

Т. М. МИХАЙЛОВ

---

ИЗ ИСТОРИИ  
БУРЯТСКОГО  
ШАМАНИЗМА

С ДРЕВНЕЙШИХ  
ВРЕМЕН  
по XVIII в.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ  
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

Т. М. МИХАЙЛОВ

# ИЗ ИСТОРИИ БУРЯТСКОГО ШАМАНИЗМА

(С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН  
ПО XVIII В.)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
Новосибирск · 1980

**Михайлов Т. М.** Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.).— Новосибирск: Наука, 1980.

В монографии на основе анализа археологических, фольклорно-этнографических и лингвистических материалов делается попытка реконструировать религиозные представления прибайкальцев эпохи раннего и развитого родового строя, образования первых государственных объединений в Центральной Азии и Южной Сибири. Сделан сравнительный анализ традиционных верований бурят, монголов и тюркских народов Сибири, установлены их генетические связи.

Книга рассчитана на этнографов, исследователей религии, историков, краеведов, пропагандистов и широкий круг читателей.

Ответственный редактор  
канд. ист. наук *П. Б. Коновалов*

*Тарас Максимович Михайлов*

**ИЗ ИСТОРИИ БУРЯТСКОГО ШАМАНИЗМА**  
(с древнейших времен по XVIII в.)

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

Ответственный редактор  
*Прокопий Батюрович Коновалов*

Редактор издательства *Ю. П. Бубенков*. Художник *А. Г. Иерх*. Технический редактор *Н. М. Бурлаченко*. Корректоры *А. М. Картавин, И. А. Литвинова*

---

ИБ № 10276

Сдано в набор 11.02.80. Подписано к печати 14.10.80 г. МН-05309. Формат 84×108<sup>1/32</sup>. Бумага типографская № 1. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 16,8. Уч.-изд. л. 17,5. Тираж 3100 экз. Заказ № 49. Цена 1 р. 90 к.

---

Издательство «Наука», Сибирское отделение. 630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.

4-я типография издательства «Наука». 630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Объектом нашего исследования являются комплекс традиционных верований бурят, его генезис и эволюция. Не все специалисты называют этот комплекс шаманизмом. Необходимо отметить, что в современной историко-религиоведческой науке, несмотря на обилие литературы, не утвердились еще критерии понятия шаманизма вообще. Одни рассматривают его как особую форму первобытных верований и культа эпохи распада доклассового общества и — в узком смысле слова — как религию коренных народов Сибири<sup>1</sup>. Другие под шаманизмом подразумевают одну из ранних форм религии, сложившуюся у большинства народов мира в условиях первобытно-общинного строя. Специфику этой религии они видят в вере в то, что особые люди — шаманы обладают способностью в состоянии экстаза вступать в прямое общение со злыми и добрыми духами и, якобы воздействуя на которых, могут лечить людей, гадать и т. п.<sup>2</sup> Существует мнение, что шаманизм выступает как особая форма ре-

---

<sup>1</sup> Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964, с. 804; Карманный атеистический словарь. М., 1975, с. 274; Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 2-е изд. М., 1965, с. 185—186; Он же. Ранние формы религии и их развитие. М., 1965, с. 278—305; Вдовин И. С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации. М., 1973, с. 16.

<sup>2</sup> Советская историческая энциклопедия, т. 16. М., 1976, с. 116; БСЭ. 3-е изд., т. 29. М., 1978, с. 278.



лигиозного культа, сущность которого заключается в поклонении духам умерших шаманов<sup>3</sup>.

В дореволюционное и советское время были попытки вместо слова «шаманизм» употреблять выражение «языческая религия» (язычество), «идолопоклонство», «первобытная религия», «натуральная (или естественная) религия» и т. п. но ни одно из них не получило широкого признания. Однако, как бы ни назывались самобытные формы религии, перед нами определенный исторический феномен, и отсутствие четко отработанного понятия и термина не должно служить препятствием для его изучения.

В данном исследовании слово «шаманизм» используется как технический термин и понятие о традиционных верованиях народов Сибири, отчасти Центральной и Средней Азии.

Эвенкийскому (тунгусо-маньчжурскому) слову *шаман* (*саман*), означающему «исступленный», «восторженный», вошедшему в литературу в XVIII в., слишком «повезло», и производное от него — «шаманизм» (шаманство) нередко создает путаницу в религиоведении и этнографии, гипнотически действует на некоторых специалистов, не позволяя им выйти за терминологические рамки, т. е. за рамки шаманской деятельности, экстаза и психической ненормальности, которая, если разобраться, не столько реально существовала, сколько преувеличивалась самими исследователями.

Методологическая ошибка в сочинениях некоторых авторов состоит в том, что из всего комплекса верований народов Сибири или же какого-либо конкретного народа берутся только те аспекты, которые связаны с личностью шамана, а другие элементы религий (представления, обрядовая система и проч.) или остаются в стороне, или рассматриваются отдельно, изолированно, вне их связи и взаимодействия. А это является отступлением от принципов научной, марксистско-ленинской, методологии, в частности — конкретного указания В. И. Ленина: «...Необходимо брать не отдельные факты, а всю совокупность относящихся к рассматриваемому вопросу фактов, без

---

<sup>3</sup> История и теория атеизма. М., 1962, с. 22; Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978, с. 28.

*единого* исключения, ибо иначе неизбежно возникает подозрение, и вполне законное подозрение, в том, что факты выбрапы или подобраны произвольно, что вместо объективной связи и взаимозависимости исторических явлений в их целом преподносится «субъективная» стряпня для оправдания, может быть, грязного дела»<sup>4</sup>.

Шаманизм — форма религиозного сознания и, как конкретно-историческое явление, имеет свои особенности у каждого народа, которые обусловлены прежде всего общественно-экономическим, а затем историко-культурным развитием, историей народа<sup>5</sup>.

В. И. Ленин подчеркивал, что историю общественных явлений нужно изучать как единый, закономерный во всей громадной разносторонности и противоречивости процесс, «не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь»<sup>6</sup>.

Таким образом, только марксистская методология, предусматривающая генетическое изучение и понимание действительного процесса в его различных формах, должна быть исходным пунктом при изучении шаманизма.

К сожалению, в исторической науке долгое время господствовала недооценка шаманизма как религии и мировоззренческой системы его носителей. Шаманизм, как только столкнулись с ним европейские наблюдатели и исследователи, стал резко противопоставляться христианству, апологеты которого выдвинули тезис: христианство — свет, шаманизм — тьма; он был низведен до уровня примитивного бытового суеверия.

Существовал и объективный фактор недостаточной разработанности проблем шаманизма, заключавшийся в низком уровне состояния наук, прежде всего истории и религиоведения, в отсутствии необходимых методов исследования, в недостатке фактических материалов.

За годы Советской власти положение в науке измени-

---

<sup>4</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 30, с. 350—351.

<sup>5</sup> Вдовин И. С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера, с. 4.

<sup>6</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 67.

лось коренным образом. Развитие общественных наук, совершенствование методов исследования, фундаментальное обновление источников позволяют по-новому и с иным размахом решать проблемы религии, в частности шаманизма. Прекрасную возможность для реконструкции древних форм религии дает археология, проделавшая в последние десятилетия громадные шаги. Интеграция наук позволяет разворачивать комплексные исследования с помощью методов различных научных дисциплин (социологии, истории, археологии, этнографии, фольклористики, искусствоведения и т. д.), способствует их взаимному проникновению и обогащению.

Одним из условий успешного решения общих проблем шаманизма является всестороннее изучение религии конкретных народов, в том числе и шаманизма бурят.

Бурятский шаманизм — это огромный комплекс верований, воззрений и обрядов, сформировавшихся на протяжении многих веков. В ходе его эволюции новое всегда вытесняло старое, а наслаивалось на него, образуя нечто целое. Поэтому в комплексе шаманских верований позднейших эпох обнаруживаются представления эпох предшествующих, хотя древние верования во многих случаях отодвинуты на задний план, трансформированы. Поэтому одна из основных задач, стоящих перед исследователем, заключается в том, чтобы установить последовательные ступени, разложить этот многообразный и многозначный комплекс на отдельные слои, определить хронологические рубежи между старыми и новыми слоями религиозных представлений, связать каждый новый этап с изменениями социально-экономической жизни, вызвавшими усложнение религиозной идеологии.

Синтезируя материал исторических эпох, попытаться разработать общую схему эволюции шаманизма в Бурятии<sup>7</sup>, определить основные ее этапы — такова задача данного исследования.

Актуальность темы не ограничивается рамками религиоведения. Как определенное мировоззрение и культовая система, шаманизм в прошлом тесно был связан с общественным и семейным бытом, переплетался с нравст-

---

типской областей.

Бурят, входящие ныне в состав Бурятской АССР, Иркутской и Чи-

<sup>7</sup> В понятие Бурятия включаются нами территории расселения

венными, эстетическими и другими воззрениями, выражая реальные противоречия развития жизни и познания. Он являлся необходимым моментом развития культуры в регионе, благодаря которому человек начинал формировать свое сознание, иллюзорно осознавать себя, свои силы и слабости. Его влияние на развитие духовной, а частично и материальной культуры бурят и их предков было огромно.

Анализ всего комплекса шаманизма раскрывает эволюцию миропонимания народов в древние и последующие века, позволяет более успешно решать вопросы истории идеологии и культуры, четко определить социальные функции религии. В советской науке отмечается, что культуру нельзя рассматривать как явление, которое во все времена и у всех народов имело только прогрессивное значение. Роль каждого культурного явления в жизни зависит прежде всего от того, ради удовлетворения какой потребности оно было создано<sup>8</sup>. Исходя из этого общего положения и нужно рассматривать место и значение шаманизма в истории народа, в истории его культуры. При этом, безусловно, мы не должны забывать известное высказывание В. И. Ленина: «Религия есть опиум народа,— это изречение Маркса есть краеугольный камень всего миросозерцания марксизма в вопросе о религии»<sup>9</sup>.

Изучение шаманизма с неизбежностью ставит вопрос об этническом субстрате и ассимиляции. Исследование показывает, что нельзя выделять историю религии в «чистом» виде, в отрыве от социально-экономической и этнической истории. Бурятский шаманизм — это продукт сложного исторического процесса, в котором приняла участие различные тюрко-монгольские, тунгусские и другие этнические элементы Южной Сибири и Центральной Азии, он испытал определенное влияние индо-иранских и других культур. Его история есть отражение истории самого народа. Поэтому шаманистские материалы (мифы, предания, гимны, а также онгоны и проч.) представляют собой важный исторический источник, без изучения которого немислимо всестороннее и глубокое освещение многих вопросов истории бурят.

---

<sup>8</sup> Чебоксаров Н. И., Чебоксарова П. А. Народы, расы, культуры. М., 1971. с. 242.

<sup>9</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 416.

Изучение шаманской религии, ее происхождения и истории имеет не только теоретическое, но и политическое и практическое значение. Несмотря на огромные успехи в социально-экономическом и культурном преобразовании жизни бурят за годы Советской власти, шаманизм не отошел еще в прошлое окончательно. Он продолжает оставаться мировоззрением некоторой наиболее отсталой части населения. Но «коммунистическое воспитание предполагает освобождение сознания от религиозных предрассудков и суеверий, которые все еще мешают отдельным советским людям полностью проявить свои творческие силы»<sup>10</sup>, — говорится в Программе КПСС.

Борьба с религиозной идеологией — дело сложное и длительное: чтобы она была успешной, надо знать конкретные условия, в которых проявляются религиозные предрассудки и суеверия, надо знать историю религии и современное ее состояние. Говоря о христианской религии, Ф. Энгельс подчеркивал, что с ней «нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обмашниками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства»<sup>11</sup>. Этим указанием нужно руководствоваться и в борьбе с остатками шаманизма.

В представленной читателю работе история шаманизма на территории Бурятии прослежена с древности до конца XVIII в., т. е. до завершающего, по мнению некоторых исследователей, этапа формирования бурятской народности. Заданный объем книги не позволил автору изложить последующие этапы истории бурятского шаманизма, осветить его структуру и функции, связи с другими формами общественного сознания, социальную роль, влияния на него буддизма и христианства, трансформацию в годы Советской власти и, наконец, современное его состояние. Однако он надеется рассмотреть эти вопросы в другой монографии.

Что касается историографии вопроса, то в целях сохранения целостности ее изложения она дана без хронологического дробления.

<sup>10</sup> Материалы XXII съезда КПСС. М., 1962, с. 111.

<sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 307.

## ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКИ

1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ  
ШАМАНСКОЙ РЕЛИГИИ БУРЯТ

Знакомство европейцев с религией сибирских народов, в том числе с шаманской религией бурят, началось в XVII в. в связи с освоением Сибири и вхождением Бурятии в состав России. К этому времени относятся первые письменные сообщения о бурятах (их хозяйстве, быте, нравах и обычаях), представляющие собой служебные документы — отписки, скаски, распросные речи, ясачные книги и т. д.<sup>1</sup> В них содержались также сведения о верованиях бурят, служителях культа, языческих клятвах, о почитании целебных источников, разного рода тамгах, в которых отразилось шаманистское мировоззрение.

Первое сравнительно развернутое описание верований бурят принадлежит западноевропейскому путешественнику Избранту Идесу, предпринявшему по поручению Петра I в 1692—1695 гг. поездку в Китай в качестве русского послапника. В 1698 г. он опубликовал в Германии свои записки, которые переведены на ряд европейских языков. Новый и полный русский перевод записок сделан в 1967 г.<sup>2</sup>

Познакомившись с бурятами Братского и Балаганского острогов по пути в Китай, И. Идес опубликовал сведения о их хозяйстве, жилищах, обычаях и обрядах,

---

<sup>1</sup> Часть этих документов опубликована в кн.: *Сборник документов по истории Бурятии. XVII век, вып. I. Улан-Удэ, 1960, с. 3—8.*

<sup>2</sup> *Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692—1695). М., 1967.*

а также данные о жрецах, т. е. шаманах, которые лечили больных, о почитании бурятами солнца и луны, о клятвах, приносимых на берегу Байкала, суевериях, связанных с этим великим озером, о священной горе у Байкала, где устраивались жертвоприношения<sup>3</sup>.

Вместе с И. Идесом путешествовал его соотечественник Адам Бранд. В его записках этнографических сведений о бурятах немного. О верованиях же бурят он записал лишь то, что они раз в год приносят небу в жертву животных и верят, что есть создатель неба и земли, которому они приносят эти жертвы, что «молятся они на коленях солнцу»<sup>4</sup>.

Начиная с XVIII в. сведения о бурятах и их верованиях умножаются. В 1718 г. в составе посольства Л. В. Измайлова в Китай проехал через Восточную Сибирь англичанин Джон Бёлль. Описание его путешествия, впервые опубликованное в 1763 г. в Глазго, выдержало несколько изданий. На русский язык оно было переведено с французского в 1776 г.<sup>5</sup> Отдельные выдержки из книги, особенно относящиеся к Бурятии, опубликованы в ряде изданий<sup>6</sup>.

В «Белевых путешествиях...» собраны наблюдения над бурятской жизнью, дополненные рассказами местных жителей. Бёлль составил подробное, может быть первое в литературе, описание шаманского камлания, виденного им в 1720 г. в Иркутске. К сожалению, ничего, кроме грубого мошенничества, он в шаманской обрядности не усмотрел<sup>7</sup>.

Неоднократно (в 1715—1731 гг.) соприкасался с бурятами шведский инженер-лейтенант Лоренц Ланге, назначенный в 1739 г. вице-губернатором Иркутска. В его

---

<sup>3</sup> Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692—1695). М. 1967, с. 131—141.

<sup>4</sup> Там же, с. 142.

<sup>5</sup> Белевы путешествия через Россию в разные Азиатские земли, а именно: в Испаган, в Пекин, в Дербент и Константинополь, ч. 1. Перевел с французского Михайло Попов. СПб., 1776.

<sup>6</sup> См.: Залкинд Е. М. Источник по этнографии бурят в начале XVIII века.— Этнограф. сб., Улан-Удэ. 1962, вып. 3, с. 154—156; Басанова Э. Г. Джон Бёлль о Бурятии.— Этнограф. сб., Улан-Удэ. 1969, вып. 5, с. 200—223; Зиннер Э. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в. Иркутск, 1968, с. 43—65.

<sup>7</sup> См.: Залкинд Е. М. Источник по этнографии бурят..., с. 154.

записках содержится немало сведений о народах Сибири, в том числе бурятах, однако, говоря о религии последних, Ланге ограничился замечанием, что богослужение бурят состоит в поклонении старым бараньим шкурам, которые висят на жердях вокруг их хижины<sup>8</sup>.

С 20-х гг. XVIII в. научное изучение Сибири приобретает организованный и систематический характер. Начинается целая эпоха экспедиций и путешествий, главной целью которых было всестороннее изучение Сибири. В задачу этих экспедиций входило также собирание сведений о коренных народах, их быте, культуре, нравах и обычаях. В материалах участников Первой сибирской экспедиции 1733—1743 гг., кроме многочисленных данных о хозяйстве, общественных отношениях, материальной и духовной культуре аборигенов, мы находим информацию о религиозных верованиях.

Из числа тех, кто участвовал в работе Великой северной экспедиции и собрал значительный материал по этнографии бурят, следует назвать прежде всего Иоанна-Георге Гмелина. Из его четырехтомной книги «Reise durch Sibirien» («Путешествие через Сибирь»), изданной в Геттингене в 1751—1752 гг., мы узнаем, что в 1734—1736 гг. он побывал у балаганских, кудинских, селеингинских и хоринских бурят, встречался с шаманами, видел предметы шаманского культа. Общие сведения о шаманизме бурят он проиллюстрировал описанием общественного молебствия — тайлагана, состоявшегося в Кудинской долине, и камлания шаманки из Верхней Борзы в Забайкалье<sup>9</sup>.

Одновременно с Гмелиным Бурятию посетил С. П. Крашенинников. К сожалению, записки этого замечательного ученого увидели свет только в 60-х гг. XX в. Он описал шаманский бубен и костюм, сцену шаманского камлания, шаманский камень в Тунке, целебные источники Забайкалья, отметил у бурят обычай давать клятвы. Не ускользнуло от его внимания и то, что шаманы «за битье в бубен довольную плату берут»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> См.: Зиннер Э. П. Сибирь в известиях..., с. 110.

<sup>9</sup> См.: Гирченко В. П. Русские и иностранные путешественники... XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. Улан-Удэ, 1939, с. 87—89.

<sup>10</sup> С. П. Крашенинников в Сибири. М.—Л., 1966, с. 66, 68, 92—97.



В изучении истории Сибири исключительно велики заслуги Г. В. Миллера. Участник академической экспедиции 1733—1743 гг., он «открыл» сибирские архивы, поднял колоссальный исторический материал, включая археологический и этнографический. Значительное место в его капитальной «Истории Сибири» уделено Восточной Сибири. Не останавливаясь на всем материале о Бурятии, отметим, что Миллер дал описание священной скалы у бурят, обычая присягать на шаманском камне у истока Ангары и рисунок шаманского камня на Леле<sup>11</sup>.

Г. В. Миллер ошибочно утверждал, что шаманизм своим происхождением обязан индийским брахманам. С его точки зрения, брахманы (саманеяне), изгнанные из Индии, расселились на севере Азии и здесь уклонились от мудрости своих предков, потому от прежнего брахманизма остались в Сибири одни искажения, которые превратились в шаманизм. Отсюда он передавался от одного народа к другому и дошел до народов Северной Америки<sup>12</sup>.

В 1734—1747 гг. Сибирь объездил другой историк — академик И. Э. Фишер. В своей «Сибирской истории» он посвятил несколько страниц религии монголоязычных племен, высказав мнение о тунгусо-маньчжурском происхождении термина «шаман»<sup>13</sup>.

Во второй половине XVIII в. сведения о бурятах и их верованиях существенно пополняются. Наряду с представителями академической науки изучением Бурятии занимаются и выходцы из русского старожильческого населения. Одним из наиболее образованных людей Сибири, проявивших большой интерес к науке, был Михаил Татаринов, автор «Описания о братских татарах...» (1765 г.)<sup>14</sup>.

Труд М. Татаринова, по сути, первая обширная историко-этнографическая монография о бурятах, по много-

<sup>11</sup> Миллер Г. В. История Сибири, т. 1. М.—Л., 1937, с. 533, 536, 544.

<sup>12</sup> Там же, с. 537—538.

<sup>13</sup> Фишер И. Э. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. Спб., 1774, с. 34—37.

<sup>14</sup> Описание о братских татарах, сочиненное морского корабельного флота штурманом ранга капитана Михаилом Татариновым. Подготовка к печати, введение и примечания Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ, 1958 (в дальнейшем: Татаринов М. Описание о братских татарах...).

образию фактического материала и глубине наблюдений не уступающая трудам ученых-путешественников. Много ездивший по Восточной Сибири и близко наблюдавший жизнь бурят, Татаринов охарактеризовал почти все стороны бурятского быта, подробно описал религиозные представления, обряды и традиции. Почитание неба и небесных тел, культ воды, земли и огня, тотемистические представления, обряды жертвоприношений, онгоны, духи болезней, шаманы и колдуны, обычаи шаманского погребения, религиозные присяги и суеверия — обо всем этом собраны им добротные сведения<sup>15</sup>.

Почти одновременно были завершены еще два сочинения: трактат швейцарца Ренье «Описание бурят» и работа «Буряты или братские», принадлежащая перу надворного советника Ланганса. Первая опубликована в 1780 г. в Аугсбурге, извлечения из нее приведены в книге Э. П. Зиннера<sup>16</sup>; вторая работа, опубликованная в 1824 г.<sup>17</sup>, представляла собой одну из глав неизданного сочинения того же автора («Собрание известий о начале и происхождении разных племен иноверцев в Иркутской губернии, о преданиях между ними сохранившихся, о достопамятных происшестввиях и о законе и обрядах их»), завершено в 1789 г. Как удалось установить Н. В. Киму, труды Ренье и Ланганса, содержащие обширные сведения о бурятах и их верованиях, оказались целиком заимствованными (либо текстуально, либо в перефразированном виде) из сочинения М. Татаринова<sup>18</sup>. Поэтому останавливаться на их характеристике нет никакой необходимости.

Во второй половине XVIII в. Российская Академия наук организовала серию новых научных экспедиций для изучения страны, включая Сибирь. Наиболее интересные этнографические материалы получены экспедициями 1768—1774 гг. под общим руководством академика С. П. Палласа. Из участников экспедиций, посетивших Бурятию, самый большой и интересный материал о верованиях бурят собрали С. П. Паллас и И. Г. Георги.

<sup>15</sup> Татаринов М. Описание о братских татарах..., с. 13—40.

<sup>16</sup> См. Зиннер Э. П. Сибирь в известиях..., с. 185—205.

<sup>17</sup> Ланганс. Буряты или братские. — Сиб. вестн., Сиб., 1824. ч. 1, с. 21—72; ч. 2, с. 73—86.

<sup>18</sup> Ким Н. В. Судьба одной рукописи. — СЭ, 1973, № 2, с. 105—112.

В их капитальных трудах<sup>19</sup>, получивших мировое признание, даны подробные описания общественных и частных жертвоприношений, костюмов и других принадлежностей шаманов и шаманок, охарактеризована деятельность служителей культов. Оба путешественника отмечали начало падения в Забайкалье шаманизма и проникновения в этот край ламаизма. «Даурские буряты не только много ламайского вмешивают в свои верования, но некоторые богатые люди приглашают лам из Монголии и отправляют ламайские идолослужения рядом с шаманским»<sup>20</sup>, — находим у И. Г. Георги. С. П. Паллас, со своей стороны, писал следующее: «Большая половина у них (хоринских бурят. — *Т. М.*) настоящие язычники и подвластны своим шаманам, однако учителя ламайского закона, с немалым старанием обращая из них в свое суеверие, сопряженное с некоторым нравоучением, уже успели столько, что учредили между ними своего духовного Гедзиня (гецула — *Т. М.*) с двадцатью шестью простыми ламами, а знатнейшие из них зайсаны, как и сам тайша, уже оного закону придерживаются».<sup>21</sup>

В оценке шаманизма С. П. Паллас не далеко ушел от своих предшественников, видевших в этой религии лишь обман и шарлатанство. «Учителя сего нелепого суеверия суть обманщики»; «Величайшая слепота остяков в их идолопоклонстве, которое у них главнейшую веру составляет», — писал он. Такого же мнения он был и о шаманизме у бурят, ибо не видел особой разницы в верованиях сибирских язычников. С его точки зрения, если разница и существовала, то заключалась она в степени шарлатанства и обмана<sup>22</sup>.

Иначе смотрел на шаманизм И. Г. Георги. В своем труде, построенном на солидной научной базе, он не только описал религии народов Сибири, но и попытался осмыслить, обобщить накопленный материал. В этом пла-

---

<sup>19</sup> Паллас С. П. Путешествие по разным провинциям Российского государства, ч. 1—3. Спб., 1773—1788; Георги И. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их жилищных обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей, ч. 1—3. Спб., 1776—1777.

<sup>20</sup> Георги И. Описание..., ч. 4. Спб., 1799, с. 36—37.

<sup>21</sup> Паллас С. П. Путешествие..., ч. 3, половина первая. Спб., 1788, с. 241.

<sup>22</sup> Там же, ч. 3, с. 249.

не представляет интерес специальная глава третьей части книги — «О шаманском языческом законе». Он первым из ученых увидел в шаманизме определенную религиозную систему. «При всей темноте и непристойности шаманского язычества, а особенно толкований о богах, — писал он, — нельзя не признать в нем общих понятий естественной веры»<sup>23</sup>. Как справедливо заявляет С. А. Токарев, «взгляд Георги на шаманизм был бесспорным шагом вперед по сравнению с существовавшими прежде мнениями: одни считали шаманов служителями дьявола, другие — ловкими обманщиками»<sup>24</sup>.

Таким образом, в истории изучения бурятского шаманизма, как и вообще шаманизма народов Сибири, XVIII век явился временем накопления знаний. Следует подчеркнуть, что шаманизм не был специальным предметом исследования ученых и путешественников, материалы по шаманизму оказывались часто случайными, отрывочными, дошедшими через вторые или третьи руки.

Характеризуя сочинения XVIII в., следует отметить, что в большинстве из них буряты, как и вообще народы Сибири, рисовались дикарями, людьми, не имеющими своей истории, самобытной культуры, далекими от прогресса. В изучении и оценке верований, в частности шаманизма, сказывались не только классовая ограниченность исследователей и низкий уровень этнографических знаний, но и приверженность ученых к христианству, не допускающему никакого примирения с иноверцами и «идолопоклонством».

С началом XIX в. хозяйственное освоение Сибири делает быстрые шаги: увеличиваются посевные площади, развивается скотоводство, растет промышленность. Важные процессы происходят в культурной жизни. Одновременно с этим усиливается научное изучение Сибири и ее народов. На новый уровень поднимается историко-этнографическое изучение бурят.

В 1834—1836 гг. появились статьи Ю. И. Джулияни «Буряты»<sup>25</sup>, в которых давалась краткая характеристика

---

<sup>23</sup> Георги П. Описание..., ч. 3, с. 116.

