической идентичности бурят, в которой сосуществуют представления о принадлежности к единому народу и одновременно к одной из составляющих его локальных групп (например, аларские, хоринские, окинские, тункинские и др. буряты).

Согласно традиционным парадигмам бурятской культуры, в процессе социализации посредством именно сложной структуры отношений родства человек и определял себя не только в социальном, но и природном мире. Так, буряты с детства знали свою родословную как минимум до 7 поколений. Генеалогическое сознание, хотя и подвергалось различным трансформациям, обусловленным изменениями витальности и социальной структуры, до сих пор не утрачивает своей значимости в качестве особой формы исторической памяти, а именно генеалогической, родовой памяти, опирающейся теперь не столько на естественное родство, сколько на мифологический материал.

Но констатация иерархичности современной этнической идентичности бурят есть только первый этап в процессе осмысления этничности. Далее возникает

ет значительно более сложный вопрос: почему принадлежность к родо-земляческому образованию до сих пор, в условиях растущей урбанизации и индустриальной и социокультурной модернизации бурятского этноса, не утрачивает своей актуальности?

Если проанализируем те основания, по которым буряты осознают свою этническую принадлежность, то обнаружим, что доминирующие позиции в системе этноидентифицирующих признаков занимают культура и родная земля.

Но именно эти два фактора в той же мере обуславливают принадлежность и к территориально-родственному образованию. Для бурят понятие Родины не абстрактно, а наполнено конкретным содержанием: Родина – это родная гора, родная долина, родной очаг. Более того, родная (“породная”) земля священна, это – “земля предков”. К.М. Герасимова пишет: “В традиционном мировоззрении присвоение кровно-родственным коллективом территории обитания определялось как его сакральное право, как духовная собственность... Землей владели живые и мертвые, умершие предки охраняли земельную территорию потомков. Предки как бы олицетворяли сакральное право потомков на родовую землю” (Герасимова. 1989. С. 257).

Таким образом, культурная деятельность и поддержка связей с малой родиной являются наиболее насыщенными направлениями работы землячеств. Иначе говоря, официальная деятельность землячеств ориентирована на экстраутилитарные ценности символического порядка, а именно на ретрансляцию таких ценностей, как любовь к Родине, почитание старших, крепость родственных уз и т.д. Недаром первое землячество – землячество уроженцев Еравнинского района – создавалось как благотворительный фонд “Ярууна”. В то же время немалую роль в обретении землячествами сигнификативной функции сыграло то, что, как только начался процесс организационного конституирования земляческих отношений, он стал патронироваться ВАРК. Во многом с помощью ВАРК укрепились землячества. Был избран Совет, 15 февраля 1994 г. на собрании представителей было принято Положение о Совете землячеств. 18 августа 1999 г. Министерством юстиции РБ зарегистрирована Региональная общественная ассоциация землячеств Этнической Бурятии.

С другой стороны, современные бурятские землячества, в том виде, как они сейчас представлены, суть городской феномен. С начала функционирования в контексте урбанизационных процессов и, конкретнее, в городской среде землячества выполняли иную символическую миссию, имеющую тем не менее вполне прагматический характер. Миссию вживания, обживания, освоения города сельскими переселенцами (следующий пример иллюстрирует сложность и долговременность процесса перестройки жизненного мира: респондент, с более чем 20-летним стажем проживания в городе, отвечая на вопрос “Кто Я”, идентифицировал себя как “горожанин с прочными традициями и привычками сельского жителя”). Данная миссия реализовывалась посредством сегментации большого городского пространства жизнедеятельности до размеров, соизмеримых с привычными для сельского жителя. Это достигалось утилизацией незнакомой формальной и жесткой структуры городского сообщества в знакомую сельчанам гибкую сеть неформальных связей, что обеспечивало членам землячества более быстрый и гарантированный доступ к ресурсам власти. Очевидно, именно эта утилитарная функция определяет живучесть родо-земляческих структур в условиях модернизации. Родо-земляческие сети можно интерпретировать как “малые символические миры”, умягчающие безличность города и делающие взаимодействие людей в нем более знакомым и более понятным. Включенность в родо-земляческие сети дает человеку (или он думает, что дает ему) возможность

обрести чувство психологического равновесия и безопасности в условиях радикальных социальных трансформаций, разрушения многих прежних духовных опор, ценностного кризиса. В социально-экономическом контексте использование ресурсов социальных сетей на территориально-родственной основе есть своеобразная стратегия выживания, особенно на низших уровнях социальной иерархии, а в бизнес-среде – одна из предпринимательских стратегий. Нередко земляческие сети используются руководителями коммерческих структур для минимизации рисков.

Мотивационно-ценностную основу и базирующийся на ней поведенческий стандарт земляческих отношений кратко и образно можно выразить в форме слогана: “опираться на своих и поддерживать своих”. Такой характер внутригруппового взаимодействия обуславливает и укрепляет солидарность ее членов, что, в свою очередь, обеспечивает и воспроизводство землячества как социального института.

Таким образом, в культуре бурят существуют определенные устойчивые конфигурации социального взаимодействия, которые, применительно к современным условиям, можно именовать как “субкультура землячества”. Она одновременно является и причиной, и следствием клановости: будучи феноменом истории и компонентом исторической памяти, “культура землячества” в то же время играет активную роль в конструировании современной социальной реальности.

Жизнестойкость традиционных форм социального взаимодействия подтверждается сохранением и в наши дни ряда отличительных признаков в обрядах жизненного цикла бурят (в родильной, свадебной и, особенно, в похоронной обрядности), маркирующих принадлежность бурят к разным территориально-родовым образованиям. Еще одним свидетельством может служить следующее обстоятельство: даже невооруженный научно-исследовательскими методами взгляд обывателя в состоянии зафиксировать и поныне встречающуюся определенную направленность брачных предпочтений среди, казалось бы, унифицированного и гомогенизированного городского бурятского населения. Речь идет о стремлении заключать браки с уроженцем той же (или близкой по культуре) местности. Особенно рельефно данная тенденция выражена у бурят-горожан в первом поколении, но имеет достаточно широкое распространение и среди последующих поколений городских бурят (Елаева. 2000. С. 23–32).

Таким образом, общинность (клановость) выступает одной из доминант бурятской этничности. Землячества ретранслируют этнические ценности, благодаря их этнокультурной деятельности, люди (особенно молодое поколение) осознают себя обладателями культурного наследия бурятского народа, которое они обязаны сохранить и преумножить. В то же время подобная активизация территориально-родственных отношений в какой-то степени обуславливает ситуацию социальной конкурентности внутри самого бурятского этноса. Клановость изменяет границы этничности, ибо землячества сегментируют пространство этноконсолидации, переструктурируя его в пространство перераспределения ресурсов. В этом контексте родо-земляческая активность может рассматриваться как процесс производства и воспроизводства внутриэтнических групповых границ. Люди, актуально включенные в родо-земляческие сети, как бы укрываются в своих локально-культурных “нишах”, где они могут обрести (или воскресить) чувство идентичности и психологического комфорта.

Таковы аспекты современной этнической идентичности бурят. Меняется время, меняются и они. Трудно сказать сколь долго будут действовать тенденции ориентации на традиционные этнокультурные институты и механизмы при оценке социальной действительности, но пока ситуация способствует этому.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Монгольские народы пережили длительную и сложную эволюцию. В их историческом и этнокультурном опыте были интереснейшие периоды развития, когда логика и законы общественного развития способствовали невероятному взлету и столь же большому падению. Можно смело сказать, что небольшие дисперсные, несколько замкнутые этносы, к числу которых можно отнести и бурятский, являются одним из древних носителей традиций Великой Степи.

На этногенез и этническую историю бурят решающее влияние оказало их пограничное положение в лесостепной зоне между центрами формирования номадических держав древности и средневековья на территории современной Монголии и этнокультурными ценностями Южной Сибири. В Предбайкалье, Прибайкалье и Забайкалье, где протекал этногенез предков современных бурят, начиная с древнейших времен, существовали различные государственные образования, в которых доминирующие этнические группировки (гунны, жужани, кидани, кыргызы, уйгуры и др.) вступали в более или менее длительные контакты с автохтонным населением. Важную роль играло то обстоятельство, что территория нынешней Бурятии занимала периферийное положение в этих государственных образованиях. Здесь была переходная зона во всех отношениях: в хозяйственно-культурном типе, который совмещал кочевое и полукочевое скотоводство с охотой, рыболовством, частично земледелием; в формах социальной организации, в которых на традиционные родоплеменные структуры накладывались некоторые инновации, сказавшиеся на менталитете бурят, а также на этноконфессиональных традициях.

Оказавшись в составе Российской империи, монголоязычные племена вынуждены были искать новые пути взаимоотношений между собой, а также с русским этническим окружением и в целом, с российской социально-экономической системой, в результате чего в регионе сложились новые этнокультурные и этнопсихологические традиции. Бурятский этнос в настоящее время представляет собой уникальный целостный комплекс природных, этно- и социокультурных аспектов, со своими ценностными ориентациями и устремлениями, способами жизнедеятельности и жизнеобеспечения.

Его эволюция носит естественно-исторический характер, определяется логикой самостановления и развития и пространственно-временными параметрами существования.

Менталитет бурят, их видение мира и самоощущение себя в нем, претерпевали существенные изменения, часто деформировались, что объясняется тем, что на стадии становления и развития после установления российско-китайской

границы в 1727 г. вплоть до революции 1917 г. этнос не был самостоятельным и его юридический статус был неоформленным. В составе Российской империи буряты не имели своей государственности и как “инородческое” явление подвергались русификации и христианизации. В советское время этнос хотя и имел автономию в виде Бурят-Монгольской АССР, в 1937 г. вследствие репрессии по отношению к республике оказался разделенным на три части, что несомненно сказалось на национальном менталитете и особенностях этнической психологии. Кроме того, насильственная атеизация, интернационализация, массовое вторжение иноэтнических элементов в места исторического расселения бурят, а затем и значительное их вытеснение (особенно в Предбайкалье), распространение современной массовой культуры – все это болезненно и негативно отразилось на самосознании этноса, его языке и культуре.

Однако, несмотря на вышеперечисленные явления, а также на мощный натиск научно-технического прогресса и урбанизацию на современном этапе истории, буряты как этнос сохранили факторы национальной самоидентификации: этническую территорию, язык, религию, хозяйство, традиции, ощущение исторической преемственности, что образует этнокультурный комплекс, который создает ощущение принадлежности к данному этносу. Необходимо также отметить, что в последнее десятилетие значительно возросло самосознание этноса, усиление чувства “малой Родины” и единения вокруг феномена “мы – буряты”.

Понятие “возрождение” означает восстановление, подъем после периода упадка и разрушения, возродить, значит сделать вновь деятельным и живым. В этом смысле возрождение культуры, утраченных древних традиций народа звучит сегодня как нельзя актуально. Каждая этническая культура вносит свой вклад в мировое духовное богатство. Говоря об этнической культуре, мы говорим о способе сохранения этноса и воспроизводстве условий его жизнедеятельности, о традициях как о форме поведения, функционирования в сакральном пространстве культуры. В наше время усиления тенденций культурной глобализации особенно обострился интерес к этнокультурной самобытности и сохранению традиций.

Развитие этнокультурных традиций бурят происходило в условиях взаимодействия с культурами других народов, прежде всего с народами Центральной, Восточной и Северной Азии, что несомненно сыграло свою роль. Тем не менее, бурятская культура обладала собственными этическими, художественными ценностями, отличаясь своеобразием, богатством устного народного творчества, разнообразием жанров фольклора, декоративно-прикладным искусством. Народное творчество отражало быт, эстетику и мировоззренческие идеалы. Важными элементами этнической культуры являются обычаи и традиции, в которых выражаются своеобразие национального характера, этические и эстетические нормы. Таким образом, мы можем говорить об имеющей глубокие традиции национальной культуре. Кроме того, несомненно, огромная роль отводится религиозным традициям. С проникновением буддизма развитие культуры принимает новое направление: это и распространение письменности, научных знаний, литературы, искусства тибетской медицины, главное, возникает бурятская национальная интеллигенция. Все это происходило на основе уже существовавшей народной культуры, ничуть не утратившей свою самоценность. Она лишь эволюционировала, приобретая новые черты и ценности. Исторически русская культура не могла не повлиять на бурят и на их самосознание. Именно в рамках русской культуры появляются представители новой бурятской интеллигенции: Д. Банзаров, Г. Гомбоев, Р. Номтоев, М. Хангалов, Ц. Жамцарано, Г. Цыбиков, Б. Бардин, Э.-Д. Ринчино и другие, ратовавшие за развитие бурятской культуры.

Начало XX в. ознаменовалось подъемом духовно-культурной жизни бурят. Эпоха революций и установления Советской власти прервали преемственность поколений национальной интеллигенции. В жестокой борьбе погибли многие ее яркие представители. Многое из прежней культуры и идеологии было отринуто как чуждое новому строю, сопровождаясь полной сменой ценностных ориентаций. Народ, генетически связанный с культурой Востока, вынужден был отказаться от своей ориентации на культурные и религиозные традиции буддийского мира, многое из его культурного наследия было объявлено националистическим, а значит – чуждым и подлежащим уничтожению. Сопrotивляться культурной революции в ее большевистском понимании было бесполезно. В новое время исторические события и социальные процессы XX в. привели нас к убеждению, что народ имеет право быть равным в сообществе народов, поэтому проблема этнической идентификации сегодня является одной из важнейших.

Бурятия является одним из полиэтнических регионов Российской Федерации. В республике проживают представители различных национальностей. В переписи 1989 г. их значилось 112, но к коренным народам относятся только буряты, эвенки и сойоты. Русские начали осваивать Забайкалье в XVII в., представители остальных народов появились здесь еще позднее, в XVIII, XIX, а многие только в XX в. Естественно, что в результате межэтнических контактов, возникали этнокультурные и этносоциальные отношения и связи, которые являются весьма важными в жизнедеятельности современных государств и народов.

В последнее время значительно увеличился интерес к этнорегиональным проблемам культуры, поскольку современное общество приходит к пониманию внутренней сущности как социума и этноса, так и самого человека. Как утверждают этнокультурологи, духовно-нравственные начала традиций и культур разных этносов ведут к утверждению глубинных основ бытия всего человечества.

Россия объединила различные регионы в единое целое, и это наложило отпечаток на становление совершенно своеобразной культуры, которая рассматривает разноэтнический по составу народ России единым и самобытным. В связи с этим наблюдается общность культурных процессов, которые исследуются как необходимое условие взаимодействия и взаимного обогащения культуры народов, осознаваемого людьми как необходимость.

В межэтнических взаимоотношениях титульного этноса – бурят и других этносов (русских, украинцев, эвенков, евреев, армян, немцев) проявляется единство внутриэтнических и межнациональных связей, которые взаимно обуславливают и предполагают друг друга. Межэтнические взаимоотношения и контакты бурятского этноса являются специфическими формами социальных отношений. Внутриэтнические связи и внутриэтническое общение способствуют консолидации, они определяющим образом влияют на формирование этнического самосознания бурят, способствуют развитию внутренней жизни этноса и укреплению ее единства. Это та ступень общения, когда происходит как бы конституирование этноса, осознание своего собственного “я” и выработка потребности в межэтническом общении с другими этносами, проживающими в Республике Бурятия, осознание его объективной необходимости.

Культуры различных этносов естественно и закономерно взаимодействуют друг с другом и несут одни и те же ценности в мировую культуру. Общечеловеческие ценности есть результат совместной деятельности людей, которая облагораживает потребности каждого в зависимости от их воззрений на мир. Представления о мире у каждого народа приобретают свой специфический характер, который зависит от психологии народа, его проявлений и степени познаний этого мира, то есть показывает индивидуальность народа, его самобытность.

В исследованиях последнего времени проступает понимание влияния региональных факторов на культуру межэтнического взаимодействия. Одним из мировых культурно-исторических регионов является Центральная (Внутренняя) Азия с характерным для нее в историческом времени специфическим хозяйственно-культурным типом кочевых скотоводов, наложившим печать на культуру и взаимоотношения. Вместе с тем Центральная Азия, включающая обширные территории с разнообразными культурами, внутренне неоднородна и в свою очередь состоит из нескольких частей, субрегионов, одним из которых является Бурятия. Межэтническое взаимодействие протекает в активной геополитической зоне, что способствовало известной толерантности бурятского этноса.

Особо следует остановиться на проблеме исторического наследия. В 1937 г. республика была разделена на три части. Соседним с нею областям были переданы районы самые богатые в сельскохозяйственном отношении. Достаточно привести такие цифры: занимая всего 24,4 тыс. кв. км, Усть-Ордынский Бурятский автономный округ Иркутской области дает больше зерна, чем Республика Бурятия с ее куда более обширной территорией в 351 тыс. кв. км. Так, в 1991–1995 гг. среднегодовое производство зерна в округе составило 327 тыс. т, а в республике – 317 тыс. т. Разрыв между Агинским Бурятским автономным округом Читинской области и республикой по производству мяса значительно меньше, чем по занимаемой площади: в 1995 г. округ, будучи меньше чем республика в 18,5 раза, произвел мяса всего в 6,6 раза меньше чем Бурятия. Это означает, что на единицу площади в округе получают в 3 раза больше мяса, чем в республике.

Генеральная политика СССР привела к административной разделенности бурятского этноса и большому притоку мигрантов из других регионов России. Таким образом, сложилась ситуация, что на своей исторической родине титульный этнос превратился в этническое меньшинство. Конечно, можно вспомнить и о репрессиях сталинского периода, когда в значительной степени были уничтожены бурятская интеллигенция и буддийское духовенство, истреблены и насильственно переселены значительные группы бурят при присоединении Восточной Сибири к России, о том, что продолжающийся процесс русификации и метисации поставил их на грань утраты этнической идентичности. Но сейчас важен другой подход. Необходимо акцентировать внимание на позитивных моментах взаимодействия бурят и русских в составе Российской империи, СССР и Российской Федерации. Это и взаимообогащение двух этнических культур, их включение в мировой поток культурных связей.

Бурятия – край с исторически сложившимся полиэтническим и поликонфессиональным составом населения. Сегодня на ее территории проживают представители более 116 этносов, Управлением юстиции РФ по РБ на 1 июня 2002 г. зарегистрировано 168 религиозных организаций. Из них православных – 65, буддийских – 38, старообрядческих – 7, шаманских – 2, исламских – 3, один католический приход, пятидесятнических – 27, баптистских – 4, других религиозных организаций – 23.

Автохтонные народы Бурятии (буряты и эвенки) издревле придерживались архаических верований, сменившихся шаманской религиозной культурой, систематизировавшей и придавшей институционально оформленный характер древним верованиям и культам. Родоплеменные верования и культы в их шаманской форме стали вытесняться буддийской культурой со второй половины XVII в., времени ее утверждения во всем монголоязычном ареале. В результате взаимодействия с автохтонными культами к концу XIX в. сложилась своеобразная система религиозного синкретизма, в которой дошаманские и шаманские верования и культы подверглись значительному влиянию мировой религии – буддизма.

В 90-е годы XX в. шаманизм в этнической Бурятии начал активно возрождаться. Сегодня в республике функционируют Духовный центр бурятской народной религии “Бөө-мургэл”, “Лусад” и “Тэнгэр”.

С присоединением Бурятии к Российской империи, с приходом русских в Забайкалье стало распространяться и православие. На современном этапе Читинская и Забайкальская епархии Русской Православной Церкви находятся на первом месте в Бурятии по количеству действующих религиозных организаций. Православными являются подавляющее большинство русских, украинцев, белорусов, некоторая часть предбайкальских бурят, выходцев из Иркутской области.

В течение почти трех столетий на территории республики сохраняется старообрядческое “древнее благочестие”, адептами которого являются так называемые семейские. По разным оценкам в Бурятии насчитывается до 20 тыс. старообрядцев, предки которых были сосланы в Сибирь из Белоруссии, Украины и Польши за несогласие с церковными реформами патриарха Никона.

Традиционной религией бурят наряду с шаманизмом на протяжении четырех веков является буддизм, наиболее широко представленный школой гелугпа. На фоне значительного преобладания адептов господствующей традиции гелугпа, в республике в последние годы XX в. начали распространяться иные школы тибетского буддизма, такие, как дзогчен, карма-кагью, сакьяпа и др.

Этническая Бурятия исповедует не только шаманизм, буддизм и православие. В разное время на ее территории поселились компактные группы поляков, исповедовавших католицизм, евреев – иудаизм, татар – ислам, протестантов из западных частей Российской империи и др. Их потомки живут в республике и сегодня.

В 90-е годы XX в. в Бурятии стали распространяться религиозные движения, объединяемые общим названием “новых” или “нетрадиционных”: Общество сознания Кришны, Вера Бахаи, общины Церкви Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормонов), Новоапостольская церковь и др.

Бурятия относится к числу регионов, в которых нет открытых межконфессиональных конфликтов и политических разногласий на религиозной почве. В сегодняшней российской ситуации – это ценнейший “социальный капитал”, сохранение и приумножение которого является обязанностью исполнительных властей и религиозных лидеров, а также политических деятелей и научной общественности.

Своеобразие Республики Бурятия заключается также в том, что по многим геополитическим характеристикам она является крайней точкой, отчасти и провинцией многих составляющих конструкций Сибири и Азии. С одной стороны, это самая северная точка Центральной Азии, всего тибето-монгольского мира. В то же время – это крайняя южная точка исторической Сибири при ее выходе в обширное азиатское пространство. Одновременно это и крайняя западная зона Дальнего Востока. Возможно, что в лице Республики Бурятия Россия, наконец, обретает так необходимую ей точку опоры в Азии, которой у нее в стратегическом и политическом плане исторически не было. В таком случае может воплотиться замысел Петра Бадмаева, который считал, что Россия должна строить свою политику в Азии, опираясь на монгольский буфер, выходя в стыковочную зону Ланчжоу. Тогда Россия действительно вновь может стать сверхдержавой.

В последние годы в Бурятии продолжают экономические и социальные преобразования, направленные на создание условий для роста экономики. Деятельность правительственных и исполнительных органов республики, рост деловой активности граждан привели к позитивным сдвигам в экономике республики.

Объем валового регионального продукта, по данным Министерства экономики и внешних связей республики, возрос на 8,2%, Бурятия в 2,8 раза опережает российский уровень по темпам роста промышленной продукции, что позволило занять по этому показателю 12 место в стране и первое – в Сибирском федеральном округе.

Денежные доходы населения увеличились на 4,8%. Среди 89 регионов России в ноябре 2003 г. Бурятия занимала 26 место по росту средней заработной платы, превысив среднероссийский уровень.

По росту реальных денежных доходов среди субъектов Федерации Республика Бурятия переместилась с 52 места на 41. Увеличение реальных денежных доходов населения республики положительно сказалось на его покупательской способности. Объем оборота розничной торговли увеличился более чем на 7%.

В Республике Бурятия функционируют более 20 политических партий, движений, общественных организаций, отражающих интересы различных групп населения. По-прежнему влиятельной силой являются традиционные общественные организации, входящие в республиканское отделение Народно-патриотического союза России, где главенствующую роль играет местное отделение КПРФ. В политической жизни республики стали заметны мероприятия партии “Единая Россия” (деятельность фракции в Народном Хурале, мероприятия городского отделения этой партии). Общественно-политические объединения, созданные на этнической основе, в последние годы утратили свое влияние. Выдвигаемые ими кандидаты на выборах различных уровней не достигали своих целей.

По итогам Всесоюзной переписи населения 1989 г. в Бурятии общее количество населения составляло – 1038,2 тыс. человек. По данным переписи 2002 г. население Бурятии в настоящее время не достигает даже миллиона – 980 тыс. человек. К наиболее многочисленным этносам, проживающим в Бурятии, относятся русские, буряты, украинцы и татары.

Число русских в республике увеличилось по сравнению с 1979 г. на 78,4 тыс. человек (на 12%), численность бурят – на 20,6% и составила 249,5 тыс. человек.

Однако с начала 90-х годов XX в. демографическая ситуация оценивается как неблагоприятная. Численность умерших превышает число родившихся. За последние 17 лет число детей в возрасте до 6 лет сократилось на 70,6 тыс. человек, то есть почти в 2 раза.

На снижение численности жителей республики влияют миграционные процессы. За январь–август 2002 г. миграционный отток по Бурятии составил 2,3 тыс. человек. По данным миграционных служб население выбывает в основном в Иркутскую область, в Москву, Московскую область, Санкт-Петербург и в дальнее зарубежье.

Снижение рождаемости, рост смертности, отток населения из республики отрицательно влияют на возрастную структуру населения. Так, доля лиц пожилого возраста (65 лет и старше) составила на начало 2002 г. 9,1% в общей численности населения (в 1985 г. – 6,3%).

В этническом развитии бурят только в конце XX – начале XXI в. стало возможным точное определение своей значимости в регионе и своих суверенных прав. Государственность монгольских народов в разных формах суверенизации стала результатом сложнейшего геополитического расклада в Центральной Азии и целеустремленности в борьбе за свои права народов, ассоциирующих себя с монголами и монгольским миром. Монгольские народы стали своеобразным буфером во взаимоотношениях великих держав, прежде всего СССР и Китая, в регионе Центральной и Восточной Азии, а внутренняя автономия своеоб-

разным форпостом в международных отношениях. Каждая из великих стран, прежде чем войти в монгольское пространство, должна задуматься о новых формах и предлагаемых моделях развития сопредельных территорий. Любое политическое укрепление какой-либо страны в этом регионе резко негативно воспринималось политическим оппонентом. Ввиду этого модель этнокультурного развития бурят приобрела исключительную ценность и свою специфику.

Для выравнивания этнокультурного развития большое значение имел весь послевоенный период, включая так называемую “перестройку”. Несмотря на драматические разногласия с Китаем в период СССР, обращает на себя внимание факт типологически близкой политической системы, идеологических установок, а ввиду этого сходной модели профессиональной науки, культуры и образования. При этом подавляющее большинство вариантов развития, экспериментов падало на внутренние автономии, после чего они в апробированной форме проводились на монгольской территории. Ни одна страна не возражала против структуры, содержания и механизмов развития новой культуры и цивилизации, была только борьба за влияние, политические интересы. Результатом явилось то обстоятельство, что внутренняя способность и восприимчивость бывших центрально-азиатских кочевых сообществ к культуре, знаниям, помноженное на стремление этнических сообществ и отдельных этносов к прогрессу, получили мощный импульс, движение которого привело монгольские этносы к выравниванию цивилизационного развития. Это обстоятельство к тому же привело к усилению конкурентоспособности монгольских народов в мировом пространстве.

Рассматривая геополитическое положение Республики Бурятия в системе взаимоотношений Российской Федерации со странами Центральной и Восточной Азии и другими регионами России, необходимо отметить очень важный фактор – удаленность Бурятии от зон этнических конфликтов. С соседней Монголией у Бурятии традиционно добрососедские и стабильные отношения.

Важнейшим геополитическим фактором, создающим исключительно благоприятные предпосылки для социально-экономического развития республики, является положение Бурятии на пути из России в страны Азиатско-Тихоокеанского региона. И это значение будет постоянно возрастать по мере того, как станет проявляться несостоятельность односторонней и безоглядной ориентации на страны Запада, характерной для федеральной политики 1990-х годов. Являясь составной частью Российской Федерации как ее полноправный субъект, обладающий определенным кругом суверенных прав, Бурятия должна выработать собственный подход к проблеме взаимодействия России со странами Центральной и Восточной Азии. При этом важно учитывать баланс общероссийских и республиканских интересов, с тем, чтобы определить свое место в этой системе взаимоотношений и создать собственную долговременную стратегию развития, направленную на максимально полную реализацию имеющихся возможностей и предпосылок. Без этого весьма проблематично решение актуальных задач духовного возрождения и этнокультурного самосохранения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаева Л.Л.* Традиционные обряды предбайкальских родов селенгинских бурят // Традиционная культура народов Центральной Азии (материалы и исследования). Новосибирск, 1986. С. 112–131.
- Абаева Л.Л.* Сколько лет буддийской вере в Бурятии? // Молодежь Бурятии. Улан-Удэ, 1991. 13 июня.
- Абаева Л.Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992.
- Абай Гэсэр* [Записан И.Н. Мадасоном у сказителя П. Петрова]. Улан-Удэ, 1960.
- Абай Гэсэр-хубун* (эхирит-булагатский вариант). Улан-Удэ, 1961. Ч. 1; 1964. Ч. 2.
- Абай Гэсэр Могучий*: Бурятский героический эпос. М., 1995. (Эпос народов Евразии).
- Абашеев Д.А.* Тункинский говор // Тр. БКНИИ СО РАН. Улан-Удэ, 1965. Вып. 17: Исследование бурятских говоров. Вып. 1. С. 3–35.
- Абрамзон С.М.* Черты военной организации и техники у киргизов (по историко-этнографическим данным и материалам эпоса “Манас”) // Тр. Ин-та языка, литературы и истории АН Киргизской ССР. Фрунзе, 1945. Вып. 1. С. 167–180.
- Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // Античность и Византия. М., 1975. С. 226–285.
- Авляев Г.О.* Опыт классификаций калмыцких этнонимов // Этнографические вести. Элиста, 1973. № 3. С. 127–134.
- Авляев Г.О.* Этнонимы-тотемы в этническом составе калмыков и их параллели у тюркских народов // Этнография и фольклор монгольских народов. Элиста, 1981. С. 62–71.
- Авляев Г.О.* Об основных этапах этногенеза калмыков // Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. М., 1987. С. 108–116.
- Авляев Г.О.* Происхождение калмыцкого народа. Элиста, 2002.
- Азиатская Россия.* Люди и порядки за Уралом. СПб., 1914. Т. 1.
- Айтбаев М.Т.* Очерк охоты киргизов XIX и начала XX в. / Ин-т истории АН КиргССР. Фрунзе, 1959. Вып. 5. С. 71–112.
- Аксенов Н.П.* Многослойный археологический памятник Макарово-II // Древняя история народов юга Восточной Сибири. Иркутск, 1974. С. 91–126.
- Актуальные проблемы истории Бурятии.* Улан-Удэ, 1990.
- Александренков Э.Г.* “Этническое самосознание” или “этническая идентичность”? // ЭО. 1996. № 3. С. 13–22.
- Александров В.А.* Русское население Сибири. XVII – начало XVIII в. (Енисейский край). М., 1964.
- Алексеев В.П.* Очерки экологии человека. М., 1993.
- Алексеев В.П., Гохман И.И.* Антропология Азиатской части СССР. М., 1984.
- Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Андреев А.И.* Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ, 1992.
- Аникеева С.М.* Опыт классификации тибетских медицинских источников // Вестник ЛГУ. 1983. Т. 2. С. 57–61.
- Аникеева С.М.* Тибетская медицинская терминология. Автореф. дис... канд. филол. наук. Л., 1990.

- Антонов Н.К.* Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971.
- Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // *ЖС.* 1896. Вып. 4. С. 277–456.
- Арутюнов С.А.* Об условности понятия “этнопсихология” // *СЭ.* 1983. № 2. С. 82–84.
- Асалханов И.А.* Социально-экономическое развитие улусов Кудинского ведомства Иркутского уезда Иркутской губернии во 2-й половине XIX в. // *Учен. зап. БГПИ.* 1958. Вып. 14. С. 79–107.
- Асалханов И.А.* Влияние вхождения Бурятия в состав России на хозяйственное и общественное развитие бурят // *Тр. БКНИИ.* 1959. Вып. 1. С. 21–38.
- Асалханов И.А.* О бурятских родах в XIX в. // *ЭС.* 1960. № 1, вып. 1. С. 68–83.
- Асалханов И.А.* О социально-экономическом развитии деревень и улусов Балаганского округа Иркутской губернии во второй половине XIX в. // *Тр. БКНИИ.* 1961. Вып. 6. С. 62–80.
- Асалханов И.А.* Хозяйство нойона И.И. Пирожкова во второй половине XIX в. // *Тр. БКНИИ.* 1962. Вып. 10: Из истории народов Бурятии. С. 141–156.
- Асалханов И.А.* Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. Улан-Удэ, 1963.
- Асалханов И.А.* Об обычном праве кударинских бурят: Положение о степных законах и обычаях между инородцами Забайкальской области Кударинского племени существующих // *Тр. БИОН СО АН СССР.* 1968. Вып. 5: Исследование и материалы по истории Бурятии. С. 174–212.
- Асеев И.В.* Прибайкалье в средние века (по археологическим данным). Новосибирск, 1980.
- Асеев И.В., Кириллов И.И., Ковычев Е.В.* Кочевники Забайкалья в эпоху средневековья (по материалам погребений). Новосибирск, 1984.
- Асеева Т.А., Блинова К.Ф., Яковлев Г.П.* Лекарственные растения тибетской медицины. Новосибирск, 1985.
- Асеева Т.А., Дашиев Д.Б., Кудрин С.М. и др.* Лекарствоведение тибетской медицины. Новосибирск, 1989.
- Астырев Н.* На таежных прогалинах: Очерки жизни населения Восточной Сибири. М., 1891.
- Астырев Н.М.* Монголо-буряты Иркутской губернии // *Северный вестник.* 1890. № 12, дек. С. 11–53. Отд. оттиск.
- Атлас тибетской медицины: Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века “Голубой берилл”.* М., 1994.
- Бабуев С.Д.* О родовом составе ольхонских бурят // *Цыбиковские чтения: Тез. и сообщ.* Улан-Удэ, 1989. С. 13–15.
- Бабуев С.Д.* Из родословных закаменских бурят. Закаменск, 1993.
- Бабуева В.Д.* Мир традиций бурят. Улан-Удэ, 2001.
- Бадмаев А.А.* Ремесла агинских бурят (к проблеме этнокультурных контактов). Новосибирск, 1997.
- Бадмаев П.А.* Основы врачебной науки Тибета “Жуд-ши”: Репринт. воспроизвед. изд. “Главное руководство по врачебной науке Тибета Жуд-Ши”. М., 1991.
- Бадмаева Л.Д.* Монгольская терминология медицинского трактата “Чжуд-ши”. Улан-Удэ, 1994.
- Бадмаева Р.Д.* Бурятский народный костюм. Улан-Удэ, 1987.
- Базаров А.А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб., 1998.
- Базаров Б.Д.* Тайна посвящения в шаманы (книга 1). Улан-Удэ, 1999.
- Базаров Б.Д.* Таинства и практика шаманизма (книга 2). Улан-Удэ, 2000.
- Базарон Э.Г., Асеева Т.А.* “Вайдурья-онбо” – трактат индо-тибетской медицины. Новосибирск, 1984.
- Байкало-Амурская магистраль на территории Бурятии: история строительства, ее роль в хозяйственном освоении региона.* Улан-Удэ, 1999.
- Байкальские легенды и предания.* Улан-Удэ, 1984.
- Балдаев С.П.* Предания о расселении кударинских и кабанских бурят // *Зап. БМНИИК.* 1958. Т. 25. С. 152–177.
- Балдаев С.П.* Избранное. Улан-Удэ, 1961.
- Балдаев С.П.* Родословные легенды и предания бурят. Улан-Удэ, 1970. Ч. 1: Булагаты и эхириты.
- Балдаев С.П., Туденов Г.О.* Руководство по собиранию бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1959.

- Балданжапов П.Б.* Altan Tobci: Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970.
- Банеев Ю.А.* Современные бурятские народные музыкальные инструменты / Уч. пособие. Улан-Удэ, 1993.
- Банзаров Д.* Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1997.
- Барадин Б.Б.* Бурят-монголы: Краткий исторический очерк оформления бурят-монгольской народности. Верхнеудинск, 1927.
- Барадийн Б.Б.* Буддийские монастыри: Краткий очерк // Альманах "Orient". СПб., 1992. Вып. 1. С. 61–120.
- Бардаханова С.С.* Система жанров бурятского фольклора. Новосибирск, 1992.
- Бартольд В.В.* Сочинения. М., 1968. Т. 5: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов.
- Бартольд В.В.* Сочинения. М., 1973. Т. 8: Работы по источниковедению.
- Басаева К.Д.* Преобразования в семейно-брачных отношениях бурят: (По материалам Аларского и Ольхонского районов Иркутской области). Улан-Удэ, 1974.
- Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят (вторая половина XIX – начало XX в.) Новосибирск, 1980.
- Басаева К.Д.* Семья и семейный быт // Современный быт и этнокультурные процессы в Бурятии. Новосибирск, 1984. С. 61–131.
- Басаева К.Д.* Традиционное бурятское жилище и его членение // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984. С. 109–124.
- Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят (вторая половина XIX – начало XX в.). Улан-Удэ, 1991.
- Басаева К.Д.* Поселения и жилища аларских бурят (вторая половина XIX – начало XX в.) // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 52–89.
- Басаева К.Д., Зимин Ж.А.* Хозяйственный календарь аларских бурят // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ, 1988. С. 57–75.
- Басаева К.Д., Нимаев Д.Д.* Современные этнические процессы у бурят // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С. 11–29.
- Басанова Э.Г.* Джон Белль о Бурятии // ЭС. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5. С. 200–233.
- Баскаков Н.А.* О некоторых этнонимах, общих для тюркских и финно-угорских народов // Финно-угорские народы и Восток. Тарту, 1975. С. 5–7.
- Баскаков Н.А.* Модели тюркских этнонимов и их типологическая классификация // Ономастика Востока. М., 1980. С. 199–207.
- Баторов П.П.* Бурятские поверья о боходоях и анахаях // Зап. ВСОИРГО. Иркутск, 1890. Т. 2, вып. 2: Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири. С. 10–14.
- Баторова С.М., Яковлев Г.П.* "Дзейцхар Мигчжан" – памятник тибетской медицины. Новосибирск, 1985.
- Баторова С.М., Яковлев Г.П., Николаев С.М., Самбуева З.Г.* Растения тибетской медицины: Опыт фармакогностического исследования. Новосибирск, 1989.
- Баяртуев Б.Д.* Предистория литературы бурят-монголов. Улан-Удэ, 2001.
- Беленький С.Ю., Тубянский М.И.* К вопросу о изучении тибетской медицины // Современная Монголия. 1935. Т. 3 (10). С. 59–84.
- Берлин Д.А.* О тибетской медицине // Современная Монголия. 1934. Т. 4 (7). С. 47–50.
- Бернштам А.Н.* Заметки по этногенезу народов Северной Азии // СЭ. 1947. № 2. С. 60–66.
- Бернштам А.Н.* Очерки истории гуннов. Л., 1956.
- Бертагаев Т.А.* Проблема классификации частей речи: На материалах монгольских языков // Зап. БМНИИК. Улан-Удэ, 1956. Вып. 21. С. 36–64.
- Бертагаев Т.А.* Об этимологии слов баргуджин, баргут и тукум // Филология и история монгольских народов. М., 1958. С. 173–174.
- Бертагаев Т.А.* Монгольские языки // Языки народов СССР. Л., 1968. Т. 5. С. 7–12.
- Бертагаев Т.А.* Об этнонимах бурят и курикан // Этнонимы. М., 1970. С. 130–132.
- Бертагаев Т.А.* Культ богини-матери и огня у монгольских племен // СЭ. 1973. № 6. С. 120–125.
- Бертагаев Т.А.* Космогонические представления в мифологии монгольских племен // Историко-филологические исследования. М., 1974. С. 406–418.
- Беттани Г.Т., Дуглас Х.* Великие религии Востока: Религия Вед. Брахманизм. Современный индуизм. Буддизм. Ламаизм. Джайнизм. Зороастр и его учение. Митроизм. Конфуцианство. Таоизм / Пер. с англ. Л.Б. Хавкиной. М., 1899.
- Бильтрикова А.В.* Бурятская национальная интеллигенция на современном этапе. Улан-Удэ, 2001.

- Биобиблиографический словарь репрессированных писателей Бурятии. Улан-Удэ, 1995.
- Бира Ш.* Монгольская историография XIII–XVII вв. М., 1978.
- Бира Ш.* Из истории монгольской культуры // Книга Монголии: Альманах библиофила. М., 1988. Вып. 24. С. 11–23.
- Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950–1953. Т. 1–3.
- Блинова К.Ф., Куваев В.Б.* Лекарственные растения тибетской медицины Забайкалья // Вопросы фармакогнозии. Л., 1965. С. 163–178. (Тр. ЛХФИ. Т. 19, вып. 3).
- Бобровников А.А.* Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1849.
- Богданов М.Н.* Очерки истории бурят-монгольского народа / С доп. ст. Б.Б. Барадина и Н.Н. Козьмина; Под редакцией Н.Н. Козьмина; Бурят.-Монг. науч. о-во им. Д. Банзарова. Верхнеудинск, 1926.
- Богословский В.А.* Очерки истории тибетского народа. М., 1962.
- Болонев Ф.Ф.* О народной медицине и заговорах русского населения Забайкалья // Генезис и эволюция этнических культур Забайкалья. Новосибирск, 1986. С. 114–129.
- Болонев Ф.Ф.* Семейские: Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ, 1992.
- Болонев Ф.Ф.* Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Новосибирск, 1994.
- Болонев Ф.Ф.* Старообрядцы Алтая и Забайкалья: Опыт сравнительной характеристики. Барнаул, 2001.
- Бороньева Д.Ц.* Очерки истории и культуры бурят Внутренней Монголии КНР. Улан-Удэ, 2000.
- Брагинская Н.В.* Календарь // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1997. Т. 1. С. 612–615.
- Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. М., 1973.
- Бромлей Ю.В.* Культура и этнические аспекты экологии // Общество и природа: исторические этапы и формы взаимодействия. М., 1981. С. 85–95.
- Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии: (Очерки теории и истории). М., 1981.
- Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
- Бромлей Ю.В.* Этносоциальные процессы: теория, история, современность. М., 1987.
- Будаев Ц.Б.* Лексика бурятских диалектов в сравнительно-историческом освещении. Новосибирск, 1978.
- Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. Улан-Удэ, 2002.
- Буддизм: история и культура. М., 1989.
- Буддизм: основы учения, история и культура: Прогр. курса для уч-ся сред. и ст. кл. общ. образ. шк. Респ. Бурятия / Сост. С.Ю. Лепехов, Л.Л. Ринчино; Ред. Н.В. Абаев. Улан-Удэ, 1992.
- Буддийская живопись Бурятии. Улан-Удэ, 1995.
- Бураев И.Д.* Становление звукового строя бурятского языка. Новосибирск, 1987.
- Бураев И.Д.* Проблемы классификации бурятских диалектов // Проблемы бурятской диалектологии. Улан-Удэ, 1996. С. 3–16.
- Бураев И.Д., Шагдаров Л.Д.* Бурятский язык // Государственные и титульные языки России: Энциклопедический словарь-справочник. М., 2002. С. 71–83.
- Бураева О.В.* О начальном этапе развития этнокультурных связей русских и бурят (XVII – начало XVIII в.) // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ, 1988. С. 128–142.
- Бураева О.В.* К вопросу об отношении православной церкви к буддизму в Бурятии // 250-летие официального признания буддизма в России. Улан-Удэ, 1991. С. 64–67.
- Бураева О.В.* О влиянии христианства на развитие этнокультурных связей русских, бурят и эвенков (XVII – середина XIX в.) // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. Улан-Удэ, 1999. С. 24–26.
- Бураева О.В.* Проблема присоединения Сибири к России и евразийцы // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Новосибирск, 1999. Вып. 1. С. 117–119.
- Бураева О.В.* Развитие здравоохранения и просвещения у бурят в первой половине XIX в. // Актуальные проблемы истории интеллигенции Бурятии. Улан-Удэ, 1999. С. 30–45.
- Бураева О.В.* Межэтнические браки бурят и русских в первой половине XIX в. // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Материалы междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2000. Т. I: Археология. Этнология. С. 292–297.
- Бураева О.В.* Образование в Бурятии в XIX в. // Цирендоржиевські читання – 2000. Київ, 2000. С. 18–28.