<sup>24</sup> Токарев С. А. История русской этнографии. М., 1966, с. 100.

<sup>25</sup> Джулияни Ю. И. Буряты. — Б-ка для чтения. Спб., 1834, т. 7, с. 45—62; Он же. Буряты. — Энциклопедический лексикон, Спб., 1836, т. 7, с. 431—437.

их религии. В 1839 г. со специальной статьей о шаманизме выступил востоковед-синолог Н. Я. Бичурин<sup>26</sup>. Развивая взгляд И. Г. Георги, он утверждал: «Древние обряды ее (шаманской религии.— Т. М.) представляют стройную систему, основанную на понятиях чисто религиозных»<sup>27</sup>. Базируясь на материалах центральноазиатского шаманизма, Н. Я. Бичурин одним из первых сделал попытку объяснить происхождение и эволюцию этого феномена, установил его историческую изменчивость. Вслед за И. Э. Фишером он выводил происхождение термина «шаман» из тунгусского языка.

В 40-х гг. XIX в. появился ряд интересных работ о бурятах (В. Паршина<sup>28</sup>, Н. С. Щукина<sup>29</sup> и других), где освещены и вопросы верований. В этот же период публикуются специальные исследования по шаманизму, которые свидетельствуют о прогрессе этнографической науки и появлении научного направления шаманологии. В этих работах содержатся некоторые сведения о религии бурят, сопровождаемые не очень убедительными выводами<sup>30</sup>.

Значительным шагом вперед в изучении шаманизма явилась работа первого бурятского ученого Д. Банзарова «Черная вера, или шаманство у монголов», написанная в 1848 г. Работа эта получила высокую оценку у современников и представляла собой «единственное систематическое и лучшее исследование об отдельной вере»<sup>31</sup>.

Д. Банзаров (в отличие от своих предшественников и современников) тщательно изучил источники по шаманизму, критически их проработал, не ограничился собиранием и описанием отдельных фактов, а постарался найти причинную связь и закономерность изучаемого

---

<sup>26</sup> Бичурин Н. Я. (Иакинф). О шаманстве.— Отечеств. зап., 1839, т. 6, отд-ние 2.

<sup>27</sup> Там же, с. 65.

<sup>28</sup> Паршин В. Поездка в Забайкальский край, ч. 1. М., 1844; Он же. Монголы-буряты в Нерчинском округе Иркутской губернии.— ЖМВД, Спб., 1843, ч. 3, с. 3—47.

<sup>29</sup> Щукин Н. С. Буряты.— ЖМВД, Спб., 1849, ч. 25, с. 423—448; ч. 26, с. 69—103.

<sup>30</sup> Щюц П. Шаманство.— Спб. ведомости, 1841, № 16—18; Щукин Н. С. Шаманство у сибирских народов.— ЖМВД, Спб., 1846. Литературное прибавление; Он же. Шаманство у народов Северной Азии.— Б-ка для чтения, 1848, т. 91, с. 25—44; 1849, т. 92, с. 23—42.

<sup>31</sup> Валиханов Ч. Собр. соч., т. 1. Алма-Ата, 1961, с. 469.

явления. Отвергнув распространенное в то время мнение, что шаманство представляет собой отголосок какой-то другой религии — брахманизма, буддизма, зороастризма, Д. Банзаров совершенно по-новому подошел к объяснению объективных условий, в которых возникла шаманская религия. Он показал, что шаманизм возник независимо от других религиозных систем, не как «божественное откровение» или проявление «абсолютного духа», а порожден человеком как объяснение жизни и природы<sup>32</sup>. Автор сумел увидеть социальную сущность шаманских культов, особенно культа неба у монголов.

Сочинение Д. Банзарова, постоянно привлекавшее внимание специалистов, высоко оценено советскими учеными<sup>33</sup>. И хотя бурятский ученый не избежал некоторых ошибок, в целом его труд, давший ценные материалы для последующих работ, не потерял своего значения в наши дни<sup>34</sup>.

Почти одновременно с «Черной верой» Д. Банзарова в «Литературных прибавлениях» к «Журналу Министерства народного просвещения» (1846 г.) появилась работа Н. С. Щукина «Шаманство у сибирских народов». Но это сочинение не представляло особой ценности. Как правильно замечает Г. Н. Румянцев<sup>35</sup>, ограничившись описанием отдельных шаманских обрядов, П. С. Щукин в заключение оказался бессилем понять шаманизм. «Начните сами делать выводы из всех рассказов, — писал он, — вы запутаетесь в хаосе догадок и заключений».

После создания в 1845 г. Русского географического общества, особенно его Сибирского отдела с центром в Иркутске, изучение сибирского шаманизма вообще и бурятского в частности приняло более широкий характер.

Со второй половины XIX в. интерес к изучению Сибири чрезвычайно усилился, что объясняется развитием

---

<sup>32</sup> Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955, с. 52.

<sup>33</sup> См.: Петров Л. А. Доржи Банзаров — первый бурят-монгольский ученый. Улан-Удэ. 1943; Румянцев Г. Н. О «черной вере или шаманстве у монголов» Доржи Банзарова. — В кн.: К столетию со дня смерти Доржи Банзарова. Улан-Удэ. 1955, с. 99—127.

<sup>34</sup> Более подробно некоторые ошибочные положения Доржи Банзарова раскрыты в названных работах Л. А. Петрова и Г. Н. Румянцева. См. также примечания Г. Н. Румянцева к «Собранию сочинений» Д. Банзарова.

<sup>35</sup> Румянцев Г. Н. О «черной вере»..., с. 101.

капиталистических отношений в России, распространением их вширь на сибирские просторы, возрастанием переселенческого движения.

Исследование шаманизма в этот период проводится в основном Сибирским отделением РГО, членами которого были многие видные ученые, политические ссыльные, местные краеведы.

В 50—60-х гг. XIX в. бурятский шаманизм нашел отражение в трудах Ф. В. Бюлера, В. Раева, С. Шашкова<sup>36</sup> и других. Наибольшего внимания заслуживает работа С. Шашкова «Шаманство в Сибири». В ней рассмотрены шаманистские божества, онгоны и обряды, а также шаманы, их действия и атрибуты; широко использованы сведения и о бурятском шаманизме. Общая трактовка шаманизма дана автором в духе концепций Д. Банзарова. Признавая шаманизм религией определенных народов, автор утверждал, что под влиянием других религий шаманизм претерпел такие изменения, что невозможно представить его начальное состояние. Но труд С. Шашкова, будучи еще одной попыткой обобщения накопленных материалов по шаманизму народов Сибири, для своего времени был полезным исследованием.

Говоря о работах 50—60-х гг. XIX в., нельзя обойти молчанием исследование другого бурятского ученого — Г. Гомбоева<sup>37</sup>. Отличный знаток истории и этнографии монгольских народов, он дал обширные комментарии к древним обычаям и традициям монголов, зафиксированным П. Карпини, привел новые аналогичные материалы, включая бурятские. Многие его комментарии, особенно касающиеся почитания земли, культа онгонов, различных суеверий и т. д., имеют прямое отношение к монголо-бурятскому шаманизму и даны на высоком для своего времени научном уровне.

Последняя четверть XIX в. отмечена новым качественным подъемом в изучении сибирского шаманизма, в том числе и бурятского. Он был обусловлен развитием

---

<sup>36</sup> Бюлер Ф. В. Очерки Восточной Сибири. Ламаизм и шаманизм.— Очестств. зап., 1859, т. 125, № 7; Раев В. Буряты.— ВРГО, 1858, т. 24; Шашков С. Буряты Иркутской губернии. Их нравы, обычаи, верования, песни.— Иркутские вед., 1859, № 3, 14; Он же. Шаманство в Сибири.— ЗРГО, 1864, кн. 2, с. 1—105.

<sup>37</sup> Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плана Карпини.— ТВОРАО, 1859, т. IV, с. 276—286.

не только экономики Сибири, «но и культуры и просвещения, выразившимся, в частности, в значительном росте числа научных и культурных учреждений и обществ», а также пребыванием в крае многочисленных политических ссыльных, которые активно включались в культурную и научную работу<sup>38</sup>.

Большой след в этнографии народов Северной и Центральной Азии оставил Г. Н. Потанин. Он много путешествовал по Сибири, проводил широкую организаторскую работу по собиранию и изучению этнографических, фольклорных и других материалов, оказывал помощь и содействие этнографам-собираателям из бурят, в том числе М. Н. Хангалову. В 1880 г. Г. Н. Потанин составил первую «Программу для собирания сведений о сибирском шаманстве», которая вышла отдельным изданием и послужила вместе с другой программой, составленной в 1883 г. Н. Н. Агапитовым, руководством для специалистов-собираателей.

Сам Г. Н. Потанин собрал огромный этнографический и фольклорный материал по тюрко-монгольским народам. В его «Очерках Северо-Западной Монголии» значительное место занимают материалы по шаманским верованиям народов Центральной Азии и Южной Сибири, в частности описаны бурятские шаманские бубны и костюмы, обряды жертвоприношений и погребения шаманов, онгоны, поверья о духах, различные культовые места, приведены десятки шаманских мифов, призываний и т. д., многие из которых собиратель сопроводил интересными комментариями<sup>39</sup>.

Ценность собранных Г. Н. Потаниным материалов заключается не только в их фактическом богатстве, но и в том, что они даны в широком сравнительном плане, с приведением этнографических и фольклорных параллелей различных народов.

В целом ряде своих трудов<sup>40</sup> Г. Н. Потанин разработал интересные теоретические положения по ряду про-

<sup>38</sup> Мирзоев В. Г. Историография Сибири. М., 1970, с. 233—234.

<sup>39</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. Спб., 1883.

<sup>40</sup> Потанин Г. Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии.— ЖМНП, Спб., 1882, ч. ССХІХ; Он же. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899; Он же. Сага о Соломоне. Томск, 1912; Он же. Ерке — культ сына неба в Северной Азии. Томск, 1916.



блем центральноазиатского и сибирского шаманизма, особенно по религиозным мифам, преданиям и легендам.

Г. Н. Потанин был сторонником теории заимствования, его исследования «в области фольклористики принято считать наиболее крайним выражением методологической нечеткости и произвольности сближений»<sup>41</sup>. Не учитывая хронологию и доказанные исторические связи, а лишь сопоставляя сходные фольклорно-этнографические факты и явления у различных народов, он признавал наиболее древними те версии, которые представлялись ему самыми «арханчными», и на основании этого строил гипотезы о переходе религиозно-мифологических сюжетов или образов одного народа к другому, об исчезновении промежуточных звеньев и т. д. Сравнивая центральноазиатские мифы (о Хормусте, Эрлике и т. д.) с западными, он доказывал, что родиной всех мифов следует признать Центральную Азию. В некоторых религиозно-мифологических образах (например, в монголо-бурятском Эсэгэ Малан-тэйгэри) он старался найти исторические личности — Чингисхана и др.

Почти одновременно с Г. Н. Потаниным начал работать в ВСОРГО Н. Н. Агапитов — этнограф и археолог, составивший, как уже сказано, программу для изучения верований народов Сибири<sup>42</sup>. Совместно с М. П. Хангаловым он написал обширную статью «Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии»<sup>43</sup>. Перу Н. Н. Агапитова принадлежат также интересные исследования «О божествах и идолах шаманствующих бурят» и «Прибайкальские древности»<sup>44</sup>.

Существенный вклад в изучение бурятского шаманизма внес «учитель сибирских поколений» Д. А. Клеменц. Его заслуга состоит в том, что он, как и Г. Н. Потанин, проводил огромную организаторскую работу по линии ВСОРГО и этнографического отдела Русского музея, при-

<sup>41</sup> Азадовский М. История русской фольклористики. т. II. М., 1963, с. 279.

<sup>42</sup> Агапитов Н. Н. Опыт программы для изучения верований и породцев Сибири (так называемого шаманства).— ИВСОРГО, Иркутск, 1884, т. XIV, № 4-5, с. 16—19.

<sup>43</sup> ИВСОРГО, Иркутск, 1883, т. XIV, № 1-2.

<sup>44</sup> Агапитов Н. Н. О божествах и идолах шаманствующих бурят.— ИВСОРГО, 1883, т. XIV, № 3, с. 27; Он же. Прибайкальские древности, изображение на утесах Байкала, городища Иркутской губернии.— ИВСОРГО, 1881, т. XII, № 4-5, с. 1—23.

влекал к исследовательско-собирательской деятельности представителей коренных народов Сибири, в частности М. Н. Хангалова, И. В. Вамбоцыренова и других. Знаток монгольского и бурятского языков, Д. А. Клеменц совместно с М. Н. Хангаловым написал статью «Общественные охоты у северных бурят»<sup>45</sup>, в которой в соответствии с разработанной ими теорией о *зэгэз-аба* шаманы рисуются как социальные верхи древнебурятского общества. В статье рассмотрены многие шаманские обряды и традиции, иерархия и функции шаманов, объяснены причины разделения тэнгриев на два лагеря, появления института белых шаманов. Д. А. Клеменц одним из первых обратил внимание на взаимоотношение и взаимовлияние ламаизма и шаманизма и посвятил этому вопросу специальную работу<sup>46</sup>.

Говоря об изучении шаманства в прошлом, нельзя не упомянуть деятельность миссионеров, начало которой относится ко времени учреждения в 1731 г. Иркутской епархии. Сопротивление, оказываемое аборигенами внедрению христианства, и вынудило миссионеров заняться изучением местных условий, языка и религии. Особенно активизировались миссионеры во второй половине XIX в. В миссионерских станах, число которых непрерывно росло и к началу XX в. достигло 41, организуются, в сущности, стационарные наблюдения над жизнью в бурятских улусах, над религиозными представлениями, обрядами и деятельностью шаманов. Некоторые из проповедников христианства (архиепископы Иил и Вениамин, священники К. Стуков, И. Подгорбупский, В. Копылов, И. Сидоров, А. Еремеев и другие) вели довольно успешные изыскания и на научном поприще. Примерно за пятидесятилетие ими опубликованы несколько монографий, многочисленные статьи и заметки в трудах Иркутской епархии, в журналах «Иркутские епархиальные ведомости», «Православный благовестник» и др., а также в изданиях Русского географического общества<sup>47</sup>. В числе миссионе-

<sup>45</sup> Клеменц Д., Хангалов М. *Общественные охоты у северных бурят*. (Зэгэз-аба — охота на росомах). — МЭРЦ Сиб., 1910, т. 1.

<sup>46</sup> Клеменц Д. А. *О взаимных влияниях между ламаизмом и бурятским шаманизмом*. — *Этнограф. обозрение*, 1910, кн. 83.

<sup>47</sup> Перечень работ миссионеров см.: Михайлов Т. М., Хороших И. П. *Бурятский шаманизм. Указатель литературы*. Улаан-Удэ, 1973.

ров были выходцы из бурят — Н. Затопляев, Н. Чистохин, Б. Норбоев, Н. Доржиев и другие. Хорошо зная язык и местные условия, постоянно наблюдая за религиозной жизнью бурят, они добывали ценные сведения, детально описывали шаманские обряды и традиции, записывали и переводили на русский язык произведения шаманского фольклора.

В целом исследования миссионеров характеризуются предвзятостью и узостью интересов, подходом к шаманизму с позиции христианского высокомерия. И. Подгорбунский, один из учнейших миссионеров, много занимавшийся бурятоведением и шаманизмом, откровенно заявлял: «...Происхождение шаманства покрыто мраком неизвестности, так что здесь возможны только предположения. Но очень возможно, что начало его стоит в связи с явлениями именно бреда, бешенства, галлюцинаций, эпилепсии и пр.»<sup>48</sup>

Миссионеры видели свою задачу прежде всего в выявлении слабых сторон шаманизма, в критике идолопоклонства, чтобы успешнее насаждать православие. Однако некоторые сочинения миссионеров, в частности И. Подгорбунского, В. Копылова, Н. Затопляева, Я. Чистохина и других, обладают определенными достоинствами: обилие фактического материала, попытки его систематизации и осмысления, отдельные интересные наблюдения и выводы.

Из всех прошлых исследований по шаманству бурят наиболее ценными являются, безусловно, труды талантливого бурятского ученого М. Н. Хангалова. Роль его в изучении бурятского шаманства огромна. Именно с появлением работ М. Н. Хангалова шаманство бурят предстало перед ученым миром во всей своей полноте. Собранный им в течение нескольких десятилетий фактический материал представляет собой настоящую энциклопедию по верованию бурят. Перу М. Н. Хангалова принадлежат такие работы, как упоминавшаяся ранее «Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии», написанная совместно с П. П. Агапитовым и удостоенная Малой золотой медали РГО, «Новые материалы о шаманстве у бурят»,

---

<sup>48</sup> Подгорбунский И. Шаманы и их мистерии.— Вост. обозр. (Иркутск), 1892, № 42.

«Духи-людоеды у бурят (к вопросу о человеческих жертвоприношениях)», «Суд заяпов над людьми», «Душа», «Таинственные силы шаманов и шаманок», «Теломытные шаманов» и многие другие<sup>49</sup>.

Разбор всего шаманского материала, собранного М. Н. Хангаловым, его высказываний и выводов по вопросам шаманизма бурят занял бы слишком много места и поэтому в рамках краткого обзора ограничимся общей оценкой.

М. Н. Хангалов не считал себя специалистом-теоретиком. Свою задачу он видел в собирании и систематизации материалов по шаманству бурят. Но было бы неверным полагать, что в его трудах совершенно отсутствуют теоретические обобщения. Эволюция религиозных представлений и обрядов у бурят, происхождение той или иной категории шаманского пантеона, функции и социальное положение шаманов, роль шаманской религии в бурятском обществе, причины падения шаманства — по всем этим аспектам М. Н. Хангалов высказал немало интересных мыслей.

Однако в освещении отдельных вопросов шаманизма бурят М. Н. Хангалов допускал явные ошибки. Неверным, например, является утверждение о том, что во главе древнебурятского общества стояла шаманская олигархия<sup>50</sup>. Такое утверждение вытекало из его ошибочной теории о *зэгэгэ-аба*, разработанной совместно с Д. А. Клеменцом<sup>51</sup>. Согласно этой теории, у бурят в далеком прошлом существовала особая форма общественных отношений, при которой в основе хозяйственной жизни общины лежала облавная охота — *зэгэгэ-аба* — и вся совокупность социальных институтов тесно соответствовала организационной структуре облавы. По Хангалову — Клеменцу выходило, что у бурят раннеклассовое общество, возглавляемое якобы шаманами, предшествовало общине, а последняя при своем разложении породила родовой строй и привела шаманизм к упадку, т. е. буряты прошли путь, диаметрально противоположный тому, каким шло историческое развитие всех других народов мира<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1—3. Улан-Удэ, 1958—1960.

<sup>50</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 60—64, 88.

<sup>51</sup> Там же, с. 11—100.

<sup>52</sup> Критический разбор теории *зэгэгэ-аба* см.: Залкинд Е. М. М. Н. Хангалов. Улан-Удэ, 1945.

В целом же вклад М. Н. Хангалова в изучение шаманизма в Бурятии трудно переоценить. «Благодаря его трудам, шаманство у северных бурят обследовано гораздо лучше, чем где-либо в Сибири»<sup>53</sup>, — подчеркивал Д. А. Клеменц.

Немалая заслуга в изучении шаманизма бурят и других монгольских народов принадлежит Ц. Жамцарано. Отдавший почти четверть века собиранию произведений устного творчества монгольских народов, Ц. Жамцарано живо интересовался древней религией бурят и монголов, собрал большой и уникальный материал по шаманизму в Монголии и Бурятии; по шаманизму Забайкалья им опубликовано две работы<sup>54</sup>.

Исключительный интерес представляет работа «Культь Чингиса в Ордосе», написанная Ц. Жамцарано в 1913 г. после поездки во Внутреннюю Монголию (опубликована в 1961 г. в Западной Германии)<sup>55</sup>. В ней подробно описаны обряды поклонения Чингисхану, его потомкам и реликвиям, приведены тексты шаманских гимнов из сохранившихся древнемонгольских книг «Цаган туху» («Белая история») и «Алтан дэбтэр» («Золотая книга»). Ц. Жамцарано выявил поразительное сходство шаманских обрядов, существовавших в Ордосе и Бурятии, обратил внимание на упоминание в священных книгах бурят, баргутов и хори, удостоенных чести получать түүгэл — долю мяса кобылиц, приносимых в жертву Чингису.

Особая заслуга Ц. Жамцарано состоит в том, что он сделал достоянием науки шаманские рукописи, составленные в различных частях Монголии и Бурятии<sup>56</sup>, записал около сотни шаманских призываний, гимнов и найгурских песен бурят<sup>57</sup>. К сожалению, из всего собранного ученым шаманского материала опубликована лишь

---

<sup>53</sup> МЭР. Спб., 1910. т. 1. с. 117.

<sup>54</sup> Жамцарано Ц. Следы шаманства у агинских бурят. — Живая старина, Спб., 1906, кн. II, отд. V; Он же. Онгоны агинских бурят. — ЗРГО по этнограф., 1909, т. XXXIV, с. 379—394.

<sup>55</sup> Жамцарано Ц. Культь Чингиса в Ордосе. — Central Asiatic Journal, Wiesbaden, 1961, v. VI, N. 3, с. 194—234.

<sup>56</sup> Описание этих рукописей дано в кн.: Понпе П. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения. — ЗИВАН, Л., 1932, т. 2.

<sup>57</sup> Записки Ц. Жамцарано находятся в архиве Института востоковедения в Ленинграде.

часть, изданная монгольским академиком Б. Ринченом<sup>58</sup>. В названную публикацию вошло 56 текстов гимнов, призываний и заянских песен, записанных в Предбайкалье и Забайкалье. Следует, однако, заметить, что Б. Ринчен при подготовке издания нарушил один из важнейших научных принципов, дав материалы без указания, где, когда и от кого они записаны.

Монголовед А. М. Позднеев опубликовал шаманские гимны и высказал ряд интересных теоретических мыслей. В частности, он впервые подверг анализу шаманские призывания (молитвы) и на этой основе сделал некоторые выводы относительно морально-философских учений шаманской религии бурят<sup>59</sup>. По мнению этого маститого востоковеда, шаманская поэзия бурят и монголов не содержит каких-либо учений нравственного порядка, художественный уровень ее весьма низок.

Большим и тощим знатоком бурятского шаманства являлся выпускник Петербургского университета В. Михайлов. Однако опубликовано им очень мало работ<sup>60</sup>, и богатейший материал, собранный у эхиритов и булагатов, до сих пор лежит в архивах, ожидая своих исследователей.

В конце XIX — начале XX в. серьезным изучением социально-экономической и культурной жизни бурят занимался П. Е. Кулаков. Значительное место в его трудах уделено и вопросам религии бурят<sup>61</sup>. На многих страницах ярко и со знанием дела рисуются шаманские обряды и обычаи, коллективное шаманство — найгуры, описываются культовые места, определяются вероисповедный

---

<sup>58</sup> Rintchen. *Zes materiaux pour l'etude du chamanisme mongol.*— *Asiatische Forschungen*, Wiebaden, 1961, Bd 8.

<sup>59</sup> Позднеев А. М. *Образцы народной литературы монгольских племен*, вып. 1, Спб., 1880.

<sup>60</sup> Михайлов В. *Посвящение шамана и жертвоприношения у худинских бурят.*— *Живая старина*, Спб., 1913, т. 4, вып. 3; *Он же*. *Сколько стоят населению шаманы.*— *Бурят Монг. правда*, 1925, № 108.

<sup>61</sup> Кулаков П. Е. *Буряты Иркутской губернии.*— ИВСОРО, Иркутск, 1896, т. XXVI, № 4-5, с. 118—166; *Он же*. *Остров Ольхон. Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств (бывш. Ольхонского ведомства) Верхоленского округа Иркутской губернии.*— ЗРГО, по отд. стат., Спб., 1898, т. VIII, вып. 1; *Молодых И. А., Кулаков П. Е. Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии.*— Спб., 1896, с. 246.

состав населения и расходы, связанные с шаманскими жертвоприношениями. Предпринята довольно успешная попытка определить социальную роль шаманизма в бурятских улусах. Работы богато иллюстрированы интересными и редкими фотоснимками.

Рассматриваемый период характеризуется появлением большого числа научных, научно-популярных и литературных сочинений, посвященных Сибири и ее народам, в том числе бурятам<sup>62</sup>. В этих сочинениях в совокупности затрагиваются почти все аспекты религии бурят, что создает довольно яркую картину их шаманизма.

Дореволюционная историография шаманизма в Бурятии будет неполной, если не упомянуть таких крупных исследователей, как В. М. Михайловский и Н. Н. Харузин<sup>63</sup>.

«Шаманство» В. М. Михайловского — одно из крупнейших исследований, в котором обобщены накопившиеся после И. Г. Георги материалы. Странник анимистической теории Э. Тэйлора, автор рассматривает шаманизм как определенную стадию развития всякой религии вообще, а не только верований народов Сибири<sup>64</sup>. С таких же позиций освещен шаманизм у Н. Н. Харузина.

Для своего времени труды В. М. Михайловского и Н. Н. Харузина были вершиной этнографической мысли, значительным вкладом в решение проблем шаманизма. Материалы бурятского шаманизма использованы в них предельно широко, и общие выводы авторов непосредственно отнесли к религии бурят.

Обзор дореволюционной историографии бурятского шаманизма мы заканчиваем следующими выводами.

---

<sup>62</sup> Астырев Н. На таежных прогалинах. М., 1891; Он же. Монголо-буряты Иркутской губ. — Сев. вестн., 1890, № 12, отд. 2, с. 11—69; Догуревич Т. Свет Азии. Спб., 1897; Ордынский А. К. Очерки бурятской жизни. Тобольск, 1896; Стахеев Д. Буряты. — Живописн. Россия. Спб., 1894, т. XII, ч. 1, с. 153—170; Головачев П. Сибирь. Природа, люди и жизнь. М., 1902, с. 108—116; Потанин А. Буряты — В кн.: Из путешествия по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895, с. 1—47; Она же. Рассказы о бурятах. М., 1905; Термен А. И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. Спб., 1912.

<sup>63</sup> Михайловский В. М. Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки, вып. 1. — ИОЛЕАЭ, М., 1892, т. 75. (Труды этнограф. отд., т. 12), Харузин Н. Н. Этнография. Лекции. Т. IV. Верования. Спб., 1905, с. 393—450.

<sup>64</sup> См.: Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964, с. 280.

Период примерно с середины XVII по конец XVIII в. является начальным этапом накопления знаний о бурятах и их верованиях. Материалы в этот период собирались в основном случайные, отрывочные, со многими вымыслами и догадками. На шаманские верования смотрели как на дьявольское дело, а на шаманов — как на слуг дьявола. Внутренним содержанием шаманизма вовсе не интересовались. Со времени первой академической экспедиции (И. Гмелина, Г. В. Миллера, С. П. Крашенинникова) шаманизм стал рассматриваться как результат деградации какой-либо другой религии (брахманизма, зороастризма и т. п.), распространившейся в Северной Азии, а его сущность виделась лишь в кривляниях шаманов. К этому периоду относится появление первого обстоятельного для своего времени описания бурятского шаманизма (труд М. Татаринова).