- Бураева О.В.* Хозяйственные и этнокультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII – середине XIX в. Улан-Удэ, 2000.
- Бураева О.В.* Взгляды А.П. Шапова на внутреннее развитие старообрядческой общины в XVII – первой половине XVIII в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С. 19–22.
- Бураева О.В.* Вопросы русско-бурятского этнокультурного взаимодействия в трудах А.П. Шапова // Мир Центральной Азии: Материалы международной научной конференции. Археология. Этнология. Улан-Удэ, 2002. Т. I. С. 102–108.
- Бураева О.В.* Культурное взаимодействие русского и коренного населения Забайкалья в XVII–XIX вв. // Народы Бурятии в составе России: от противостояния к согласию (300 лет Указу Петра I). Улан-Удэ, 2002. Ч. II. С. 37–43.
- Бураева О.В.* Религиозные организации в Бурятии // Россия и Восток: взгляд из Сибири в начале тысячелетия. Матер. и тез. докл. Иркутск, 2002. С. 199–204.
- Бурчина Д.А.* Гэсэриада западных бурят: Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 1990.
- Бурчина Д.А.* Семантика оппозиции “Восток–Запад” в бурятской Гэсэриаде // VII Международный конгресс монголоведов: Доклады российской делегации. М., 1997. С. 113–116.
- Бурятия. Улан-Удэ, 1995. 18 апреля, 26 мая; 1996. 24 февраля, 16 марта, 29 марта.
- Бурятская деревянная скульптура. Улан-Удэ, 1971.
- Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (конец XIX – первая треть XX в.). Иркутск, 2003.
- Бурятские волшебные сказки. Новосибирск, 1993. (Сер: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Бурятские летописи / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова (Пурбуева). Улан-Удэ, 1995.
- Бурятские народные сказки / Сост. и подг. к печати Л.Е. Элиасов. 2-е изд., доп. Улан-Удэ, 1973.
- Бурятские народные сказки: Бытовые / Сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров; Под общ. ред. Е.В. Баранниковой. Улан-Удэ, 1981.
- Бурятские народные сказки: Волшебно-фантастические / Сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров; Под ред. Е.В. Баранниковой. Улан-Удэ, 1973.
- Бурятские народные сказки: Волшебно-фантастические и о животных / Сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров; Под ред. Е.В. Баранниковой. Улан-Удэ, 1976.
- Бутанаев В.Я.* Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 94–113.
- Бутанаев В.Я.* Традиционная пища хакасов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 150–170.
- Бутанаев В.Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан, 1996.
- Вайнштейн С.И.* История народного искусства Тувы. М., 1974.
- Вайнштейн С.И.* Происхождение саянских оленеводов: Проблема этногенеза тувинцев-тоджинцев и тофаларов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 68–88.
- Вайнштейн С.И.* Раскопки могильника Кокель в 1962 г.: (Погребения Казылганской и Сьын-Чюрежской культур) // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Л., 1970. Т. 3. С. 7–79.
- Вамбоцыренов И.* Аба-хайдак, облава у хоринских бурят // Изв. ВСОИРГО. 1890. Т. 21, № 2. С. 29–34.
- Варлаков М.Н.* Очерк истории тибетской медицины и письменные ее источники // Жизнь Бурятии. Верхнеудинск, 1930. Т. 5/6. С. 133–138.
- Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки. Л., 1969.
- Васильев В.И.* Проблемы формирования северосамодийских народностей. М., 1979.
- Васильев В.П.* История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII в. // ТВОИАО. СПб., 1859. Т. 4.
- Васубандху.* Абхидхармакоша / Близкий к тексту пер. с тиб. на рус. язык, подгот. тибетского текста, примеч. и таблиц Б.В. Семичева и М.Г. Брянского. Улан-Удэ, 1980. Гл. 1, 2.
- Вернуть название “Бурят-Монголия” // Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ, 1998.
- Викторова Л.Л.* Монголы: Происхождение народа и истории культуры. М., 1980.
- Виноградов Г.* Замечания о говорах Тункинского края: Приложение // Бурятоведческий сб. Иркутск, 1926. Вып. 2. С. 1–23.

- Владимирцов Б.Я.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии Наук от проф. А.Д. Руднева // Известия РАН. Пг., 1918. С. 1549–1567.
- Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. СПб.; М., 1923.
- Владимирцов Б.Я.* Этно-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Северная Монголия: Предварительные отчеты лингвистической и археологической экспедиций о работах, произведенных в 1925 г. Л., 1927. Вып. 2. С. 1–43.
- Владимирцов Б.Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Л., 1929.
- Владимирцов Б.Я.* Монгольские литературные языки // Записки ИВ АН. 1931. Т. 1.
- Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- Владимирцов Б.Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002.
- Волков В.В.* Оленные камни Монголии. М., 2002.
- Воробьев В.В.* Формирование населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1975.
- Воробьев М.В.* Культура чжурчженей и государство Цзинь. М., 1983.
- Востриков А.И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.
- Востриков А.И., Поппе Н.Н.* Летопись баргузинских бурят: Тексты и исследования / Тр. Ин-та востоковедения. М.; Л., 1935. Т. 8.
- Всесоюзная перепись населения 1926 г. М., 1928. Т. 6: Сибирский край. БМАССР.
- Выдающиеся бурятские деятели: Видные деятели культуры, просвещения и науки. XVII – начало XX в. / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Т.М. Михайлов. Улан-Удэ, 1994. Вып. 1.
- Вынаев Г.В., Козло З.И.* Блюда из дикорастущих растений. Минск, 1996.
- Вяткина К.В.* Очерки культуры и быта бурят. Л., 1969.
- Гаген-Торн И.И.* К методике изучения одежды: Поясные украшения // СЭ. 1933. № 3/4. С. 119–135.
- Галданова Г.Р.* Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 131–159.
- Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Галданова Г.Р.* Закаменские буряты: Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX – первая половина XX в.). Новосибирск, 1992.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. 2.
- Гаммерман А.Ф., Семичов В.В.* Словарь тибетско-латино-русских названий лекарственного растительного сырья, применяемого в индо-тибетской медицине. Улан-Удэ, 1963.
- Гармаева Х.Ж.* Об автобиографии Агвана Доржиева // Цыбиковские чтения: Проблемы истории и культуры народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1993. С. 28–30.
- Генинг Н.Ф.* Этнические процессы первобытности. Свердловск, 1970.
- Георги И.* Описание всех в российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, украшений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей. СПб., 1799. Ч. III–IV.
- Герасимова К.М.* Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX – начале XX веков. Улан-Удэ, 1957.
- Герасимова К.М.* Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917–1930). Улан-Удэ, 1968.
- Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // ЭС. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5. С. 105–144.
- Герасимова К.М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
- Герасимова К.М., Галданова Г.Р., Очирова Г.Н.* Традиционная культура бурят: Учебное пособие. Улан-Удэ, 2000.
- Геродот.* История. Л., 1972.
- Гирченко В.П.* К истории бурят-монголов-хоринцев первой половины XIX в. Верхнеудинск, 1928.
- Гирченко В.П.* Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. Улан-Удэ, 1939.
- Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов: Вопросы происхождения якутов. Якутск, 1986.

- Гоголев А.И. Якуты: Проблемы этногенеза и формирования культуры. Якутск, 1993.
- Гоголев А.И. Традиционный календарь якутов. Якутск, 1999.
- Гомбоева А.Ш. Об изучении источников традиционной индо-тибетской медицины в МНР // Материалы по изучению источников традиционной системы индо-тибетской медицины. Новосибирск, 1982. С. 71–75.
- Гомбоева М.И. Образ мироустройства хори-бурят. Чита, 2002.
- Горощенко К. Союты // АЖ. 1901. № 2. С. 62–73.
- Государственные языки Российской Федерации. М., 1995.
- Грамматика бурятского языка. Фонетика и морфология. М., 1962.
- Грач А.Д. Центральная Азия – общее и особенное в сочетании социальных и географических факторов // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ (по этнографическим данным). Л., 1984. С. 113–125.
- Григорьева А.М. Народное врачевание в Якутии (XVII–XX вв.). М., 1996.
- Гумилев Л.Н. Судьба меркитов // Финно-угорские народы и Восток. Тарту, 1975. С. 22–23.
- Гурулев С.А. Что в имени твоём, Байкал? Новосибирск, 1991.
- Гэсэр / Пер. с бур. Вл. Солоухина. М., 1988. Кн. 1.
- Гэсэр: Бурятский героический эпос. М., 1968.
- Дамдинов Д.Г. О растительной пище монгольских народов // Цыбиковские чтения. Тезисы докладов и сообщений. Улан-Удэ, 1989. С. 43–45.
- Дамдинов Д.Г. Ононские хамниганы (историко-этнографический очерк). Улан-Удэ, 1992.
- Дамдинов Д.Г. Ононские хамниганы: (Вопросы духовной культуры). Улан-Удэ, 1993.
- Дандарон Б.Д. Буддизм. СПб., 1996.
- Данзан Лубсан. Алтан тобчи (“Золотое сказание”) / Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н.П. Шастиной. М., 1973. (Памятники письменности Востока; Т. X).
- Данзин Пунцог. Кунсал-Нанзод: Тибетский медицинский трактат по приготовлению лекарственных эликсиров / Пер. с тиб. Д.Б. Дашиева. Улан-Удэ, 1991. Ч. 1–2.
- Данилов С.В. Жертвоприношения животных в погребальных обрядах монгольских племен Забайкалья // Древнее Забайкалье и его культурные связи. Новосибирск, 1985. С. 86–90.
- Дарбеева А.А. Предварительные данные о языке нижнеудинских бурят // Тр. БКНИИ. Улан-Удэ, 1960. Вып. 3. С. 118–127.
- Дарбеева А.А. Бурятский язык // Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М., 1997. С. 37–51.
- Дарибазарова С.С. Питание в традиционной культуре бурят // Тибетская медицина: теория и практика. Улан-Удэ, 2001. Ч. 1. С. 34–40.
- Дармахеёва О.П. Особенности формирования населения Западного Забайкалья // Философия и история культуры: национальный аспект. Улан-Удэ, 1992. С. 40–56.
- Дашибалов Б.Б. Погребальные памятники и обряды позднего средневековья Прибайкалья как источник по этногенезу бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989. С. 62–70.
- Дашибалов Б.Б. Археологические памятники курыкан и хори. Улан-Удэ, 1995.
- Дашибалов Б.Б. Очерки по древней и средневековой истории монголов и бурят. Улан-Удэ, 2002.
- Дашибалов Б.Б. Истоки: от древних хори-монголов к бурятам. Очерки. Улан-Удэ, 2003.
- Дашиев Д.Б. Ксилографическое книгопечатание в Забайкалье // История и культура монгольских народов: источники и традиция. Улан-Удэ, 1989. С. 22–24.
- Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). М.; Улан-Удэ, 2001. (Сибирь: этносы и культуры / Под общ. ред. З.П. Соколовой; Вып. 6).
- 250-летие официального признания буддизма в России: Тезисы докладов научной конференции. 16–17 июня 1991 г. Улан-Удэ, 1991.
- Двуязычие в Бурятии: новые аспекты изучения. Улан-Удэ, 2002.
- Дебец Г.Ф. Могильник железного периода у с. Зарубино // Бурятияведение. 1926. № 2. С. 14–16.
- Декабристы о Бурятии: Статьи, очерки, письма / Сост., авт. предисл. и примеч. В.Б. Бахаев. Улан-Удэ, 1975.
- Долгих Б.О. Некоторые данные к истории образования бурятского народа // СЭ. 1953. № 1. С. 38–63.

- Долгих Б.О.* Некоторые ошибочные положения в вопросе об образовании бурятского народа // СЭ. 1954. С. 57–62.
- Долгих Б.О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.
- Долгих В.О.* Некоторые вопросы древней истории западных бурят // КСИЭ. 1953. Вып. XVIII. С. 39–46.
- Дондуков У.-Ж.Ш.* Словообразование монгольских языков. Улан-Удэ, 1993.
- Донец А.М.* Дацанская система образования и тибетоязычная учебная литература // Мир буддийской культуры. (Материалы международного симпозиума, сентябрь 2001. Агинское – Улан-Удэ – Чита). Чита, 2001. С. 47–57.
- Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1848. Т. 3.
- Доржиев Б.Ш.* О бурятских племенах и родах. Улан-Удэ, 2003.
- Древнетюркский словарь. Л., 1969.
- Дробижева Л.М.* Актуальная задача: союз с социальными психологами // СЭ. 1983. № 4. С. 63–67.
- Дробижева Л.М.* Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития // СЭ. 1985. № 5. С. 3–6.
- Дробижева Л.М.* Этническое и историческое самосознание народов СССР на рубеже последнего десятилетия XX века (в конце 80-х – начале 90-х гг.) // Духовная культура и этническое самосознание. М., 1991. Вып. 2. С. 65–82.
- Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У.* Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М., 1996.
- Дугаров Б.С.* О происхождении окинских бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 90–101.
- Дугаров Д.С.* Бурятские народные песни: Песни хори-бурят. Улан-Удэ, 1964. Т. 1.
- Дугаров Д.С.* Бурятские народные песни: Песни селенгинских бурят. Улан-Удэ, 1969. Т. 2.
- Дугаров Д.С.* К этимологии терминов юурэн, уур, уури // СЭ. 1981. № 1. С. 98–102.
- Дугаров Д.С.* Лебедь в орнаменте женского костюма тюрко-монгольских народов // СЭ. 1983. № 5. С. 104–113.
- Дугаров Д.С.* Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов // Материальная и духовная культура калмыков. Элиста, 1983а. С. 36–51.
- Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. М., 1991.
- Дугаров Д.С.* К проблеме происхождения хонгодоров // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 207–234.
- Дугаров Д.С.* О происхождении этнонима “бурят” // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. Новосибирск, 1995. Т. 1. С. 94–96.
- Дугаров Р.Н.* Лин-Гэсэр – парадигма духовной цивилизации народов Центральной Азии и Тибета. Улан-Удэ, 2001.
- Дульзон А.П.* Древние топонимы Южной Сибири индоевропейского происхождения // Топонимика Востока. М., 1964. С. 14–17.
- Дульзон А.П.* Кетский язык. Томск, 1968.
- Дхаммапада / Пер. с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова. М., 1960.
- Дылыков С.Д.* Из истории селенгинских бурят // Кр. сооб. Ин-т народов Азии. М., 1964. Вып. 83: Монголоведение и тюркология. С. 125–146.
- Дырхеева Г.А.* Особенности функционирования бурятского и русского языков в Республике Бурятия и бурятских национальных округах // Проблемы бурятской диалектологии. Улан-Удэ, 1996. С. 17–33.
- Дырхеева Г.А.* Бурятский язык: современное состояние. Улан-Удэ, 1999.
- Дырхеева Г.А., Бажеева Т.П.* Исторический аспект бурятско-русского двуязычия в Бурятии // Историко-сравнительное изучение монгольских языков. Улан-Удэ, 1995. С. 23–37.
- Е Лун-ли.* История государства киданей (Цидань го чжи) / Перевод с китайского, введение, коммент. В.С. Таскина. М., 1979.
- Егодурова В.М.* Глагол в бурятском языке: История изучения. Улан-Удэ, 2001.
- Егунов Н.П.* Прибайкалье в древности и проблема происхождения бурятского народа. Улан-Удэ, 1984.
- Егунов Н.П.* Бурятия до присоединения к России. Улан-Удэ, 1990.
- Елаев А.А.* Бурятия: путь к автономии и государственности. М., 1994.

- Елаев А.А. Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. М., 2000.
- Елаев Н.К. Бурятская школа: История, проблемы и опыт национализации. Улан-Удэ, 1994.
- Елаева И.Э. Традиционные ценности и этническое самосознание бурят // Ценности и символы этнического самосознания в условиях изменяющегося общества. М., 1994. С. 184–216.
- Елаева И.Э. Бурятская интеллигенция: доминанты этнического самоопределения // ЭО. 1998. № 2. С. 126–139.
- Елаева И.Э. Бурятский язык в контексте процессов этнокультурного возрождения: этнический символ и практика повседневности // Гуманитарные исследования молодых ученых Бурятии. Улан-Удэ, 1999а. Вып. 2, ч. 2. С. 3–11.
- Елаева И.Э. Этничность бурят в постсоветский период // (Сибирь: этносы и культуры: Традиции и инновации в этнической культуре бурят). М.; Улан-Удэ, 1999б. С. 48–70.
- Елаева И.Э. Современные родо-земляческие сети бурят // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Мат-лы междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2000. Т. IV. С. 23–32.
- Еремеев Д.Е. “Тюрк” – этноним иранского происхождения? (К проблеме этногенеза древних тюрков) // СЭ. 1990. № 3. С. 129–135.
- Еше Лодой Ринпоче. Комментарии к тексту Дхармаракшиты «“Боевая чакра” Махаянское преобразование мышления» / Пер. с тибетского С.П. Нестеркина и Ж.Д. Урабханова. Улан-Удэ, 2000.
- Ёндон Д., Сазыкин А.Г. Одно из тибето-монгольских дидактических сочинений о происхождении водки и вреде пьянства // Mongolica: Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова. 1884–1931. М., 1986. С. 224–251.
- Жалсараев А.Д. Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии XVII–XX столетий. Улан-Удэ, 2001.
- Жамбалдорчже. Дзэйцхар-мигчжан: Монголо-тибетский источник по истории культуры и традиционной медицине XIX в. / Пер. с тибетского языка, пред., примеч., указ., глоссарии Ю.Ж. Жабон. Улан-Удэ, 2001.
- Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991.
- Жамбалова С.Г. Аспекты этнической экологии Байкальского региона: традиционное хозяйство и природопользование // Геохимия ландшафтов, палеоэкология человека и этногенез: Тез. докл. конф. Улан-Удэ, 1999. С. 441–442.
- Жамбалова С.Г. Этнографический музей народов Забайкалья: (путеводитель). Улан-Удэ, 1999а.
- Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. Новосибирск, 2000.
- Жамцарано Ц. Онгоны агинских бурят // Зап. ИРГО. СПб., 1909. Т. 34: Сборник в честь 70-летия Григория Николаевича Потанина. СПб., 1909. С. 379–394; Отд. оттиск.
- Жамцарано Ц.Ж. Образцы народной словесности монгольских племен: Тексты. Т. 1: Произведения народной словесности бурят. СПб., 1913. Вып. 1: Эпические произведения Эхритбулгатов. Аламжи-Мэргэн (былина) / Собр. Ц.Ж. Жамцарано.
- Жамцарано Ц.Ж. Образцы народной словесности монгольских племен: Тексты. Т. 1: Произведения народной словесности бурят. Пг., 1918. Вып. 3. С. 3–212.
- Жамцарано Ц. Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ, 2001.
- Жимбиев Ц.Ж. Родословная хоринских бурят. Улан-Удэ, 2001.
- Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Жуковская Н.Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. С. 92–116.
- Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры: Рассказы о Монголии и монголах. М., 1990.
- Жуковская Н.Л. 250 лет официального признания буддизма в России (размышления о прошедшем юбилее некоторое время спустя) // ЭО. 1992. № 3. С. 118–131.
- Жуковская Н.Л. Мир традиционной монгольской культуры. USA: Lewiston; Queenston; Lampeter, 2000.
- Жуковская Н.Л. Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Материалы междунар. конгр. (7–12 июня 1999 г., Москва). М., 2001. Т. 5; ч. 3. С. 162–176.
- Жуковская Н.Л. Не запивайте мясо тарбагана горячим чаем // Восточная коллекция. М., 2002. № 3. С. 146–154.

- Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ, 1957.
- Зайцев М.А., Свинин В.В.* Могильник раннего железного века Хужир-II (остров Ольхон на Байкале) // Археология и этнография Восточной Сибири. Иркутск, 1978. С. 39–41.
- Закон Республики Бурятия “О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия” от 23 декабря 1997 г. // Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX век. Улан-Удэ, 2001. С. 238–244.
- Залкинд Е.М.* Кидане и их этнические связи // СЭ. 1948. № 1. С. 47–62.
- Залкинд Е.М.* Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ, 1958.
- Залкинд Е.М.* Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. М., 1970.
- Замула И.Ю.* Городская культура и общественный быт Верхнеудинска (1875 – февраль 1917 г.). Иркутск, 2001.
- Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам. Памятник бурятской литературы начала XX в. / Вступительная статья, подготовка старомонгольского текста, русский перевод и примечания к нему Ц.-А. Дугар-Нимаева. Улан-Удэ, 1966.
- Зимин Ж.А.* К вопросу о выходе хонгодоровских родов из Монголии и их расселение в Аларии // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 102–113.
- Зимин Ж.А.* Аларские хонгодоры. Иркутск, 1996.
- Зиндер Л.Р.* Общая фонетика. М., 1979.
- Зориктуев Б.Р.* О происхождении и семантике этнонима булагат // Вопросы социально-экономического и культурного развития общества: исторический опыт и современность. Улан-Удэ, 1989. С. 40–42.
- Зориктуев Б.Р.* Об этнических процессах в Прибайкалье во второй половине I тыс. н.э. // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989. С. 104–110.
- Зориктуев Б.Р.* Прибайкалье в предмонгольское и монгольское время // Цыбиковские чтения. Улан-Удэ, 1989. С. 59–62.
- Зориктуев Б.Р.* Об этническом составе населения Западного Забайкалья и Предбайкалья во второй половине I – первой половине II тысячелетия н.э. // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 121–130.
- Зориктуев Б.Р.* О происхождении и семантике этнонима бурят // Монголо-бурятские этнонимы. Улан-Удэ, 1996. С. 8–31.
- Зориктуев Б.Р.* Прибайкалье в середине VI–XIII в. Улан-Удэ, 1996а.
- Зыков И.Е.* Схема поэтапного расчленения этногенеза якутов // Проблемы археологии и перспективы изучения древних культур Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1980. С. 134–136.
- Иванин М.И.* О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и среднеазиатских народов при Чингисхане и Тамерлане. СПб., 1846.
- Иванов С.В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979.
- Ивлиев А.Л.* Погребения киданей // Центральная Азия и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1990. С. 42–62.
- Идес И. и Бранд А.* Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695). М., 1967.
- Из истории переводческого дела в Иркутской епархии // Иркутские епархиальные ведомости. 1908. № 2, 4, 6, 12–15.
- Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX век: Сборник документов. Улан-Удэ, 2001.
- Именохов Н.В.* Средневековый могильник у с. Енхор на р. Джиде (предварительные результаты исследования) // Памятники эпохи палеометалла в Забайкалье. Улан-Удэ, 1988. С. 108–128.
- Именохов Н.В.* Раннемонгольская археологическая культура // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии. Новосибирск, 1992. С. 43–47.
- Именохов Н.В.* Раннемонгольская археологическая культура: Истоки формирования // Проблемы истории Бурятии. Улан-Удэ, 1993. С. 49–51.
- Именохов Н.В., Коновалов П.Б.* К изучению погребальных памятников монголов в Забайкалье // Древнее Забайкалье и его культурные связи. Новосибирск, 1985. С. 69–85.
- Ионов В.М.* Орел по воззрениям якутов. СПб., 1913.
- Историко-культурный атлас Бурятии. М., 2001.
- Исторические предания и рассказы якутов. М., 1960.
- История Бурятии в вопросах и ответах. Улан-Удэ, 1992. Вып. 3.
- История Бурят-Монгольской АССР. В 2 т. Улан-Удэ, 1959. Т. 2.