Конец XVIII в.— 60-е гг. XIX в.— период, характеризующийся интенсивным накоплением сведений о бурятском шаманизме. Выдвинутый в конце XVIII в. И. Г. Георги взгляд на шаманизм как на определенную систему религии получил дальнейшее развитие в работах И. Бичурина, Д. Банзарова, С. Шашкова. Вместе с тем продолжают бытовать мнения, что шаманизм — грубое суеверие и обман. Создание РГО и его Сибирского отдела сыграло важную роль в изучении шаманизма в Сибири и Бурятии, способствовало появлению ряда серьезных исследований. Впервые выдвигаются исследователи из числа самих бурят (Д. Банзаров, Г. Гомбоев). 70-е гг. XIX в.— начало XX в.— период небывалого прогресса в деле этнографического изучения бурят и их верований. По далеко неполным данным, с 1870 по 1915 г. было опубликовано свыше 130 работ, в которых так или иначе затрагивались вопросы бурятского шаманизма, в то время как за все предыдущие периоды, т. е. примерно за 200 лет, число таких сочинений не превысило 30. Такой скачок обусловлен активизацией деятельности ВСОРГО, широким участием политических ссыльных (Г. Н. Потанин, Д. А. Клеменц, П. Е. Кулаков и другие) в научной жизни Восточной Сибири, усилившейся деятельностью миссионерства в области изучения быта и культуры бурят, ростом числа научной интеллигенции из бурятской среды (М. Н. Хангалов, Ц. Жамцарано, В. Михайлов). Разработка и распространение специальных программ обусловили более продуманный и систематиче-



ский сбор и публикацию материалов. В указанный период произошло капитальное накопление соответствующих фондов центральных и периферийных музеев. В этнографической науке получила широкое распространение эволюционная теория, рассматривающая шаманизм как определенную стадию развития всякой религии.

В дореволюционных работах по шаманизму бурят отражались различные социально-политические воззрения. Но всегда их авторы оставались во власти идеалистических взглядов на историю и не понимали сущность и соотношения базиса и форм общественного сознания. Буржуазная ограниченность и методологическая незрелость не позволяли объективно решать научные проблемы и делать широкие выводы. Во многих исследованиях, особенно в трудах христианских апологетов, шаманизм резко противопоставлялся христианству, пропагандировалась руссификация сибирских народов. Находились авторы, которые превратили изучение религии бурят, как и вообще быта и культуры, в самоцель, не связывали его с насущными задачами современности.

В целом дореволюционной литературе по шаманизму бурят характерны описательность, увлечение чисто внешними сторонами религии, пренебрежение вопросами о роли шаманизма в истории народа и его культуры. Однако в дооктябрьское время был накоплен большой фактический материал, сделаны отдельные удачные опыты систематизации и теоретического осмысления. Русские и бурятские ученые и собиратели осуществили максимум возможного в условиях царизма.

Великая Октябрьская социалистическая революция резко ускорила развитие этнографической науки в стране. Период гражданской войны и следующие за ним годы были для этнографии периодом необычайно быстрого роста. Это проявилось прежде всего в создании ряда новых научных учреждений, музеев и обществ, в возрождении и расширении старых научных коллективов. Как и другие науки, этнография в СССР стала служить великому делу социалистического переустройства жизни народов бывшей Российской империи<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> См.: Токарев С. А. Ранние этапы развития советской этнографической науки (1917 — середина 1930-х годов). — В кн.: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, вып. V. М., 1974, с. 111—112.

Новый этап открывается и в историко-этнографическом изучении Бурятии. Еще до окончания гражданской войны развертывается активная научная и собирательская работа в Восточной Сибири, в Прибайкалье. Оживляется деятельность ВСОРГО, при нем создается бурятская секция, возобновляется деятельность Троицкосавского отделения РГО. В 1918 г. в Иркутске открывается университет, где сосредоточиваются крупные научные силы, в Верхнеудинске организуется Общество по изучению Прибайкалья и при нем народный университет. С образованием Бурятской АССР (1923 г.) учреждаются ученый комитет (Буручком), преобразованный позднее в Бурятский институт культуры, и научное общество им. Д. Банзарова.

Строительство нового общества потребовало ломки старых форм идеологических отношений. Религия стала серьезным тормозом в осуществлении ряда задач пролетарской революции. В этой связи появилась необходимость научной разработки вопросов религии и атеизма, начались «поиски путей всестороннего научного осмысления и исследования шаманизма как формы религиозной идеологии народов Сибири уже с позиции исторического и диалектического материализма»<sup>66</sup>. Для этого «нужны были новые материалы, обстоятельные исследования... накопление данных об общественной роли шаманизма в жизни народов Сибири, о системе их религиозных представлений, о содержании культов и т. п.»<sup>67</sup>. Такая работа, развернувшаяся в 20-х — первой половине 30-х гг., дала определенные результаты — появилась целая серия специальных монографий и многочисленных статей, опубликованных в разных изданиях. Основными авторами этих работ были Л. Штернберг, В. Богораз, Н. Токин, С. Урсынович, И. Суслов, А. Долотов, Д. Зеленин, Н. Золотарев, Г. Ксенофонтов, И. Косоков и другие.

Бурятский шаманизм в этот период изучается членами ВСОРГО, научного общества им. Д. Банзарова, преподавателями и студентами Иркутского университета, а также целым рядом ученых Москвы и Ленинграда.

Активнейшим собирателем и публикатором материалов по шаманизму в 20-е гг. был бурятский этнограф П. П. Ба-

<sup>66</sup> Вдовин И. С. Исследования шаманизма народов Сибири и Севера. IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации. М., 1973, с. 2.

<sup>67</sup> Там же, с. 3.

торов, автор более десяти работ по этнографии бурят, начавший свою деятельность еще до революции. Его труды, носившие описательный характер, явились заметным вкладом в изучение бурятского шаманизма и сохранили свою ценность и в настоящее время<sup>68</sup>.

В те же годы жил и работал в Иркутске якутский ученый Г. В. Ксенофонтов. Он ездил по бурятским улусам, изучал шаманизм. Материалы, собранные им и другими исследователями, широко использованы в серии его трудов, посвященных вопросам сибирского шаманизма<sup>69</sup>.

Работы Г. В. Ксенофонтова явились попыткой материалистического истолкования вопроса о происхождении и сущности сибирского шаманизма. Однако основная концепция автора страдала рядом крупных недостатков. В предисловии к книге «Культе сумасшествия в урало-алтайском шаманизме» А. П. Окладников справедливо отмечал произвольность разработанной Г. В. Ксенофонтовым схемы развития кочевого быта, крайний психологизм при объяснении «сумасшествия» шаманов, методологическую нечеткость трактовки некоторых шаманистских явлений<sup>70</sup>.

Крупный вклад в изучение бурятского шаманизма внес Б. Э. Петри. В его исследованиях<sup>71</sup> (написанных, правда, под влиянием тэйлоровской анимистической теории) с большим знанием дела, с учетом накопившихся за многие века материалов, классифицированы пантеон и культовая система шаманских верований, основательно

<sup>68</sup> Баторов И. И. Бурятские поверья о боходдоях и анахаях.— ЗВСОРГО по этнограф., 1890, т. 2, вып. 2, с. 10—14; Он же. Аларские тайлаганы.— ВСОРГО. 1926, т. 51, с. 109—122; Он же. Боолоошип у северобайкальских бурят.— Жизнь Бурятии. Верхнеудинск, 1926, № 1-3, с. 1—3, 107—108; Он же. Ехэ онгон.— Бурятиеведение, 1928, № 4 (8), с. 138; Он же. Культе орла у северобайкальских бурят.— Бурятиеведение, 1927, № 3-4, с. 79—81.

<sup>69</sup> Ксенофонтов Г. В. Культе сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. Иркутск, 1929; Он же. Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929; Он же. Пастушеский быт и мифологические воззрения классического Востока. Иркутск, 1929; Он же. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. 2-е изд. М., 1930.

<sup>70</sup> Ксенофонтов Г. В. Культе сумасшествия в урало-алтайском шаманизме, с. 3—5.

<sup>71</sup> Петри Б. Школа шаманства у северных бурят.— Тр. проф. и преп. ИГУ, Иркутск, 1923, т. V, с. 402—423; Он же. Степени посвящения монголо-бурятских шаманов.— Изв. Бюлл. геогр. науч.-исслед. ин-та при ИГУ, Иркутск, 1926, т. 2, вып. 4, с. 14—16; Он же. Старая вера бурятского народа. Иркутск, 1928.

разработаны вопросы подготовки и посвящения шаманов и их иерархии, сделана попытка проследить происхождение и древнюю историю шаманизма бурят.

Будучи одновременно археологом, Б. Э. Петри первым из исследователей попытался реконструировать религиозные представления древнейших неолитических жителей Прибайкалья, удачно увязав свои археологические изыскания с материалами этнографии<sup>72</sup>. Но работы Б. Э. Петри содержали ряд крупных ошибок и неверных положений. В частности, ученый идеализировал шаманов, представляя их единственными хранителями чистоты бурятского языка и фольклора, исцелителями и мудрецами<sup>73</sup>. В условиях начавшихся коренных социально-экономических и культурных преобразований, острой классовой борьбы в улусах, когда религия стала серьезным тормозом строительства нового общества, социальные аспекты шаманизма вовсе не затрагивались ученым. Именно поэтому некоторые его работы подверглись тогда серьезной критике.

Заметный вклад в изучение шаманизма бурят сделал Г. Ц. Цыбиков. В двух работах<sup>74</sup> он выдвинул оригинальную концепцию о первоначальных служителях культа, о чем подробнее будет сказано во второй главе.

Шаманской религией бурят занимался Г. Д. Санжеев. Собранные им материалы и некоторые выводы опубликованы в работах «Weltanschauung und Schamanismus der alagen Buriyaten»<sup>75</sup>, «Песнопения аларских бурят» и «Эпос северных бурят»<sup>76</sup>. В первой из них, переведенной на русский язык, частично, в виде извлечения<sup>77</sup>, подробно

---

<sup>72</sup> Петри Б. Далекое прошлое бурятского народа. Иркутск, 1922, с. 15, 16, 19, 20, 29, 30.

<sup>73</sup> Петри Б. Школа шаманства у северных бурят, с. 408—411; Он же. Старая вера бурятского народа, с. 52.

<sup>74</sup> Цыбиков Г. Ц. Культ огня у восточных бурят-монголов.— Бурятоведч. сб., Иркутск, 1927, вып. 3-4, с. 63—64; Он же. Шаманизм у бурят-монголов.— РО БИОН, ф. 5, оп. 1, д. 12 (в бюл. ж. «Бурятоведение» за 1925 г. № 14 (8) дано краткое изложение содержания доклада).

<sup>75</sup> См.: Anthropos, 1927, Bd XXII, N. 3-4, 5-6; 1928, Bd XXIII, N. 3-4, 5-6.

<sup>76</sup> Санжеев Г. Д. Песнопения аларских бурят.— Зап. Коллегии востоковед., Л., 1928, вып. III, с. 535—549; Он же. Эпос северных бурят. Вводная статья к кн. «Аламжи Мэргэн». М., 1936, с. I—XLVIII.

<sup>77</sup> См. в кн.: Религия народностей СССР, т. 1. М., 1931, с. 122—159.

исследованы шаманские верования аларских бурят. В «Песнопениях аларских бурят» приводятся тексты четырех шаманских гимнов и одной пайгурской песни, записанные в Аларском районе (180 поэтических строк). Записи эти, выполненные в соответствии с академическими требованиями, представляют большую ценность не только для изучения шаманизма, но и фольклора и языка народа.

В работе «Эпос северных бурят» впервые в бурятиеведении затронуты вопросы об обрядовых и мифологических элементах в эпической поэзии, о роли рапсода и сочетании в его лице функций рапсода и шамана. На наш взгляд, Санжеев переоценил роль шаманов в эпическом творчестве бурят, считая их единственными творцами и исполнителями улигеров.

Перу Г. Д. Санжеева также принадлежит интересное этнографическое исследование «Дархаты»<sup>78</sup>, в котором значительное внимание уделено шаманским верованиям дархатов — одного из монголоязычных народов. Для нас исследование это интересно еще и тем, что в нем дархатское шаманство освещается в сравнении с бурятским, прослеживается влияние последнего на первое.

В 20-х — первой половине 30-х гг. появилось несколько работ, принадлежащих перу П. Т. Хаптаева, и целая серия археологических и этнографических изысканий П. П. Хороших, в которых освещены различные аспекты верований древних жителей Прибайкалья и современных бурят. В этот же период в печати выступили А. И. Балдунников, Б. Б. Барадин, К. В. Вяткина, В. П. Гирченко, В. И. Подгорбунский, С. Туя, К. Хадахна и другие<sup>79</sup>.

Тогда же в области изучения шаманизма проявились националистические тенденции, выразившиеся в идеализации шаманизма. С. Туя, Б. Б. Барадин, В. И. Инкижинов<sup>80</sup> и другие провозглашали шаманов носителями нацио-

---

<sup>78</sup> Санжеев Г. Д. Дархаты. Этнографический отчет о посадке в Монголию в 1927 г. Л., 1930.

<sup>79</sup> Список работ П. Т. Хаптаева, П. П. Хороших и других см. в кн.: Михайлов Т. М., Хороших П. П. Бурятский шаманизм. Указатель литературы.

<sup>80</sup> Туя С. О бурят-монгольском эпосе и о шаманской поэзии. — Сиб. огни. 1922, № 5-6, с. 246—248; Барадин Б. Вопросы сценического искусства бурят-монголов. — ЖБ, 1924, № 6, с. 76—82; Инкижинов В. И. Проблемы бурят-монгольского театра. — ЖБ, 1929, № 3-4, с. 48—59.

нальной культуры, единственными хранителями богатства и красоты бурятского языка и фольклора, предлагали шаманское наследие использовать (наряду с буддийским искусством) в национально-культурном строительстве, в создании нового искусства и литературы. Такая апологетика шаманизма подверглась серьезной и справедливой критике и не повторялась в дальнейшем.

Во второй половине 30-х гг. изучение бурятского шаманизма, как и в целом этнографии бурят, заметно ослабло, а в годы Великой Отечественной войны почти прекратилось. Из работ этого периода необходимо назвать монографии А. П. Окладникова «Очерки по истории западных бурят» и Ф. А. Кудрявцева «История бурят-монгольского народа». В первой из них очень сжато рассмотрены пережитки родовых отношений, связанных с шаманизмом, мифы о Буха-нойоне, Эхирите и Булагате, шаманках Айсыхай и Хусыхан, роль шаманов в эпоху *зэгэтэ-аба*<sup>81</sup>. В книге Ф. А. Кудрявцева, в разделе «Шаманство», дана общая характеристика традиционной религии бурят XVII — первой половины XIX в. Автор, в частности, высказал мнение, что в процессе развития классового расслоения шаманы «срастались с феодальной верхушкой бурятского общества, усиливая ее влияние и господство»<sup>82</sup>.

В 1935—1940 гг. развернулось выявление документов по истории и этнографии Бурятии, хранящихся в архивах и библиотеках центра и периферии. Были опубликованы исследования источниковедческого характера, а также бурятские летописи.

Для нас особо ценными являются работа В. П. Гирченко<sup>83</sup>, в которой приведены сведения и о религии бурят, и летописи Тугултур Тобоева и Вандана Юмсунова<sup>84</sup>, содержащие характеристику доламаистских верований бурят хоринского племени.

В годы Великой Отечественной войны объем этнографических работ был значительно сокращен, бурятское

---

<sup>81</sup> Окладников А. П. Очерки по истории западных бурят-монголов (XVII—XVIII вв.). Л., 1937, с. 277—281.

<sup>82</sup> Кудрявцев Ф. А. История бурят-монгольского народа. М.—Л., 1940, с. 28—30.

<sup>83</sup> Гирченко В. П. Русские и иностранные путешественники...

<sup>84</sup> Летописи хоринских бурят. Хроники Тугултур Тобоева и Вандана Юмсунова.— ТИВАН, М.—Л., 1940, вып. XXXIII, с. 20—22, 58—69.

шаманство оставалось за пределами внимания специалистов.

В послевоенный период этнографическое изучение Бурятии оживляется, соответственно растет интерес к шаманским верованиям. В 1946 г. была опубликована статья К. В. Вяткиной «Пережитки материнского рода у бурят-монголов»<sup>85</sup>, в которой рассмотрены мифы о шаманках Айсыхан и Хусыхан, Буханойоне, значение термина *удган*, описаны женский тайлган (төхөрөөн) и женские онгоны. В последующие годы К. В. Вяткина выступила с целым рядом исследований, в том числе с монографией «Очерки культуры и быта бурят», в которых в той или иной степени освещены вопросы бурятского шаманизма<sup>86</sup>.

В 1953 г. в Улан-Удэ вышла небольшая книжка Ф. Шулунова «О реакционной сущности шаманства», написанная в научно-популярной форме. Естественно, что вопросы шаманской религии освещены в ней недостаточно глубоко.

Очень большая работа по изучению бурятского шаманства проделана фольклористом и этнографом С. П. Балдаевым, начавшим свою научно-собираТЕЛЬскую деятельность еще до революции. Некоторые из собранных им материалов опубликованы в фольклорных изданиях<sup>87</sup>.

Работы С. П. Балдаева ценны богатством фактического материала. Религиозные элементы в свадебных обрядах, различные религиозные обычаи и традиции, призывания родовых духов-покровителей, исполнение рапсодами функций шаманов, шаманистские мифы, предания и легенды — вот лишь некоторые аспекты его публикаций. Балдаеву принадлежат уникальные данные о «спустившихся» камнях, о культе будалов и писаниц. К сожалению, основной материал, собранный им в течение всей жизни и составляющий десятки больших томов, пока не опубликован.

Известным вкладом в изучение бурятского шаманизма

---

<sup>85</sup> Вяткина К. В. Пережитки материнского рода у бурят-монголов. — СЭ, 1946, № 1, с. 137—144.

<sup>86</sup> Вяткина К. В. Буряты. — В кн.: Народы Сибири. М.—Л., 1956; Она же. Культ животных у монгольских народов. — Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам работы Института этнографии АН СССР, Л., 1967; Она же. Культ коня у монгольских народов. — СЭ, 1968, № 6, с. 117—122; Она же. Очерки культуры и быта бурят. Л., 1968.

<sup>87</sup> Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959; Он же. Избранное. Улан-Удэ, 1961; Он же. Родословные предания и легенды бурят, ч. 1. Улан-Удэ, 1970.

являются работы И. А. Манжигеева<sup>88</sup>. В опубликованных в 60-х гг. статьях автор попытался по-новому осветить вопрос о сущности шаманизма и на этой основе определил эту религию как культ умерших шаманов, значительное внимание уделив характеру и причинам бытования у бурят шаманистских пережитков. Его новое исследование «Бурятские шаманистические и дошаманистические термины», построенное в форме словаря-справочника, содержит около 1000 мифологических, культовых и обрядовых терминов, которым дается атеистическая интерпретация в соответствии с общей авторской концепцией. Как отметил А. П. Окладников в предисловии к этой книге, И. А. Манжигеев «сводит сущность шаманства к почитанию (культу) самих шаманов и рассматривает его как переходную форму от первобытных культов к религии раннеклассового общества»<sup>89</sup>. Специфику шаманства, сказано далее в предисловии, И. А. Манжигеев усматривает «в олицетворении различных болезней, отразившем кризисное состояние разлагающегося бурятского родового общества, способствовавшее широкому распространению социальных и эпидемических заболеваний среди людей»<sup>90</sup>.

Считая общие теоретические положения И. А. Манжигеева нечеткими, противоречивыми и ошибочными, мы в целом присоединяемся к мнению А. П. Окладникова о том, что «автору удалось в этимологическом и гносеологическом аспектах расшифровать полисемантическую, показать широту смысловой нагрузки многих религиозных терминов (нарицательных названий, имен собственных), до сих пор остававшихся в литературе неясными»<sup>91</sup>.

В конце 60-х — начале 70-х гг. интересные социологические исследования проведены В. И. Хахиновым в Усть-Ордынском национальном округе Иркутской области. Результатом этих исследований явились кандидатская

---

<sup>88</sup> Манжигеев И. А. Шаманизм и шаманство.— В кн.: О некоторых религиозных культах и их сущности. Улан-Удэ, 1961, с. 4—29; Он же. К вопросу о процессе отмирания пережитков шаманства у бурят.— Этнограф. сб., Улан-Удэ, 1961, вып. 2, с. 9—19; Он же. Причины существования шаманских пережитков и способы преодоления их.— Этногр. сб., Улан-Удэ, 1962, вып. 3, с. 79—86; Он же. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.

<sup>89</sup> См.: Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины, с. 3.

<sup>90</sup> Там же, с. 4.

<sup>91</sup> Там же.



диссертация, ряд статей и методическая рекомендация<sup>92</sup>. Ценность и оригинальность этих работ состоит в том, что автор изучил современное состояние шаманизма среди бурят Иркутской области, дал экспериментальное обоснование системы, содержания и методики антирелигиозного воспитания в бурятской школе.

Вопросы синкретизма религии в Бурятии, взаимовлияния шаманизма и ламаизма, типологически сходных явлений в шаманском и буддийском комплексах нашли освещение в трудах Н. Л. Жуковской<sup>93</sup> и К. М. Герасимовой<sup>94</sup>. В определенной степени шаманизм бурят освещен в наших предыдущих публикациях<sup>95</sup>.

Бурятский шаманизм изучается не только местными специалистами. Так, он давно уже вошел в круг научных интересов ленинградского этнографа С. В. Иванова. В его

---

<sup>92</sup> Хахинов В. П. Особенности шаманизма как религии.— Уч. зап. каф. педагогики и психологии Иркутск. пед. ин-та ин. яз., Иркутск, 1970, вып. 3; Он же. Атеистическое воспитание в бурятской школе (на материалах исследования влияния на детей пережитков шаманизма). Автореф. канд. дис. Иркутск, 1971; Он же. Антирелигиозное воспитание в начальных классах бурятской школы. (Методические рекомендации учителю). Иркутск, 1979; и др.

<sup>93</sup> Жуковская Н. Л. Из истории религиозного синкретизма в Забайкалье.— СЭ, 1965, № 6; Она же. Влияние монголо-бурятского шаманизма и дошаманских верований на ламаизм.— В кн.: Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1968; Она же. Модернизация шаманства в условиях распространения буддизма у монголов и их соседей.— Этногр. сб. Улан-Удэ, 1969, вып. 5, с. 175—179; Она же. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; Она же. К вопросу о типологически сходных явлениях в шаманстве и буддизме.— СЭ, 1970, № 6, с. 36—46.

<sup>94</sup> Герасимова К. М. Сущность изменения буддизма.— В кн.: Критика идеологии ламаизма и шаманизма. Улан-Удэ, 1965; Она же. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии.— Этногр. сб., Улан-Удэ, 1969, вып. 5, с. 105—144; Она же. Ламаистская трансформация анимистических представлений.— Тр. БИОН, Улан-Удэ, 1970, вып. 12, серия востоковед., с. 31—39; Она же. Социальная функция ламаистской обрядности.— В кн.: Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. Улан-Удэ, 1971.

<sup>95</sup> Михайлов Т. М. Шаманские пережитки и некоторые вопросы быта и культуры народов Сибири.— В кн.: Вопросы преодоления ламаизма, шаманизма и старообрядчества. Улан-Удэ, 1971; Он же. Шаманизм.— В кн.: Очерки истории культуры Бурятии, т. 1. Улан-Удэ, 1972; Он же. Анимистические представления бурят.— В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири. Л., 1976; См. также: Михайлов Т. М., Хороших П. П. Бурятский шаманизм. Указатель литературы.

работах<sup>96</sup> впервые обобщены материалы по бурятским онгонам, выяснены семантика, происхождение и функции онгонов, их связь с изобразительным искусством, убедительно раскрыто отражение в онгонах хозяйственной и культурной жизни бурят на различных этапах исторического развития.

Атрибуты и одеяние бурятских шаманов тщательно изучены другим ленинградским ученым — Е. Д. Прокофьевой, которая установила различные типы бубнов и костюмов в Сибири, раскрыла семантику отдельных их частей, в известной степени проследила эволюцию этих главнейших принадлежностей шаманистского культа<sup>97</sup>.

Принципиальные замечания по бурятскому шаманству высказаны в ряде капитальных трудов С. А. Токарева<sup>98</sup>. По его мнению, у бурят была более высокая стадия развития шаманизма — профессиональное шаманство, когда шаман — это особый специалист, который живет доходами от своей профессии и обслуживает любого заказчика. Но поскольку за этой высшей стадией развития шаманизма следует стадия его разложения, наступающая при переходе к классовой организации общества, шаманизм у бурят, как и у других развитых народов (монголов, маньчжур), с одной стороны, вытеснился религией чисто классового типа, с другой — принял модифицированные или нетипичные формы<sup>99</sup>.

Касаясь же образования у бурят развитого и сложного пантеона богов и духов, представляющего картину строгой иерархии (тэнгэрины, хаты, зайны, эжины и т. п.), С. А. Токарев склонен видеть в этом влияние буддизма и расту-

---

<sup>96</sup> Иванов С. В. Происхождение бурятских онгонов с изображением женщин. — ТИЭ, М., 1951, нов. сер., т. 14; Он же. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. — ТИЭ, М. — Л., 1954, пов. сер., т. 22.

<sup>97</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны. — В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. М. — Л., 1961; Она же. Шаманские костюмы народов Сибири. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. — СМАЭ, Л., 1971, вып. XXVII.

<sup>98</sup> Токарев С. А. Этнография народов СССР. М., 1958; Он же. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; Он же. Религия в истории народов мира. 2-е изд. М., 1965.

<sup>99</sup> Токарев С. А. Этнография народов СССР, с. 454; Он же. Ранние формы религии..., с. 304—305; Он же. Религия в истории народов мира, с. 191.

щей социальной дифференциации в бурятском обществе<sup>100</sup>.

Высказывания С. А. Токарева о бурятском шаманизме вытекают из общей его концепции шаманизма. Согласно этой концепции, шаманизм есть особая форма религии, когда в обществе появляется определенная категория лиц, которым приписывается способность путем искусственного приведения себя в экстатическое состояние вступать в непосредственное общение с духами<sup>101</sup>. «Непременная особенность шаманизма — вера в духов», олицетворяющих «нервнопатологическое состояние шамана, его обособленное положение в обществе, его необычайные и загадочные способности»<sup>102</sup>.

Хотя С. А. Токарев подчеркивает, что «самое трудное в проблеме шаманизма — это опасность впасть в биологизм, приписав основную роль нервно-психической стороне шаманских явлений, упустив из вида историческую, социально-обусловленную их сторону»<sup>103</sup>, он в конце концов не сумел избежать этой опасности. Как свидетельствуют материалы, у бурят, например, шаманы не обязательно приводили себя в экстаз для общения с духами, а духов, олицетворявших нервно-патологическое состояние шаманов, в бурятском пантеоне вовсе не существовало.

Бурятским шаманизмом плодотворно занимался известный советский этнограф и историк религии А. Ф. Анисимов<sup>104</sup>. В его трудах, составляющих заметный вклад в марксистскую науку о человеческом обществе и его развитии, затронут широкий круг проблем, связанных с первобытной религией и мышлением. А. Ф. Анисимовым изучены верования первобытного общества и соответственно с периодизацией древнего общества разработана периодизация первобытной религии. При этом наряду с материалами из других сибирских регионов в качестве первоисточников использованы данные по археологии Прибай-

---

<sup>100</sup> Токарев С. А. Религия в истории народов мира, с. 199.

<sup>101</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 283.

<sup>102</sup> Токарев С. А. Религия в истории народов мира, с. 187; Он же. Ранние формы религии..., с. 298—299.

<sup>103</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 304.

<sup>104</sup> Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М., 1966; Он же. Духовная жизнь первобытного общества. М.—Л., 1966; Он же. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Л., 1969; Он же. Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971.

каля и бурятской этнографии. Таким образом, общие положения ученого относительно генезиса и эволюции первобытных верований распространяются и на верования древнего населения Бурятии. При установлении общего и особенного в развитии религии сибирских народов им выделены характерные черты бурятского шаманизма, обусловленные особенностями исторического развития бурят и влиянием зороастризма и буддизма.

В деле изучения и реконструкции религиозных представлений и обрядов первобытных жителей Прибайкалья и древних бурят исключительна велика роль археологии. Еще в начале 80-х гг. XIX в. Н. Н. Агапитов, исследуя петроглифы Байкала, установил сходство некоторых из них с бурятскими онгонами и обратил внимание на то, что писаницы на скалах, называемые бурятами зурак, пользуются особым почитанием<sup>105</sup>.

Как уже сказано, Б. Э. Петри пытался определить характер религиозных представлений неолитических жителей Прибайкалья. На основании изучения многослойной стоянки Улан-Хада на Ольхоне, открытой им в 1912 г., он утверждал, что обитатели этой стоянки, относимой к новокаменному периоду, полагали, будто видимым миром управляют всевозможные духи-хозяева отдельных мест, что у них существовал культ мертвых вообще и предков в частности, а также сложный обряд похорон<sup>106</sup>.

В 20—30-х гг. в Предбайкалье и Забайкалье велись крупные археологические работы, в которых активное участие принимали П. П. Хороших, Г. П. Сосновский, Г. Ф. Дебец, М. М. Герасимов, А. П. Окладников и другие.

В послевоенные годы археологическое изучение Предбайкалья и Забайкалья приняло крупные масштабы. В связи с грандиозными новостройками разворачиваются археологические изыскания на Ангаре и Байкале.

Возобновляются археологические работы Иркутского университета и Иркутского краеведческого музея. Много и плодотворно в области археологии Прибайкалья работают П. П. Хороших, Э. Р. Рыгдылон, М. М. Герасимов, З. А. Абрамова, Г. М. Медведев, В. В. Свинин и другие.

---

<sup>105</sup> Агапитов Н. Прибайкальские древности: изображение на утесах Байкала, городища Иркутской губернии.— ИВСОРГО, 1881, т. XII, № 4-5, с. 3—5.

<sup>106</sup> Петри Б. Далекое прошлое бурятского края, с. 15—16.

В Забайкалье усилиями А. П. Окладникова, М. П. Грязнова, Н. Н. Дикова, А. В. Давыдовой, Р. Ф. Тугутова, М. И. Рижского, В. В. Ларичева, Е. А. Хамзиной, П. Б. Ковалова одновременно изучаются палеолит, неолит, эпохи бронзы и железа.

В результате всех этих исследований был накоплен обширный материал, давший возможность создать обобщающие труды, впервые изучить и опубликовать петроглифы большого региона. Всестороннее изучение вещественных источников позволило не только реконструировать социально-экономическую историю древнейших эпох, но и охарактеризовать образ жизни самих производителей, их мировоззрение, в том числе и религиозные представления, найти и проследить истоки и ранние этапы шаманизма в Прибайкалье.

В плане нашего изложения особого внимания заслуживают исследования академика А. П. Окладникова, еще в довоенное время выступившего с рядом работ, в которых были затронуты вопросы первобытных верований в Предбайкалье и Забайкалье<sup>107</sup>.

В работах, посвященных палеолиту, А. П. Окладников подробно рассмотрел связь палеолитического искусства с магией и религией, которая проявилась в изображении духов предков, почитаемых животных, различных колдовских обрядов. Он считает главными сюжетами искусства палеолита образ зверя, а рядом с ним — образ женщины. Развивая взгляды своих предшественников и современников, А. П. Окладников связывает образ женщины с материнским родом, культом плодородия и с охотничьей магией, а изображения животных, птиц и змей, разнообраз-

---

<sup>107</sup> Из большого числа трудов этого ученого укажем только некоторые, имеющие прямое отношение к нашей теме: Окладников А. П. Древние шаманские изображения из Восточной Сибири. — СА, 1948, № 10; Он же. Культ медведя у неолитических племен Восточной Сибири. — СА, 1950, № 14. Он же. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. 1 и 2. — МИА, М. — Л., 1950, № 18; ч. 3. — МИА, М. — Л., 1955, № 43; Он же. Образ птицы в искусстве бронзового века Забайкалья и его аналогии в народном искусстве бурят. — СА, 1954, № 1; Он же. Религия лесных племен Восточной Сибири в неолите и бронзовом веке в свете археологии и этнографии. — Докл. по этногр. Геогр. об-ва СССР, Л., 1966, вып. 3; Он же. Петроглифы Ангары, М. — Л., 1966; Окладников А. П., Запорожская В. Д. Петроглифы Забайкалья, ч. 1, 2. Л., 1969, 1970; Он же. История и культура Бурятии. Улан-Удэ. 1976.

ные орнаментальные мотивы — с представлениями первобытного человека о Вселенной, земле, небе, стихиях природы. По Окладникову, люди палеолита уже проявляли заботу об умерших, т. е. имели зачатки анимистических представлений<sup>108</sup>.

В его монументальном многокрасочном полотне «Неолит и бронзовый век Прибайкалья» на основе широкого привлечения этнографических материалов обстоятельно изучены хозяйство, общественные отношения и духовная культура древних предбайкальцев. Используя все, что дали раскопки погребений и поселений, изучение петроглифов и данных этнографии, А. П. Окладников реконструировал комплекс религиозных представлений и обрядов неолитических жителей Прибайкалья. Культ лося (олени), тотемистические представления и обряды, солярный культ, культ женщины — прародительницы и хранительницы домашнего очага, производственно-магические функции отдельных орудий труда и наскальных изображений, появление культа предков, представления о душе, смерти и загробном мире, эволюция функции служителей культа — все это освещено ярко, убедительно, в историческом развитии<sup>109</sup>.

В указанной работе сделан вывод о сформировании шаманизма не только в Прибайкалье, но и в Восточной Сибири вообще в глазковское время, т. е. в тот момент, когда скотоводство стало основной хозяйственной деятельностью и установился отцовский род<sup>110</sup>.

А. П. Окладниковым в достаточной мере изучены верования жителей Прибайкалья эпохи раннего и позднего железного века, вплоть до средневековья<sup>111</sup>.

В изучение первобытных верований в Прибайкалье немалый вклад внесли З. А. Абрамова, М. А. Хлобыстина, О. В. Студницкая, А. А. Формозов и другие, на чьи труды

---

<sup>108</sup> Окладников А. П. Становление человека и общества. — В кн.: Проблемы развития в природе и обществе. М.—Л., 1958, с. 143.

<sup>109</sup> Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. 1—2, с. 285—354; ч. 3, с. 301—355.

<sup>110</sup> Там же, ч. 3, с. 344—352.

<sup>111</sup> Окладников А. П. Шинкипские писаницы. Иркутск, 1959; Он же. Петроглифы Забайкалья, ч. 1, 2. Л., 1969, 1970; Он же. Петроглифы Байкала. Новосибирск, 1974; Он же. История и культура Бурятии.

мы ссылаемся в соответствующих главах этого исследования.

Религиозные представления ранних и поздних кочевников (III—XIV вв.) так или иначе нашли отражение в работах Н. Н. Дикова, А. В. Давыдовой, Ю. С. Гришина, А. И. Мепдельштама, П. П. Хороших, Е. А. Хамзиной и П. Б. Коновалова. Некоторые археологические находки, в частности принадлежащие П. П. Хороших, датируются XVI—XVIII вв., т. е. относятся непосредственно к бурятам. Благодаря исследованиям Е. А. Хамзиной, П. П. Хороших и других появилась возможность перебросить мостик от периода позднего железного века к бурятам XVII—XVIII вв. и таким образом попытаться охарактеризовать все этапы эволюции религии в Бурятии<sup>112</sup>.

Специфика шаманизма как формы религии состоит в том, что он тесным образом связан со всеми сторонами духовной жизни народа — с искусством, фольклором и т. п. Поэтому историография шаманизма не может не учитывать некоторые исследования по устному народному творчеству, искусствоведению и лингвистике.

Отражение древних религиозных представлений и обрядов в произведениях фольклора привлекло внимание еще дореволюционных ученых — Г. Н. Потанина, М. Н. Хангалова и других. В 20-е гг. этими вопросами и исследованием шаманской поэзии занимались М. Забанов, С. Туя, К. Хадахна, Г. Санжеев. Тогда впервые были изучены бурятские улигеры с точки зрения отражения в них древних представлений, в частности религиозных, содержание и художественные особенности шаманских призываний и гимнов, высказаны мысли о сочетании в одном лице функций сказителя-певца, с одной стороны, и служителя культа, шамана — с другой.

Однако затем работа в этом направлении на долгие годы прекратилась. Лишь в 50-х гг. вновь оживляется бурятская фольклористика, появляются серьезные труды по героическому эпосу и другим жанрам фольклора.

---

<sup>112</sup> Хороших П. П. Исследования каменного и железного века Иркутского края. — Изв. Биол.-геогр. НИИ при ИГУ, Иркутск, 1924, т. 1, вып. 1; Казанцев А. И., Хороших П. П. Старинные бурятские погребения на острове Ольхоне. — В кн.: Из истории народов Бурятии. Улан-Удэ, 1962, с. 178—187; Хамзина Е. А. Археологические памятники Западного Забайкалья (поздние кочевники). Улан-Удэ, 1970.

В монографии А. И. Уланова «Бурятский героический эпос»<sup>113</sup> одна из глав посвящена характеру отражения в улигерах древних представлений бурят — оборотничества, фетишизма, анимизма, различных культов и шаманизма. Вопросы мифологии и магии слов нашли освещение в его книге «Древний фольклор бурят»<sup>114</sup>, в которой собраны ранее опубликованные статьи и заметки. В целом А. И. Уланов установил наслоение различных эпох в религиозных представлениях, отраженных в эпосе и мифологии бурят. Особенно важны его наблюдения и выводы о представлениях и обрядах, относимых к эпохе раннего и позднего родового строя — матриархата и патриархата. По мнению этого исследователя, в бурятском эпосе нашел отражение ранний, или неразвитый, шаманизм, когда шаманы не выделились еще в профессиональных служителей культа.

В серии трудов Н. О. Шаракшиновой большое внимание уделено вопросам отражения в эпосе древних идеологий, религиозных обычаев и традиций, рассмотрены шаманские мифы, легенды и предания, т. е. весь комплекс древних верований бурят<sup>115</sup>.

Различные аспекты мифологии, обрядовой поэзии, антишаманских мотивов в народном творчестве бурят нашли освещение в трудах Т. А. Бертагаева, Г. И. Михайлова, М. П. Хамаганова, Р. А. Шерхунаева, Т. М. Болдоновой<sup>116</sup> и других.

---

<sup>113</sup> Уланов А. И. Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1963.

<sup>114</sup> Уланов А. И. Древний фольклор бурят. Улан-Удэ, 1974.

<sup>115</sup> Шаракшинова Н. О. Бурятский фольклор. Иркутск, 1958; Она же. Миф о Буха-нойоне.— Этногр. сб., Улан-Удэ, 1962, вып. 3; Она же. Героический эпос бурят. Иркутск, 1968; Она же. Героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета. Иркутск, 1968; Она же. Бурятское поэтическое творчество. Иркутск, 1975.

<sup>116</sup> Бертагаев Т. А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен.— В кн.: Историко-филологические исследования. М., 1974; Михайлов Г. И. К вопросу о шаманизме и шаманской поэзии.— В кн.: Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1960; Он же. Мифы в героическом эпосе монгольских народов.— Кр. сообщ. Ин-та народов Азии. Вып. 83. Монголовед. и тюркология, М., 1960; Он же. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971; Хамаганов М. П. Очерки бурятской афористической поэзии. Улан-Удэ, 1954; Шерхунаев Р. А. Антишаманские мотивы в бурятском устном народном творчестве. Иркутск, 1963; Болдонова Т. М. Обрядовая поэзия и юроры.— ТБКНИИ, Улан-Удэ, 1961, вып. 6, сер. ист.-фил.



Элементы драматического искусства в шаманских камланиях и посвящениях, а также в различных играх тотемистического происхождения рассмотрены в работе В. Ц. Найдакова «Бурятское драматическое искусство»<sup>117</sup>. В ней вопросы связи шаманизма с театральным искусством, использования в шаманской практике элементов различных видов искусства, народных игр и развлечений, исторической обусловленности этого явления освещены достаточно широко и убедительно. Однако исследование В. Ц. Найдакова, в целом весьма интересное и полезное, недостаточно полно отражает проблемы шаманистского искусства, соотношения в нем религиозного и рационального, совмещения в одном лице функций служителя культа, певца-рапсода и поэта-актера. А между тем разработка этой проблемы имеет принципиально важное научно-теоретическое и практико-политическое значение.

Для решения проблемы происхождения, истории и сущности шаманизма чрезвычайно важны специальные лингвистические исследования. К сожалению, таких работ немного. После Г. Ц. Цыбыкова, о котором говорилось выше, спустя много лет с интересными этимологическими изысканиями выступил Т. А. Бертагаев<sup>118</sup>. В своих работах он подверг этимологическому анализу целый ряд шаманских терминов и выражений (Көхө-хөөк, Хөхөөдэй, төөрэг, онгон, Манзан, Эхэ Юурэн, Ата-тэнгэри, хат(хан), Эрлен, заарин и т. д.), путем реконструкции и этимологизации этих слов сделал интересные выводы о происхождении и первоначальной сущности некоторых шаманских культов и обрядов, о функциях служителей культа на различных этапах исторического развития.

Заслуживает внимания небольшая статья Г. И. Михайлова «Некоторые замечания о монгольских словах бөө и удган»<sup>119</sup>, в которых разбирается значение слов бөө и

<sup>117</sup> Найдаков В. Ц. Бурятское драматическое искусство. Улан-Удэ, 1962.

<sup>118</sup> Бертагаев Т. А. Внутренняя реконструкция и этимология слов в алтайских языках.— В кн.: Проблема общности алтайских языков. Л., 1974; Он же. К этимологии некоторых слов в монгольских языках.— В кн.: Исследования по восточной филологии. М., 1974; Он же. Космогонические представления в мифологии монгольских племен.

<sup>119</sup> Михайлов Г. И. Некоторые замечания о монгольских словах бөө и удган.— Хэл зохиол судлал, X боть, 1—17 дэвтэр, Улаанбаатар, 1975, с. 87—93.

*удган*, проводится идея о том, что эти слова не всегда означали «шаман» и «шаманка», а в ходе истории имели разные значения. Не ставя перед собой задачу дать какой-либо ответ на поднятые им вопросы, автор обращает внимание исследователей на обстоятельства, связанные с трактовкой не только бөө и *удган*, но и других шаманских слов<sup>120</sup>.

И наконец, нельзя обойти молчанием работу якутского ученого Н. К. Антонова «Материалы по исторической лексике якутского языка»<sup>121</sup>, в которой анализируются основы-термины, относящиеся к скотоводству, рыболовству, жилищам, социальному строю и языческим верованиям. В книге впервые в истории якутоведения на материалах лексики производится глубокой зондаж прошлого якутского народа, открывший новые, во многом неожиданные аспекты. Материалы и выводы автора имеют прямое отношение к истории бурят, ибо в главе «Основы-термины по языческим верованиям» разбираются более 50 культовых терминов тюркского и монгольского происхождения (например тангара (тэнгэри), иччи, кэрэх, салама, айхай, удаган, туорэх, Баянай и т. д.), устанавливаются древнейшие параллели в традиционных религиях якутов и бурят (монголов).

Подводя итоги сказанному, нужно отметить, что в советское время изучение шаманских верований бурят поднялось на новый качественный уровень, предприняты активные усилия к всестороннему научному осмыслению шаманизма как формы религиозной идеологии с позиций марксистской этнографии и религиоведения. С началом новой, социалистической эры, с образованием Бурятской АССР были развернуты широкие этнографические и краеведческие исследования, в программу которых включались проблемы религии. В результате в 20—30-е гг. собран большой фактический материал, значительно пополнились и обновились фонды музеев и архивов. В рассматриваемый период особенно большое внимание уделялось выяснению

---

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971.

социальной роли шаманизма, поискам путей и методов преодоления шаманских представлений и настроений. Прерванные в предвоенные годы полевые экспедиционные обследования возобновились в 50-е гг., а после создания Бурятского филиала СО АН СССР они стали систематическими и планомерными.

Новое и характерное для изучения шаманизма в советский период явление — это широкий комплексный подход. Взаимная координация работы археологов, фольклористов, искусствоведов, философов и других специалистов расширила и обогатила источниковую базу, раскрыла новые аспекты проблемы, создала возможность для использования различных методов исследования, в частности метода ретроспективного анализа и реконструкции. Благодаря археологии и фольклористике (эпосоведению) впервые в широком плане изучены религиозные верования древних племен Прибайкалья и Забайкалья, прослежены генезис и ранняя история шаманизма в этом регионе. Общими усилиями специалистов в значительной мере освещены шаманские культы и обряды, вопросы подготовки и посвящения в шаманство, связи шаманизма с другими формами общественного сознания, его взаимоотношений с буддизмом и христианством, социальная роль шаманизма. Неплохо изучено современное состояние шаманизма в Бурятии.

В рамках общесибирской и тюрко-монгольской этнографии бурятский шаманизм стал рассматриваться в сравнительно-историческом плане, был определен его стадийный уровень.

В целом, однако, обобщающего исследования о бурятском шаманизме, его структуре, сущности и роли в историко-культурном и идеологическом процессах создано не было; история этого духовного феномена и ее основные этапы остаются невыясненными, хотя накоплен огромный и разнообразный фактический материал.

Проблема шаманизма сложна и многогранна. Естественно, что в ходе ее решения выявлялись различные точки зрения, возникали споры. Творческие поиски продолжают-ся. Усилия советских ученых и собирателей, направленные на разрешение указанной проблемы, не прошли даром, они подготовили — и это главное — хорошую основу для обобщающих трудов.

## 2. ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Источников для изучения бурятского шаманизма много, и они весьма разнообразны. Мы разделяем их на следующие виды: литературные, вещественные, архивные, фольклорные, лингвистические и материалы собственных полевых исследований.

### Литературные источники

К данному виду мы относим опубликованные исторические летописи и хроники, рассказы, описания, записки, ясачные книги, скаски и другие документы, составленные китайскими, монгольскими, переднеазиатскими, западноевропейскими, русскими и бурятскими учеными, путешественниками и служилыми людьми в различные периоды истории, начиная с конца I тыс. до н. э. и кончая сегодняшним днем.

Литературных источников также немало, и они, в свою очередь, требуют определенной систематизации.

Китайские, монгольские и переднеазиатские исторические хроники и летописи, сочинения западноевропейских путешественников XII—XIV вв. Прямыми письменными источниками, из которых можно было бы извлечь данные о религиозных представлениях древних бурят, мы не располагаем. Однако имеются источники, относящиеся к хунну, сяньби, жуэням, древним тюркам и монголам, сыгравшим очень важную роль в этнокультурном процессе в Прибайкалье и Забайкалье. Мы имеем в виду прежде всего сочинения древнекитайских историков Сы-ма цзя (Ши-Цзи), Бань Гу, Сюй Тяньминя и других, изданные в переводе Н. Я. Бичурина<sup>122</sup>.

В «Собрании сведений...», содержащем огромный материал по истории народов Средней и Центральной Азии, Маньчжурии и Восточного Туркестана, Южной Сибири и Дальнего Востока, для нас важны: 1) тексты, повествующие о хуннах, сяньби, жуань-жуанях, тюрках-тугу, хойху и киданях, центром образования и обитания которых были в основном Монголия и Южное Забайкалье;

---

<sup>122</sup> Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1—3. М.—Л., 1950—1953. В дальнейшем: Бичурин Н. Я. Собрание сведений...

2) извлечения, касающиеся собственно истории народов и племен СССР, а именно сведения о дин-линах, гянь-гунях (Южная Сибирь), тугю, хойху (уйгур), хакас-кыргызах, байегу (байырку), а также сведения о Бэйхай (Байкале).

В трудах Н. Я. Бичурина наряду с описаниями хозяйства, быта, обычаев, традиций имеются сведения о верованиях народов: о почитании неба и небесных тел, священных скалах и пещерах, поклонении духам предков и различным тотемам, обычаях и т. д. В совокупности они представляют большую ценность для решений вопросов о религиозных представлениях и обрядах указанных этносов, о миграциях и взаимовлияниях религиозных сюжетов и образов, обычаев и традиций, для сравнительного анализа идеологии прибайкальских племен и народов и их соседей в Южной Сибири и Центральной Азии.

Монголоязычные племена в средние века имели много общего в хозяйственной и культурной жизни, поэтому сведения о собственно монголах могут быть распространены и на ближайших их собратьев — предков бурятских племен, обитающих в Предбайкалье и Забайкалье.

Одним из наиболее важных источников по истории монголов раннего средневековья является, как известно, «Сокровенное сказание»<sup>123</sup> — монгольская хроника, составленная в 1240 г. Значение этого выдающегося исторического памятника общеризнано, и потому нет необходимости специально останавливаться на его характеристике. Кратко же отметим, что в «Сокровенном сказании» наряду с другими очень важными сведениями содержатся данные о многих сторонах религиозной жизни средневековых монголов, например о наличии служителей культа — шаманов, о различных божествах, шаманистических обрядах, жертвоприношениях, почитании неба, солнца и луны и т. д. Чрезвычайно интересно упоминание, в частности, о том, что в стране Баргуджин-Тукум было много шаманов, что предводители ряда лесных племен выполняли функции жреца.

По своему значению близко к «Сокровенному сказанию» сочинение Лубсана Данзана «Алтан тобчи» (Золотое сказание), описанное в XVII в. и содержащее изло-

---

<sup>123</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. М.—Л., 1940.

жение большей части «Секретной истории монголов» (т. е. «Сокровенного сказания») <sup>124</sup>.

Другой, тоже очень важный, источник — это «Сборник летописей» <sup>125</sup> персидского ученого Рашид-ад-дина, жившего в 1247—1318 гг. Автору данного сочинения, основывающегося на многочисленных показаниях монгольских предводителей, а также на не дошедшем до нас монгольском сочинении «Алтан дэбтэр», удалось дать замечательную по своим подробностям картину кочевого быта монгольских племен. В создании этой картины от внимания ученого не ускользнула такая важная сторона жизни номадов, как религия.

Много сведений, чрезвычайно важных для нашей темы, содержится в описаниях западноевропейских путешественников XII—XIV вв. Плано Карпини, Вильгельма Рубрука и Марко Поло, совершивших специальные поездки в ставки монгольских ханов <sup>126</sup>. Они подробно рассказали и о почитаемых монголами божествах и духах, характере обрядов и жертвоприношений, служителях культа.

Из письменных источников по верованиям монголов (в определенной мере и предков бурят) заслуживают внимания извлечения из монгольских сочинений «Жемчужное ожерелье», «Цаган тухэ» (Белая история) и «Алтан дэбтэр» (Золотая книга), написанных, по-видимому, во времена царствования Хубилая и хранящихся в Ордосе, в ставке Чингисхана <sup>127</sup>. В них содержатся ценные данные не только о верованиях, но и о некоторых сторонах средневековой истории монголоязычных народов, в частности об отношениях между собственно монголами и различными племенами Прибайкалья, описаны

---

<sup>124</sup> Данзан Л. Алтан тобчи (Золотое сказание). Перевод с монгольского, введение, комментарии и приложения Н. П. Шатиной. М., 1973.

<sup>125</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1. М.—Л., 1952; т. 2. М.—Л., 1960; т. 3. М.—Л., 1946.

<sup>126</sup> На русском языке имеются издания последних лет: Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука. Редакция, вступительная статья и примечание Н. П. Шатиной. М., 1957; Книга Марко Поло. Перевод И. П. Минеева, редакция и вступительная статья И. П. Магидовича. М., 1956.

<sup>127</sup> Жамцарано Ц. Культ Чингиса в Ордосе. Из путешествия в Южную Монголию в 1910 г.— *Central Asiatic Journal*, Wiesbaden, 1961, vol. VI, N 3, p. 194—234.

шаманские обряды и жертвоприношения, ежегодно совершаемые в честь Чингисхана южными монголами.

Для изучения эпохи среднего и позднего средневековья монгольского общества (XV—XVII вв.) немалое значение имеют собственно монгольские исторические сочинения, к которым относятся феодальные хроники и летописи: «Эрдэнийн-тобчи» Санан Сэцэна, «Алтан тобчи» неизвестного автора, «Шара Туджи»<sup>128</sup>. Но в этих сочинениях, написанных под сильным влиянием буддизма и зачастую служителями желтой веры, нетерпимо относившихся к шаманской религии, сведений о добуддийской вере монголов очень мало.

Для периода с XIV до середины XVII в. никаких письменных источников по истории бурят нет. О жизни предков бурятского народа, о верованиях в этот период мы можем судить только по фольклорным и археологическим данным, а также по некоторым шаманистским изображениям на скалах, найденным на Байкале, в верховье Лены, на горе Манхай и других местах. Скучность материалов о верованиях бурят дорусского периода приходится восполнять данными о позднейшем шаманизме — второй половины XVII и последующих веков.

Документы по истории Бурятии, сведения русских и западноевропейских ученых и путешественников XVII и XVIII вв. Характеристика бурятского шаманизма за период после вхождения Бурятии в состав России — одна из основных задач нашего исследования. В целом источников по этому периоду немало, но явно недостаточно письменных сведений XVII в. К последним относятся отписки, грамоты, челобитные, скаски, ясачные книги и другие служебные документы русских землепроходцев, опубликованные в разных изданиях. Нами использованы, в частности, документы, изданные Г. Н. Румянцевым и С. Б. Окунь, а также материалы ЦГАДА и Архива Ленинградского отделения Института истории АН СССР<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> На русском языке есть перевод Татаурова под названием «Выписки из монгольской истории, сочиненной Сыцын Санани» (Азиатский вестник, 1825, янв.—июнь, с. 381—390; июль—дек., с. 356—364); Гомбоев Г. «Алтан тобчи», монгольская летопись.—ТВОРАО, Спб., 1858, ч. VI; Шара Туджи. Монгольская летопись XVII в. Сводный текст, перевод, введение и примечание Н. П. Шастиной. М.—Л., 1957.