- История бурятской советской литературы. В 3 т. Улан-Удэ, 1967. Т. 1; 1995. Т. 2. В 2 кн.; 1998. Т. 3.
- История и культура бурятского народа / Под ред. Т.М. Михайлова. Улан-Удэ, 1999.
- История Монгольской Народной Республики. М., 1983.
- История Сибири. В 5 т. Л., 1968. Т. I-II.
- История Усть-Ордынского бурятского автономного округа. М., 1995.
- Кабузан В.М., Троицкий С.М.* Новые источники по истории населения Восточной Сибири во второй половине XVIII в. // СЭ. 1966. № 3. С. 23–47.
- Казакевич В.А.* Современная монгольская топонимика // Тр. Монгольской комиссии. Л., 1934. № 13.
- Как исчезла единая Бурят-Монголия (1937 и 1958 годы) / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ, 1997.
- Календарь традиционных обрядов: Некоторые святые места и горы, находящиеся на территории Бурятии, где с давних времен проводятся тайлаганы и молебны. Улан-Удэ, 1998.
- Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.
- Кара Д.* Книги монгольских кочевников: (семь веков монгольской письменности). М., 1972.
- Кара Д.* Монгольская книга // Книга Монголии: Альманах библиофила. М., 1988. Вып. 24. С. 24–60.
- Кенсур Агван Нима.* Переправа через реку Сансары / Пер. с тибетского Ламы Б. Очирова. Улан-Удэ, 1996.
- Ким И.А.* Бурятская советская поэзия двадцатых годов. Улан-Удэ, 1968.
- Киргизско-русский словарь / Сост. К.И. Юдахин. Фрунзе, 1985. Кн. 1–2.
- Клюкин И.* Древнейшая монгольская надпись на хархираском (“Чингисовом”) камне // Тр. Дальневост. госуд. ун-та. Владивосток, 1927. Сер. 6, № 5.
- Ковычев Е.В.* Монгольские погребения из Восточного Забайкалья // Новое в археологии Забайкалья. Новосибирск, 1981. С. 73–79.
- Ковычев Е.В.* История Забайкалья (I – сер. II тыс. н.э.): Учебное пособие. Иркутск, 1984.
- Ковычев Е.В.* Этническая история Восточного Забайкалья в эпоху средневековья (по археологическим данным) // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989. С. 21–26.
- Козлов В.И.* Динамика численности народов. М., 1962.
- Козулин А.В.* Социально-экономические условия демографических процессов в Забайкальской области в конце XIX – начале XX в. // Вестник БГУ. Сер. 4. Улан-Удэ, 2002. Вып. 5. С. 56–68.
- Колесницкий Н.Ф.* Донациональные этнические общности (по материалам средневековой Германии) // Расы и народы. М., 1978. Вып. 8. С. 21–46.
- Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию. М.; Л., 1934.
- Коновалов П.Б.* Корреляция средневековых археологических культур Прибайкалья и Забайкалья // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1969. С. 5–20.
- Коновалов П.Б.* Древнейшие этнокультурные связи народов Центральной Азии // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 36–46.
- Коновалов П.Б.* К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 5–29.
- Коновалов П.Б.* Какие археологические памятники связаны с историей бурятского народа? // Проблемы истории Бурятии. Улан-Удэ, 1993. С. 3–10.
- Коновалов П.Б.* Этнические аспекты истории Центральной Азии: (Древность и средневековье). Улан-Удэ, 1999.
- Коновалов П.Б., Данилов С.В.* Средневековые погребения в Кибалино // Новое в археологии Забайкалья. Новосибирск, 1981. С. 64–72.
- Коновалов П.Б., Кириллов И.И.* Состояние и задачи археологии Забайкалья // По следам древних культур Забайкалья. Новосибирск, 1983. С. 3–25.
- Константинов И.В.* Происхождение якутского народа и его культуры // Якутия и ее соседи в древности. Якутск, 1975. С. 106–173.
- Копылов В.* Религиозные верования, семейные обряды и жертвоприношения северобайкальских бурят-шаманистов // Тр. православных миссий Иркутской епархии. Иркутск, 1896. Т. 4. С. 550–580.
- Копырин С.* Охота на дзерефов // Природа и охота. М., 1907. Кн. 1. С. 1–15.

- Кореняко В.А.* Искусство кочевников Центральной Азии и звериный стиль. М., 2002.
- Котвич В.Л.* Лекции по грамматике монгольского языка. СПб., 1902.
- Котвич В.Л.* Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. СПб., 1915.
- Крадин Н.Н.* Империя хунну. М., 2001.
- Кроль М.* Очерки экономического быта инородцев Селенгинского округа. Иркутск, 1896.
- Кроль М.А.* Охотничье право и звериный промысел у забайкальских бурят // ИВСОРГО. Иркутск, 1894–1895. Т. 25, № 4–5. С. 51–81.
- Кропоткин П.* Поездка в Окинский караул // Записки СО РГО. Иркутск, 1867. Кн. IX–X. С. 1–95.
- Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай-сахалар. Якутск, 1992. Т. 1, кн. 1.
- Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: Избранные труды. Якутск, 1992а.
- Ксенофонтов Г.В.* Эллэйада. М., 1977.
- Кудрявцев Ф.А.* История бурят-монгольского народа с XVII в. до 60-х годов XIX в. М.; Л., 1940.
- Кулаков П.Е.* Буряты Иркутской губернии // Изв. ВСОИГРО. Иркутск, 1896. Т. 26, № 4–5. С. 118–166.
- Кулаков П.Е.* Ольхон: Хозяйство и быт Еланцинского и Кутульского ведомства // Записки ИРГО по отделению статистики. СПб., 1898. Т. 8, вып. 1.
- Кулинарные традиции мира. М., 2003.
- Куницын О.* Музыка Советской Бурятии. М., 1990.
- Кызласов Л.Р.* Ранние монголы // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975. С. 170–177.
- Кычанов В.И.* О ранней государственности у киданей // Центральная Азия и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1990. С. 10–24.
- Кычанов Е.И.* Монголы в VI – первой половине XII в. // Дальний Восток и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1980. С. 136–148.
- Кюннер Н.В.* Буряты // БСЭ. М., 1927. Т. 8. С. 237–241.
- Кюннер Н.В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
- Лама Цыден Содоев (1846–1916). К 150-летию со дня рождения великого йогина. Курумкан, Улан-Удэ, 1996.
- Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы / Г.Р. Галданова, К.М. Герасимова, Д.Б. Дашиев, Г.Ц. Митупов; Отв. ред. В.В. Мантатов. Новосибирск, 1983.
- Ларичев В.* Первобытное искусство Сибири – великое и потаенное // Наука в Сибири. 2002. С. 4.
- Лауфер Б.* Очерк монгольской литературы / Пер. Б.А. Казакевича. Л., 1927.
- Лебедева А.А.* Собирачество в быту русских крестьян Сибири (XIX – начало XX в.) // Общество и природа: Исторические этапы и формы взаимодействия. М., 1981. С. 309–317.
- Левин Н.П.* Рыболовство и рыбопромышленность на Ольхоне // ИВСОРГО. Иркутск, 1897. Т. 28, № 1. С. 44–82.
- Лекарствоведение в тибетской медицине. Новосибирск, 1989.
- Ленин В.И.* Переселенческий вопрос // Полн. собр. соч. М., 1982. Т. 21. С. 325–336.
- Ленхобоев Г., Герасимова К.М.* О бурятском изобразительном искусстве. Улан-Удэ, 1963.
- Ленхобоев Г.Л., Жамбалдагбаев Н.Ц.* К изучению бурятской народной медицины // Современность и традиционная культура народов Бурятии. Улан-Удэ, 1983. С. 72–80.
- Летописи баргузинских бурят. На рус. и старомонг. яз. изд. А.В. Востриков, Н.Н. Поппе // Тр. ИВАН. М.; Л., 1935. Т. 8.
- Летописи хоринских бурят // Тр. ИВАН. М.; Л., 1935. Т. 9, вып. 1: Хроники / Тугэлдэр Тобоева и Вандан Юмсунова / Тексты на старомонгольском языке издал Н.Н. Поппе.
- Летописи хоринских бурят // Тр. ИВАН. М.; Л., 1935. Т. 9, вып. 2: Хроника Шираб-Нимбу Хобитуева / Текст на старомонгольском языке издал В.А. Казакевич.
- Летописи селенгинских бурят // Тр. ИВАН. М.; Л., 1936. Т. 12, вып. 1: Хроника Убаши Дамби Джалцан Ломбо Цэрэнова 1868 г. / Текст на старомонгольском языке издал Н.Н. Поппе.
- Летописи хоринских бурят // Тр. ИВАН. М.; Л., 1940. Т. 33: Хроники Тугэлдэр Тобоева и Вандан Юмсунова / Пер. Н.Н. Поппе.
- Лигети Л.* Рец. на кн.: Г.Д. Санжеев. Сравнительная грамматика монгольских языков. М., 1953. Т. 1 // ВЯ. 1955. № 5. С. 21–35.

- Лигети Л.* Тобгачский язык – диалект сяньбийского // *НАА.* 1969. № I. С. 107–117.
- Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983.
- Линховоин Л.Л.* Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ, 1972.
- Логашова Б.Р.* Родо-племенная структура туркмен как источник по изучению их этнической истории // *Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии.* М., 1987. С. 156–165.
- Ломбоцыренов Д-Ж.* История селенгинских монгол-бурят // *Бурятские летописи.* Улан-Удэ, 1995. С. 103–132.
- Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1984.
- Майдар Д., Пюрвеев Д.Б.* От кочевой до мобильной архитектуры. М., 1980.
- Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
- Малявкин А.Г.* Тактика Танского государства в борьбе за гегемонию в восточной части Центральной Азии // *Дальний восток и соседние территории в средние века.* Новосибирск, 1980. С. 103–127.
- Малявкин А.Г.* Уйгурские государства в IX–XII вв. Новосибирск, 1983.
- Малявкин А.Г.* Танские хроники: О государствах Центральной Азии. Новосибирск, 1989.
- Мангатаева Д.Д.* Население Бурятии: тенденции формирования и развития. Улан-Удэ, 1995.
- Мангутов Н.Р.* Социально-экономические отношения в Западной Бурятии // *ЭС.* Улан-Удэ, 1965. Вып. 4. С. 108–128.
- Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Манжигеев И.М.* Янгутский бурятский род (опыт историко-этнографического исследования). Улан-Удэ, 1960.
- Материалы Высочайше учрежденной под председательством статс-секретаря Куломзина комиссии для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области. СПб., 1898. Вып. 6.
- Марко Поло.* Путешествия / Пер. со старофр. М., 1955.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М., 1961. Т. 21.
- Материалы II съезда народов Бурятии. Улан-Удэ, 2001.
- Материалы научной конференции по вопросам бурят-монгольского языка. Улан-Удэ, 1955.
- Материалы по исследованию землепользования и хозяйственного быта сельского населения Иркутской и Енисейской губерний. М., 1890. Т. 2, вып. 2.
- Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Пер., введ. и коммент. В.С. Таскина. М., 1984.
- Материалы по истории киргизов и Киргизии. М., 1973.
- Махатов Б.П.* Страницы из жизни бурят Кударинской степи. Улан-Удэ, 1964.
- Машанова Л.В.* Некоторые сведения о демографии селенгинских бурят первой половины XIX в. // *ЭС.* Улан-Удэ, 1965. Вып. 4. С. 157–162.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1995.
- Мельхеев М.Н.* Топонимика Бурятии. Улан-Удэ, 1969.
- Мельхеев М.Н.* Карты расселения и перемещения бурятских родоплеменных групп по данным топо- и этнонимике // *ЭС.* Улан-Удэ, 1974. Вып. 6. С. 3–27.
- Мельхеев М.Н.* Топо- и этнонимические связи в топонимике Восточной Сибири // *ИВСОГО.* Иркутск, 1976. Т. 69. С. 128–135.
- Мельхеев М.Н.* Топо-, этно- и антропонимические связи в ономастике // *Ономастика Бурятии.* Улан-Удэ, 1976. С. 29–43.
- Миллер Г.Ф.* История Сибири. Л., 1937. Т. 1.
- Митыпова Г.С.* Ацагатский дацан. 1825–1937: История, события и люди. Улан-Удэ, 1995.
- Мифы древней Индии. М., 1975.
- Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1997. Т. I–II.
- Михайлов Б.П.* Страницы из жизни бурят Кударинской степи. Улан-Удэ, 1964.
- Михайлов В.А.* Заметка по поводу перевода выражения “зэгэтэ-аба” – охота на россомах в статье М.Н. Хангалова, Д.А. Клеменца “Общественные охоты у северных бурят” // *ЖС.* 1913. № 1, вып. 1–2. С. 181–182.
- Михайлов В.А.* Земледелие бурят в XVII – первой половине XIX века. Улан-Удэ, 1998.
- Михайлов Г.И.* Мифы в исторических сочинениях XIII–XIX вв. монгольских народов // *Фольклор и историческая этнография.* М., 1983. С. 88–106.

- Михайлов Т.М.* Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 127–149.
- Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
- Михайлов Т.М.* Этническая характеристика шаманского пантеона бурят (XIX – начало XX в.) // Быт бурят в настоящем и прошлом. Улан-Удэ, 1980. С. 73–99.
- Михайлов Т.М.* О сайтинских божествах и шаманской религии бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 114–126.
- Михайлов Т.М.* Религии в этнической истории бурят (XVII – начало XX в.) // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984. С. 30–54.
- Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.
- Михайлов Т.М.* Бурятия в период создания единого Монгольского государства // Актуальные проблемы истории Бурятии. Улан-Удэ, 1990. С. 18–28.
- Михайлов Т.М.* Из истории поселений идинских бурят // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 36–52.
- Михайлов Т.М.* К вопросу о складывании этнического самосознания бурят // Цыбиковские чтения. Улан-Удэ, 1993. Вып. 6: Проблемы истории и культуры монгольских народов. С. 8–10.
- Михайлов Т.М.* Бурятский этнос в свете современных социальных изменений // Республика Бурятия – государство в составе РФ. Улан-Удэ, 1998. С. 130–145.
- Михайлова В.Т.* Православие в духовной культуре бурят (30-е гг. XVII в. – 1917 г.). Улан-Удэ, 1999.
- Молдобаев И.Б.* Историко-культурная общность киргизов с народами Центральной Азии (по материалам эпоса “Манас”) // Историко-культурные связи народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1983. С. 78–83.
- Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Труды по участию отдела на Всероссийской выставке в 1896 г.: Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. СПб., 1896. Музыкальный энциклопедический словарь. М., 1990.
- Мурзаев Э.М.* Очерки топонимики. М., 1974.
- Мурзаев Э.М.* Тюркские географические названия. М., 1996.
- Мурзаевы Э. и В.* Словарь местных географических терминов. М., 1959.
- Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / Пер. и ком. Н.Ц. Мункуева. М., 1975.
- Наделяев В.М.* Современный монгольский язык // Языки Сибири и Монголии. Новосибирск, 1987. С. 3–74.
- Наделяев В.М.* Современный монгольский язык: Морфология. Новосибирск, 1988.
- Наёхан (Ангараева Н.В.)*. Красота бескорыстной любви. Улан-Удэ, 2002.
- Найдаков В.Ц.* Традиции и новаторство в бурятской советской литературе. Улан-Удэ, 1976.
- Найдаков В.Ц.* Становление, развитие и распад бурятской литературы (1917–1995). Улан-Удэ, 1996.
- Найдакова В.Ц.* Бурятское драматическое искусство. Улан-Удэ, 1962.
- Найденова С.Б.* Качество жизни населения Республики Бурятия в условиях реформы. Улан-Удэ, 1999.
- Нанзатов Б.З.* Древние центрально-азиатские этнические элементы в составе западных бурят // Народы и культуры Сибири: Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. Иркутск, 2002. С. 84–90.
- Народы Бурятии в составе России: от противостояния к согласию (300 лет Указу Петра I). Улан-Удэ, 2001.
- Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988.
- Национально освободительное движение бурятского народа: Тезисы и материалы докладов и сообщений. Улан-Удэ, 1989.
- Нацов Г.-Д.* Материалы по истории и культуре бурят / Введ., пер. и примеч. Г.Р. Галдановой. Улан-Удэ, 1995. Ч. 1.
- Нацов Г.-Д.* Материалы по ламаизму в Бурятии / Пер., пред. и примеч. Г.Р. Галдановой. Улан-Удэ, 1998. Ч. 2.
- Небесная дева лебедь: Бурятские сказки, предания и легенды. Иркутск, 1992.
- Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
- Неклюдов С.Ю.* Художественная словесность в старой Монголии // Книга Монголии. М., 1988. С. 61–69.

- Нефедьев Е., Гергесов Е. Окинские сойоты // ЖБ. 1929. № 6. С. 38–43.
- Николаев С.М., Базарон Э.Г., Дашиев Д.Б. и др. Основные итоги деятельности Отдела тибетской медицины // Тибетская медицина: Состояние и перспективы исследований. Улан-Удэ, 1964. С. 163–167.
- Никонов В.А. Краткий топонимический словарь. М., 1966.
- Никонов В.А. Этнонимия // Этнонимы. М., 1970. С. 5–33.
- Нил (архиепископ). Врачебное искусство у Забайкальских лам // Вестник РГО. 1857. Разд. 5. С. 28–33.
- Нимаев Д.Д. Микротопонимия Селенгинского района // Быт бурят в настоящем и прошлом. Улан-Удэ, 1980. С. 132–138.
- Нимаев Д.Д. Проблемы этногенеза бурят. Новосибирск, 1988.
- Нимаев Д.Д. О роли тунгусского компонента в этногенезе бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989. С. 98–104.
- Нимаев Д.Д. О средневековых хори и баргутах // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 144–165.
- Нимаев Д.Д. Буряты: этногенез и этническая история. Улан-Удэ, 2000.
- Новгородова Э.А. Древняя Монголия. М., 1989.
- Новикова К.А. Названия домашних животных в тунгусо-маньчжурских языках // Исследования в области алтайских языков. Л., 1979. С. 53–134.
- Новикова К.А. Названия животных в тунгусо-маньчжурских языках // Алтайские этимологии. Л., 1984. С. 189–219.
- Новое постановление о жизни и обычаях. Правила, установленные селенгинскими и хоринскими главными и почетными духовными и светскими сайтами в 1841 году // Б.Д. Цибиков. Обычное право селенгинских бурят. Улан-Удэ, 1970. С. 76–81.
- Новый энциклопедический словарь. СПб., 1912. Т. 25. С. 324–325.
- Номинханов Ц.Д. Об этническом составе донских калмыков // УЗКНИИЯЛИ. 1969. Вып. 7. С. 199–202.
- Обряды в традиционной культуре бурят. М., 2002.
- Общая психодиагностика / Под ред. А.А. Бодалева, В.В. Столина. М., 1987.
- Обычное право хоринских бурят / Пер. Б.Д. Цибикова. Новосибирск, 1992.
- Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII–XVIII вв.). Л., 1937.
- Окладников А.П. Древняя тюркская культура в верховьях Лены // КСИИМК. М., 1948. Вып. 19. С. 3–11.
- Окладников А.П. История Якутской АССР. М.; Л., 1955. Т. 1: Якутия до присоединения к Русскому государству.
- Окладников А.П. Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье // Филология и история монгольских народов. М., 1958. С. 200–213.
- Окладников А.П. Археологические работы в зоне строительства Ангарских гидроэлектростанций: (Общие итоги) // Записки Иркут. обл. краевед. музея. Иркутск, 1958а. С. 17–28.
- Окладников А.П. Шишкинские писаницы: (Памятник древней культуры Прибайкалья). Иркутск, 1959.
- Окладников А.П. Бурхотуйская культура железного века в Юго-Западном Забайкалье // Тр. БКНИИ. 1960. Вып. 3. С. 16–30.
- Окладников А.П. Тунгусо-маньчжурская проблема и археология // История СССР. 1968. № 6. С. 25–42.
- Окладников А.П. История и культура Бурятии. Улан-Удэ, 1976.
- Окладников А.П., Запорожская В.Д. Ленские писаницы: Наскальные рисунки у деревни Шишкино. М.; Л., 1959.
- Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск, 1976. С. 112–117.
- Описание о братских татарах, сочиненное морского корабельного флота штурманом ранга капитана Михаилом Татариновым. Улан-Удэ, 1958.
- Осинский И.И. Исторические особенности социальной структуры бурятской народности в дооктябрьский период // Уч. зап. БГПИ. Улан-Удэ, 1970. Вып. 35. С. 164–186.
- Осокин Г.Н. На границе Монголии. СПб., 1906.
- Отгонбаатар Р. Один из гарчаков Галсанжимбы // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995. С. 28–30.
- Очерки истории Бурятской АССР периода развитого социализма. Новосибирск, 1983.