<sup>129</sup> Документы по истории Бурятии. XVII в., вып. 1, Улан-Уда, 1950.

В этих документах, содержащих материалы об общественных отношениях, хозяйстве и быте бурят, встречаются отдельные сведения о их верованиях, служителях культа, о жертвоприношениях, языческих клятвах.

В число источников XVII в. входят также записки западноевропейских путешественников Избранта Идеса и Адама Бранда, о которых уже говорилось выше.

Источников XVIII в. значительно больше. Это сочинения Белла, Ланге, Гмелина, Миллера, Крашенинникова, Татаринова, Репье, Палласа и Георги. Поскольку речь о них шла выше, нет необходимости повторяться. Отметим, что все эти сочинения являются не только первыми исследованиями по истории и этнографии бурят и вообще сибирских народов, но одновременно и источниками.

**Бурятские летописи и обычное право.** Для характеристики бурятского шаманизма большое значение, как источники, имеют бурятские летописи и материалы по обычному праву<sup>130</sup>. В этих летописях-хрониках, при составлении которых использованы авторами прежние исторические записи и хроники, документальные материалы архивов степных дум, народные предания и рассказы о прошлом, в той или иной мере повествуется о шаманской вере, исповедовавшейся забайкальскими бурятами до принятия буддизма. По полноте шаманистских материалов и их ценности из всех перечисленных работ выгодно выделяются хроники Вандана Юмсунова и Тугултур Тобоева. В них мы находим перечень почитавшихся хоринцами божеств, сведения о предметах культа, гаданиях, онгонах, о значении религий в жизни бурят.

Нормы обычного права бурят стали записываться еще в XVII в. в донесениях служилых людей московскому правительству. В XVIII и особенно в первой половине XIX в. эти нормы записывались в ответах бурятских нойонов на запросы царских чиновников о вероисповедании, управлении и юридических обычаях бурят. Материа-

---

<sup>130</sup> Летописи хоринских бурят. Вып. 1. Хроники Тугултур Тобоева и Вандана Юмсунова.— ТИВАН АН СССР. М.—Л., 1935, вып. IX; Летописи хоринских бурят. Вып. 2. Хроники Шпраб-Нимбо Хобитюева. Текст издал В. А. Казакевич.— Там же. Летописи хоринских бурят. Хроника Тугултур Тобоева и Вандан Юмсунова.— ТИВАН АН СССР. М.—Л., 1940, XXXIII; Румянцев Г. Н. Баргузинская летопись. Улан-Удэ, 1956.



лы по обычному праву бурят опубликованы в ряде изданий<sup>131</sup>.

В них приведены сведения об отношении к служителям культа, об оплате их труда, о правилах наказания шаманов и шаманок за их антиобщественные действия, об участии шаманов в различных бытовых обрядах, о правилах шаманских присяг, о значении культовых мест в разбирательстве тяжб и т. п.

Особенно интересным и ценным является свод законов кударинских бурят, единственный в своем роде, призванный утвердить шаманизм в качестве официально вероисповедания. В главе первой «Об обязанностях в отношении веры» предъявляется требование «исполнять, в точности без лганости и уклонения» обряды шаманской веры, оказывать шаману «должное почтение и уважение как лицу духовному»... «Виновные же в помешательстве отправления богослужения, насмехательстве над религией и совершением богослужения отсылаются к суду по общим законам Империи»<sup>132</sup>. В «Положении о степных законах...» выделен специальный раздел «О совершении божбы, или шахан орюн», в котором определены формы божбы и обстоятельства, по которым совершаются присяги. В ряде других глав и параграфов предусмотрены наказания в духе шаманских традиций за нарушение тех или иных норм семейного и общественного быта<sup>133</sup>.

**Энтографические материалы дореволюционных и советских ученых.** Источники по шаманизму бурят XIX и XX вв. рассеяны в многочисленных изданиях в виде книг, статей, заметок и приложений. Сведения источникового характера мы находим в названных уже работах В. Паршина, Н. Щукина, Ф. Бюлера, В. Раева, Н. Агапитова, Н. Потанина, К. Стукова, Я. Чистохина, И. Подгорбунского, Н. Затопляева, Ц. Жамцарано, П. Кулакова,

---

<sup>131</sup> Самоквасов Д. Я. Сборник обычного права сибирских инородцев. Варшава, 1876; Рязановский В. Д. Обычное право монгольских племен, ч. 2. Чита, 1921; Хангалов М. Н. Юридические обычаи у бурят.— В кн.: Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1; Цыбиков Б. Д. Обычное право селенгинских бурят. Улан-Удэ, 1970; Положение о степных законах и обычаях между инородцами Забайкальской области Кудыринского племени существующих.— В кн.: Исследования и материалы по истории Бурятии.— ТБИОН, Улан-Удэ, 1968, вып. 5.

<sup>132</sup> Положение о степных законах..., с. 178.

<sup>133</sup> Там же, с. 191, 199, 200.

М. Хангалова и других дореволюционных исследователей.

В совокупности эти труды содержат материалы по многим вопросам бурятского шаманизма рассматриваемого периода. Особенно много материалов о шаманском пантеоне, онгонах, камланиях, шаманпестских жертвоприношениях, культе и фольклоре.

Из всех имеющихся материалов по шаманизму бурят конца XIX — начала XX в. исключительными по своему богатству и разнообразию являются, несомненно, материалы, собранные М. Н. Хангаловым. О том, какую роль сыграл этот ученый-этнограф в изучении шаманистской религии бурят и каковы особенности его работ по данной проблематике, уже говорилось выше. Можно еще раз повторить, что специальные работы М. Н. Хангалова по шаманству носят описательный характер (что неоднократно подчеркивалось им самим), и потому их источниковое значение трудно переоценить.

Для данного вида источников дореволюционного периода характерен один существенный недостаток — слабая паспортизация материалов, а порой полное ее отсутствие, что затрудняет установление ареала распространения тех или иных культов, обрядов и религиозно-мифологических сюжетов и обрядов, особенностей шаманистского комплекса у различных этнических групп.

В качественном отношении заметно отличаются материалы, изданные в советский период. Это публикации Б. Э. Петри, П. П. Баторова, П. П. Хороших, Г. Д. Санжеева, С. П. Балдаева и других, о чьих исследованиях велась речь выше.

Среди письменных источников особняком стоят «Монгольские „шаманские“ рукописи Института востоковедения»<sup>134</sup>. Они включают в себя рукописи, собранные из различных мест Халхи, Чахара, Ордоса, Забайкалья и Предбайкалья. Изучение этих рукописей убеждает, что культ многих божеств, считающихся специфическими божествами шаманского пантеона бурят, оказывается, известен и южным монголам, ибо соответствующие рукописи были привезены из Ордоса, Чахара и т. д., где они очень широко распространены»<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Поппе Н. Н. Монгольские «шаманские» рукописи Института востоковедения. — ТИВАН, Л., 1932, т. 2.

<sup>135</sup> Там же, с. 154.

Говоря о письменных источниках, невозможно умолчать о шаманистских материалах Ц. Жамцарано, опубликованных монгольским ученым Б. Ринченом в Висбадене в 1961 г. Характеристика этой публикации дана в первом разделе данной главы.

**Периодическая печать.** В газетах дореволюционного и советского периодов временами публиковались статьи и заметки, так или иначе касающиеся вопросов шаманистской веры бурят. Нами использованы, в частности, «Иркутские епархиальные ведомости» последней четверти XIX и начала XX в. В многочисленных отчетах миссионеров и миссий, в специальных статьях и заметках, а также в хроникальных сообщениях можно найти довольно богатые сведения о состоянии шаманизма в Бурятии, о борьбе христианства и шаманизма, о распространении православия среди шаманистов.

В отдельных номерах издававшихся в Иркутске газет «Амур», «Восточное обозрение» и «Сибирь» опубликованы статьи и заметки о бурятских шаманах и шаманистских жертвоприношениях, о тарасунокурении в связи с шаманизмом, об отходе бурят от традиционной религии и переходе в буддизм, о распространении христианства и т. д.

В послеоктябрьский период, особенно с образованием Бурятской АССР, по проблемам религии бурят часто выступала периодическая печать. В издающихся в 20-е гг. газетах «Голос бурят-монгол» и «Красный бурят-монгол» обнаружены материалы о состоянии шаманизма на местах и претерпевавшихся им изменениях.

Многочисленные сообщения о разрывании борьбы с религией, в частности с шаманизмом, о деятельности Бурятской областной организации Союза воинствующих безбожников, об антисоветской и антиколхозной деятельности шаманов, об отречениях шаманов от сана служителя культа содержатся в номерах газеты «Бурят-монгольская правда», начавшей выходить с 1923 г. и переименованной в 1958 г. в «Правду Бурятии». Нами просмотрены номера газеты 20—30-х гг., когда велась исключительно острая борьба с религией и шел процесс массового отхода трудящихся от религии.

Кроме того, в качестве источников использованы отдельные номера ряда районных и двух окружных газет — «Знамя Ленина» и «Агинская правда» 60—70-х гг.

## Вещественные источники

Под вещественными источниками мы подразумеваем археологические памятники и хранящиеся в музеях предметы религиозного культа.

Археологических памятников на территории расселения современных бурят обнаружено множество. Они относятся ко всем эпохам — палеолиту, неолиту, бронзе, раннему и позднему железному веку. Конечно, не все их виды необходимы для нашего исследования. Историче-ски религии прежде всего интересны предметы производственно-магического и культового назначения, формы и характер погребений, а также первобытное искусство, в частности петроглифы.

К предметам производственно-магического назначения мы относим изображения рыб, животных и птиц из камня, кости и бивня мамонта, скульптурные изображения людей, преимущественно женщин, бронзовые и железные атрибуты шаманов. Такие предметы и изображения, а также ритуальные захоронения животных и зверей, особый набор и расположение их костей и черепов, наличие следов огня, труположение, формы и ориентировка погребений — все это позволяет установить различные формы религиозных представлений.

Петроглифы — ценнейший исторический источник. Количество обследованных петроглифов на Лене, Ангаре, Байкале и в Забайкалье составляет несколько тысяч. Многие из них имеют прямое или косвенное отношение к религиозно-магическим верованиям и датируются как эпохой палеолита и неолита, так и более поздними этапами.

Из огромного числа опубликованных и обследованных петроглифов нами изучены четыре группы изображений.

Первая из них — изображения зверей, птиц и змей. Древнейшие жители Прибайкалья чаще всего изображали мамонта, лося, бизона, диких лошадей, орла, лебедя и сцены охоты на них.

В таких петроглифах можно увидеть отражение, с одной стороны, тотемистических представлений, а с другой — промысловой магии.

Вторая группа — изображения человеческих фигур в различных позах и действиях, которые можно рассматривать как ритуально-магические.

Третья группа — рисунки разнообразных фигур: кругов, полукругий с отходящими от них полосами, квадратов (оград), полосок и т. д. Одни ученые видят в них отражение промысловой магии и культа местных духов-хозяев, другие связывают с охотничьей магией и тотемистическими верованиями. Многие, однако, считают эти круги и полукружья солнечными и лунными символами, отражением солярного культа.

И, наконец, четвертая группа — это рисунки, относимые к глазковскому периоду и более поздним временам, на которых представлены люди в своеобразных позах, с рогами на голове, держащие в руках какие-то предметы наподобие бубнов. Такие рисунки принято считать изображениями шаманов и их ритуальных действий.

Особую группу источников, стоящую между археологией и этнографией, составляют культовые места. Сюда относятся *обо* — священные скалы, пещеры, почитаемые камни необычного вида и пр. Нами посещены и обследованы до сотни таких мест. Некоторые из них были особенно популярны у шаманистов, и начало их почитания уходит в глубокую древность. Таковы, например, знаменитые в Западной Бурятии Шаманская скала у истока Ангары, горы Байтог и Манхай в Эхирит-Булагатском районе, Хату-уула в Осинском районе, гора Ижимей и скала с пещерой на Ольхоне, горы Барагхан, Ухэр-шулуун в Баргузине, скала Буха-нойона в Тунке, гора Алханай в Аге. На некоторых горах и скалах (Байтог, Манхай, Заба) сохранились писаницы — *зураг*, которые шаманисты считают письмами бурханов, т. е. богов.

Культовые места в большинстве своем являются своеобразными открытыми музеями, где можно увидеть оставленные там предметы культа и следы жертвоприношений.

К вещественным памятникам относятся разнообразные предметы религиозного культа: шаманские бубны, костюмы, головные уборы, трости, онгоны, предметы из камня, бронзы и железа, называемые шаманистами *буудал*. Многие из этих памятников хранятся в коллекциях музеев Москвы, Ленинграда, Иркутска, Улан-Удэ и Читы, а также в некоторых сельских районах и двух окружающих музеев — Усть-Ордынском и Агинском.

Самый большой набор этих предметов находится в Иркутском краеведческом музее. Довольно богат, особен-

но онгонами, Музей этнографии народов СССР в Ленинграде. В краеведческих музеях Улан-Удэ и Читы их несколько меньше. В Кяхтинском, Усть-Ордынском и Агинском окружных музеях хранятся лишь отдельные предметы: шаманский костюм, трости и пр.

Остатки шаманских принадлежностей — *зэлэ*, стрела, кортик, колокольчики, трости, железный головной убор — обнаружены нами во время полевых исследований в Ольхонском, Эхирит-Булагатском и Нукутском районах Иркутской области, в Курумканском и Тункинском аймаках Бурятской АССР.

### Фольклорные источники

Фольклор — один из важнейших исторических и этнографических источников. В нем «сохраняются драгоценные свидетельства о социальном строе, общественных институтах, верованиях, социальной психологии и материальной культуре прошлых эпох, не зафиксированные в источниках иного рода — письменных документах или археологических памятниках»<sup>136</sup>. Фольклор был «интегрирующей частью обрядов», причем обрядов самых различных — и производственных (охотничьих, рыбачьих, скотоводческих, земледельческих), и семейно-родовых (родильных, инициационных, свадебных, похоронных)<sup>137</sup>.

Значение фольклора в разработке проблем бурятского шаманизма огромно. Из всех существующих у бурят фольклорных жанров в первую очередь использованы нами героический эпос, мифы и обрядовая поэзия, легенды, предания и рассказы шаманистского содержания.

Произведения героического эпоса — улигеры — фундаментальные памятники духовной культуры, в которых показана народная жизнь определенной эпохи во всех ее проявлениях. В них нашли отражение мировоззрение и верования далеких предков бурят. Улигеры, как уже говорилось, хорошо изучены. Тонкие наблюдения, оригинальные замечания и выводы Ц. Жамцарано, М. Забанова, Г. Санжеева, А. Уланова, Н. Шаракшиновой и других

<sup>136</sup> Чистов К. В. Фольклор и этнография. — В кн.: Фольклор и этнография. М., 1970, с. 3.

<sup>137</sup> Там же, с. 2.

специалистов относительно отражения в эпосе древних народных верований использованы нами максимально. Кроме того, нами в определенном плане изучены 16 улигеров, изданных в 50—70-х гг.

Мифы бурят относятся к числу довольно развитых и богатых по содержанию и разнообразию сюжетов. Мифы — один из древнейших жанров. Для нас источниковой базой послужили: 1) мифы о тэнгэрнах и их детях — хатах, о разделении тэнгэринов на два лагеря и борьбе между ними; 2) генеалогические мифы, т. е. мифы о пра-родителях бурятских племен и родов, в частности Буханойоне, Булагате, Эхирите и Хоредое; 3) мифы о почитаемых животных и птицах — медведе, волке, быке, лебеде, орле и т. д.; 4) мифы космогонические; 5) мифы о происхождении различных вещей и ремесел, об их эжинах, т. е. хозяевах; 6) мифы о первых шаманках и шаманах, о происхождении шаманства.

Большую ценность, как источники, представляют рассказы анимистического содержания. В них речь идет о душе, смерти и потустороннем мире, о духах гор, лесов, рек, о кознях злых духов, о нечистых местах, об оборотнях, о живых шаманах и шаманках и т. д. Шаманисты верили в реальность этих рассказов и подкрепляли свою веру совершением обрядов.

Мифы и рассказы анимистического содержания выполняли «теоретические» функции: объясняли происхождение богов и обрядов; являлись своеобразными концепциями мироздания, жизни и смерти людей. Большое количество их опубликовано в трудах Г. Н. Потанина, М. Н. Хангалова, И. Подгорбунского, П. П. Баторова, С. П. Балдаева, Н. О. Шаракшиновой и других. Немало их и в рукописях различных архивов.

О многих бурятских божествах, особенно об эжинах различных местностей, гор и лесов, отраслей человеческой деятельности, о заянах, онгонах, о знаменитых шаманах и шаманках созданы интересные легенды и предания. Часто говорится о происхождении шаманских родов (*улга*), о борьбе между шаманами, об испытании силы и способностей шаманов официальными властями, о преследовании шаманов служителями буддийской и христианской церкви. Произведений этого жанра зафиксировано множество, и они рассеяны по многочисленным изданиям и рукописям,

Обрядовая поэзия — своеобразный источник. Для нас представляют интерес те ее словесные формулы, которые связаны с различными обрядами. Мы выделяем три группы обрядности: 1) производственная обрядность; в нее входят обряды охотничьи, рыбачьи, скотоводческие, земледельческие, кузнечные; 2) семейно-родовая обрядность, которая включает в себя родильные, инициационные, похоронно-поминальные, свадебные и другие бытовые обряды; 3) лечебно-магическая обрядность, состоящая из обрядов, совершаемых по случаю различных заболеваний.

Почти каждый обряд сопровождался в прошлом какими-нибудь словесными формулами — молитвами, заклинаниями, благопожеланиями, харалами (проклятиями) и т. д. В целом материалов по обрядовой поэзии бурят собрано немало.

Пословицы и поговорки — признанные образцы пародной философии, вершина позитивного философского мышления трудящихся масс. В них нашли отражение, в частности, отношение к религии, к служителям культа, антишаманские мотивы. Основным источником для нас служила книга И. Н. Мадасона «Пословицы и поговорки бурятского народа»<sup>138</sup>. В ней, в разделе «Религия», насчитано нами около трех десятков пословиц и поговорок антишаманского, антирелигиозного содержания.

Антирелигиозные, антишаманские мотивы бурятского народа отразились и в некоторых сказках.

И наконец, своеобразный фольклорный источник — это произведения «чисто» шаманского происхождения: гимны и призывания шаманов, шаманские клятвы и найгурские песни. Нет надобности возвращаться к специальной характеристике этих видов источников, потому что они рассмотрены, по сути, в тех разделах, где речь идет о литературных и рукописных материалах дореволюционных и советских этнографов.

### Лингвистические источники

Язык — не только средство общения, но и неисчерпаемый кладезь человеческих знаний и опыта. В нем получает отражение как история общества в целом, так и история религий в частности.

---

<sup>138</sup> Мадасон И. Н. Пословицы и поговорки бурятского народа. (На бурятском языке). Улан-Удэ, 1960.



В бурятском языке обнаруживается большое число терминов и выражений, которые имеют прямое отношение к шаманизму. Установление их семантики и этимологии, внутренняя реконструкция некоторых из них позволяют выяснить многое по генезису и эволюции религиозных верований, прийти иногда к важным и неожиданным выводам. Автор постарался использовать максимум таких терминов и выражений, чтобы выяснить происхождение и эволюцию ряда шаманских явлений, культов, обрядов, а также проследить миграцию и заимствования религиозно-мифологических сюжетов, образов, влияние шаманизма одних народов на шаманизм других.

Большую ценность представляют топонимы, особенно географические названия религиозного происхождения. Установление их семантики и происхождения, а также ареала распространения специфических топонимов позволяет в известной степени определить этническую принадлежность прежних насельников Прибайкалья, характер их верований, преемственность религиозных традиций и обрядов. В этом плане нами использованы работы М. Н. Мельхеева<sup>139</sup> и других.

### Архивные материалы

Огромный фактический материал по шаманизму бурят хранится в архивах и рукописных фондах различных научных учреждений центра и периферии, а также в частных собраниях. Эти документы мы классифицируем следующим образом.

Документы губернских и центральных государственных учреждений, бурятских степных дум и ведомств. В Центральном государственном историческом архиве (ЦГИА) в Ленинграде нами просмотрены фонды департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. По отделу буддийской и языческой религии изучены отчеты о количественном составе ламаистов и шаманистов в Иркутской губернии за различ-

---

<sup>139</sup> Мельхеев М. Н. Происхождение географических названий Иркутской области. Иркутск, 1964; Он же. Топонимика Бурятии. Улаш Удэ, 1969; Он же. Географические названия Восточной Сибири. Иркутск, 1969.

ные годы, о культовых сооружениях (мольбищах), а также о шаманах.

Здесь же имеются документы конца XIX — начала XX в., в которых говорится о состоянии религий у бурят, об общественных приговорах различных ведомств, об отходе населения от шаманизма и переходе его в буддизм.

В Государственном архиве Иркутской области, в фондах Главного управления Восточной Сибири, хранятся документы о распространении христианства среди бурят за 1843—1860 гг., отчеты о миссионерской деятельности, в которых так или иначе рассматриваются шаманистские верования. В документах отражены взаимоотношения между крещеными и шаманистами, позиции бурятских нойонов и богачей в деле распространения христианства среди бурят, многочисленные жалобы-прошения, связанные с вероисповеданием, меры против шаманизма в тех или иных ведомствах, заявления некоторых бурятских нойонов о переходе в православие.

В Центральном государственном архиве Бурятской АССР, где сосредоточены фонды степных дум и инородческих управ и ведомств XVIII — начала XX в., нами выборочно изучены документы, касающиеся состава населения по вероисповеданию, численности шаманов, распространения христианства, шаманских жертвоприношений.

Очень ценны для нас архивные материалы, опубликованные В. П. Гирченко<sup>140</sup>. Первая из этих публикаций содержит два документа: один из них — приказ администрации Восточной Сибири верхоленскому тайше, запрещающий бурятам устраивать шаманистские обряды по каким бы то ни было причинам, второй — приказ той же администрации тому же тайше, отменяющий предыдущий приказ, как реально невыполнимый. Указанные документы интересны в том отношении, что констатируют попытку восточносибирской высшей администрации уничтожить шаманизм «одним росчерком пера».

«Кудинские тайлаганы» содержат дело «о существовании общественных тайлаганов в Кудинском инородческом ведомстве», составленном в 1885 г. в ответ на за-

---

<sup>140</sup> Гирченко В. П. Материалы по истории хозяйства и родового управления добайкальских бурят во второй половине XVIII и начале XIX в.— Бурятияведение, 1926, № 2; Он же. Кудинские тайлаганы.— Там же, 1927, № 3-4.

прос иркутского окружного исправника дать сведения об общественных жертвоприношениях — тайлаганах — с объяснениями, когда, кем и в каких случаях они устраиваются, какие расходы сопряжены с ними, какие сборы в связи с тайлаганами производятся, существуют ли отчеты о собранных деньгах. В деле даются сведения о тайлаганах, проводившихся в 14 бурятских родах.

Документы партийных и советских органов, Бурятской областной организации Союза воинствующих безбожников (СВБ) и Бурятской организации общества «Знание». Характеристика шаманизма в послеоктябрьский период, процессов преодоления шаманистских обычаев и традиций, организации научно-атеистической пропаганды в бурятских улусах и развития массового атеизма у бурят невозможны без анализа соответствующих документов партийных и советских органов, организации СВБ и общества «Знание». При анализе шаманизма в советский период нами извлечены данные из материалов партийных конференций, пленумов и совещаний, докладных записок, отчетов и информации партийно-советских органов, планов работ и протоколов заседаний антирелигиозных комиссий Бурятского обкома КПСС. В Центральном государственном архиве Бурятской АССР сосредоточены фонды Бурятской организации Союза воинствующих безбожников (20—30-х гг.) и общества «Знание» (1958—1970 гг.). В этих фондах собраны документы о деятельности названных общественных организаций, о состоянии религий и религиозности масс в республике, о развертывании борьбы с религией и церковью, в том числе с шаманизмом.

**Рукописные материалы** разных исследователей и собирателей. Источников данного вида — целый океан, охватить который, конечно, невозможно.

Большое количество материалов о верованиях бурят сосредоточено в архивах научных учреждений Ленинграда: Академии наук СССР, Института востоковедения, Государственного музея этнографии народов СССР, Музея истории религии и атеизма, Русского географического общества и др. По объему и богатству содержания первое место здесь занимает, безусловно, фонд М. Н. Хапгалова, состоящий из 55 тетрадей крупного формата (более 1500 л.); 38 тетрадей конца XIX — начала XX в. посвящены шаманизму бурят. Перечисление одних названий

рукописей заняло бы много места, и поэтому ограничимся общей характеристикой.

Материалы М. Н. Хангалова, собранные почти во всех бурятских ведомствах Предбайкалья, охватывают все стороны бурятского шаманизма: пантеон, онгоны, обряды и традиции, посвящения в шаманы, шаманские аксессуары, частные и коллективные жертвоприношения, погребальный обряд, фольклор и т. д. Они хорошо паспортизированы.

Столь же объемны и содержательны рукописные материалы Ц. Жамцарано, датируемые началом XX в. В них даны характеристика состояния шаманизма у кудинских, ольхонских, аларских, верхнеудинских, хоринских и агинских бурят, описания онгонов, шаманских атрибутов, сведения о взаимоотношениях шаманизма и ламаизма, о религиозном движении в бурятских улусах. Особую ценность представляют записанные Ц. Жамцарано тексты шаманских гимнов, призываний, найгурских песен, мифов, легенд и преданий, которые составили бы несколько томов.

К числу интересных и ценных относится рукопись В. Михайлова «Религиозная мифология», состоящая из 137 л. большого формата и датируемая началом второго десятилетия XX в. В. Михайловым подробно описаны школа подготовки шаманов и посвящения в них, иерархия шаманства, классифицированы шаманские жертвоприношения. Особую ценность составляют мифы о тэнгэринах и ханах, небесных светилах, мироздании, подземном царстве, великих эжинах.

Довольно обширные сведения содержатся в рукописи И. З. Хамаганова «О бурятском шаманстве» (139 л. тетрадного формата, конец XIX — начало XX в). Выходец из байкало-кударинских бурят, сын тайши, учитель, совершивший в научных целях поездки по западнобурятским улусам, он привел в определенную систему и описал шаманистские божества, онгоны и обряды жертвоприношений, зафиксировал тексты шаманских произведений.

В фонде Д. А. Клеменца обнаружены нами шаманистские предания и призывания. Оригинальны «Материалы по истории шаманства у агинских бурят» А. Макаренко и «Кульг зайши, заянов и онгонов у северо-байкальских бурят» Т. А. Земляницкого, написанные в 20-е гг. в ре-

зультате полевых исследований. К этому же времени относятся рукописи «О сущности шаманства» Г. Д. Санжеева и «Устная поэзия бурят-монголов» А. Хамгашалова (в которой дана характеристика шаманской поэзии).