- Очерки истории бурятской советской литературы. Улан-Удэ, 1959.
- Очерки истории культуры Бурятии. Улан-Удэ, 1972. Т. 1.
- Очир А. О происхождении этнических названий монголов боржигин, хатагин, эджигин и цорос // Монголо-бурятские этнонимы. Улан-Удэ, 1996. С. 3–8.
- Павлинская Л.Р. Буряты // Сибирь: Этносы и культуры (народы Сибири в XIX в.). М.; Улан-Удэ, 1995. С. 5–49.
- Павлинская Л.Р. Коренные народы Байкальского региона и русские: Начало этнокультурного взаимодействия // Народы Сибири в составе государства Российского (Очерки этнической истории). СПб., 1999. С. 165–271.
- Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор. СПб., 2002.
- Павлинская Л.Р., Жамбалова С.Г. Становление и развитие хозяйственной традиции на территории Прибайкалья и Забайкалья // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 248–250.
- Пагсам Джонсан. История и хронология Тибета / Пер. с тибетского, предисл., комм. Р.Е. Пубаева. Новосибирск, 1991.
- Палладий, арх. Дорожные заметки на пути по Монголии в 1847 и 1859 гг. // Записки ИРГО по общей географии. СПб., 1892. Т. 22, № 1.
- Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб. 1788. Ч. 3, кн. 1.
- Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: (Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон). Новосибирск, 1991.
- Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: (Бурятские волшебные сказки). Новосибирск, 1993.
- Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: (Бурятские народные сказки о животных и бытовые). Новосибирск, 2000.
- Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев: (на основании данных специальной разработки материала переписи 1897 г.). СПб., 1912. Т. III, вып. 4. С. 434–548.
- Песни хонгодоров: Сборник / Подготовка текстов, составление, предисловие и примечания Г.Д. Фроловой. Улан-Удэ, 1998.
- Петри Б.Э. Орнамент кудинских бурят // СМАЭ. СПб., 1918. Т. V, вып. 1. С. 215–252.
- Петри Б.Э. Территориальное родство у северных бурят // Изв. Биол.-геогр. Науч. исслед. ин-та при ИГУ. Иркутск, 1924. Т. 1, вып. 2.
- Петри Б.Э. Элементы родовой связи у северных бурят // Сибирская живая старина. 1924а. Вып. 2.
- Петри Б.Э. Внутриродовые отношения северных бурят // Изв. Биол.-геогр. науч. исслед. ин-та при ИГУ. Иркутск, 1925. Т. 2, вып. 1.
- Петри Б.Э. Этнографические исследования среди малых народов Восточных Саян: (предварительные данные). Иркутск, 1927.
- Петри Б.Э. Старая вера бурятского народа: Науч.-попул. очерк. Иркутск, 1928.
- Петров К.И. Очерки феодальных отношений у киргизов в XV–XVIII вв. Фрунзе, 1961.
- Пиков Г.Г. Семейно-брачное право у киданей // Центральная Азия и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1990. С. 25–41.
- Плетнева С.А. Кочевники Средневековья: Поиски исторических закономерностей. М., 1982.
- Под Вечно Синим Небом: Традиции, люди, даты. Улан-Удэ, 2002.
- Подгорбунский И.А. Буряты: физический тип и духовная личность бурят. Иркутск, 1903.
- Позднеев А.М. Монгольская летопись “Эрдэнийн эрихэ”: Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. СПб., 1883.
- Позднеев А.М. Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. СПб., 1900.
- Полтораднев П.Г. Тункинские сойоты // ЖБ. 1929. № 1. С. 125–131; № 2. С. 94–99.
- Поппе Н.Н. О частях речи в монгольском языке // Сов. востоковедение. М.; Л., 1940. № 1. С. 147–173.
- Потанина А.В. Буряты // Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895. С. 1–47.
- Потапов Л.П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // СЭ. 1934. № 3. С. 64–76.
- Потапов Л.П. Очерки по истории Шории. М.; Л., 1936.
- Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Прибавления к “Иркутским епархиальным ведомостям”. 1887. № 18. С. 156; 1888. № 4. С. 453.

- Проблемы нового этапа культурного возрождения народов Бурятии (по материалам социологических исследований). Улан-Удэ, 2001.
- Пропи В.Я.* Русская сказка. Л., 1984.
- Прохоров А.* К вопросу о советско-китайской границе. М., 1975.
- Птицин В.* Этнографические сведения о тибетской медицине в Забайкалье: (С тибетскими анатомическими и хирургическими чертежами). СПб., 1890.
- Птицын В.* Очерки тунгусского языка. СПб., 1903.
- Пубаев Р.Е.* Материалы по истории монголов в труде “Пагсам-Чжонсан” Ешей Балчжора // Материалы и исследования по Монголии. Улан-Удэ, 1974. С. 188–195.
- Пубаев Р.Е.* “Пагсам-чжонсан” – памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981.
- Пубаев Р.Е.* Галсан-Жимба Тугулдууров // Выдающиеся бурятские деятели (XVII – начала XX в.). Улан-Удэ, 2001. Ч. 1. С. 34–36.
- Путешествие в восточные страны ПIANO Карпини и Рубрука. М., 1957.
- Пучковский Л.С.* Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. М.; Л., 1957.
- Пэрлээ Х.* Киданьские города и поселения на территории МНР (X – нач. XII вв.) // Монгольский археологический сборник. М., 1962. С. 55–62.
- Пэрлээ Х.* Некоторые вопросы истории кочевых цивилизаций древних монголов. Доклад, обобщ. содерж. научн. трудов, представл. по совокупности на соиск. уч. степ. д-ра ист. наук (вместо реферата). Улан-Батор, 1978.
- Пюрбеев Г.Ц.* Современная монгольская терминология: (Лексико-семантические процессы и деривация). М., 1984.
- Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893. Т. 1.
- Рамstedт Г.И.* Введение в алтайское языкознание: Морфология. М., 1957.
- Рандалов Ю.Б., Доболова Э.О., Маланов И.А., Дондубон Н.Б.* Малое село Бурятии. Улан-Удэ, 1993.
- Рассадин В.И.* Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М., 1980.
- Рассадин В.И.* Очерки по исторической фонетике бурятского языка. М., 1982.
- Рассадин В.И.* Бурятская животноводческая терминология как источник по исторической этнографии // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984. С. 55–80.
- Рассадин В.И.* Присянская группа бурятских говоров. Улан-Удэ, 1996.
- Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1.
- Рерих Н.К.* Зажигайте сердца: (О культуре и искусстве). М., 1990.
- Рерих Ю.Н.* Тибето-русско-английский словарь [с санскритскими параллелями]. М., 1986. Вып. 6–8.
- Республика Бурятия: Административно-территориальное устройство (на 1 января 1998 года). Улан-Удэ, 1999.
- Ринчен Б.* Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века: История и культура Востока. Новосибирск, 1975. Т. 3. С. 188–195.
- Розенталь Д.Э., Теленкова М.А.* Словарь-справочник лингвистических терминов. М., 1985.
- Романов Н.С.* Летопись города Иркутска. Иркутск, 1994. Кн. 2–3.
- Романова А.В., Мыреева А.Н., Барашкова А.А.* Взаимовлияние эвенкийского и якутского языков. Л., 1975.
- Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны // Путешествие в восточные страны ПIANO Карпини и Рубрука / Ред. и прим. Н.П. Шестиной. М., 1957.
- Руднев А.Д.* Хори-бурятский говор: (опыт исследования, тексты, перевод и примечания). Пб., 1913–1914. Вып. 2–3.
- Румянцев Г.Н.* Баргузинские буряты // Тр. Кяхтинского краеведческого музея и Кяхтинского отделения ВГО. Улан-Удэ, 1949. Т. 16, вып. 1. С. 34–62.
- Румянцев Г.Н.* Летопись рода Согол // Сб. тр. по филологии. Улан-Удэ, 1949. Вып. 2. С. 133–175.
- Румянцев Г.Н.* Родоплеменной состав верхоленских бурят // Записки БМНИИК. Улан-Удэ, 1951. Вып. 12. С. 78–108.
- Румянцев Г.Н.* К вопросу о происхождении бурят-монгольского народа // Записки БМНИИК. 1953. Вып. 17. С. 30–61.

- Румянцев Г.Н.* Баргузинские летописи. Улан-Удэ, 1956.
- Румянцев Г.Н.* Бурятские летописи как исторический источник // Тр. БКНИИ. Серия востоковедная. Улан-Удэ, 1960. Вып. 3. С. 3–15.
- Румянцев Г.Н.* О некоторых вопросах этногенеза монголов и бурят. М., 1960.
- Румянцев Г.Н.* Предания о происхождении аларских бурят // ЭС. Улан-Удэ, 1961. Вып. 2. С. 115–128.
- Румянцев Г.Н.* Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962.
- Румянцев Г.Н.* Селенгинские буряты // Тр. БКНИИ. 1965. Вып. 16. С. 87–117.
- Румянцев Г.Н.* Идинские буряты (родо-племенной состав) // ЭС. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5. С. 76–104.
- Русские в Бурятии: история и современность / Автор проекта и отв. ред. В.И. Затеев. Улан-Удэ, 2002.
- Савинов Д.Г.* Енисейские кыргызы и курыканы // Проблемы реконструкций в этнографии. Новосибирск, 1984. С. 55–62.
- Савинова М.А.* Новые религиозные организации на территории Бурятии. Улан-Удэ, 1999.
- Сатыбалов А.А.* Методологические вопросы классификации типов этнических (национальных) общностей // Методологические вопросы общественных наук. Л., 1968. С. 153–169.
- Сазыкин А.Г.* Раннепечатные бурятские ксилографированные издания в собраниях монгольского фонда Института востоковедения АН СССР // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. X. Л., 1987. С. 130–147.
- Сазыкин А.Г.* Описание Тибета, составленное в XVIII в. бурятским паломником Дамба-Доржи Заяевым // Страны и народы Востока: Средняя и Центральная Азия (география, этнография, история). М., 1989. Вып. XXVI, кн. 3. С. 117–125.
- Сазыкин А.Г.* Четыре каталога ксилографов Агинского дацана из собраний монгольского фонда рукописного отдела ЛО ИВ АН СССР // Тюркские и монгольские письменные источники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования. М., 1992. С. 59–69.
- Самоквасов Д.Я.* Сборник обычного права сибирских инородцев. СПб., 1876.
- Санжеев Г.Д.* Фонетические особенности говора нижеудинских бурят. Л., 1930.
- Санжеев Г.Д.* Эпос северных бурят // Аламжи Мэргэн: Бурятский эпос. М.; Л., 1936.
- Санжеев Г.Д.* Тайлаган бурятских кузнецов // Быт бурят в настоящем и прошлом. Улан-Удэ, 1980. С. 100–120.
- Санжеев Г.Д.* Заметки по этнической истории бурят // Современность и традиционная культура народов Бурятии. Улан-Удэ, 1983. С. 81–108.
- Санжеев Г.Д.* Некоторые вопросы этнонимии и древней истории монгольских народов // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 47–69.
- Санжиев Г.Л., Санжиева Е.Г.* Бурятия. XVII–XIX вв.: История. Улан-Удэ, 1999. Вып. 4.
- Санжиев Г.Л., Цибилов Б.Д.* Бурятские летописи – источник по истории монгольских народов // История и культура монголоязычных народов: источники и традиции / Международный “круглый стол” монголоведов. Тезисы докладов. Улан-Удэ, 1989. С. 54–56.
- Сборник документов по истории Бурятии. XVII век. Улан-Удэ, 1960. Вып. 1.
- Сборник материалов по истории Бурятии XVIII и первой половины XIX в. Верхнеудинск, 1926. Вып. 1.
- Сведения о религиозных объединениях, прошедших перерегистрацию в Министерстве юстиции Республики Бурятия по состоянию на 9 августа 2000 г. // Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX век. Улан-Удэ, 2001. С. 249–256.
- Свинин В.В.* Основные этапы древней истории населения побережья оз. Байкал // Древняя история народов юга Восточной Сибири. Иркутск, 1974. Вып. II. С. 7–24.
- Свинин В.В.* К вопросу о так называемых “Шатровых могилах” / Свинин В.В., Зайцев М.А. // Проблемы археологии и перспективы изучения древних культур Сибири и Дальнего Востока: Тез. докл. Якутск, 1982. С. 138–140.
- Свод этнографических понятий и терминов: Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.
- Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские основы и межтюркские основы на гласные). М., 1974.
- Седякина Е.Ф.* Могильник Усть-Талькин // Тр. БКНИИ. 1965. Вып. 16. С. 196–202.
- Семичов Б.В.* Тибетская медицина в Бурят-Монгольской АССР // СЭ. 1932. № 5–6. С. 216–228.

- Серебренников И.И.* Инородцы Восточной Сибири, их состав и занятия: (Статистический очерк). Иркутск, 1913.
- Серебренников И.И.* Покорение и первоначальное заселение Иркутской губернии. Иркутск, 1915.
- Серебренников И.И.* Буряты, их хозяйственный быт и землепользование. Верхнеудинск, 1925.
- Сорошевский В.Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования. М., 1993.
- Сказания бурят, записанные разными собирателями // Зап. ВСОИРГО. Иркутск, 1890. Т. 1, вып. 2. С. 160.
- Скрынникова Т.Д.* Этнотопоним Баргуджин-Токум // История и культура народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1993. С. 41–50.
- Скрынникова Т.Д.* Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). М.; Улан-Удэ, 1998. Вып. 3. С. 106–161.
- Словцов П.А.* Историческое обозрение Сибири. СПб., 1886. Кн. 2.
- Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М., 1828. Ч. III.
- Сокровенное сказание монголов. Монгольская хроника 1240 г. / Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарий С.А. Козина. М.; Л., 1941.
- Сокровища культуры Бурятии. М., 2002.
- Соктоев А.Б.* Становление художественной литературы Бурятии дооктябрьского периода. Улан-Удэ, 1976.
- Соктоева И.И.* Изобразительное и декоративное искусство Бурятии. Новосибирск, 1988.
- Соктоева И.И., Болсохоева Н.Д., Алексеева Т.Е., Ковалевский А.Л., Соктоев С.А.* Белый волосок серебряный до луны дотяни... (Серебро Бурятии). Улан-Удэ, 2002.
- Солдатова Г.У.* Этничность и конфликты на Северном Кавказе: (социально-психологический аспект) // Конфликтная этничность и этнические конфликты. М., 1994. С. 126–142.
- Солдатова Г.У.* Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
- Сосновский В.И.* К вопросу об образовании бурятской народности // Бурятияведение. Верхнеудинск, 1928. № 4(8). С. 97–106.
- Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. I; 1977. Т. II.
- Стариков В.С.* О литературе киданей // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 39–50.
- Стариков В.С., Наделяев В.М.* Предварительное сообщение о дешифровке киданьского письма. М., 1964.
- Стратанович Т.Т.* Военная организация традиционного типа и ее судьбы // Проблемы алтаистики и монголоведения. Элиста, 1974. Вып. 1. С. 220–230.
- Стуков Г.* Цугольский дацан и праздник Хурул в часть Майдари // Сибирь. 1883. № 36, 37.
- Стуков К.* Заметка о шаманстве бурят // Труды Православных миссий Иркутской епархии. Иркутск, 1885. Т. 4: 1873–1877.
- Строганова Е.А.* Бурятское национально-культурное возрождение. Конец 80-х – середина 90-х годов XX века, Республика Бурятия. М.; Иркутск, 2001.
- Султанов Т.И.* Опыт анализа традиционных списков 92 “племен илатийа” // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977. С. 165–176.
- Суперанская А.В.* Что такое топонимика? М., 1985.
- Сухбаатар Г.* К вопросу о распространении буддизма среди древних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 61–71.
- Сыденова Р.П.* Иерархия общинных образований в Бурятии (вторая половина XIX – начало XX в.) // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 9–24.
- Сыденова Р.П.* О патронимических группах у бурят (к проблеме изучения общинных структур XIX – начала XX в.) // Философия и история культуры: национальный аспект. Улан-Удэ, 1992. С. 57–66.
- Сыденова Р.П.* Улусная община: административное право и способы его реализации // Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. Улан-Удэ, 1998. С. 197–202.
- Сыденова Р.П.* Нижнеудинские буряты как этнотерриториальная группа // Этнологические исследования. Улан-Удэ, 2000. Вып. 1. С. 94–110.
- Сыденова Р.П.* Общинно-родовое сознание и его материализация в общественных тайлаганах западных бурят (вторая половина XIX – начало XX в.) // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Улан-Удэ, 2000. Т. 4. С. 32–37.

- Сычевский Е.* Чиновники, посланные для проведения пограничной линии или границы // Байкал. 1994. № 3. С. 55–66.
- Тагаров З.* Заметки о бурят-монгольской летописи “Бичихан запискэ” // Записки БМНИИК. Улан-Удэ, 1952. Вып. 15. С. 81–88.
- Таксами Ч.М., Туголуков В.А.* Административные волости, улусы и роды у народов Сибири (XVII – начало XX в.) // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 74–99.
- Танхаева Л.М., Асеева Т.А., Николаева Г.Г. и др.* Виды семейства Gentianaceae, используемые в тибетской медицине и перспективы их изучения // Растительные ресурсы. 1989. Т. 25, вып. 3. С. 321–330.
- Таскин В.С.* Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). М., 1968.
- Таскин В.С.* Китайские источники о древних тюркских и монгольских племенах // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение: Мат-лы конф. М., 1979. Ч. II. С. 34–49.
- Таскин В.С.* Материалы по истории ухуань и сяньби // Дальний Восток и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1980. С. 54–102.
- Татаринов М.* Описание о братских татарах, сочиненное морского корабельного флота штурманом ранга капитана Михаилом Татариновым. Улан-Удэ, 1958.
- Татаринцев Б.И.* О происхождении этнонима “соян” и его носителей // Проблемы истории Тувы. Кызыл, 1984. С. 233–245.
- Терентьев-Катанский А.П.* Книжное дело в государстве тангутов (по материалам коллекции П.К. Козлова). М., 1981.
- Тиваненко А.В.* Меркиты в истории Бурятии XII века // Актуальные проблемы истории Бурятии. Улан-Удэ, 1990. С. 21–25.
- Тиваненко А.В.* Гибель племени меркитов. Улан-Удэ, 1992.
- Тишков В.А.* Идентичность и культурные границы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М., 1997. С. 15–43.
- Ткачева А.А.* Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989.
- Тодаева Б.Х.* Монгольские языки и диалекты Китая. М., 1960.
- Токарев С.А.* Расселение бурятских племен в XVII веке // Записки БМГИЯЛИ. 1939. Вып. 1. С. 101–130.
- Токарев С.А.* О происхождении бурятского народа // СЭ. 1953. № 2. С. 37–52.
- Толстов С.П.* Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования. М., 1948.
- Топоров В.Н.* Гора // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 1. С. 311–315.
- Топоров В.Н.* Дерево познания // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 1. С. 398–406.
- Традиционные шаманские обряды: Религиозный календарь. Улан-Удэ, 2001.
- Трофимова С.М.* Именные части речи в монгольских языках. Улан-Удэ, 2001.
- Труды православных миссий Иркутской епархии. Иркутск, 1885. Т. III.
- Туголуков В.А.* Конные тунгусы (Этническая история и этногенез) // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 79–110.
- Туголуков В.А.* Межэтнические связи и культура приангарских эвенков в XVII–XVIII вв. // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 148–158.
- Тугутов И.Е.* Пища южных бурят // СЭ. 1957. № 3. С. 77–86.
- Тугутов И.Е.* Материальная культура бурят. Улан-Удэ, 1958.
- Туденов Г.О.* Бурятское стихосложение: Ритмическая организация бурятских стихов. Улан-Удэ, 1958.
- Туденов Г.О.* “Легенда о Бальжин хатун” – один из первых памятников дореволюционной художественной бурятской литературы // Тр. БИОН. 1972. Вып. 16. С. 55–63.
- Тулохонов А.К.* Байкальский регион: проблемы устойчивого развития. Новосибирск, 1996.
- Тулохонов М.И.* Бурятские исторические песни. Улан-Удэ, 1973.
- Туркин Н.В.* Взгляд Соборного уложения русского обычного права и иностранных законодательств на диких животных, перешедших в чужое владение, в связи с вопросом о потраве // Природа и охота. М.; СПб., 1899. Кн. 3. С. 1–11.
- Турунов А.* Прошлое бурят-монгольской народности (популярный историко-этнологический очерк). Иркутск, 1922.
- Тушешев П.М.* Шаманские материалы (1948). Улан-Удэ, 1995.
- Убрятова Е.И.* Опыт сравнительного изучения фонетических особенностей языка населения некоторых районов Якутской АССР. М., 1960.
- Уланов А.И.* К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ, 1957.