В архивах РГО и Музея истории религии и атеизма нами изучены работы миссионера Туманова «Буряты» (1880) и студента Казанской духовной академии В. Копылова «Северо-байкальские буряты» (1904), отдельные главы которых посвящены бурятскому шаманизму, распространению христианства среди бурят-шаманистов, взаимоотношениям между шаманистами и православными в бурятских улусах.

В Государственном архиве Иркутской области нами изучены рукописи П. П. Баторова, М. Н. Барбеева и М. Н. Хангалова. В двух небольших работах П. П. Баторова и М. Н. Барбеева описаны онгоны Бурто-убугун, Зурахта, Уету, Хунерту и др., даны отрывки шаманских призываний и легенда о шамане Тунхэ.

«Материалы по шаманству 1917 г.» М. Н. Хангалова (8 тетрадей канцелярского типа) содержат описание шаманских коллекций, собранных у балаганских бурят, характеристику шаманства бурят и тунгусов Забайкальской области и Верхотурского уезда Иркутской губернии. Особый интерес представляет рукопись «Женская община и шаманка» на 43 л. большого формата, датированная 1916 г.

В Рукописном отделе Якутского филиала Сибирского отделения АН СССР нами просмотрен фонд якутского ученого Г. В. Ксенофонтова и бурятского этнографа-собиравателя П. П. Баторова, в котором шесть единиц хранения (52, а—е), 570 л., имеют общее название «О бурятах» и, по сути, полностью посвящены шаманизму: описание тайлганов, онгонов, обрядов посвящения и похорон шаманов, тексты шаманских призываний, легенд, преданий и мифов, рисунки онгонов. Материалы относятся к шаманской религии аларских и балаганских бурят.

Очень интересны «Материалы по шаманскому культу у северо-байкальских бурят (Эхирит-булагатов). Бурятские тексты», содержащие 24 призывания в объеме около 2500 строк, записанные Г. В. Ксенофонтовым у знаменитого эхирит-булагатского шамана М. Степанова в 1926 г.

Обширны и уникальны материалы по бурятскому шаманизму, сосредоточенные в Рукописном отделе Бурятского института общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения АН СССР.

Описание каждого фонда, использованного нами, заняло бы много места, поэтому считаем более приемлемым дать общую характеристику. Всего нами изучены более 30 единиц хранения различных по объему и содержанию. Авторами этих записей являются А. Алексеева, С. Балдаев, А. Бальбуров, А. Богданов, Е. Болдонов, Т. Болдонова, Б. Дамдинов, С. Иванова, И. Мадасон, К. Хадахнэ, П. Хаптаев, А. Шадаев и другие.

В целом в рукописях перечисленных ученых и собирателей имеются данные почти по всем разделам бурятского шаманизма. Датируются рукописи (за исключением работы Е. Болдонова) советским периодом, с 20-х по 60-е гг.

Богатством и разнообразием сведений выделяются рукописи С. П. Балдаева, составляющие несколько больших томов. Уникальны собранные К. Хадахнэ и Т. Алексеевой тексты, содержащие тысячи строк шаманских гимнов и призываний, записанных у кахинских, бильчирских и готольских шаманов. К. Хадахнэ собирал материалы в 20-е гг., а Т. Алексеева — в годы Великой Отечественной войны.

Всего в Рукописном отделе Бурятского института общественных наук, по нашим приблизительным подсчетам, сосредоточено более 10 тыс. строк шаманской поэзии.

### **Материалы полевых этнографических исследований автора**

Изучение современного состояния шаманизма, бытующего в пережиточных формах, — дело большой политической и научной важности. «Исследование пережитков, — подчеркивал известный английский этнограф Э. Тэйлор, — имеет немаловажное практическое значение, так как большая часть того, что мы называем суевериями, относится именно к пережиткам. Кроме того, как ни незначительны большей частью сами по себе пережитки, изучение их в такой мере способствует выявлению хода исторического развития, что приобретение ясного воз-

зрения на природу пережитков является одной из жизненных сторон этнографического исследования»<sup>141</sup>.

Наши первые этнографические поиски в области шаманских верований бурят были начаты еще в студенческие годы — во второй половине 40-х гг. Но только с 1960 г. они приобрели систематический и целенаправленный характер. С этого времени (с перерывами в отдельные годы) полевые исследования проведены нами почти во всех районах расселения бурят — в Бурятской АССР, Иркутской и Читинской областях. Многие районы посещены неоднократно. В общей сложности охвачены обследованием более 100 улусов, около 200 культовых мест; состоялась встреча со многими знатоками старины; описаны современные коллективные и частные молебствия. В 1968 г. проведено конкретно-социологическое исследование в Тулкинском аймаке.

По характеру документации и оформления материалы полевых исследований могут быть классифицированы на следующие виды: а) записи непосредственных наблюдений (описание различных обрядов, жертвоприношений); б) описание культовых мест (*обо*, *бариса*, шаманских роц, мест захоронения шаманов и т. п.); в) описание предметов религиозного культа; г) материалы, полученные от информаторов; д) данные анкетирования; е) тексты шаманского фольклора; ж) фотоснимки.

По своему содержанию материалы, собранные во время экспедиций, состоят из следующих разделов: 1) происхождение и локализация тех или иных культов, обрядов, этническая характеристика пантеона, деятельность шаманов, социальная роль шаманизма, начало падения шаманизма; 2) преодоление шаманизма в годы социалистического строительства (конкретные факторы и механизмы отживания шаманских представлений, изменения в деятельности шаманов, модернизация учения и культа); 3) современное состояние шаманизма, характер и формы проявления шаманистских пережитков, современные верующие, причины живучести шаманизма, состояние аптирелигиозной работы на местах.

Мы охарактеризовали довольно широкий и разнообразный круг источников по теме нашего исследования.

---

<sup>141</sup> Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 10.

Круг этот, безусловно, не может считаться исчерпывающим. Изучение всех видов источников, как этого требует марксистская методология, должно осуществляться параллельно и в сравнительном плане. Только при таком подходе возможна взаимопроверка материалов, значительно дополняющих друг друга. Слабое место многих исследований по шаманизму бурят (и других народов Сибири) заключается в ограниченности материалов, в некритическом или пристрастном их использовании. От критического анализа источников, от умения их правильно оценить и использовать зависит успех исследования. Только ознакомившись с источниками, выяснив себе их значение, зная их объем и содержание, мы можем составить себе более или менее точное представление об исторических фактах и явлениях.



**ДРЕВНЕЙШИЙ ЭТАП  
ШАМАНИСТСКИХ ВЕРОВАНИЙ  
НА ТЕРРИТОРИИ БУРЯТИИ**

**1. РАННЕРОДОВОЕ ОБЩЕСТВО  
И ИСТОКИ ШАМАНИСТСКИХ ВЕРОВАНИЙ**

О религиозных верованиях прибайкальцев, да и вообще древних людей, определенно можно говорить лишь начиная с эпохи верхнего палеолита. И не только потому, что именно в этот период сформировался человек современного типа, *homo sapiens*, но и потому, что на территории по обе стороны Байкала самыми древними из достоверно изученных памятников являются стоянки и петроглифы названной эпохи.

К настоящему времени на территории Предбайкалья и Забайкалья обнаружено свыше 100 палеолитических памятников<sup>1</sup>. О географии распространения памятников палеолита интересующего нас региона можно судить хотя бы по следующим давно известным, а также вновь открытым памятникам: Мальта и Сосновый Бор на р. Белой, Буреть и Красный Яр на Ангаре, Макарово в верховьях Лены, Ошурково и Усть-Кяхта на Селенге, Санный Мыс и Варварина Гора в системе р. Уды, Куналей и Толбага на р. Хилок, Студеное и Читкан на р. Чикой, Сохатино возле Читы, Чидант и Амагалон на р. Онон. И если до недавнего времени древнейшими из этих памятников считались всемирно известные Мальта и Бу-

---

<sup>1</sup> В работе Н. А. Береговой «Палеолитические местонахождения СССР» (МИА СССР, М.—Л., 1960, № 81, с. 84—92, 94—101) зафиксировано 87 палеолитических памятников на территории расселения бурят. В 60—70-е гг. обнаружено около 30 стоянок, сведения о них разбросаны по различным изданиям, часть которых см. в следующей ссылке.

реть, возраст которых 15—25 тыс. лет, то возраст целого ряда изученных позднее, а также вновь открытых стоянок, таких как Сосновый Бор, Макарово III, Санный Мыс, Варварина Гора, Сохатино, оценивается в 30 и более тысяч лет<sup>2</sup>.

Данные археологии позволяют установить некоторые черты хозяйственной деятельности, общественных отношений и идеологий древнейших обитателей.

Основным занятием палеолитических жителей была охота на мамонта, носорога, оленя, антилопу, дикую лошадь. Коллективная охота и собирательство являлись одним из главных способов добывания пищи. Убежищами им служили пещеры, места, защищенные от холодных ветров. Обитатели открытых пространств умели строить жилища, используя для этого камень, дерево, кости и шкуры крупных животных. Такие жилища обнаружены в Мальте, Бурети и на Санном Мысе. Вероятно, первобытные охотники и собиратели объединялись в производственную группу, состоящую из нескольких десятков человек.

Общественный строй представлял собой матриархальную родовую общину<sup>3</sup>.

Эпоха палеолита сменилась новокаменным веком — неолитом примерно 7—6 тыс. лет тому назад. Климатические условия этого времени приблизились к современным, фауна и флора заметно изменились. Появились типичные лесные животные — благородный олень, лось, ка-

---

<sup>2</sup> История Сибири, т. 1. Л., 1968, с. 37—72; Очерки истории культуры Бурятии, т. 1. Улан-Удэ, 1972, с. 11—16; Кириллов И. П., Рижский М. П. Очерки древней истории Забайкалья. Чита, 1973, с. 12—43; Кириллов И. П., Константинов М. В. Палеолит Восточного Забайкалья в свете новых археологических исследований. — В кн.: Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий, Новосибирск, 1975, с. 76—87; Медведев Г. И. Археологические исследования многослойной палеолитической стоянки Красный Яр на Ангаре. — В кн.: Отчеты археологических экспедиций за 1963—1965 годы. Иркутск, 1966, с. 5—25; Он же. Новые данные о палеолите и мезолите Верхнего Приангарья. — В кн.: Археологические открытия 1971 года. М., 1972, с. 254—255; Окладников А. П. Многослойное поселение Санный Мыс на реке Уде, в 35 км ниже Хоринска, Бурятской АССР. — В кн.: Материалы полевых исследований Дальневосточной археологической экспедиции, вып. 11. Новосибирск, 1971, с. 7—86.

<sup>3</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1. М., 1954, с. 13.

бан, кабарга, медведь, рысь, волк, лисица, белка, выдра и т. п., а также боровая и водоплавающая дичь водились в изобилии; реки и озера тоже пзобилловалл рыбой.

В эпоху неолита материальная и духовная культура далеко шагнула вперед.

Согласно периодизации, разработанной А. П. Окладниковым<sup>4</sup>, самый ранний этап неолита — хиньский почти соответствует поздней поре мезолита и датируется V тыс. до н. э. Затем следует исаковский этап, датируемый IV тыс. до н. э. В исаковское время произошел резкий сдвиг в культуре и экономике: появились керамика, лук и стрелы, в изготовлении орудий труда стал использоваться принципиально новый метод обработки — шлифование<sup>5</sup>. Люди исаковского времени оставались охотниками, рыболовами и собирателями, но имели более богатый опыт хозяйственной жизни и развитые формы отношений. Памятники этого периода обнаружены на берегах Ангары, Лены, в низовьях Селенги.

Полного расцвета неолитическая культура жителей Прибайкалья достигла на серовском этапе — в первой половине III тыс. до н. э. Основой экономики серовцев по-прежнему была охота. Усилия серовцев, как и их предшественников, направлялись на усовершенствование орудий труда и способов добывания пищи. Серовцы изобрели лук с костяными пластинками, усовершенствовали наконечники стрел и копий, ножи, клинки, рыболовную снасть. В серовское время была приручена собака, игравшая важную роль в хозяйственной деятельности, расширился источник пищевых запасов.

«Серовское время в Прибайкалье является временем расцвета родового строя, основанного на материнском праве»<sup>6</sup>. Материалы археологических раскопок стоянок палеолита и неолита с использованием этнографических данных позволяют ретроспективным путем определить характер религиозных представлений прибайкальцев эпохи материнского родового строя и утверждать, что эти представления и обряды были не так уж просты и примитивны.

---

<sup>4</sup> Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. 1-2. М., 1950 (МИА, № 18); Ч. 3. Глазковское время. М.—Л., 1955 (МИА, № 43).

<sup>5</sup> История Сибири, т. 1, с. 107.

<sup>6</sup> Там же, с. 111.

Учеными установлено, что еще в начальной стадии развития человеческих коллективов определялась известная избирательность охотничьей деятельности: из всего разнообразия окружающего зверья и дичи люди охотились преимущественно на одних и тех же животных. Поэтому, как утверждает Ю. И. Семенов, жизнь каждого коллектива и всех его членов была тесно связана с животными определенного вида. Эта объективно существовавшая связь человека и животного не могла не осознаваться людьми. Возникает убеждение, что человеческий коллектив и связанный с ним вид животных образуют общность, члены которой, несмотря на все различия, в сущности тождественны друг другу, представляют единое целое. С закреплением такого убеждения слово, обозначающее вид животных и каждое животное, принадлежащее этому виду, стало одновременно обозначать человеческий коллектив и каждого из его членов, стало чувственным, наглядным воплощением общности человеческого коллектива<sup>7</sup>.

Так возникло то верование, которое в этнографической литературе получило название «тотемизм». По мнению Ю. И. Семенова, тотемизм первоначально не включал в себя веру в сверхъестественную силу и поэтому в исходной форме не может считаться религией. Религией он стал в последующем развитии, когда на первоначальное ядро наслонлась, в частности, вера в тотемных предков<sup>8</sup>.

Нам трудно судить, как именно и какие тотемистические представления возникли у палеолитических прибайкальцев и какое развитие получили они в неолите. Однако одно несомненно, что в рассматриваемый период тотемизм уже существовал. В искусстве палеолита немалое место занимает образ мамонта — самого могучего зверя того времени, игравшего важную роль в хозяйстве. Изображение мамонта на пластинке из бивня мамонта найдено, например, в Мальте. По-видимому, существовали особые магические обряды, связанные с охотой на него.

На Шишкинских скалах в верховьях Лены изображены жившие в верхнем палеолите дикие лошади, напоминающие лошадь Пржевальского. Там же найдено изображение вымершего быка — бизона.

<sup>7</sup> Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966, с. 331.

<sup>8</sup> Там же, с. 333, 336.

В палеолитическом искусстве изображались и другие животные, звери, птицы и змея, представлена также сложная орнаментика. По предположению специалистов, это было связано с уже развитой мифологией, с представлениями о небе, земле, стихиях природы<sup>9</sup>.

По археологическим данным А. П. Окладникова, в производственном культе серовцев, в их верованиях и обрядах центральное место занимал лось. Вкушение мяса лоса или оленя совершалось в соответствии с традиционными правилами, оно имело характер ритуального акта. Кости животного после трапезы хоронили по особому ритуалу и тщательно оберегали от осквернения<sup>10</sup>. Исаковцы и серовцы, по-видимому, по-особому относились к медведю, волку, собаке, лебедю, некоторым видам рыб и, возможно, именно медведя считали своим тотемом.

Археологические материалы сопрягаются с этнографическими данными — реликтами древнейших верований, обнаруживаемых в религии дореволюционных бурят. По сведениям этнографии, буряты называли медведя не его собственным именем, а другими, табуированными: хара гүрөөһэн (черная козуля), хаан-хүн (царь-человек), да-хатай үбгэн (старик в дохе). Медведя представляли себе человеком, охотником и шаманом<sup>11</sup>. Особенно опасным считалось убивать беременную медведицу: с семьей охотника якобы могло случиться большое несчастье. Обусинские охотники, найдя медведя в берлоге, вырубали стяги и бросали в берлогу, произнося следующие слова:

Тулаши үгэй	Неисчислимые
Дал ерэбди	воевать пришли.
Тулаши үгэй	Неисчислимые
Сэрэг ерэбди	войны пришли.
Ханшигта хү	Человек-женщина,
Хурибша хадалга!	Спрячь наперстки!
Хадагта номо	Лук со стрелами
Кадага хуря! <sup>12</sup>	В колчан уברי!

<sup>9</sup> Окладников А. П. Итоги и узловые проблемы изучения палеолита в СССР за 40 лет. — СА, 1957, № 4, с. 20; Абрамова З. А. Палеолитическое искусство Сибири. Иркутск, 1960, с. 5—7.

<sup>10</sup> Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. 1-2, с. 285—286.

<sup>11</sup> Баторов П. П. Белкованье у аларских бурят и народные поверья. — Бурятияведение, 1925, № 1, с. 10—12.

<sup>12</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2. Улан-Удэ, 1959, с. 52—54. (Бурятский текст в записи Хангалова дан без изменения, перевод наш — Т. М.).

Слова эти произносились, чтобы медведица тайно спрятала, вынув из утробы, своих детей. Здесь нельзя не увидеть осколок древнейшего представления о том, что медведь — это человек, сородич, что убивать детенышей — значит убивать сородичей. Древним отголоском этого явления служит, в частности, тот факт, что тункинские буряты (хойгодоры) в своих призываниях утверждают, что их предком был медведь, а дух шаманки Шулууунтээби сравнивают с четырехгодовалой медведицей<sup>13</sup>. По представлениям ольхонских бурят, на Ольхоне есть самая высокая гора — Ижмей, на которой якобы живет в ценях бессмертный медведь. На эту гору нельзя подняться: табу<sup>14</sup>.

Существовали особые правила свежевания медведя. Сперва вынимали осторожно глаза, чтобы не повредить, обертывали травой и клали на дерево. Глаза называли *хоёр одон* (две звезды). Голову отрезали вместе с *хурай*, т. е. с горлом и осердием. Когда сваривалось мясо, делали обряд «дээши бариха» («поднимать выше»). Кости головы с дыхательным горлом, сердцем и легкими обертывали березовыми ветвями — что называлось «гурэлхэ» («сплестать») и ставили, прислонивши к березе<sup>15</sup>. В некоторых случаях обглоданные кости складывались на крыше юрты, а череп хранился в юрте как оберег от злых духов.

Известно, что в прошлом у бурят были широко распространены медвежий онгон и медвежья игра (баабгайн онгон и баабгайн паадап), описанные М. Н. Хангаловым<sup>16</sup>.

Думается, что далекие предки бурят, как и предки эвенков, остяков и других сибирских народов, устраивали медвежий праздник. С появлением и развитием скотоводства, а затем земледелия культ медведя утратил свое значение, но многие его элементы сохранились в охотничьем промысле. Постепенно медвежий праздник трансформировался в одну из игр охотничьего происхождения.

<sup>13</sup> Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов Бурятии. — Этнограф. сб., Улан-Удэ, 1969, вып. 5, с. 114—115.

<sup>14</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. Спб., 1883, с. 215.

<sup>15</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2, с. 30, 53—55.

<sup>16</sup> Там же, т. 1, с. 481—482.

К числу тотемов относился волк. Рапные буряты, если убивали волка, пролитую кровь забрасывали снегом или землей, считая, что в противном случае будет *зада* — ветер со снегом или дождем. При свеживании делали *хурай* — голову снимали вместе с дыхательным горлом и осерднем. Волк у бурят считался небесной собакой — *гэнгэриин нохой*. Если он задирали домашнее животное, люди не выражали ему обиду или злость, считая это указанием неба. У аларских бурят клятва иногда давалась путем жжения жил волка; вора, обвинявшегося в воровстве, в доказательство невиновности заставляли жечь жилы волка<sup>17</sup>.

У бурят существуют роды *шоно* и *нохой* («волк» и «собака»). По сообщению И. Любимова, эхириты якобы являются потомками мальчика Чопы, выкормленного волками, почему они и получили имя чопородских, т. е. рода волка<sup>18</sup>.

Ц. Б. Цыдендамбаев, исследуя генезис хоринских и части эхирит-булагатских родов, установил, что происхождение некоторых из них: *галзууд*, *шоно*, *шаранууд* и др. — носит тотемистический характер. По его мнению, племя, положившее начало возникновению бурят, относилось к тем протомонголам, которые почитали тотем *шоно*, *чино* (волк) и потому назывались чиносцами. В следующий период — период господства тюрок — они стали двуязычными, перевели свой тотем *чино* на тюркский язык (*бурю* или *бурге*) со значением «волк»<sup>19</sup>.

Небезынтересно напомнить, что ханский род монголов (род Чингисхана) вел свое происхождение от *бурге чоно* (волка).

Род *галзут* хоринского племени получил свое название по названию «собака» (нохой). По всей вероятности, название *галзуд* произошло от эпитета тотемного животного *галзуд нохой* (яростная, или бешеная, собака). Тотем «собака» забыт хоринскими галзутами, но сохранился в термине *нохой урук*<sup>20</sup>. В Эхиритах галзутов называют

<sup>17</sup> Баторов П. П. Белкованье у аларских бурят..., с. 8; Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 3. Улан-Удэ, 1960, с. 69—70.

<sup>18</sup> Любимов И. Из бурятских народных сказаний.— Спб. архив, 1912, XI, с. 901—902.

<sup>19</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972, с. 277—278.

<sup>20</sup> Там же, с. 195—196.

*похой урук*, т. е. людьми рода «собака». *Похой урук*, по предположению Ц. Б. Цыдендамбаева, отделились от основной массы галзутов тогда, когда хоринцы не были обурачены, т. е. оставались протомонголами. *Похой урук* — одна часть хоро-монголов — осела среди эхири-тов, другая часть вошла в контакт с якутами и смешалась.

Род *шарат* племени хори тоже происходит от тотема *шара похой* (желтая собака)<sup>21</sup>.

Из эпохи тотемизма дошло до нас особое отношение к собаке: нельзя выгонять собаку на улицу, бить у двери, прижать дверью, иначе — грех. Грех убивать собаку. Убивший собаку считался нечистым — *буртаг*, поэтому не допускался и на религиозный обряд «сасали»<sup>22</sup>. У бурят существовала легенда о собачьем царстве<sup>23</sup>.

О том, что культ собаки у бурят восходит к палеолиту и неолиту, свидетельствуют археологические данные. Так, на ангарских неолитических поселениях найдены ритуальные захоронения собак в очагах. Собаке, утверждает А. П. Окладников, принадлежало важное место в жизни и религии ангарских племен, такое же, как у позднейших палеоазиа-тов Северо-Востока<sup>24</sup>.

Пережитком эпохи тотемизма является почитание бурятами соболя, который имел табуированное название *хушуун* («уважаемый, ценный зверек»). В прошлом бурятские охотники, убив соболя, немедленно клали его в шапку и совершали обряд «хурылга», заключающийся в том, что этой шапкой с соболем делали несколько кругообразных движений по солнцу, выкрикивая: «Хурый! Хурый! Ай хурый! Баян-Хапгай, еще и еще подавай!» Затем охотник, сунув шапку с соболем за пазуху, спешно направлялся к стоянке. При виде охотника без шапки сторож стоянки (*отокши*) стелил белый потник на почетном месте и встречал его с низким поклоном, подавал *сагаа* (молочную шицу), как дорогому гостю. Возвращающимся охотникам *отокши* объявлял, что пожаловал дорогой гость. Все радовались и устраивали пирушку. Шкур-

<sup>21</sup> Там же, с. 196—197.

<sup>22</sup> Хангалов М. П. Собр. соч., т. 3, с. 67.

<sup>23</sup> Там же, с. 360—364.

<sup>24</sup> Окладников А. П. Археологические находки на великих стройках Востока. — Вести. АН СССР, 1961, № 18, с. 72.



ку с соболя снимал один из лучших мастеров, другие готовили из меха соболиное гнездо, куда клали ободранную тушку, придавая ей положение спящего соболя. При этом говорили: «Гостя уложили спать». Затем относили гнездо на крышу зимовья или прикрепляли высоко на дереве<sup>25</sup>.

У бурят в прошлом существовал *булгата онгон* (онгон-соболь), изображающий шаманку шарайтского рода. Делался он из соболиной шкуры.

По-видимому, соболь был тотемом каких-то групп древних прибайкальцев. Возможно, группа эта называлась *булагачин* (люди рода (племени) «соболь»). Не отсюда ли произошло лесное племя булагачины (соболевщики), упоминаемое в «Сокровенном сказании» и «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина? Первоначальный тотем мог превратиться в родовой знак — ключ «*булган*», а затем в культ родовых предков — булагачинов, булагатов. На последующих этапах исторического развития тотем-предок получил антропоморфные черты и превратился в легендарного Булагата — прародителя племени булагатов.

С людьми рода *булаган* могли соседствовать люди тотема *хэрмэн* (белка). Хэрэмучины также упоминаются в сочинениях о монголах раннего средневековья. Видимо, в силу каких-то причин хэрэмучины растворились среди других родоплеменных групп или же утратили свой тотем.

Следует напомнить, что в число бурятских онгонов входили соболь, белка, горноста́й, хорек и заяц, которые назывались вместе *табан хушууга* («пять почетных» или главных). Вероятно, эти онгоны — самые древние — первоначально посвящались непосредственно предкам-тотемам. Постепенно их функции изменились, и они стали производиться в иных целях (медицинских и др.).

К числу тотемов первобытнообщинного строя следует отнести ряд птиц — лебедя, гуся, орла и др. На наскальных рисунках, датируемых эпохой неолита, они занимают немалое место. В этнографическом плане известно, что *хон-шубуун* (лебедь) пользовался почитанием у всех этнических групп бурят. Согласно мифам, Хон-шубуун — прародительница хоринских бурят, небесная жена легендарного охотника Хоредоя. Буряты в прошлом не

---

<sup>25</sup> Баторов П. И. Белкованье у аларских бурят..., с. 10.

убивали лебедя, а весной и осенью, по время прилета и отлета птиц, устраивали обряд в честь Хон-шубуун.

Янгутские буряты вообще не охотились на водоплавающих птиц: у них существовал запрет. По преданию, род *хухэнэй* связывает свое происхождение с гусьями. Поэтому весной и осенью хухэнэйцы устраивали специальный обряд, посвященный прилетающим и отлетающим гусям<sup>26</sup>.

Буряты улусов Кундой, Унета и Хурай Балаганского уезда, составляющие один род, почитали сороку как свою родоначальницу, убивать ее строго запрещалось<sup>27</sup>.

Священными птицами у бурят считались коршун (*элеэ*) и орел (*бүргэд*). Особенно почитаемым был орел, наделенный титулами нойон, царь (шубуун-нойон, хаан-*бүргэд*).

Археологами обнаружены каменные и наскальные изображения рыб (налима, тайменя и др.), которые, по-видимому, были тотемами. Согласно широко известным мифам, буряты эхиритского племени ведут свое происхождение от пестрого налима. В Харанутском улусе Аларского ведомства чтили тайменя. Его нельзя было убивать и есть<sup>28</sup>.

О медведе, волке, собаке, лебедь, орле, налиме и других животных, птицах, рыбах у бурят бытуют многочисленные мифы. Происхождение их, несомненно, связано с эпохой раннего родового строя, когда мифологическое мировоззрение определяло первобытное сознание.