- Уланов А.И. Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1963.
- Уланов А.И. Бурятские улигеры. Улан-Удэ, 1968.
- Уланов А.И. Древний фольклор бурят. Улан-Удэ, 1974.
- Фишер И.Э. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. СПб., 1774.
- Фролова Г.Д. Культурные песни хонгодоров // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Материалы междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2000. Т. 1: Археология. Этнология. С. 295–300.
- Фролова Г.Д. Бурятские народные песни: Песни хонгоров. Улан-Удэ, 2002.
- Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.
- Хадалов П.И., Ямпиров Л.Ж., Дандарон Б.Д. Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадба-Дорчже. Улан-Удэ, 1962.
- Хадаханэ К. Легенды о сотворении мира и человека // ЖБ. Верхнеудинск, 1926. № 1–3. С. 29–35.
- Хамарханов А.З. О культуре и быте монгольских народов в труде Н. Витсена “Северная и Восточная Тартария” // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ, 1988. С. 143–161.
- Хамзина Е.А. Археологические памятники Западного Забайкалья. Улан-Удэ, 1970.
- Хамутаев В.А. Бурят-монгольский вопрос: история, право, политика. Улан-Удэ, 2000. Ч. 1.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Улан-Удэ, 1958. Т. I; 1959. Т. II. 1960; Т. III.
- Хандсурэн Ц. Жужаньское ханство // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 66–105.
- Ханхараев В.С. Верхоленские буряты в последней трети XVII в.: опыт демографического исследования // Философия и история культуры: национальный аспект. Улан-Удэ, 1992. С. 29–39.
- Ханхараев В.С. О вероятной численности скотоводческого населения Прибайкалья в XII–XIII вв. // Базар Барадин: жизнь и деятельность. Улан-Удэ, 1993. С. 139–141.
- Ханхараев В.С. О некоторых причинах и результатах проведения ясачной переписи 1752–1757 гг. // Проблемы истории Бурятии: Тезисы и доклады. Улан-Удэ, 1993. С. 53–55.
- Ханхараев В.С. К вопросу о динамике численности скотоводческого населения Прибайкалья в XIII–XIV вв. // Studia Ethnologica. Instituti Historiae Academiae Scientiarum Mongoli. Улаан-баатар. 1997. Т. XI, fasc. 1–17: Угсаатан судлал. Р. 99–104.
- Ханхараев В.С. Буряты в XVII–XVIII вв.: демографическая история и этнические процессы. Улан-Удэ, 2000.
- Ханхараев В.С. Материалы ревизий второй половины XVIII века как источники по истории народонаселения бурят // Этнологические исследования. Улан-Удэ, 2000. С. 66–79.
- Ханхараев В.С. Основные этапы мировой демографической истории: их проявления на территории Прибайкалья // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Улан-Удэ, 2000. С. 275–280.
- Ханхароев В.С. Буряты в XVII–XVIII вв.: Демографическая история и этнические процессы. Улан-Удэ, 2000.
- Ханхараев В.С. Демографические процессы у бурят Иркутской губернии во второй половине XIX в. // Мир Центральной Азии: Археология. Этнология. Улан-Удэ, 2002. С. 205–211.
- Ханхараев В.С. Демография аларских бурят – ламаитов во второй половине XIX в. // Вестник БГУ. Сер. 4. История. Улан-Удэ, 2002. Вып. 5. С. 48–56.
- Харитонов М.А. Социокультурные аспекты зооморфной символики народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 2001.
- Харитонова В.И. Из опыта “полевой работы” на семинарах “Центра по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик” (фантастичен ли роман М.А. Булгакова “Мастер и Маргарита”?) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М., 2002. С. 138–158.
- Харузина В. Этнография. М., 1909. Вып. 1: I. Введение. II. Верования малокультурных народов: Курс лекций, читанных в Моск. Археол. ин-те и высших курсах в Москве.
- Хинхаева И.О. Сопоставительно-типологическое исследование словообразовательных систем монгольского и английского языков. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2002.
- Хомонов М.Л. Бурятский героический эпос “Гэсэр”: Эхирит-булагатский вариант. Улан-Удэ, 1976.

- Хороших П.П.* Орнаментальные мотивы на стрелохранилищах ольхонских бурят // Материальная культура и искусство народов Забайкалья. Улан-Удэ, 1982. С. 38–41.
- Хрестоматия по истории Бурятии: Документы и материалы с древнейших времен до 1917 г. Улан-Удэ, 1986.
- Художественная обработка металла в Бурятии. Улан-Удэ, 1974.
- Худяков Ю.С.* Об этнической интерпретации средневековых памятников Юго-Западного Забайкалья // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989. С. 27–33.
- Хундаева Е.О.* Бурятский эпос о Гэсэре: связи и поэтика. Улан-Удэ, 1999.
- Хундаева Е.О.* Бурятский эпос о Гэсэре: символы и традиции. Улан-Удэ, 1999.
- Церковь и русификация бурят-монгол при царизме // Красный архив. М., 1932. Т. 4(53). С. 100–126.
- Цибикжапова Е.-Х.* Космическая эволюция в героическом эпосе “Гэсэр”. Улан-Удэ, 1998.
- Цибиков Б.Д.* Обычное право селенгинских бурят. Улан-Удэ, 1970.
- Цолоо Ж.* Термины традиционного летоисчисления у монголов // Этнокультурная лексика монгольских языков. Улан-Удэ, 1994. С. 27–43.
- Цыбииков Г.Ц.* Избранные труды. Новосибирск, 1981. Т. 1–2.
- Цыбиикова Б.Х.* Бурятские бытовые сказки: Сюжетный состав. Поэтика. Улан-Удэ, 1993.
- Цыдендамбаев Ц.Б.* Изобразительные слова в бурятском языке // Филология и история монгольских народов. М., 1958. С. 136–151.
- Цыдендамбаев Ц.Б.* Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.
- Цыдендамбаев Ц.Б.* Новое в работе диалектологов Бурятии // Исследование бурятских и русских говоров. Улан-Удэ, 1977. С. 3–7.
- Цыдендамбаев Ц.Б.* Об эвенкийских элементах в этническом составе и языке бурят // Взаимовлияние языков Бурятии. Улан-Удэ, 1978. С. 79–95.
- Цыдендамбаев Ц.Б.* Грамматические категории бурятского языка в историко-сравнительном освещении. М., 1979.
- Цыдендамбаев Ц.Б.* Этническое прошлое закаменских бурят по данным их исторических легенд // Краеведение Бурятии. Улан-Удэ, 1979. С. 152–157.
- Цыденжапов Ш.Р.* Об этнониме “ойрат” и так называемых “лесных народах” // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (к 100-летию со дня смерти). М., 1979. С. 63–74.
- Цыдыпов Ц.Ж.* Морфологический состав бурят-монгольского слова // Сб. тр. по филол. Улан-Удэ, 1958. Вып. 3. С. 132–141.
- Цыремпилов В.Б.* Распространение буддизма в Монголии // 250 лет официального признания буддизма в России. Улан-Удэ, 1991. С. 68–70.
- Цыремпилов В.Б.* Об этимологии этнонимов монгол, хори, бурят и ойрат // Монголо-бурятские этнонимы. Улан-Удэ, 1996. С. 93–100.
- Цэрэнханд Г.* Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 27–36.
- Чагдуров С.Ш.* Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980.
- Чариков С.Л.* Наречные слова и частицы в системе частей речи бурятского языка // ВЯ. 1984. № 3. С. 88–97.
- Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А.* Народы, расы, культуры. М., 1971.
- Черемисов К.М.* Бурятско-русский словарь. М., 1973.
- Черкасов А.А.* Записки охотника Восточной Сибири. Чита, 1958.
- Чеснов Я.В.* О социальной мотивированности древних этнонимов // Этнонимы. М., 1970. С. 46–50.
- Чже Цонкапа.* Большое руководство к этапам пути пробуждения. СПб., 1995. Т. II: Этап духовного развития средней личности / Пер. с тиб. яз. А. Кугявичуса. Под общей редакцией А. Терентьева.
- Чжуд-ши.* Канон тибетской медицины / Пер. с тиб., предисл. Д.Б. Дашиева. М., 2001.
- Чимитдоржиев Ш.Б.* Дацанские книги // Монголоведные исследования. Улан-Удэ, 1996. Вып. 1. С. 25–31.
- Чимитдоржиев Ш.Б.* Ундур-гэгэн и монголо-русские отношения в конце XVII в. // Монголоведные исследования. Улан-Удэ, 1997. Вып. 2. С. 77–80.
- Чимитдоржиев Ш.Б.* Хождение Хори-Бурят к Сагаан Хану (Белому царю): Очерки по истории хори-бурят. Средневековье и новое время. Улан-Удэ, 2001.

- Чимитдоржиев Ш.Б.* О жизни и деятельности Бандидо Хамбо Ламы Даши Доржи Итигэлова (1852–1927) // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 2003. С. 34–38.
- Чистохин Я.А.* Обычай тункинских бурят – ламаистов при рождении детей, свадьбах, похоронах // Православный благовестник. СПб., 1899. Т. 3, № 21, нояб. С. 219–229.
- Чулуунбаатар Лувсанжавын.* Письменность монгольских народов и ее культурно-историческое значение. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2000.
- Шавкунов Э.В.* Об археологической разведке отряда по изучению средневековых памятников // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 16–23.
- Шагдуров Ю.П.* Государство и религиозные конфессии Бурятии в 20–30-х гг. // Исследования по истории Сибири, Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1998. С. 65–82.
- Шаглахаев Д.* Прошлое и настоящее Хойморского дацана. Улан-Удэ, 2003.
- Шакирова Н.Ф.* Дикорастущие растения в традиционном питании башкир // СЭ. 1988. № 3. С. 99–109.
- Шаракшинова Н.О.* Бурятский фольклор. Иркутск, 1959.
- Шаракшинова Н.О.* Героический эпос бурят. Иркутск, 1968.
- Шаракшинова Н.О.* Об одной старинной исторической песне // Вопросы истории: Уч. зап. Иркутск, 1971. Вып. 4, ч. 1. С. 148–153.
- Шаракшинова Н.О.* Мифы бурят. Иркутск, 1980.
- Шаракшинова Н.О.* Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987.
- Шастина Н.П.* Заметки об авторе “Записок о Подгородном роде” // КСИНА. М., 1964. Вып. 83. С. 147–155.
- Шостакович В.Б.* Историко-этнографическое значение названий рек Сибири // ИВСОРГО. 1926. С. 115–130.
- Шубин А.С.* Краткий очерк этнической истории эвенков Забайкалья (XVII–XX вв.). Улан-Удэ, 1973.
- Шугэр Ц.* Чтоб сутра была долговечной... // Книга Монголии: Альманах библиофила. М., 1988. Вып. 24. С. 81–84.
- Шапов А.П.* Бурятская улусная родовая община // ИВСОРГО. Иркутск, 1875. Т. 5, № 3–4. С. 128–146.
- Шапов А.П.* Бурятская улусная родовая община // Собр. соч: Доп. том к изд. 1905–1908 гг. Иркутск, 1937. С. 198–223.
- Щербак А.М.* О характере лексических взаимосвязей тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков // ВЯ. 1966. № 3. С. 21–35.
- Щербак А.М.* Ранние тюрко-монгольские языковые связи (VIII–XIV вв.). СПб., 1997.
- Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1909. Ч. II.
- Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. Новосибирск, 1992.
- Энциклопедический словарь китайской медицины. Монгольская медицина. Издательство научно-технической литературы Внутренней Монголии, 1986.
- Эрдниева У.Э.* Этнический состав и проблема происхождения калмыков // УЗКНИИЯЛИ. Сер. ист. 1967. Вып. 5, ч. 1. С. 145–153.
- Эрдниева У.Э.* Об этнониме “калмык” // Историческая этнография: традиции и современность. Л., 1983. С. 62–67.
- Этнография бурятского народа: Библиографический указатель литературы (1917–1976 гг.). Улан-Удэ, 1999.
- Этнография бурятского народа: Библиографический указатель литературы (до 1917 года). Улан-Удэ, 2002.
- Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М., 1981.
- Ядов В.А.* Социологическое исследование: методология, программа, методы. Самара, 1995.
- Ямсков А.Н.* Традиционное скотоводство и природная среда: культурно-экологические аспекты взаимодействия // Этническая экология: теория и практика. М., 1991. С. 287–303.
- Arte de la nasyon buriata. Palma de Mallorca. 1995.
- Bělka L.* Tibetský buddhismus v Burjatsku. Brno. 2001.
- Bethlenfalvy G.A.* Tibetan catalogue of the blocks of the lamaist printing house in Aginsk // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1972. Т. XXXV, fasc. 1–3. P. 53–75.

- Catalogue of printing blocks of buddhist monasteries in Transbaikalia. In: Four mongolian historical records // Satapitaka. New Delhi, 1959. Vol. 11. P. 79–121.
- David P. Jackson. Madhyamaka Studies Among the Early Sa-Skya-pas // The Tibet Journal. 1985. Vol. X, № 2. P. 20–29.
- Ekvall R. A Note on “Live Blood” as Food among the Tibetans // Man. L., 1963. September. P. 18–23.
- Hamayon R. La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Nanterre, 1990.
- Heissig W., Müller C. Die Mongolen. Innsbruck, 1989.
- Humphrey C. Marx Went Away but Karl Stayed Behind. Update Edition of Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberien Collection Farm. Ann-Arbor, 1998.
- Kotwicz Wl. O chrologji movgolskiej // Rocznik Orientalistyczny. Lwow, 1928. Vol. 4.
- Ligeti L. Recherches sur les dialects Mongols et turcs de l'Afganistan // Acta Orientalia. 1954. Vol. IV.
- McCracken D.R. Lactase Deficiency: an Example of Dietary evolution // Current Anthropology. Chicago, 1971. Vol. 12, № 4–5. P. 475–492.
- Obermiller E. The Doctrine of Prajna-Paramita, as exposed in the Abhisamayalankara of Maitreya // Acta Orientalia. 1932–1933. Vol. XI.
- Onoda Shunzo. Monastic Debate in Tibet: A study on the history and structure of bsdus grwa logic // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Wien, 1992. Heft 27.
- Pathak S.K. The Indian Nitisastras in Tibet. Delhi, 1974.
- Perdue E. Debate in Tibetan buddhism. N.Y., 1992.
- Rinchen B. Four Mongolian Historical Records // Satapitaka. New Delhi, 1959. Vol. 11. P. 71–121.
- Schiefner A., Castren M.A. Grundzuge einer tungusisch Sprachlehre. St.-Pb., 1856.
- Shes rab kyi pha rol tu phyin pai man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pai rgyan ces bya ba (Майтрея. Шастра объяснения праджня-парамиты “Украшение непосредственного постижения”) // Bibliotheca Buddhica. Leningrad, 1929. Т. XXIII: Abhisamayalankara-prajnaparamita-upadesa-sastra. The work of Bodhisattva Maitreya / Edited, explained and translated by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller, 1929. P. 1–72.
- Snelling J. Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Rockport, 1993.
- Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Leningrad, 1930–1932. Vol. I–II / Bibliotheca Buddhica. Т. XXVI.
- Stepanova Nadia. L'Invokatrice degli Dei: storie di Vita di una Sciamana Buriatia. Raccontata C. D'Arista. Milano, 1998. (Надежда Степанова, вызывательница богов. История бурятской шаманки, рассказанная Селией Д'Ариста).
- Sumatiratna. Töbed mongyol doliyan-u bičig (Суматиратна. Тибетско-монгольский толковый словарь “Светильник, рассеивающий мрак”) // Corpus scriptorum mongolorum. Ulaanbaatur. 1959. Т. VII.
- Балдаев С.П. Бурят арадай аман зохоолой түүбэри (Устное народно-поэтическое творчество бурят). Улаан-Удэ, 1960.
- Бурядайд туухэ бэшэгууд (Бурятские исторические летописи. Кн. 2). Найруулан зохоогшо Ш.Б. Чимитдоржиев. Улаан-Удэ, 1992.
- Бурядайд туухэ бэшэгууд (Бурятские исторические летописи. Кн. 2). Найруулан зохоогшо Ш.Б. Чимитдоржиев. Улаан-Удэ, 1998. 2-дугаар ном.
- Гонгор Д. Халх товчоон (История Халхи). Улаанбаатар, 1970.
- Гунгаров В.Ш. Буряад арадай туухэ домогууд (Легенды и предания бурят). Улаан-Удэ, 1990.
- Гунгаров В.Ш. Мифууд ба домогууд (Мифы и предания). Улаан-Удэ, 2001.
- Дулам С. Монгол домог зуйн дур (Мифы монголов как жанр). Улаанбаатар, 1989.
- Лхамажанов Б.Н. Тобын Тугэлдэрэй габьяе мунхэлэн (Памяти Тугэлдера Тобоева) // Буряад унэн. 1993 оной октябрийн 26.
- Монгол ардын домог улгэр (Монгольские мифы) / Эмзэтгэн Д. Цэрэнсодном. Улаанбаатар, 1989.
- Монгол ардын зан уйлийн аман зохиол (Народные обычаи монголов). Улаанбаатар, 1987.
- Монгол домог (Монгольские предания) / Эмхэтгэн Х. Сампилдэндэв. Улаанбаатар, 1984.
- Монгол Ёс заншалын их тайлбар толь (Большой толковый словарь монгольских традиций). Улаанбаатар, 1992.
- Монгол уран зохиол-ун дэгэжи “Загун билиг” (Сто лучших произведений монгольского фольклора). Улаанбаатар. 1959.
- Монгол-орос толь (Монгольско-русский словарь). М., 1957.
- Найдаков В.Ц., Дугар-Нимаев Ц.-А. Бурядайд угай бэшэгууд (Бурятские родословные) // Буряад унэн. Улаан-Удэ, 1988. Декабрийн 14.

- Отгонбаатар Р.* Монгол модон барын номын эх гарчиг (Каталог монгольских ксилографов). Токио, 1998.
- Пэрлээ Х.* Гурван мөрний монголчуудын аман түүхийн мөрийг мөшгөсөн нь (Фольклорное наследие монголов трех рек) // *Studia historica*. Ulan-Bator, 1969. Т. 8.
- Пэрлээ Х.* Нууц Товчоонд гардаг “алан” гэдэг угийн учир (К вопросу о термине *алан* в Сокровенном сказании) // Халх дархадын этнографын бүтээл. Улаанбаатар, 1964.
- Сухбаатар Г.* Монголчуудын эртний өвөг (Древнемонгольские роды). Улаанбаатар, 1980.
- Сухбаатар Г.* Сяньби. Улаанбаатар, 1971.
- Тод Үсгийн дурсгалууд (К вопросу о Тодо Узэг). Улаанбаатар, 1976.
- Туденов Г.О.* Бальжан хатан тухай туужа домог. (Повесть-легенда о Бальжан хатун) // Бурядад туухэ бэшэгууд. Улаан-Удэ, 1992. С. 211–220.
- Цыдыпов Ц.Ц.* Буряад хэлэнэй морфологи (Морфология бурятского языка). Улаан-Удэ, 1988.
- Цэрэнсодном Д.* Монголын бурханы шашны уран зохиол (Монгольская буддийская художественная литература). Улаанбаатар, 1997.
- Чимитдоржиев Ш.Б.* Буряад арадай уг изагуурай туужа номууд тухай (Книги рассказов о бурятских родословных) // Бурядад туухэ бэшэгууд. Улаан-Удэ, 1992. С. 3–11.
- Чойжилсурэн Д.* Buriyad-un modun bar-un nom-un tabun үгэсгү (Каталог пяти бурятских ксилографов) // *Studia Mongolica*. 1959. Т. 1, fasc. 16. P. 14–18.
- Шинэхуу М.* Орхон-Сэлэнгын руни бичгийн шинэ дурсгал (Новые исследования орхоно-селенгинских рунических надписей) // Археологийн судлал. Улаанбаатар, 1980. Т. 8.

КСИЛОГРАФЫ

- Жигмед Ванбо.* – ‘Jigs med dbang po. Sa lam gyi nam bzhag theg gsum mdzes rgyan zhes bya ba bzhugs so (Жигмед Ванбо. Разъяснение ступеней и путей, называемое “Прекрасное украшение трех колесниц”). Хул. 21 L.
- Хридая-сутра.* Bcom Idan ‘das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i snying po mdo (Сутра о сущности победоносной запредельной интуиции). Хул. 6 L.
- Tñogs med bzang bo.* Blo sbyong don bdun ma’i snyan brgyud kyi tshig mams bkral ba bzhugs so (Торме-занбо. Разъяснение строк изустной передачи практикпреображения мышлениявсеми пунктах). Хул. 25 L.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- АБИМ. Ф. 4136. Л. 1–2. (*Хангалов М.Н.* Дневник за 1910 г. № 11, ч. 2).
- АВ. Р. II. Оп. 1. Ед. хр. 30. Л. 5–7. (*Сагаан линхуан-у баглага.* Личная библиотека Б. Баяртуева).
- АВ. Ф. 62. Оп. 1. Ед. хр. 40 (2). Л. 35. (*Жамцарано Ц.* Дневник, веденный в 1903 г.).
- АГМЭН. Ф. 6. Оп. 1. Д. 133. Л. 2. (*Жамцарано Ц.* Описание коллекций по теме “Шаманство у агинских бурят”).
- Архив АН СССР. Ф. 282. Оп. 1. Д. 66. Л. 5. (*Санжеев Г.Д.* О сущности шаманства).
- Архив ЛО ИВ АН СССР. Ф. 62. Оп. 1. Д. 4.
- ГАИО. Ф. 223. Арх. 3. Связка 1. Л. 9.
- ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 622. (*Ефимов.* Заметки о бурятах. 1889).
- НАРБ. Личный Фонд М. Маласагаева.
- НАРБ. Ф. 1. Д. 1696. Л. 10.
- НАРБ. Ф. 171. Оп. 1. Д. 137. Л. 48.
- НАРБ. Ф. 2. Д. 2107. Л. 32.
- НАРБ. Ф. 3. 1. 862. Л. 5–9.
- ОПП ИМБиТ СО РАН. Монгольский фонд. Инв. № 550. (*Онгодов У-Ц.* Рассказ об агинских бурятах (1879–1880). Архив У-Ц. Онгодова).
- ОПП ИМБиТ СО РАН. Монгольский фонд. Инв. № МІ-278.
- ОПП ИМБиТ СО РАН. Монгольский фонд. Инв. № КМ-466.
- ОПП ИМБиТ СО РАН. Монгольский фонд. Инв. № КМ-1026.
- ОПП ИМБиТ СО РАН. Тибетский фонд “торбу”. Инв. № ТТ-09416.
- ОПП ИМБиТ СО РАН. Тибетский фонд “торбу”. Инв. № ТТ-11335–11339, ТТ-11380–11389.
- РО БИОН. Инв. № 97, 98. Папка № 2. С. 29. (*Дамбинов Б.Ш.* Фольклорные записки).
- РО БФ СО АН СССР. Инв. 631. Положение о тибетской медицине в Бурят-Монгольской АССР (проект).
- РО БФ СО АН СССР. (*Якимов В.* Тибетская медицина (исторический очерк). 1937).
- РО ЯФ СО АН СССР. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 523. Л. 23. (*Ксенофонтов Г.В.* О бурятах).
- ХВР БНЦ СО РАН. Инв. № М-1, 92 (папка без пагинации). *Vuryad monggol ulastur dasang-uud-
un bar-uud-i buridkegsen danngsa* (Дело по учету издательской деятельности дацанов Буррес-
публики).
- ХВРК БНЦ СО РАН. Инв. 631. 7 л. (*Барадийн Б.* Тезисы по вопросу о тибетской медицине в Буреспублике. 1924).
- ХВРК ИМБиТ СО РАН. Инв. 3494, 3438.

ГЛОССАРИЙ

- Аба хайдаг* (*хушуута аба, галишата аба*) – коллективная облавная охота под руководством шамана у бурят
- Абхидхарма* (санскр.) – раздел знаний по теории дхарм в буддийской философии, учение об элементах бытия
- Ада* (зап. бурят.) – персонаж народной мифологии, злой дух, бес, оборотень, нечистая сила
- Албан* (бурят.) – дань, которую платили зависимые от бурятских племен роды
- Аманай морин* (бурят.) – “лошадь помолвки”, которую приводили сваты со стороны жениха на обряд сватовства у предбайкальских бурят
- Анахай* (бурят.) – персонаж народной мифологии, злой дух
- Анда-худай* (зап. бурят.) – побратимство и свойство
- Андаляата* (зап. бурят.) – одна из форм заключения брака по сватовству, когда две семьи, у которых были сыновья и дочери, обменивались невестами: одна семья отдавала дочь за сына другой семьи в обмен получала невесту своему сыну. Таким образом освобождались от уплаты калыма
- Араты* (бурят.) – простые скотоводы-кочевники у монголов и бурят
- Архалан* (бурят.) – толстая железная пластина, которая прикреплялась к одежде шамана на уровне лопаток
- Аршуур* (бурят.) – ритуальный мешочек красного цвета с разрезами на левой стороне
- Баатар* (монг., бурят.) – 1) силач, богатырь; 2) персонаж героических и эпических сказаний; 3) титул предводителя у древних бурят
- Бандий* (*банди*) (тиб.) – монах низшей ступени, “ученик веры”, духовное лицо, принявшее 5 начальных обетов монаха
- Бар* (*дпар*) (тиб.) – печатные доски, матрица
- Бариса(н)* (бурят.) – культовые места для семейных и индивидуальных жертвоприношений; придорожные культы, отправляемые возле перевалов, горных склонов, деревьев, камней и т.д.
- Бархан* (*дпар ханг*) (тиб.) – букв.: Дом печати; печатный двор, типография
- Биизга* см. *Шар*
- Бодхисаттва* (санскр.) – тот “кто достиг просветления”, которое позволяет уйти в нирвану, но из альтруистических побуждений он остается в круге сансары
- Бозо* (бурят.) – кислое молоко, остаточный продукт перегонки молока на водку
- Болзор абаха, үдэр гаргаха* (бурят.) – договор об установлении срока свадьбы
- Бортго* (бурят.) – берестяное лукошко; см. также *Шар*
- Бурхан* (бурят.) – 1) Будда; 2) божества буддийского происхождения; 3) божества шаманского происхождения
- Бэһын хантарга* (бурят.) – боковые украшения, которые закреплялись с обеих сторон на уровне пояса у молодых женщин и девушек в виде круглых серебряных пластин
- Бэһэ* (или *бус*) (бурят.) – мягкий матерчатый пояс длиной 7–8 м, шириной 40 см
- Бэһэ андалдаха* (бурят.) – обмен кушаками отцами жениха и невесты
- Бэлэ хонхо энгэрэй зүүдхэл* или *һабхаг һанжуурга* (бурят.) – третий ряд женских украшений, расположенный ниже талии на уровне бедер
- Бэлэг бариха* (бурят.) – подношение подарков

- Бэриин мургэл* (бурят.) – обряд поклонения невесты божествам семьи жениха, их родовому очагу, старейшинам рода, старшим родственникам жениха
- Бэриин шадал үзэхэ* (бурят.) – церемония демонстрации хозяйственных способностей невестки на следующий день после основных свадебных торжеств
- Ваджраяна* (*Тантраяна*, *Алмазная колесница*) – одно из трех (наряду с *махаяной* и *хинаяной*) направлений в буддизме, дополненное новыми методами, практиками, текстами, мифологией и магическими ритуалами
- Виная* (санскр.) – дисциплинарный кодекс буддийских монахов
- Вишая* (санскр.) – объект познания
- Вых малгай* (бурят.) – мужская меховая шапка западных бурят типа папахи или кубанки из меха выдры
- Газарша* (бурят.) – проводник, знаток местности, который подыскивает места для охоты и стоянок
- Гал гуламтань унтараа* (бурят.), досл.: “очаг его потух (погас)” – так говорили, когда бурят умирал бездетным
- Ганжур* (тиб.) – собрание священных буддийских текстов, содержащих высказывания Будды, насчитывающее 108 томов
- Гар баряаша* (бурят.) – руководитель крыла (правого, левого, центрального) во время облавной охоты
- Гар талхи* (бурят.) – ручная кожемялка
- Гар тээрмэ* (бурят.) – ручная мельница, зернотерка
- Гариха* (бурят.) – девичьи сережки
- Гарчаг* (*dkar chag*) (тиб.) – каталог ксилографированных изданий монастырей, также может быть в рукописном варианте
- Гелонг* (*Bhikṣu*) (санскр.), (*dge slong*) (тиб.) – монах, принявший правила отречения от мира, в том числе и обет безбрачия
- Гелукпа* (*гелуг*), (*dge lugs pa*) (тиб.) – одна из школ тибетского буддизма, распространенная в Бурятии и Монголии
- Геше* (тиб.) – ученое звание, присваивавшееся закончившему курс *цаннида*
- Гогшоо* (бурят.) – искусственная коса из шелковой крученой нити черного цвета
- Гэр* (*нэеы гэр*, *модон гэр*) (бурят.) – юрта, основной вид жилища бурятских кочевников, его классический вариант – войлочная юрта, более поздний – деревянная срубная юрта
- Гээзэгэ* (бурят.) – косички одна, три и более, которые заплетались на затылке; так же называли матерчатую планку в виде косы, украшенную серебряными пластинами, вставками из коралла и кистями из черных шелковых нитей
- Дагнуур* (бурят.) – борона
- Дайдын үбгэдтэ, удха узууртаа мургэл* (зап. бурят.) – молебствие покровителям – хозяевам местности, духам умерших предков
- Далай Лама* (тиб., монг.), досл.: “Учитель, подобный океану” – официальный титул духовного иерарха Тибета
- Даланга* (тиб.) – отделенные от костей кусочки мяса, приносимые в жертву богам и духам
- Далин* (бурят.) – кисет для табака
- Даллага* (бурят.) – 1) обряд, совершаемый для благополучия семьи; 2) снедь, жертвенное подношение
- Данжур* (*bstan 'gyur*) (тиб.) – собрание канонических комментариев к изречениям Будды в 224 томах
- Даруулга* или *татуурга* – женское головное украшение в форме короны (иногда высотой до 15–20 см) из бересты, обшито черным бархатом или синим шелком, украшенное кораллом, янтарем, малахитом, бирюзой
- Даруулгын ниихэ* (бурят.) – ниспадающие сверху вниз женские височно-нагрудные украшения из коралловых бус и серебра, в виде массивных литых серебряных колец и множества подвесок
- Даха* (бурят.) – верхняя теплая одежда из шкур диких, а впоследствии и домашних животных
- Дахабари*, *анахаи*, *бохолдой* – в шаманизме злые духи, причиняющие вред людям
- Дацан* – (*grwa tshang*) (тиб.) – 1) факультет буддийской философии; 2) в Бурятии называли *дацанами* буддийские монастыри, они представляли собой комплекс храмов: *цогшин* – главный храм, *сумэ* – специализированные храмы, посвященные буддийским божествам – Арьябала, Дуйнхор, Майтрея и др.

Джатака (санскр.) – повествования о легендарных событиях из прошлых рождений Будды

Доторчин (бурят.) – охотник, находящийся в глубине облавной территории

Дуһаалга (бурят.) – капание, брызгание, окропление, разновидность обряда жертвоприношения

Дурдалга (*дуудалга*) (бурят.) – молитва-призывание

Дүлэ (бурят.) – три камня, устанавливаемые в центре юрты, являющиеся основой очага

Дхарма (санскр.) – учение Будды; элемент бытия

Дэгэлээ или *морин уужа* (бурят.) – длиннополая женская праздничная распашная безрукавка с разрезом сзади до талии

Дэгэл (бурят.) – верхняя традиционная одежда

Дэнзэ (бурят.) – украшение головного убора в виде навершия из серебра с коралловой вставкой по середине

Ехэ шубуун (бурят.) – в бурятской мифологии большая птица – орел

Жэнчи (*джэнчи*) – навершие головного убора, которое сплетали особым образом из красного шелкового шнура, так называемый “узел счастья”

Заһал (бурят.) – разновидность обряда жертвоприношения

Зайсаны, засулы, сайты – “лучшие” люди в бурятских племенах

Залаа (бурят.) – кисточки из цветных ниток или лент, которые пришивали к верхушке околышка головного убора

Захил – третья форма шаманистического обряда после *дуһаалга* и *хаялга*, которая сопровождалась водружением на березу (зарытую корнем в землю) шкуры жертвенного животного, с головой и конечностями

Захулы (бурят.) – ответственные за порядок проведения облав

Зула бадарааха (бурят.) – зажигать ритуальную свечу или палочку

Зурхайчи – астролог в буддийской традиции

Зүрхэн гуу (бурят.) – женское нагрудное серебряное украшение треугольной формы, расположенное у сердечной чакры

Зүүнэй гэр (бурят.) – игольник

Зүхэли (бурят.) – шкура жертвенного животного с головой, четырьмя конечностями и хвостом, водруженная на шест

Зэг (бурят.) – веревка из конского волоса, которой опоясывали круг облавы

Зэгэтэ аба (бурят.) – коллективная облавная охота у бурят

Зээг, хорюул (бурят.) – сторожевые знаки у входа в жилище, предупреждающие, что в семье появился новорожденный и посторонним вход нежелателен

Идам (тиб.) – в тибетском буддизме охраняющее сознание божество; персонификация тантрийского метода

Йогачара – философская школа в буддизме махаяны, возникшая в IV в.

Калачакра (тиб. *Дуйнхор*) – (Тантра Колеса Времени) – один из наиболее важных текстов в традиции *Важдраяны*

Карма (санскр.) – деяние, закон причинно-следственной связи в буддийской традиции с неотвратимостью влекущий за собой положительные, отрицательные или нейтральные плоды в настоящем или следующих рождениях

Колофон (греч. *kolophon*) – “завершение”; концовка текста, в которой указываются имя автора, переводчика, дата, время, место издания, донатора, инициатора, переписчика, резчика и другие данные

Ксилограф (от греч. “*xylon*” – срубленное дерево и “*grapho*” – пишу, рисую) – гравюра на дереве; книга; оттиск текста с матрицы; книга, изданная, ксилографическим способом

Куваньхи хубайхи (зап. бурят.) – нарядная женская безрукавка, сделанная из тонкой мягкой замши домашней выделки

Курунга (*хүрэнгэ*) (бурят.) – кисломолочный напиток из коровьего молока

Кыштымы – зависимые от бурятских племен роды малочисленных этносов с верховьев Енисея

Лама (тиб. *bla ta*) – 1) высший духовный наставник, Учитель; 2) буддийский монах

Лацаб-лама (тиб.) – помощник настоятеля монастыря

Ложон (тиб.) – практика преобразования мышления, воспитания ума в буддийской традиции

Лхарамба (тиб. *lha rams pa*) – ученая степень, присваиваемая в Лхасе по буддийской философии

Мадхьямика – одна из философских школ буддизма махаяны, созданная Нагарджуной, означает “срединное воззрение”

Манба-дацан (тиб. *man ba grwa tshang*) – 1) буддийский храм, посвященный Будде врачевания Манла; 2) учебное заведение, в котором обучаются традиционной тибетской медицине

Мангадхай (монг., бурят.) – многоголовое чудовище, олицетворение зла, бедствий, насилия, болезней и несчастий; в бурятском эпосе выступает главным антагонистом эпического героя

Махаяна (санскр.) – “Великая колесница”, широкий путь спасения, северная ветвь буддизма

Милаангууд (бурят.) – празднество, посвященное рождению ребенка, положению его в колыбель, первой стрижке волос

Морин хорьбо – шаманская трость с ручкой в виде головы лошади

Морин самса (бурят.) – распашная рубашка

Морин уужа см. Дэгэлээ

Мүнгэ (бурят.) – монеты из серебра

Мүнгэн хутага (бурят.) – богато орнаментированный серебряный нож с ножнами

Муу шубуун (бурят.) – персонаж бурятской народной мифологии; оборотень, иногда имеющий облик женщины

Мэргэн – 1) персонаж бурятского героического эпоса; 2) один из титулов вождя-предводителя у бурят; 3) меткий стрелок. Наряду с “*батором*”, “*хүбүүном*”, “*ханом*” этот титул являлся одним из компонентов имени эпического героя: Аламжи Мэргэн, Айдурай Мэргэн и др.

Наадан (бурят.) – традиционный праздник

Намтар (*gnam thar*) (тиб.) – агиография, житие святых лам

Нойон (монг. бурят. *ноён* – господин, князь) – статус главенствующего в мифах, ритуалах; глава племени, рода

Обо (бурят. *обоо*, монг. *овоо*) – места общественных (племенных, родовых, семейных) жертвоприношений, считающиеся обиталищами духов-хозяев местности, находятся на возвышенностях, в горах, на перевалах, *барисанах*

Обоо тахилга(н) (бурят.) – обряд жертвоприношения на *обо*

Обуза см. Шар

Огторгойдо оройгоо харуулха ёхогуй, дайдада далая харуулха ёхогуй – небу не показывать обнаженную голову, земле – непокрытую спину (запрет для замужней женщины)

Олообишо (бурят.) – обувь в виде лаптей из сыромятной кожи или шерстью наружу

Онгон (бурят.) – 1) духи предков и покровителей рода; 2) изображение шаманских божеств

Оргой (бурят.) – ритуальная одежда шамана

Отог (бурят.) – родовая территория; усадьба; место, откуда разворачиваются фланги облавной охоты

Пандит (санскр. *Pandita*) – 1) индийский ученый-брахман; 2) великий ученый; 3) титул, присваиваемый буддийским монахам, достигшим высоких степеней духовности

Парамита (санскр. *Paramita*, тиб. *Phar phyin*) – 1) в буддизме Махаяны основной метод достижения святости будды в виде шести правил праведной жизни, которые включают в себя подаяние, терпение, усердие и т.д.; 2) учение об освобождении, излагающее способы духовного совершенствования *бодхисаттвы*

Праджня (санскр.) – одно из качеств бодхисаттвы, символизирующее Мудрость

Прамана (санскр.) – логика и теория познания в буддизме

Хоолобши – золотая или серебряная монета в оправе, подвешенная на цепочке, подносилась невесте на обряде сватовства

Хорюул – запрет

Хүрьгэ(н) абаха, оруулха (зап. бурят.) – принятие в дом невесты ее жениха, будущего мужа

Саажа (бурят.) – 1) косичка, которая плелась на макушке; 2) наспинно-накосное украшение, которое закреплялось на косе девушки

Сагаан эдээн (бурят.) – любой молочный продукт, используемый в церемониях и обрядах как ритуальное блюдо

Самадхи (санскр.) – состояние просветления, достигаемое медитацией

Сангха (санскр.) – буддийская община; традиционно Сангхой называется община, состоящая не менее, чем из четырех монахов

Сансара (санскр.) – круговорот рождений и смертей; мир, основным атрибутом которого является страдание

Сахимжа (бурят.) – заключительный этап свадьбы у хори-бурят

Сахюсан, сахюусан (сахюуһа(н)) – 1) хранитель Учения Будды; 2) личный хранитель буддий-

- ского адепта; 3) защитник веры (Чойжал, Лхамо, Махакала, Жамсаран, Гонгор, Намсарай и др.)
- Суба* (бурят.) – накидка, из сукна черного или синего цвета, надеваемая в непогоду
- Субхашипта* (санскр.) – буддийская индо-тибето-монгольская дидактическая литература
- Сугланы* (бурят.) – племенные, родовые, общинные и др. собрания для решения каких-либо вопросов
- Сүльдэ* (монг., бурят.) – сакральная субстанция, отождествляемая с жизненной силой, душой; харизма правителя
- Сумбум* (*gsun 'bum*) (тиб.) – собрание сочинений тибетских учителей
- Сутра* (тиб. *mdo*) – канонические тексты религиозно-философских школ
- Сурхарбан* (*hурхарбан*) (бурят.) – традиционный праздник стрельбы из лука (от *сур* – мишень, *харбаха* – стрелять из лука)
- Сэргэ* (бурят.) – 1) коновязь; 2) ритуальный столб, имеющий важное значение в родовых и семейных обрядах
- Сээр тайлаха* (зап. бурят.) – обряд снятия запрета
- Төөлэй* – почетное церемониальное блюдо, представляет собой вареную голову барана, которая преподносилась уважаемому гостю
- Табан хушуу мал* (бурят.) – пять видов скота в бурятском кочевом стаде (лошадь, овца, крупный рогатый скот, верблюды, коза)
- Тайлаган, тайлган* (зап. бурят.) – родовое жертвоприношение в шаманских традициях западных бурят
- Тайша* (бурят.) – родоначальник, позже глава степной думы
- Татар малгай* (бурят.) – “татарская шапка” в форме колпака; ее шили из лисьих камусов и узкой оторочки из меха рыси
- Тобши* (*тубучи*) (бурят.) – руководитель облавной охоты
- Толи* (монг., бурят.) – ритуальное бронзовое зеркало, которое прикреплялось к одежде шамана; использовалось в народной медицине
- Тоон табиха* (бурят. букв.: ставить *тоонэ*) – лечебная процедура заимствованная из медицины восточных народов под названиями “прижигание”, “моксотерпия”. Заключается в прижигании биологически-активных точек на теле человека тлеющими веществами – *тоон* в виде полынных конусов, кусочков трута
- Түмэр саажа* (бурят.) – женское наспинно-накосное украшение из серебряных пластин с закрепленными на них редкими бусинками из коралла, бирюзы и т.д.
- Туруу* (или *нудрага*) (бурят.) – манжеты на рукавах, ассоциирующиеся с лошадиными копытами
- Түрүүшин* (бурят.) – ведущий свадебный поезд на свадебных торжествах
- Туурабша* (бурят.) – специальная обувь, сшитая на сезон покоса
- Түүргэ* (зап. бурят.) – у предбайкальских бурят главное место поклонения невесты во время свадебного обряда
- Түүрээлгэ* – припевы-формулы в монологах и диалогах персонажей эпических сказаний
- Тэбхр гуу* (бурят.) – женское нагрудное серебряное украшение квадратной формы
- Тэнгри* (*тэнгэри*) (бурят.) – небо, небесные божества в мифологии монгольских народов
- Тэрлиг* (бурят.) – летняя одежда из ткани
- Үнэээ заһаха* (бурят.) – обряд изменения девичьей прически на прическу замужней женщины у предбайкальских бурят
- Үһэн саажа* (бурят.) – женское наспинно-накосное украшение из шелковых нитей черного цвета; основу украшения составляла проклеенная в несколько слоев ткань или кусок кожи, которую обтягивали красным тонким сукном
- Үбгэн түрүү* (бурят.) – старейшина рода, главный сват на свадебных торжествах
- Үбдэгшэ, үбдэгэбшэ* (бурят.) – наколенники, в виде куска кожи, утепленного войлоком
- Үбсүү* (бурят.) – баранья грудинка, используемая как почетное блюдо
- Удха* (*утха*) (бурят.) – происхождение по шаманской линии, шаманский корень
- Үлгуур* (бурят.) – серебряная цепочка, подвески
- Үлгыдэ оруулха* (бурят.) – обряд положения ребенка в колыбель
- Улус* (бурят.) – 1) племенное объединение; 2) административная единица; 3) поселение
- Ульгэр* (*улигер*) (бурят.) – эпический жанр фольклора
- Ульгершин, Ульгэршэн* (бурят.) – сказитель, исполнитель улигеров
- Үрлэй гэр* (бурят.) – женское нагрудное серебряное украшение в форме круглого или аркообразного медальона, в котором хранились молитвы