«Тотемизм есть первая форма религиозного сознания родственных отношений... Тотемистический предок есть персонализация, впрочем, никогда не принимающая строго персональной формы, коллектива в зверино-мифологическом образе», — делал вывод А. М. Золотарев<sup>29</sup>, изучая пережитки тотемизма у народов Сибири.

В ходе истории, еще в исаковское и серовское времена, если не раньше, одни тотемистические предки за-

---

<sup>26</sup> Манжигеев И. А. Янгутский бурятский род. Улап-Удэ, 1960, с. 79.

<sup>27</sup> Косоков И. К вопросу о шаманстве в Северной Азии. М., 1930, с. 30.

<sup>28</sup> Зеленин Д. Культ онгонов в Сибири. М.—Л., 1936, с. 187.

<sup>29</sup> Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934, с. 6.

мепялись другими. Причины здесь могли быть разные: объединение родовых групп, изменение образа жизни, появление более «лучших» тотемов. Тотемы медведь, волк, собака, соболю, белка, лебедь, орел, налим и др. были первоначальными, исконными в Прибайкалье и вообще на обширных просторах сибирской тайги и лесостепи. На поздних этапах они трансформировались, сохраняясь в иных формах.

Позднее указанных тотемов возникли, очевидно, тотемы или онгоны бык, конь, козел, и это обуславливалось началом перехода к скотоводству. Такой вывод сделан, в частности, М. Д. Хлобыстиной<sup>30</sup>.

Другой распространенной формой верований древних племен Прибайкалья был культ женщины-прародительницы, чадородия и материнского начала. Об этом свидетельствуют многочисленные изображения женщины на скалах, статуэтки из камня и кости. Фигурки женщины обнаружены на стоянках в Мальте и Бурети. Всего, по данным Э. А. Абрамовой, в Мальте найдено 17 целых женских фигур, 6 обломков, из них 3 законченные головки, и 5 заготовок подобных статуэток. В Бурети найдено 5 аналогичных женских фигур; одна своеобразная, иначе трактованная фигурка обнаружена на позднепалеолитической стоянке Красный Яр<sup>31</sup>.

В оценке палеолитических и неолитических изображений женщин нет единого мнения. П. П. Ефименко и А. Н. Рогачев считают эти фигурки образами женщин-родоначальниц, типичными для материнско-родовой организации и отражающими ее идеологию. С. А. Токарев видит в них образы хозяйки очага<sup>32</sup>. Однако большинство ученых уверено, что в образе женщины выражены различные идеи — культ плодородия, жрица и прародительница, культ очага и его хозяйки. Э. А. Абрамова, основательно изучившая палеолитическое искусство Евразии, в том

---

<sup>30</sup> Хлобыстина М. Д. Культурная символика петроглифических рисунков в культуре ранней бронзы Южной Сибири.— СА, 1971, № 1, с. 80.

<sup>31</sup> Абрамова Э. А. Палеолитическое искусство Сибири, с. 10.

<sup>32</sup> Ефименко П. П. Первобытное общество. 3-е изд. Киев, 1953, с. 401—404; Рогачев А. Н. Задачи изучения палеолита русской равнины.— КСИА, 1976, вып. 92, с. 6; Токарев С. А. К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита.— СА, 1961, № 2, с. 19—20.

числе изображения жещии в Прибайкалье, утверждает, что «в женских палеолитических изображениях сочетается несколько признаков: перазрывная связь с домашним очагом, влияние на благополучие рода и плодovitость рода, охрана детей»<sup>33</sup>.

Археологические и другие источники позволяют утверждать, что культ огня восходит к эпохе палеолита. Огонь, игравший огромную роль в жизни первобытных людей, дававший тепло и свет, защищавший от нападения диких зверей, должен был пользоваться особым почитанием. Отголоском почитания огня в период матриархата является обычай некоторых групп бурят делить огонь (*галаа хубаага*) при свадебных обрядах. Так, например, у унгинских бурят огонь делила мать жениха: она отправлялась в юрту молодых и разводила новый очаг с помощью огня, присененного из родительской юрты<sup>34</sup>.

В палеолите и неолите люди уже выработали представления о жизни и смерти, о судьбе умерших — загробном мире и об обязанностях живых по отношению к мертвым сородичам. О развитии анимистических представлений свидетельствуют особые формы захоронения, различные орудия, предметы домашнего и хозяйственного обихода и украшения, которыми снабжали умерших при похоронах. Умершие, по мнению древних, продолжали жить в загробном мире.

В связи с этим небезынтересно остановиться на одном старинном бурятском обычае — обычае добровольной смерти, который можно считать порождением идеологии начального периода родового строя. Суть этого обычая состоит в том, что дряхлые старики и старухи принимали смерть, пытаясь проглотить неномерно большие куски сала или мяса. Отголоском этого древнего обычая является пожелание: «Зуу хуржэ зубалгайн мяханда хахажа рхээрэй!» («Дожив до 100 лет, подавись мясом!»). Исполне возможно, в первобытную эпоху, когда люди вели охотничий образ жизни, они при передвижениях оставляли на произвол судьбы дряхлых и больных, и те умирали в

<sup>33</sup> **Абрамова З. А.** Изображение человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.—Л., 1966, с. 79.

<sup>34</sup> **Шаракшинова Н. О.** К вопросу о пережитках матриархата в героическом эпосе бурят. — В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958, с. 190—191.

одиночестве от голода и холода или же становились жертвой диких зверей. Эта вынужденная смерть сделалась нормой обычного права.

В дальнейшем, с переходом к скотоводству, по мере развития представлений о душе, смерти и загробной жизни, прежняя традиция покидать старых и больных претерпела изменения. Как справедливо утверждал Д. К. Зеленин, для оправдания презрительного отношения к естественной смерти стариков-мужчин было найдено анимистическое обоснование: умершие от болезни старики, носители демона болезни, стали считаться после их естественной смерти демонами болезни. Эта анимистическая идеология настолько укрепилась, что вошла в медицинскую практику: чтобы убить демона болезни, старика или больного убивали, причем ревнители традиций сами требовали в таких случаях своей смерти<sup>35</sup>.

Впоследствии, читаем у Д. К. Зеленина, презрительное отношение к смерти превратилось в свою противоположность: достигшие глубокой старости старики становятся после своей смерти объектом родового культа предков<sup>36</sup>.

Одним из проявлений культа предков стало изготовление изображений умершего человека: рисунки на скалах, статуэтка, куклы, каменные бабы, мумии и разные надгробные памятники. В эти изображения должна была раз и навсегда перейти душа покойника. Напротив, умершие неестественной смертью стали позднее у бурят считаться злобными, блуждающими, мстительными, «безродными» духами — таковы бурятские *муу-шубуун* (худая, вредная птица), *ада* (подобие черта), *дахуул* или *дахабари* (буквально: «преследующие», «гопяющиеся»).

Буряты-шаманисты считали, что жить долго — грех, что долгожители живут за счет своих внуков и правнуков. Поэтому ревнители старинных традиций требовали «добровольной смерти»: когда рождался праправнук (*гутаар*), прапрадеда или прапрабабку запирали в хотон (стайку), символизируя их уход или смерть. В древности, очевидно, это было не символическим, а реально совершаемым актом.

---

<sup>35</sup> Зеленин Д. К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов. — В кн.: Памяти В. Г. Богораза. М. — Л., 1937, с. 76.

<sup>36</sup> Там же.

О том, что у далеких предков бурят существовал обычай умерщвлять стариков и старух, говорят широко известные мифы о шаманках Айсыхан и Хусыхан, которых сородичи должны были умертвить из-за бездетности и дряхлости.

Обычай «добровольной смерти» стариков и старух путем проглатывания кусков сала или мяса существовал у якутов. Он, по-видимому, идет у них от прибайкальских курыканов, имевших в свое время теснейшие контакты с предками бурят и частично даже вошедших в состав западных бурят.

Следы солярного культа встречаются с периода палеолита. Символическое изображение солнца найдено на скалах Лены, Ангары, Байкала. Ориентировка неолитических погребений на северо-восток, восток и север, изображение солнца на скалах свидетельствуют о своеобразном представлении о странах света, об особой роли солнца и вообще небесных светил.

В бурятских улигерах, происхождение которых относится некоторыми исследователями к периоду разложения матриархата и становления патриархата, герои выступают поклонниками солнца и луны. При погребении умерших и в обряде их воскрешения героини обращаются к солнцу. С культом солнца был отчасти связан ёхор — ритмические движения танца совершались по кругу, символизировавшему движение солнца. Одним из реликтов древнего почитания солнца являются медные круги, привешиваемые к оргою (костюму) бурятских и монгольских шаманов и означающие солнце. По-видимому, культ солнца и луны первоначально имел большее, чем в позднейшие времена, значение.

В эпоху раннего родового строя природа и стихии олицетворялись в женских образах. По одному из вариантов мифов, эжином (духом-хозяйном) огня у бурят считается Гал Галихан (богиня Галихан), а не Сахяадай, сын Эсэгэ Малана. М. И. Хангалов и другие этнографы справедливо усматривали в образе Галихан древнейшее отражение стихии огня. По традиционным представлениям бурят, эжмином солнца является Малхан Юхуруун хатан-төөдэй (царица Малхан Юхуруун-бабушка), а луны — халхан Юхуруул хатан-төөдэй (царица Халхан Юхуруун-бабушка). На старинных онгонах солнце изображалось в виде вписанных друг в друга кругов с восьмью погами,

луна — в виде девяти таких же кругов, с девятью ногами.

Следует особо остановиться на первобытной обрядности. Едва ли приходится сомневаться в том, что в общем комплексе обрядов древнейших жителей Прибайкалья тотемистическая обрядность была главной. Как утверждает Ю. И. Семенов, признание убитого тотемного животного членом человеческого коллектива было одним из основных мотивов тотемно-оргиастического праздника, сопровождавшегося плясками, имитировавшими движения тотемного животного паряженными под него людьми. Центральными объектами этого праздника были головы убитых животных, которым воздавались почести как членам коллектива. Праздник становился и коллективным пиршеством, важнейшим моментом которого было ритуальное поедание мяса убитого тотемного животного, и поминкам умерших, и последовательностью магических обрядов, имевших целью обеспечить как размножение тотемного животного, так и удачу в охоте на него<sup>37</sup>.

К этому многоплановому празднику генетически восходит бурятский тайлган, или тахил, — общественное или коллективное жертвоприношение.

Бурятский тайлган, описанный многими этнографами дореволюционного и советского периода, — сложное и интересное явление, в котором отразились черты различных исторических эпох. Примечательно, что древнейший пласт сохранился в нем во всей своей яркости и первозданности. Как и в глубокой древности, тайлганы дореволюционного времени являлись многоплановыми мероприятиями, включавшими в себя: 1) магические действия в целях обеспечения хозяйственного, семейно-бытового и другого благополучия (очищение огнем, подготовка и убийство жертвенного животного, обращение к богам с молитвами (призывания), угощение их вином, молочными и другими блюдами); 2) ритуальное поедание мяса убитых животных с соблюдением определенных правил и традиций; 3) заботу об убитых животных — сжигание головы, ног, костей и осердия с дыхательным горлом или вывешивание *зухли* — шкуры вместе с головой и конечностями на высоком шесте в сторону солнца; 4) всеобщее торжество, пиршество-выпивку, угощение друг друга, песни, пляски, танцы, спортивные состязания и т. д.

<sup>37</sup> Семенов Ю. И. Как возникло человечество, с. 439.

Тайлгану предшествовал обряд «сасали» (от слова *сасаха* — «брызгать, окроплять»), устраиваемый утром на краю улуса или где-нибудь в другом месте по пути к месту праздника. Суть «сасали» заключалась в том, что разжигали костер, делали очищение всего того, что должно принестись в жертву богам (вино, молочные блюда и т.п.); очищались огнем и все участники торжества), кропили вином богам, обращаясь к ним со словами молитвы. После «сасали», являвшегося как бы вступительной частью тайлгана, продолжали путь к месту всеобщего праздника.

В данном обряде можно усмотреть пережитки магических действий, совершавшихся перед охотой. По М. Н. Хангалову, все буряты-охотники по старинному обычаю производили перед выездом на охоту ритуальные кропления (тарасуном, молоком, саламатом) в честь так называемых *зуракган* (онгонов.— *Т.М.*)<sup>38</sup>. Уместно в связи с этим вспомнить петроглифы Лены, Ангары, Байкала и Забайкалья, которые называются бурятами *зурак* (писаницы) и пользовались в прошлом почитанием. Места писаниц были, очевидно, религиозными центрами, где первобытные охотники устраивали свои магические обряды. Перед охотой совершали «сасали», прося удачи, а после сезона охоты собирались, чтобы поблагодарить богов, принести им жертвы. В доскотоводческий период, когда не было вина и молочных блюд, «сасали» могли делать кусочками мяса и кровью. Отношение к крови как к ритуальному напитку, надо полагать, было особенно бережным.

У бурят дореволюционного времени существовал обычай «мяхан сасали» (разбрасывание мяса). Обряд проводили только девушки или женщины. В дальнейшем, с развитием скотоводства, ставшего главной отраслью производственной деятельности людей, обряд «сасали» претерпел изменения, сохранив в основе элементы охотничьего образа жизни.

Вернемся, однако, к тайлганам. Чтобы установить древнейшие основы бурятских тайлганов и их эволюцию, необходимо тщательно разобраться в структуре, элементах и символике всего тайлганного комплекса. Рассмотрим некоторые из них.

---

<sup>38</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2. Улап-Удэ, 1959, с. 20.



Одно из неперемных правил на тайлгане — расположение участников лицом на юг, в сторону солнца, что связано, безусловно, с солярным культом. Впереди, на южной стороне, ставились түүргэ (березовые ветки или молодые березки), разводились костры, сооружались шэ-рээ (возвышения из деревьев для сжигания головы и костей жертвенных животных).

Түүргэ<sup>39</sup> (туру — мировое дерево) — один из обязательных компонентов в тайлганной и вообще шаманистской обрядности, символизирующий пробуждение, возрождение. Его обязан был установить каждый глава семьи. При освящении түүргэ главы семей становились в ряд лицом к югу, затем, делая возлияние вином, произносили дурдалга (молитвы) в честь эжинов. Чужеродные на обряд «Түүргэ» не допускались и вообще на тайлгане имели ограниченные права. Возможно, на ранних этапах развития члены одного тотемного коллектива так обращались к предку-тотему.

Другое главнейшее правило — особый способ свежевания туши убитых животных. Убивали их так, чтобы ни одна капля крови не была пролита. Для этого разрывали аорту, просунув руку в подрез на груди. Шкура снималась вместе с головой и конечностями. Иногда голова отделялась вместе с дыхательным горлом и осерднем (хурай). При разделке туши кости отделялись по суставам, рубить или ломать их категорически воспрещалось. Считалось, что при таком свежевании сохраняется душа убитого животного, что после совершения обряда «хурай» со временем убитое животное возродится вновь.

Сваренное в котлах и отделенное от костей мясо получало название шуладхан. Для угощения богов выделялись куски, которые имели специальные наименования, а остальное мясо делилось между всеми участниками тайлгана по числу семей, внесших свою долю для покупки жертвенных животных. Жертвенное мясо и бульон не солили, считая, что в противном случае убитые животные не возродятся.

Центральный момент всей тайлганной обрядности — обращение к богам с призываниями, угощение их мясом,

---

<sup>39</sup> Значение слова түүргэ остается невыясненным. Основой «сүүргэ», «түрүү», видимо, является корень «түр»; Түрэхэ — родиться, появиться» (прим. авт.).

бульоном и вином. Обряд этот назывался «хурай» и совершался следующим образом. Распорядитель (шаман) тайлгана, стоя у главного *шэрээ* и держа в руках чашу с вином, обращался к богам с просьбой принять жертву и ниспослать всяческие блага. Помощники, держа в руках корытца с мясом (*шуладхан*), повторяли призывание распорядителя и время от времени бросали кусочки мяса, разбрызгивали бульон. В определенный момент вслед за шаманом кидали вверх и вперед чаши с возгласом. «Төөрэк!» гадая, будет ли удача. Если чаши падали вверх дном, это означало неудачу, и поэтому бросали до тех пор, пока не достигали желаемого.

В заключительной части обряда «хурай» все участники-хозяева (главы семей), получив свой пай (*хуби*), становились в ряд у *шэрээ* для освящения мяса и испрошения благодати. В это время распорядитель со своими помощниками вновь призывал богов. Участники тайлгана, размахивая ведром с мясом, вслед за распорядителем громко восклицали «Ай, хурый!», «Ай, хурый!», «Ай, хурый!». После этого освященное мясо получало название *даланга*.

Второй очень важный момент в тайлганном комплексе — особый ритуал сжигания голов, костей и осердия жертвенных животных. Для этого на каждом *шэрээ* представляли кости животных, образуя как бы скелет в распластанном виде со всеми конечностями. Несколько человек во главе с шаманом брали в руки голову, осердие с дыхательным горлом и шкуру в развернутом виде и, глядя на юг, возносили молитвы богам, благодаря за милость, просили ниспослания новых успехов и счастья и через определенное время восклицали «Ай, хурый!». Возглас подхватывался всеми присутствующими. Кончив молитвы, голову с осердием и с дыхательным горлом и кости торжественно сжигали на *шэрээ*, а шкуру натягивали на длинный шест. Считалось, что при исполнении этого обряда животные возродятся, умножатся.

После обряда «хурай» и сжигания костей, головы и осердия убитых животных начиналось всеобщее пиршество, сопровождаемое песнями, ёхором (хороводом), состязаниями в борьбе, скачках и т. д.

Для понимания сущности и генезиса тайлгана очень важен анализ обрядов «хурай» и слов *хурый*, *хурылха*, *тайлган*. В свое время интересные мысли в этом плане

высказал Г. Д. Савжеев. В работе «О сущности шаманства» он писал: «„Хурай“ — наименование осердия с дыхательным горлом, в котором пребывает так называемая парциальная душа. „Хурылха“ означает „осердцевать“ в смысле „водворить душу в сердце“, „Ай, хурий!“ — восклицательное обращение к душе, обитающей в осердии с дыхательным горлом. Таким образом на тайлагане призывали душу (парциального порядка) животного или тотема-бога водвориться к божественной силе тотема. Тайлаганы, следовательно носят в себе элементы очень древней формации, института тотемофагии (или теофагии), т. е. тотемопоедания»<sup>40</sup>.

Тайлганы были одновременно и благодарственными актами. М. Н. Хангалов не без основания связывал происхождение тайлгана с эпохой *зэгэтэ-аба*. Он писал, что все участники перед охотой снимали оружие и делали обряд «сасали бариха», молились и гадали: бросали *төөрөк*. Вечером или же после охоты вообще, собрав добытых зверей, сортировали их, делили на части. Здесь выступали главные шаманки и шаманы, чтобы продолжить утреннее «сасали бариха». Если охота была удачной, то благодарилц богов. Тайлган — благодарение, чествование богов<sup>41</sup>. Слово *тайлган* (*тайлга*, *тахил*, *тайх*), известное тюркоязычным народам, означает «чествование», «приношение жертвы».

Тайлганы в ходе исторического развития претерпели эволюцию. Одни структурные части сохранились почти в неизменном виде, другие трансформировались, третьи, надо полагать, исчезли совершенно. По-видимому, в древности составной и очень важной частью тайлганного комплекса был ёхор, известный нам хоровод. Он являлся ритуальной пляской, имитирующей облавную охоту, и преследовал цель привлечь охотничью добычу и повлиять на исход охоты в будущем. На поздних стадиях он отделился от тайлгана, став самостоятельным действием по случаю всякого веселья и торжества. О том, что ёхор когда-то был ритуальной пляской и восходит к эпохе раннего родового строя, в какой-то мере свидетельствует тот факт, что в старину у бурят ёхор начинали почтен-

<sup>40</sup> Савжеев Г. Д. О сущности шаманства.— АЛОАН, ф. 282, оп. 1, д. 66, л. 1—5.

<sup>41</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 66, 70.

ные люди из числа старух и стариков (*төөдэйнууд* и *убугэдүүд*).

К пережиткам первобытной обрядности относятся сохранившиеся у западных бурят женские тайлганы — *төхөрөөн* или *эзынхи-тайлган*. По словам М. Н. Хангалова, *төхөрөөн* у всех этнических групп бурят проводился одинаково. У унгинских бурят он устраивался вечером в день мужского тайлгана, иногда на другой день, если на то была причина. Обычно с утра, когда мужчины уезжали на тайлган, оставшиеся в улусе старухи и молодые женщины собирали с каждого двора сметану, муку, молочную пищу и тарасуп. Старухи со стариками шли на место *төхөрөөна* (где-нибудь в улусе или на краю его), молились, ставили *түүргэ*. Потом одна из старух — старшая из всех — разводила огонь (*гал абаха* — «взять огонь»), делала возлияние молочной пищей, а затем вином. Обряд назывался «сагаалха». Старики в совершении обрядов не участвовали, вели себя как гости. Собирались молодые женщины, которые варили саламат.

Пока ставились котлы и варился саламат, в стороне группа старух и стариков начинала ёжор, затем их заменяли молодые. Сваренным саламатом угощали огонь и богов. Затем руководительницы старухи кропили вином в честь богов, прекращали пляску, начинали пить и есть. Большую часть саламата, тарасуна и молочной пищи оставляли до окончания мужского тайлгана как *даланга*. Молодые женщины уходили затем домой, чтобы заняться домашними делами, а пожилые оставались. Позднее, к вечеру, возвращались мужчины с тайлгана, собирались на *төхөрөөн*, пели, плясали. Старухи руководители торжественно совершали обряд «далангаа дээшэ бариха» (вознесение, подъем, освящение *даланга*), слова угощали огонь, но уже с *даланга* и тайлганским мясом. После этого начиналось всеобщее веселье, пиршество. Старухи и старики через некоторое время уходили, а молодежь оставалась до утра, продолжая веселье<sup>42</sup>.

В описанном *төхөрөөне* нетрудно увидеть древнейшие реликты: 1) обычай ставить *түүргэ*, 2) почитание огня и 3) роль старых женщин в устройстве обряда. Можно предположить, что *төхөрөөн* первоначально входил в об-

<sup>42</sup> Хангалов М. Н. Женская община и шаманка. — ГЛИО, ф. 293, оп. 1, ед. хр. 729, л. 37—39.

щий комплекс тайлганом и преследовал те же цели: с одной стороны, вызвать удачу в охоте, с другой — поблагодарить богов за исполнение успешной охоты. Очевидно, төхөрөөн в древности устранился оставшимися в стойбище старухами и стариками, которые не могли участвовать в охоте, но могли совершать религиозно-магические действия.

Религиозная обрядность первобытных жителей Прибайкалья не ограничивалась тотемно-органистическими праздниками, т. е. тайлганом и төхөрөөном. Существовали другие магические обряды, которые должны были способствовать размножению животных и зверей, получению хорошего урожая, поддерживать регулярную смену сезонов года. Видимо, во время этих обрядов отдельные участники натягивали на себя шкуры животных, надевали маски зверей и подражали их повадкам. У бурят в прошлом бытовали различные игры, имитирующие охоту (глухариную, волчью, медвежью) и собирательскую деятельность (сбор сараны и т. д.). Название и содержание этих игр указывают на их производственно-магическое и отчасти на тотемистическое происхождение. Надо полагать, устраивались и некоторые другие обряды, связанные, например, с почитанием огня, рождением и воспитанием ребенка, лечением больных, и, наконец, погребальные.

Таким образом, можно утверждать, что в период раннего родового строя была выработана довольно сложная система религиозных представлений и обрядов, которая предполагает существование отправителей обрядов.

Вопрос о появлении служителей культа и их функциях — чрезвычайно важный и принципиальный для решения проблемы происхождения шаманизма. Имели ли прибайкальские исаковцы и серовцы «специалистов» по религиозным делам? Источники позволяют дать утвердительный ответ. Но следует учесть, что древнейшие служители культа были вовсе не такими, каких мы знаем в позднейшие времена, их функции, права, характер действий были совершенно иными, примитивными.

В эпоху материнского рода организаторами и исполнителями обрядов, блюстителями родовых порядков, обычаев и традиций могли выступать лишь женщины, причем наиболее опытные и деятельные.

Оригинальную мысль высказал в свое время бурятский ученый-востоковед Г. Ц. Цыбыков. В заметке «Куль

огня у восточных бурят-монголов» он выдвинул гипотезу, что первыми жрецами были женщины, обязанные смотреть за огнем и делать ему приношения. Свой вывод он построил на лингвистическом анализе термина *утган* (*удаган, одёгон*), который у тюрко-монгольских народов означает «шаманка». По Г. Ц. Цыбикову, *утган* происходит от древнетюркского *ут* (*от*) (огонь) и суффикса *ган*, употребляемого для образования имен женского рода. *Утган* — жрица огня, первая служительница культа. Слово *ут* (*от*), сохранившееся в тюркских языках, в монгольских исчезло, оно оставалось в корнях таких причастных к огню слов, как *утаан* (дым) *утха* (происхождение от одного рода, очага), *отхон* (младший сын, наследующий отцовский дом, очаг)<sup>43</sup>.

Закрепление женщин в роли хранительниц домашнего очага и домашних святынь было явлением универсальным. Об этом говорят археологические источники — изображения женщины на скалах, женские фигурки из камня, кости, бивня мамонта и т. д.

М. Н. Хангалов, Н. П. Агапитов и другие исследователи полагали, что в первобытных грубых фетишах — различных женских фигурах, надо видеть родоначальницу, шаманку, что эти фетиши являются предшественниками онгонов или самими онгонами, от которых идут позднейшие бурятские онгоны, изготовленные женщинами. Об этом свидетельствуют и этнографические материалы. Еще в недавнем прошлом у ряда отставших в своем развитии народов женщины выполняли особые функции. У чукчей, например, женщина была хранительницей семейного очага и домашних святынь, в частности бубна<sup>44</sup>.

Другим доказательством высказанной Г. Ц. Цыбиковым гипотезы является наличие у бурят мифов о шаманках Айсыхан и Хусыхан, которые описываются как первые служители культа, предшественники шаманов, чудесным образом пашедшие первопредков бурятских племен Булагата и Эхирита. Происхождение этих двух мифических героев связано с тотемами: первого — с снним быком (Буха-нойопом), второго — с пестрым налимом. Таким об-

<sup>43</sup> Цыбиков Г. Ц. Культ огня у восточных бурят-монголов. — Бурятоведческий сб., Иркутск, 1927, вып. 3-4, с. 63—64.

<sup>44</sup> Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии. — ЭО, М., 1910, кн. 1-2, с. 9.

разом, история шаманок Айсыхан и Хусыхан имеет своим началом тотемистический период, т. е. ранний этап первобытнообщинного строя.

Многочисленные данные о шаманках в древности собраны М. Н. Хангаловым в его рукописной работе «Женская община и шаманка»<sup>45</sup>. У бурят Балаганского и Иркутского уездов существовали мифы, согласно которым первой шаманкой была женщина, получившая дар шаманства от орла<sup>46</sup>.