- Уужа*, (*сээжэбишэ, хантааза*) (бурят.) – женская безрукавка у восточных бурят
- Уур-нюдуур* (бурят.) – ступа с пестиком
- Ууса* (бурят.) – крестец барана, приготовленный как церемониальное блюдо для почетного гостя
- Өөхэ хаяха* (бурят.) – один из важных элементов свадебного обряда: невеста кидает мелко нарезанные куски жира в сторону родителей жениха
- Хадаг* (бурят.) – ритуальное шелковое длинное полотнище разных цветов, которое в виде приветственного дара подносится почетным гостям
- Хадалга* (бурят.) – украшения женской жилетки, состоящие из золотых и серебряных монет
- Халуун хушуута мал* (бурят.) – домашние животные с горячим дыханием (лошадь, овца)
- Халюун малгай* (бурят.) – нарядная женская шапочка на подкладке, обшитая по тулье мехом выдры, с круглым верхом из плиса или бархата
- Хамбо-лама* (*хамба-лама, Пандито Хамбо Лама*) – глава буддийского духовенства, высший сан в среде религиозных деятелей Бурятии
- Хантага* (бурят.) – мешочки из ткани “китайка”, в которых хранили деревянные чашки; прибайкальские буряты носили их за поясом
- Хантарга* (или *хабтаһан*) (бурят.) – женский вышитый кисет для табака
- Хасабишатай малгай* (бурят.) – зимний головной убор с высокой тульей с меховыми наушниками, подбитый белой мерлушкой, каракулем, мехом рыси или выдры
- Хат* (*хан*) (бурят.) – божество-правитель, сын или внук тэнгри
- Хаяза* (бурят.) – цветные вставки из парчи и бархата на рукавах и подоле женской одежды
- Хаялга* (зап. бурят.) – шаманский обряд обрызгивания молочной водкой
- Хуби* – 1) часть, доля; пай при разделе добычи; 2) в переносном смысле – доля, участь, судьба
- Хинаяна* (санскр.) – “малая колесница”, “узкий путь”; южная ветвь буддизма
- Холбого* (бурят.) – длинная железная цепь из нескольких звеньев с подвесками на конце, прикреплявшаяся к головному убору шамана
- Холхишо* (бурят.) – серебряная ухвертка, которая прикреплялась на длинной цепочке к боковым подвескам
- Хонтуул* (или *боолто*) (бурят.) – женское украшение для косы из пластин с чеканным узором, кораллами, бусами, цепочками и т.д.
- Хоолошо* – женское украшение, в виде полоски из жесткой ткани или галуна длиной более 1 м и шириной в 10 см, его надевали на шею, а концы спускали на грудь, на них симметрично нашивались золотые монеты или снизки коралловых бус коралловых бус; золотая или серебряная монета в оправе, подвешенная на цепочке, ее дарили невесте во время обряда сватовства
- Хоомойн бурханай гуу* – верхний ряд женских украшений расположенных на уровне груди
- Хошоо хонхо бариха* – красивые пышные кисти, сделанные из разноцветных ниток
- Хубайси* (или *дэглээ*) – длинная, расклешенная к низу безрукавка
- Хуварак* (бурят.) – послушник в буддийском монастыре
- Худа оролсохо, хадаг табилга* (зап. бурят.) – сватовство
- Худын архи* – водка сватов
- Хүйтэн хушуута мал* (бурят.) – домашние животные с холодным дыханием (крупный рогатый скот, коза, верблюды)
- Хүл талхи* (зап. бурят.) – ножная кожемалка
- Хулдаа* (бурят.) – ножны, сделанные из бересты и украшенные серебром
- Хуняалһа(н)* (бурят.) – яркая вставка девичьего халата, которая нашивалась по линии отрезной талии
- Хур* (*хуур*) – народный музыкальный инструмент
- Хурал* (монг., бурят.) – собрание, служба в храме
- Хутага* – нож; миниатюрный нож в кожаном футляре, который носили женщины
- Хэв* (монг. *keb*, тиб. *dpar*) – 1) форма, образец; 2) название печатных досок или матриц, употребляемых монгольскими народами в процессе книгопечатания. См. *бар*
- Хэдэргэ* (бурят.) – скребок
- Хэрэг* – 1) дело (занятие); 2) небольшое обрядовое жертвоприношение (шаманское или буддийское)
- Хэсэ* (бурят.) – шаманский бубен
- Хэтэ* (бурят.) – огниво у восточных бурят
- Цаннид* (тиб. *mtshan nyid*) – раздел буддийской философии

Цоржи лама – лама, духовное лицо, в обязанности которого входило следить за обучением лам, соблюдением ими обетов и разрешать все споры правового характера

хаал хүргэхэ (зап. бурят.) – цикл предсвадебных обрядов у предбайкальских бурят

хабига (бурят.) – прическа, косички; также называли длинную (50 см) подвеску из пучка мелких коралловых бусин, закрепляемых к основаниям височных кос или к головному убору

ханжуурга (бурят.) – женские боковые украшения

харьяһан (бурят.) – мягко выделанная лошадиная кожа

харьмай дэгэл (бурят.) – летняя одежда из жеребьячьей шкуры, нагольный тулуп

хицхэ-моор (бурят.) – височно-нагрудное украшение

хицхэ-хонхо (бурят.) – височно-нагрудные женские украшения в форме ожерелья с маленькими колокольчиками

һөөм (бурят.) – мера длины (пядь)

һуралта (зап. бурят.) – сговор, выяснение согласия молодых на брак

Шабганса – женщина, принявшая монашеские обеты

Шанха (бурят.) – две косички, заплетенные на висках

Шар, бортого, биизга, обуза – разновидности женских шапочек западных бурят; невысокие, цилиндрической формы с плоским или круглым верхом, с различным убранством

Шастра (санскр. *Śāstra*, тиб. *bstan chos*) – комментарий к базовым религиозно-философским текстам

Ширетуй (ширээтэ) – лама, настоятель дацана

Шолмос (бурят.) – дьявол, черт

Шүдэнэй шүгшэлүүр (бурят.) – зубочистка, которая прикреплялась к боковым подвескам

Шуленга (бурят.) – глава рода

Шүрын саажа (бурят.) – женское наспинно-накосное украшение, в основном составленное из коралловых бус

Шэбэргэл (бурят.) – накосные украшения из свинцовых (серебряных, золотых, бронзовых, оловянных) пластин, с подвесками из коралловых бус, бисера и монет

Шэбэргэл (үһэнэй туулмаг) (бурят.) – украшенные серебром, кораллами, бирюзой футляры для кос

Шэмхуур (бурят.) – серебряные щипчики для выдергивания волос, бороды, которые прикреплялись к боковым подвескам

Шэнэ гал гуламта носоохо (бурят.) – обряд освящения новой юрты – разжигание нового очага в юрте молодых

Энгэр – широкий ступенчатый декоративный выступ борта одежды на верхней части груди, состоявший из последовательно расположенных полос бархата и шелка разных цветов

Энгэрэй хажууһанай гуу (бурят.) – второй ряд женских украшений расположенный на уровне талии

Эрэ дэгэл (бурят.) – туникообразный мужской халат без плечевого шва

Эсэгийн уужа (зап. бурят.) – женская повседневная короткая безрукавка

Эхэ андалдаан (зап. бурят.) – один из важных послесвадебных обрядов забайкальских бурят – передача функций матери невесты матери жениха

Ээдэмэг (бурят.) – перебродившая смесь из вареной мелкоизмельченной печени домашних животных и кислого молока, которую использовали при выделке кожи

Юбуун (или юбуу) (бурят.) – налобное серебряное украшение в виде сердечка, которое носила на голове девушка на выданье

Юудун – капюшон, старинный головной одношовный убор с наушниками и полукруглым выступом, закрывающим шею

Яншаа (бурят.) – крупная монета, с изображением мифической птицы Гаруды

Ясак – натуральный налог с народов Сибири и Севера в XV–XIX вв. в России

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АБИМ	– Архив Бурятского исторического музея им. М.Н. Хангалова
АВ	– Архив Института востоковедения Российской академии наук
АВ ПРИ	– Архив внешней политики Российской империи
АГМЭН	– Архив Государственного музея этнографии народов СССР
АН СССР	– Академия Наук СССР
АЈ	– Акционерное общество
АТМ	– Атлас тибетской медицины
БГПИ	– Бурятский Государственный педагогический институт (ныне БГУ)
БГУ	– Бурятский Государственный университет
БИОН	– Бурятский институт общественных наук Сибирского отделения Российской академии наук
БКНИИ СО АН СССР	– Бурятский комплексный научно-исследовательский институт Сибирского отделения АН СССР
БМГИЯЛИ	– Бурят-Монгольский государственный институт языка, литературы и истории
БМНИИК	– Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры
БНИИК	– Бурятский научно-исследовательский институт культуры
БНМП	– Бурят-Монгольская народная партия
БНС	– Бурятские народные сказки
БНЦ	– Бурятский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук
БПИ	– Бурятский педагогический институт
БСЭ	– Большая советская энциклопедия
БТСР	– Буддийская традиционная сангха России
БФ СО АН СССР	– Бурятский филиал Сибирского отделения академии наук СССР
ВА	– Вопросы антропологии
ВАРК	– Всебурятская ассоциация развития культуры
ВГО	– Всесоюзное географическое общество
ВСОИРГО	– Восточно-Сибирский отдел Императорского Русского географического общества
ВЯ	– Вопросы языкознания
ГАИО	– Государственный архив Иркутской области
ДНЕ	– Движение национального единства
ЖБ	– Жизнь Бурятии
ЖС	– Живая старина
ЗСОРГО	– Западно-Сибирский отдел Русского географического общества
ИВ РАН	– Институт востоковедения Российской академии наук
ИВГО	– Известия Всесоюзного географического общества
ИВСОРГО	– Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества
ИГУ	– Иркутский государственный университет

ИМБИТ СО РАН	– Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук
ИРГО	– Известия Русского географического общества
ИЭ	– Институт этнографии Академии наук СССР
КНР	– Китайская народная республика
КСИА	– Краткие сообщения Института археологии
КСИИМК	– Краткие сообщения Института истории материальной культуры
КСИНА	– Краткие сообщения Института народов Азии
КСИЭ	– Краткие сообщения Института этнографии
ЛГУ	– Ленинградский государственный университет
ЛО ИВ РАН	– Ленинградское отделение Института востоковедения Российской академии наук
ЛХФИ	– Ленинградский химико-фармацевтический институт
Материалы...	– Материалы по исследованию землепользования и хозяйственного быта сельского населения Иркутской и Енисейской губерний
МАЭ	– Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
МИФЦА	– Материалы по истории и филологии Центральной Азии
МНР	– Монгольская Народная Республика
НАА	– Народы Азии и Африки
НАА	– Народы Азии и Африки. История, экономика, культура
НАРБ	– Национальный архив республики Бурятия
ОПП ИМБИТ СО РАН	– Отдел памятников письменности Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук
РАЖ	– Российский антропологический журнал
РБ	– Республика Бурятия
РГО	– Русское географическое общество
РО	– Рукописный отдел
СА	– Советская археология
СМАЭ	– Сборник музея антропологии и этнографии Академии наук СССР
СО РАН	– Сибирское отделение Российской академии наук
СО РГО	– Сибирское отделение Русского географического общества
СЭ	– Советская этнография
ТВОИАО	– Труды Восточного Отделения Императорского архивного общества
ТИЭ	– Труды Института этнографии
ТС	– Тюркологический сборник
УЗКНИИЯЛИ	– Ученые записки Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории
ХВР БНЦ СО РАН	– Хранилище восточных рукописей Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук
ХВРК МФ ИМБИТ	– Хранилище восточных рукописей и ксилографов. Монгольский фонд Института монголоведения, буддологии и тибетологии
ХВРК ТФ ИМБИТ	– Хранилище восточных рукописей и ксилографов. Тибетский фонд Института монголоведения, буддологии и тибетологии
ХКТ	– хозяйственно-культурный тип
ЦГА	– Центральный государственный архив
ЦДУБ	– Центральное Духовное управление буддистов СССР
ЭО	– Этнографическое обозрение
ЭС	– Этнографический сборник
ЭСММ	– Энциклопедический словарь монгольской медицины
ЯФ СО АН СССР	– Якутский филиал Сибирского Отделения Академии наук СССР
агин.	– агинский
алар.	– аларский
алт.	– алтайский
бурят.	– бурятский
дагур.	– дагурский

калм.	– калмыцкий
кид.	– киданьский
кит.	– китайский
лит.	– литературный
монг.	– монгольский
монг.-письм.	– монгольский письменный
ордос.	– ордосский
санскр.	– санскритский
сел.	– селенгинский
стп.-монг.	– старописьменный монгольский
татар.	– татарский
тиб.	– тибетский
тув.	– тувинский
тюрк.	– тюркский
хак.	– хакасский
халх.	– халхский
хор.	– хоринский
цонг.	– цонгольский
чуваш.	– чувашский
эвенк.	– эвенкийский
эхирит-булаг.	– эхирит-булагатский

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (В.А. Тишков, С.В. Чешко).....	5
ВВЕДЕНИЕ (Д.Д. Нимаев, Л.Л. Абаева).....	8
Глава 1	
ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ.....	13
Начало формирования этнического ядра бурят (Д.Д. Нимаев).....	13
Этнические общности XI–XIV вв. (Д.Д. Нимаев).....	25
Присоединение Бурятии к России и начало этнополитической стабилизации (Д.Д. Нимаев).....	38
Родоплеменные и этнотерриториальные группы бурят в XVII–XIX вв. (Д.Д. Нимаев, Б.З. Нанзатов).....	44
Этнические процессы у бурят в составе Российской империи (Д.Д. Нимаев).....	57
Глава 2	
СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ.....	62
Облавная охота бурят как отражение ранней формы социальной организации (С.Г. Жамбалова).....	62
Общественный строй в XVII–XIX вв. (В.С. Ханхараев).....	73
Иерархия общинных структур в Бурятии (вторая половина XIX – начало XX в.) (Р.П. Сыденова).....	81
Глава 3	
ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО.....	93
Скотоводство (С.Г. Жамбалова).....	93
Охота (С.Г. Жамбалова).....	105
Собирательство (С.Г. Жамбалова).....	114
Рыболовство (С.Г. Жамбалова).....	117
Земледелие (О.В. Бураева).....	122
Глава 4	
ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ.....	136
Поселения и жилища (С.Г. Жамбалова).....	136
Одежда и украшения (Д.А. Николаева).....	151
Пища и кулинарные традиции (Н.Л. Жуковская).....	166
Глава 5	
СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ.....	181
Семья и семейные отношения (К.Д. Басаева).....	181
Традиции и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей (К.Д. Басаева).....	186

Нормы и формы заключения брака (К.Д. Басаева).....	193
Свадебная обрядность (К.Д. Басаева).....	198
Семья и семейный быт в XX в. (К.Д. Басаева).....	200
Глава 6	
КАЛЕНДАРЬ И КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ БУРЯТ	208
Народный календарь (конец XIX – начало XX в.) (Н.Б. Дашиева).....	208
Звездный календарь (Н.Б. Дашиева)	219
Лунно-звездный календарь (Н.Б. Дашиева).....	221
Лунно-солнечный календарь по циклу Венеры (Н.Б. Дашиева)	222
Лунно-солнечный календарь по созвездиям Ориона и Сириуса (Н.Б. Дашиева).....	225
Глава 7	
БУРЯТСКИЙ ЯЗЫК И ЕГО ДИАЛЕКТЫ	227
Образование бурятского языка (И.Д. Бураев, Л.Д. Шагдаров).....	227
Бурятско-русское двуязычие (И.Д. Бураев, Л.Д. Шагдаров)	232
Бурятские диалекты (И.Д. Бураев, Л.Д. Шагдаров).....	235
Строй бурятского языка (И.Д. Бураев, Л.Д. Шагдаров).....	242
Глава 8	
ИСТОРИЧЕСКИЕ ХРОНИКИ, ЛЕТОПИСИ И РОДОСЛОВНЫЕ	251
Летописи, хроники, родословные как исторический источник (Ш.Б. Чимитдоржиев) ...	251
Бурятские летописцы – первые историки Бурятии (Ш.Б. Чимитдоржиев).....	258
Глава 9	
ФОЛЬКЛОР	263
Мифы, легенды и предания бурят (В.Ш. Гунгаров, Н.Л. Жуковская)	263
Героический эпос (Д.А. Бурчина).....	267
Бурятские народные сказки (С.С. Бардаханова, С.Д. Гымпилова).....	294
Традиции и современный фольклорный процесс (М.И. Тулохонов)	305
Глава 10	
НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ И НАРОДНОЕ ИСКУССТВО	317
Медицина (Д.Б. Дашиев)	317
Народная музыкальная культура (Г.Д. Фролова).....	327
Декоративно-прикладное искусство (Е.А. Баторова).....	338
Глава 11	
ШАМАНИЗМ – ДРЕВНЯЯ РЕЛИГИЯ БУРЯТ	352
Пантеон шаманской мифологии (Т.М. Михайлов).....	352
Общепурятские, племенные, территориальные, родовые, семейные божества и духи (Т.М. Михайлов)	360
Представления о душе, смерти и загробной жизни (Т.М. Михайлов).....	366
Шаманская практика (Т.М. Михайлов).....	371
Личность шамана (Т.М. Михайлов).....	380
Шаманский фольклор (Т.М. Михайлов).....	387
Неошаманизм в Бурятии (Н.Л. Жуковская)	390
Глава 12	
БУДДИЗМ И БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА	397
История распространения буддизма в Бурятии (Л.Л. Абаева)	397
Образование в буддийских монастырях (С.П. Нестеркин)	415

Книгопечатание в дацанах (<i>Х.Ж. Гармаева</i>).....	432
Тибетская медицина в Бурятии (<i>Д.Б. Дашиев</i>)	451
Буддийское изобразительное искусство (<i>Ц.-Б. Бадмажапов</i>)	460
 Глава 13	
ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА	474
Особенности этноэкологических традиций бурят (<i>Н.В. Абаев</i>)	474
Экологическая культура в контексте архаичных верований и шаманских традиций (<i>Л.Л. Абаева</i>)	480
Буддизм и экологическая культура (<i>Л.Л. Абаева</i>).....	487
 Глава 14	
ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА	498
Литература (<i>Б.Д. Баяртуев, В.Д. Жапов</i>)	498
Театр (<i>В.Ц. Найдакова</i>)	530
Искусство. Живопись. Скульптура (<i>И.И. Соктоева, Е.А. Баторова</i>).....	536
Музыка (<i>Г.Д. Фролова</i>)	551
 Глава 15	
ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ, ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ	560
Общественно-политические партии и движения в Бурятии в 1988–1998 гг. (<i>Б.В. Базаров, В.А. Хамутаев</i>)	560
Этносоциальные и этнополитические процессы в среде бурятского народа (<i>Ю.Б. Ранда-лов</i>)	568
Этническая идентичность бурят в постсоветский период (<i>И.Э. Елаева</i>).....	577
ЗАКЛЮЧЕНИЕ (<i>Л.Л. Абаева, Б.В. Базаров</i>).....	588
БИБЛИОГРАФИЯ (<i>И.П. Башаров, Б.Ц. Гомбоев</i>).....	595
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ	620
ГЛОССАРИЙ	621
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	628

Научное издание

БУРЯТЫ

Утверждено к печати

Ученым советом

Института этнологии и антропологии

им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Российской академии наук

Зав. редакцией Н.Л. Петрова

Редактор И.В. Ключкина

Художник В.Ю. Яковлев

Художественный редактор Т.В. Болотина

Технический редактор Т.А. Резникова

Корректоры З.Д. Алексеева,

Г.В. Дубовицкая, Т.А. Печко

Подписано к печати 25.10.2004
Формат 70 × 100 1/16. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 52,0+1,3 вкл. Усл.кр.-отг. 57,2. Уч.-изд.л. 56,4
Тираж 3500 экз. (РГНФ – 300 экз.) Тип. зак. 11091

Издательство “Наука”
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
Internet: www.naukaran.ru

ППП “Типография “Наука”
121099, Москва, Шубинский пер., 6

История Дагестана с древнейших времен до XX века – М.: Наука, 2004.– ISBN 5-02-009851-5

Т.1 / Отв. ред. А.И. Османов. – 2004. – 55 л. – ISBN 5-02-009852-3 (в пер.)

Книга посвящена истории социально-экономического и политического развития Дагестанских народов. По-новому интерпретируются важные проблемы древней, средневековой и новой истории региона: причины распространения ислама, возникновение городов и городской культуры, специфика развития сельского хозяйства и промышленности. Авторы использовали большое количество новых источников. Книга хорошо иллюстрирована.

Для историков, этнографов, археологов и более широкого круга читателей.

В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях / Отв. ред. Е.А. Пивнева, Д.А. Функ. – М.: Наука, 2005. – 10 л. – ISBN 5-02-033518-5

В книге рассматриваются проблемы поиска аборигенными народами Севера оптимальных форм диалога с иными культурами и властными структурами, поиска новых и своих исторических имен, поиска утраченной веры, самих себя. Очерченный круг проблем анализируется на основе новейших материалов, полученных в ходе экспедиционных работ среди хантов, манси, ненцев, эвенков, камчадалов, якутов, алтайцев, хакасов-сагайцев.

Для специалистов-этнологов и широкого круга читателей, интересующихся современным положением и культурой народов Сибири.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ “АКАДЕМКНИГА” РАН

Магазины “Книга-почтой”

121099 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
E-mail: akadem.kniga@G23.relcom.ru
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 76; (код 812) 235-40-64

Магазины “Академкнига” с указанием “Книга-почтой”

690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 (“Книга-почтой”); (код 4232) 45-27-91
antoli@mail.ru
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 (“Книга-почтой”); (код 3433)
50-10-03 KNIGA@SKY.ru
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 (“Книга-почтой”); (код 3952) 42-96-20
val@igc.irk.ru
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
AKADEMKNIGA@KRASMAIL.RU
220012 Минск, проспект Ф. Скорины, 72; (код 10375-17) 232-00-52, 232-46-52
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00 akadkniga@voxnet.ru;
akadkniga@nm.ru; <http://akadkniga.nm.ru>
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
127051 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
113105 Москва, Варшавское ш., 9, Книж. ярмарка на Тульской (5 эт.); 737-03-33,
737-03-77 (доб. 50-10)
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90; 334-72-98
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60 akademkniga@mail.ru
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 (“Книга-почтой”);
(код 3832) 30-09-22 akdmn2@mail.nsk.ru
142290 Пушкино Московской обл., МКР “В”, 1 (“Книга-почтой”);
(код 277) 3-38-80
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65 ak@akbook.ru
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16;
(код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 51-60-36
akademkniga@mail.tomsknet.ru
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 (“Книга-почтой”); (код 3472) 24-47-74
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

Коммерческий отдел, г. Москва
Телефон 241-03-09
E-mail: akadem.kniga@g23.relcom.ru
akadkniga@voxnet.ru
Склад, телефон 291-58-87
Факс 241-02-77

*По вопросам приобретения книг
государственные организации
просим обращаться также
в Издательство по адресу:
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. факс (095) 334-98-59
E-mail: [initsiat @ naukaran.ru](mailto:initsiat@naukaran.ru)
Internet: www.naukaran.ru*