У ушгинских бурят покровительницей шаманского посвящения считалась (төөдэй) Хан Лохор, которая якобы впервые устроила обряд посвящения шаманок и шаманов<sup>47</sup>. В числе онгонов у бурят был онгон Хатаи Малган (царица Малган). В призывании этой богине говорилось:

Ороп бүри нухэртэй,	В каждой постели по мужу,
Огшин бүри дэрэтэй	В каждой ложбине по подушке. <sup>48</sup>

В лице Малган надо видеть не рядовую женщину, а царицу-жрицу, имеющую множество мужей, что могло быть во времена матриархата.

В бурятской мифологии и героическом эпосе широко известен образ старушки Манзат-төөдэй, которая выступает в роли самой старой богини в мире, матери всех тэнгэринов (небожителей). Эпические герои и сами небожители в трудные минуты обращаются к ней за помощью в чем она никогда не отказывает.

Представляет интерес термин *төөдэй* (бабушка), звучащий у некоторых групп бурят как *утөөдэй*. Т. А. Бертагаев считал, что корнем этого слова является *ут* (от), что функции *утөөдэй* и *утган* почти равнозначны: обе они были призваны совершать обряды<sup>49</sup>.

У некоторых групп бурят существовал обычай перед каким-либо религиозным обрядом выбрать *түүргэши-хатан* или *түүргэши-хамган* (царицу түүргэ или женщину түүргэ). Ею становилась уважаемая старуха, прожив-

<sup>45</sup> ГАНУ, ф. 293, оп. 1, сд. хр. 729.

<sup>46</sup> Там же, л. 8.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Там же, л. 11 (перевод наш.— Т. М.).

<sup>49</sup> Бертагаев Т. А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен.— В кн.: Историко-филологические исследования. М., 1974, с. 407—408.

шая долгую жизнь, родившая много детей. *Түүргэши-хатаи* сажали на почетное место, она руководила совершенным обрядом<sup>50</sup>. В этом обычае проступают древний культ женщины и ее роль в отправлении обрядов.

При решении вопроса о первых служителях культа нельзя не обратиться и к такому важному источнику, как героический эпос. Для бурятских улигеров характерно отсутствие в них шаманов, в то время как *утгаи* фигурируют часто. Во многих улигерах душа противника героя хранится, как правило, у женщин, часто у шаманки<sup>51</sup>. И это не только у бурят.

Эпические герои сибирских народов, в частности тюркских, в большинстве своем не знают шаманов, но часто имеют дело с шаманками. Примечательно, что шаманки, владеющие искусством волшебства, оказываются бессильными против героев и рисуются в сатирическом плане — полоумными, уродливыми, пьяницами. В якутских олонхо встречаются отдельные положительные образы белых шаманок — небесных дев, которые сочувствуют эпическому герою и спрашивают для него помощь у высших богов. По наблюдению И. В. Пухова, в олонхо люди *айыы* знают только шаманок, почти все наиболее могущественные женщины-богатырки или прямо называются шаманками, или имеют какие-нибудь шаманские атрибуты<sup>52</sup>.

Представляет большой интерес тот факт, что у якутов существуют олонхо о шаманках, например олонхо «Шаманки Уолумар и Айгыр». В начале олонхо эти женщины рисуются чистейшими шаманками, со всеми атрибутами, совершающими обряды или колдовские действия. Их «подвиги» основаны на шаманстве: своим волшебством они излечивают больных, посылают болезни, похищают молодых людей. Но после того, как выходят замуж (или женят на себе молодых людей), они теряют шаманское искусство и превращаются в обыкновенных женщин<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Хангалов М. Н. Женская община и шаманка. — ГАИО, ф. 293, оп. 1, ед. хр. 729, л. 11.

<sup>51</sup> Шаракшинова Н. О. Героический эпос бурят. Иркутск, 1963, с. 194.

<sup>52</sup> Пухов И. В. Якутский героический эпос. Олонхо. М., 1962, с. 134.

<sup>53</sup> Там же.



Изложенное позволяет заключить, что в период зарождения героического эпоса у бурят и якутов были шаманки, но не шаманы, и что в героическом эпосе нашли отражение религиозные представления первобытного родового общества, когда женщины продолжали играть ведущую роль в некоторых областях жизни, в частности и религиозной.

О том, что у народов Сибири первыми служителями культа были женщины, говорили многие специалисты-этнографы. К. Рычков, обращая внимание на термин *утган* (*удуган*), общий для шаманок тюрко-монгольских народов, полагал, что женщины играли большую роль в возникновении шаманизма<sup>54</sup>. И. П. Дыренкова, много лет посвятившая изучению алтайского шаманизма, сделала вывод: «Шаманство генетически связано с материнским родом. Очень возможно также, что первыми шаманами были именно женщины»<sup>55</sup>. Крупный исследователь древней идеологии сибирских народов А. М. Золотарев утверждал, что «шаманство возникло впервые именно как женское шаманство в условиях материнского рода». Целый ряд фактов, свидетельствующих о ведущей роли женщин в древнем культе якутов, эвенков и других народов, приводит в своей работе А. Ф. Анисимов. С. Пурэвжав, рассмотрев стадии развития древнемонгольского шаманизма, выделил в качестве первой стадии массовое женское шаманство<sup>56</sup>.

Как видим, убеждение в том, что первыми служителями культа были женщины, высказывается целым рядом исследователей, и оно может быть обосновано многочисленными фактами из бурятской этнографии.

Каковы же были права и обязанности первобытных *утган*? По-видимому, положение прибайкальских *утган* ничем особым не отличалось от положения рядовых жен-

---

<sup>54</sup> Рычков К. Енисейские тунгусы.— Земледельце, М., 1922, № 3-4, с. 103.

<sup>55</sup> Дыренкова И. П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков.— В кн.: Памяти В. Г. Богораза. Л., 1937, с. 143—144.

<sup>56</sup> Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934, с. 49—50; Анисимов А. Ф. Религия эвенков. М.—Л., 1958, с. 180—184; Пурэвжав С. К вопросу о стадиях развития идеологических концепций древнемонгольского шаманизма.— В кн.: Труды монгольских историков (1960—1974). Улан-Батор, 1975, с. 113.

щин. Они, как обычные члены общины, пришедшие в дряхлость и в случае бездетности, могли быть умерщвлены. Такая участь ожидала, в частности, шаманок Айсыхан и Хусыкан, о которых говорилось выше.

О функциях и характере деятельности первобытных шаманок трудно судить со всей определенностью. Но одно несомненно, что их нельзя сравнивать с шаманками позднейших времен. Можно предположить, что в круг их обязанностей входили: уход за огнем и соблюдение обрядов в связи с его почитанием; руководство тотемно-оргиастическим праздником (тайлганом, сасали), выступление в роли *түүргээши-хаган* (хамган); направление обрядов, связанных с рождением и воспитанием детей; регламентация половых отношений, фиксация перехода из одной возрастной категории в другую; контроль за соблюдением обычным норм, обрядов и традиций; распределение запасов пищи; направление обрядов в связи с болезнью и смертью членов общины; изготовление и хранение предметов культового назначения — фигурок, изображений и т. д.

Говорить о том, что шаманки периода палеолита и неолита проходили обряд посвящения, не приходится. Такого института не могло быть. *Утган* становились почти все опытные и умудренные жизнью женщины, знающие традиции и табу (зачатки обычного права). «Роль слова, — делает убедительный вывод Е. М. Мелетинский, — на первых порах была ничтожна и целиком подчинена ритмическим и мимическим началам»<sup>57</sup>. Естественно, что шаманских призываний, молитв в обычном понимании не могло существовать. Были, видимо, лишь отдельные, очень небольшие, формулы — обращение к огню, тотемам и т. д.

Надо полагать, что у шаманок существовал какой-то набор культовых предметов: необычные камни, части тела животных или зверей (череп с рогами, зубы, лапы), одеяния из шкур зверей, изображения из камня, кости и бивня мамонта. Жреческой наследственности как таковой, очевидно, не было. Но передача опыта, преемственность религиозных воззрений и обрядов, культовых предметов, словесных формул имели место, ибо в противном случае никакого развития религии не произошло бы.

Материинский этап родового строя был очень длительным и охватывал несколько тысячелетий. По мере раз-

<sup>57</sup> Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства. — В кн.: Ранние формы искусства. М., 1927, с. 153.

вития общества развивались и религиозные верования, усложнялись функции первобытных жриц.

Комплекс верований палеолитических и неолитических обитателей Прибайкалья нельзя назвать чисто шаманистским. Но в этом комплексе находились первобытные истоки шаманизма, и при рассмотрении происхождения и ранней истории шаманизма нельзя его сбрасывать со счетов. Ядро этого комплекса приобрело чрезвычайно важное значение на последующих этапах развития религии патриархально-родового строя, которую уже можно назвать шаманской.

«Женское» шаманство не исчезло, божества-женщины и шаманки сохранялись на всем протяжении истории прибайкальцев. Объяснить это можно только тем, что божества-мужчины, жрецы никогда не господствовали над всеми сферами жизни людей, оставалось немало таких сфер, в которых было необходимо участие жриц. Вот почему женское шаманство дошло до наших дней.

## **2. ФОРМИРОВАНИЕ ШАМАНИЗМА КАК РЕЛИГИИ ПАТРИАРХАЛЬНО-РОДОВОГО СТРОЯ**

По археологическим данным, в позднеолитический период (около 2500—1700 лет до н. э.) создаются предпосылки зарождения новой культуры, в которой наряду с каменными орудиями появляются медные, а затем и бронзовые<sup>58</sup>. Экономический уклад жизни населения в основных чертах остается прежним. Его основу составляют охота и рыболовство. Однако соотношение между ними изменяется: в хозяйстве возрастает удельный вес рыболовства. Техника изготовления орудий труда поднимается на новый уровень. Особенных успехов достигли позднеолитические племена в обработке такого материала, как нефрит. Появились и новые приемы обработки дерева.

Вместе со значительным усилением роли рыболовства возросло значение собирательства. В погребениях китойского времени впервые начинают встречаться в большом количестве орудия, пригодные для раскапывания земли, — кирки из рога и заступы из лопаток лося<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> История Сибири, т. 1, с. 113—114.

<sup>59</sup> Там же, с. 114—115.

Заметные изменения претерпевают общественные отношения, о чем свидетельствует характер погребения. В одних погребениях обнаруживается богатый и разнообразный инвентарь. В них, вероятно, хоронили выдающихся охотников, вождей или шаманов. Некоторые захоронения оказываются парными, и это позволяет думать, что вместе с умершим мужчиной в могилу клали его жену, паланицу или раба, а иногда ребенка. Встречаются и бедные захоронения, лишенные порой всякого инвентаря. В них хоронили рядовых членов рода.

Таким образом, в позднелитическое время пачинается разложение родовых отношений, выделяется группа людей, занимающих особое место в родовом коллективе, усиливается власть вождя рода и племени<sup>60</sup>.

Новые общественно-экономические отношения, связанные с господством мужчины, полностью развертываются в следующий период перехода от каменного века к веку металла — глазковскую эпоху (по периодизации А. П. Окладникова, XVIII—XIII вв. до н. э.)<sup>61</sup>. Это период существенных изменений в общественном и культурном быте прибайкальских племен. Главным событием в их жизни стало открытие спосов использования металлов — меди, а затем и бронзы. Основой хозяйства по-прежнему оставались охота, рыболовство и собирательство; прочно установилось строгое разделение обязанностей между членами трудового коллектива. Господство мужчины в основной сфере экономики определяло подчиненное положение женщины в семье, материнский род сменился отцовским.

Расцвет бронзолитейного производства в Предбайкалье и Забайкалье приходится на X—VIII вв. до н. э., когда по Южной Сибири распространялась так называемая карасукская культура. К этому времени сложился звериный стиль в искусстве: бронзовые похи, кшжалы и другие предметы украшались рельефными изображениями баранов, горных козлов и других животных.

К концу бронзового века в Забайкалье появляются так называемые плиточные могилы. Умерших снабжали всем необходимым, парядно одевали, укладывали рядом орудия труда, личное вооружение, домашнюю утварь и принадлежности туалета. Снабжали также бараниной, го-

<sup>60</sup> Там же, с. 115.

<sup>61</sup> Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. ч. 3.

вядиной, дичью, рыбой, молочной и растительной пищей. Покойников боялись и, чтобы они «не тревожили» живых, их засыпали землей и плотно закладывали каменными плитами. Все это свидетельствует о прочном развитии культа предков, характерного для патриархального родового строя<sup>62</sup>.

В эпоху становления и расцвета патриархального родового строя в Прибайкалье серьезные изменения происходят в формах общественного сознания, в том числе в религии. Имеющиеся археологические, фольклорные, этнографические и другие материалы не позволяют нарисовать полную картину религиозного комплекса китойцев и глазковцев, но они достаточны для того, чтобы определить основные направления, по которым развивались религиозные идеи и обрядовая практика.

В новых условиях религиозные представления и обряды, возникшие в эпоху матриархата, постепенно трансформируются, получают новое развитие. Возникают новые формы культа и обрядовых действий. «Осознание кровного родства,— отмечает А. М. Золотарев,— делает излишним тотемистическое представление о родстве, и совместно с расцветом отцовского рода постепенно отмирает тотемизм»<sup>63</sup>. По мнению С. А. Токарева, «на поздних стадиях развития общинно-родового строя тотемистические верования и обряды сплетаются с другими формами религии: с промысловым культом, шаманизмом, с культом личных духов-покровителей... культом племенного бога»<sup>64</sup>.

Как сказано выше, в эпоху перехода от каменного века к бронзовому сложился развитый патриархальный семейно-родовой культ предков, под которым понимается «поклонение умершим прародителям и сородичам, и прежде всего семейно-родовые формы такого поклонения, т. е. вера в то, что умершие предки покровительствуют своим живым сородичам — потомкам, и умиловительные обряды, устраиваемые в честь их членами рода или семьи»<sup>65</sup>.

Культ предков выступал в двух формах — в виде культа тотемических предков и предков в настоящем смысле

---

<sup>62</sup> Диков П. П. Бронзовый век Забайкалья. Улан-Удэ, 1958, с. 63—64.

<sup>63</sup> Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири, с. 6.

<sup>64</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 77.

<sup>65</sup> Там же, с. 266.

слова, т. е. как культ умерших. Между этими двумя группами существовала идейная преемственность. В целом, говоря словами С. А. Токарева, идейными истоками семейно-родового культа предков служили, с одной стороны, древние мифологические образы тотемных предков, с другой — анимизм.

Как показывают археологические материалы, культ священных птиц — лебедя, орла и др. — в глазковское время получил дальнейшее развитие, одновременно срастаясь с анимизмом. В наскальных рисунках бухт Саган-Заба и Ая на Байкале обнаружены изображения лебедей. Можно предположить, что в рассматриваемое время сложились мифы о Хоридое и его небесной жене-лебедице Хун (Хон)-шубуун.

В многочисленных петроглифах Предбайкалья и Забайкалья, датируемых эпохами неолита и бронзы, немалое место занимают изображения рыб и змей. Специалисты полагают, что рисунки эти имеют ритуальный характер: змеи и рыбы считались священными<sup>66</sup>.

Рыба в древности была одним из главных видов пищи и предметом поклонения. Пережитками почитания рыбу у бурят является обычай изображать их на онгонах, а также посвящать так называемым уһан-хатам (царям вод). Истоки его были связаны с древнейшими тотемическими представлениями. У позднейших бурят существовали мифы о царстве рыб, во главе которого стояли уһан-хаты. Самым старшим из них считался уһан-хат Лопсонхан. Имена уһан-хатов являются олицетворениями воды в различных ее свойствах или состояниях: спокойствие, ясность, игривость и прочее, например, Гэрэл-нойон и его жена Туяхатан (Зеркальный нойон и Лучистая царица), Дошкин-нойон и Дольё-хатан (Быстрый нойон и Волнистая царица) и т. д. Часть уһан-хатов выступает покровителями рыболовных снастей: например, Гүрэши-нойон — покровитель *гурэ* (морды), Гүльмэши-хатан — покровительница *гульмэн* (волосяной сети).

Во время обряда жертвоприношения уһан-хатам посвящали рыбу, чаще налима, подобно тому как быка, коня посвящали другим божествам — покровителям скотоводст-

---

<sup>66</sup> Окладников А. П. Петроглифы Байкала. Новосибирск, 1974, с. 78, 95; Он же. Петроглифы Ангары. М.—Л., 1966, с. 121—122.

ва, семьи, рода. Интересно, что древние буряты, по данным М. Н. Хангалова, во время чествования уһан-хатов делали их изображения на скалах, что называлось «Уһан хаһы һүрэг» («Изображение царей вод»). М. Н. Хангалов утверждал, что в период скотоводства буряты ушли из тех мест, где были расположены изображения. Жертвоприношения уһан-хатам продолжались, но изображения теперь стали делать на материи. Так появились *зураг*<sup>67</sup>.

Таким образом, открывается одна из тайн береговых наскальных рисунков эпох неолита и бронзы, устанавливается прямая связь онгонов уһан-хатов с петроглифами. Это обстоятельство позволяет проследить эволюцию бурятских онгонов вообще и охотничьих в частности. Утверждение М. Н. Хангалова, поддержанное Н. Н. Агапитовым, Б. Э. Петри, А. П. Окладниковым и другими, о культовом назначении наскальных рисунков неоспоримо. Именно эти и подобные петроглифы являются первоначальными формами онгонов бурят.

Броская и характерная черта писаниц Байкала — наличие изображений змей<sup>68</sup>. В древности змеи пользовались большим почитанием, чем в последующие периоды. По культ змей не исчез, он трансформировался, и отдельные его элементы стали составной частью позднейшего шаманизма. Изображения змей были обязательными атрибутами шаманских костюмов, онгонов и бубнов. У бурят бытовали мифы о подземном змеином царстве, во главе которого стоял Абарга Шара-могой (Желтый дракон-змея.) Поэтому древние мифологические представления о змеином царстве послужили отчасти идейными истоками анимистического учения о подземном мире.

Распространение скотоводства и бронзолитейного производства, коренным образом изменивших образ жизни и социальный строй прибайкальцев, не могло не найти отражения в религиозной идеологии, не породить новый, качественно отличный комплекс иллюзорных идей, культов и обрядов. Вполне естественно, что прибайкальцы должны были создать новых богов — покровителей скотоводства, кузнечного ремесла, эжинов новых видов болезней, эпизоотий и т. д. Развитие скотоводства породило культ быка

<sup>67</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 114, 121.

<sup>68</sup> Окладников А. П. Петроглифы Байкала — памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1974, с. 82.

и коня, культ белого цвета и белой пшеницы (*сагаан эдеэн*), культ *сэргэ* (коновязи), а также целую систему соответствующих обрядов и запретов. Кроме того, пантеон должен был пополниться духами, обеспечивающими обилие кормов, хороший травостой, умножение приплода. Возможно, некоторые прежние духи, наделенные охотничьими функциями, приобрели новые, скотоводческие, качества. О такой трансформации свидетельствует, в частности, культ уһан-хатов. Ранее связанные только с водной стихией и рыболовным промыслом, в период скотоводства они должны были еще снабжать влагой степи и долины. Когда же у бурят распространилось хлебопашество, на уһан-хатов возложили новые дополнительные обязанности — обеспечивать хороший урожай. Тайлганы этим божествам устраивались в начале лета, после посевной.

По-видимому в глазковское время, в Прибайкалье началось формирование мифического образа быка-прародителя бурятского народа — Буха-нойона, оказавшегося чрезвычайно устойчивым в последующие исторические периоды. Бычьи фигуры занимают важное место в петроглифах Прибайкалья того времени. Подобные же процессы происходили на Енисее, в Минусинской котловине и на Томи, где бычьи фигуры заменили «идущих лосей». Такую перемену М. Д. Хлобыстина объясняет особой ролью, отводимой быку в идеологии южносибирских племен эпохи ранней бронзы. Она пишет, что «в образе быка и, в частности, в петроглифических вариантах этого образа, были сфокусированы и органически переплетены некоторые ведущие религиозно-культурные представления племен ранней Минусинской бронзы, связанные с культом солнца, культом плодородия. Формирование образа быка-тотема можно связать с процессом проникновения на сибирско-азиатскую периферию из областей Среднего Востока в III тыс. до н. э. одомашненных животных, коров и овец». Культ быка, по ее мнению, распространялся параллельно распространению меди, «солнечного металла», перекликаясь с почитанием солнца. Образ быка становится одной из ведущих фигур петроглифики племен II тыс. до н. э.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Хлобыстина М. Д. Культурная символика петроглифических рисунков в культуре ранней бронзы Южной Сибири. — СА, 1971, № 1, с. 76.



Развитие скотоводства и металлургии сказалось на расселении людей, формах жилищ. Соответственно изменилась география культовых мест: некоторые культовые центры охотничьего периода по-прежнему сохраняли свое значение, другие, вероятно, были преданы забвению; одновременно с этим возникали новые центры около рек, озер, на вершинах гор, на местах кочевий или перегона скота.

С переходом к скотоводству и изобретением вина произошло еще одно крупное изменение в обрядности: отныне в жертву духам стали приносить вино. Очевидно, вина вначале изготовлялось мало, и его вкушали лишь отдельные люди — старейшины, служители культа, знаменитые охотники, стрелки, богатыри.

В изобразительном искусстве лесных племен Сибири, в том числе Прибайкалья, эпохи неолита и ранней бронзы немалую роль играют скульптурные изображения человека, вырезанные из кости, рога и камня. «В этих фигурках, — пишет С. В. Студзницкая, — обнаруживаются истоки того специфического культового искусства населения лесной зоны, которое доживает до XVIII—XIX вв.» Проанализировав изображения человека, найденные в Прибайкалье, она сделала заключение «о существовании в Прибайкалье уже вначале II тыс. до н. э. сложного культа, связанного прежде всего с анимистическими представлениями, которые составляют характерную особенность шаманизма»<sup>70</sup>.

Как уже сказано в предыдущем разделе, в эпоху материнского рода представления о душе и смерти, одухотворение сил природы и стихий достигли высокого развития. Однако эти анимистические представления во многом уживались с аниматическими. Постепенно, с установлением патриархально-родовых отношений, с развитием производительных сил и умственной деятельности людей, аниматизм вытеснялся анимизмом. В развитом отцовском роде природа не казалась уже живой, отдельные ее объекты утратили видимость самостоятельности, складывается более стройная и сложная космологическая система, согласно которой вся природа и ее объекты управляются ка-

---

<sup>70</sup> Студзницкая С. В. Изображение человека в искусстве Прибайкалья в эпоху неолита и ранней бронзы. (Мелкая пластика). — СА, 1970, № 1, с. 30—33.

кими-то сверхъестественными силами. «Женские образы культа природы и стихий вытесняются постепенно образами мужскими»<sup>71</sup>. Весь мир оказывается населенным многочисленными духами, каждый объект, каждая местность, каждый предмет не просто одухотворены, а имеют своего духа-хозяина (эжина). По исследованиям Б. Э. Петри, у неолитических жителей стоянки Улан-Хада на Байкале «все решительно имело душу, даже топоры, гарпуны, иглы, стрелы, положенные в могилу покойника, „умирали“ и следовали в загробный мир, который в сущности ничем не должен отличаться от этого мира. Видимым миром управляли всевозможные духи-хозяева отдельных мест — гор, лесов, озер, рек... от их благорасположения зависело благосостояние и благополучие человека. Как рыбаку, ему важно было получить расположение водяного хозяина, так как он являлся даятелем рыбы (хозяином, с одной стороны, рыбы, а с другой — человека). Вот почему его онгон делался то в виде рыбы, то в виде человека с рыбьим хвостом. Таких онгонов найдено значительное количество в разных местах Прибайкалья и Приангарья»<sup>72</sup>.

Надо полагать, что в период становления патриархального рода у отдельных групп прибайкальских жителей начал складываться образ Сахядай-убугуна — эжина огня, младшего сына Эсэгэ Малана-тэнгэри. У некоторых бурят эжином огня по-прежнему считалась Гал Галихан, в которой усматриваются черты женского божества, более древнего, чем Сахядай.

Наглядным примером идеологической ревизии матриархата патриархатом в условиях Прибайкалья (возможно, и Центральной Азии) служат разные варианты мифа об эжине земли. У аларских бурят хозяйкой земли — газар (орон) дэлхэйн эжин считалась Этуген — старуха, живущая внутри земли. У кудинских бурят, выходцев их племени Эхирит, хозяйкой земли считают Ульген-эхэ — Ульгэн-мать. У тюркоязычных народов Саяно-Алтайского нагорья Ульген выступает в роли верховного божества, творца мира. Образ Ульгэн-матери, надо полагать, древнее Ульгена-творца, и он у некоторых групп предков бурят

---

<sup>71</sup> Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.—Л., 1967, с. 103.

<sup>72</sup> Петри Б. Э. Далекое прошлое бурятского края. Иркутск, 1922, с. 15—16.

не успел трансформироваться в мужское божество, как это произошло у алтайцев, хакасов и др. У балаганских бурят эжином земли считается Дабан Сагаан-нойон (жена его — Дэлэнтэ Сагаан-хатан).

Следует заметить, что, по древним представлениям народов Центральной Азии и Южной Сибири, земля всегда считалась женским началом, а небо — мужским. Поэтому и божество земли выступало в женском образе — Этуген-мать. Появление Дабан Сагаан-нойона в качестве хозяина земли у балаганских бурят — явление позднее, не получившее широкого распространения.

Прибайкальские китойцы и глазковцы и носители культуры плиточных могил Забайкалья имели развитое представление о странах света, о солнце, луне и других небесных телах, о строении Вселенной<sup>73</sup>. Земные порядки переносились ими на небо, а небожители наделялись типично патриархальными чертами. Иллюстрацией такого процесса являются позднейшие бурятские мифы об Эсэгэ Малане и других небожителях. Эсэгэ Малан-баабай — главный персонаж в шаманском пантеоне бурят. В древнейших мифах он вовсе не верховный и всемогущий бог, не деспот и не властитель, а скорее старейшина; рисуется он добрым, мирным, выражающим волю Вечного Синего Неба. Он совсем не мудрец, в ряде житейских дел проявляет беспомощность и потому обращается за советами к своей матери Маизан Гурмэн — самой старой богине, которая первоначально управляла всеми тэнгэрипами.

О том, что образ Эсэгэ Малана и других небожителей — порождение формировавшегося патриархально-родового строя, свидетельствуют следующие бурятские мифы. Согласно одному из них, когда Эсэгэ Малан женил сына, он отвез его по традиции к его невесте. Но сын не стал там жить и пришел домой. Тогда по совету мудрого Заряя Азарга (Ежа) Эсэгэ Малан привез невесту к жениху<sup>74</sup> — сыну и устроил свадьбу. Невеста после этого стала жить

---

<sup>73</sup> Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. 1—2, с. 399—411; ч. 3, с. 319—343; Диков Н. Н. Бронзовый век Забайкалья, с. 63—64.

<sup>74</sup> Жених, по-бурятски *хүргэн*, от слова *хүргэхэ* (отвозить, провозить). *Хүргэн* означает «отвезенный». Здесь нетрудно увидеть отражение обычая эпохи матриархата, когда женихи уходили в общину невесты. (Прим. авт.).

у мужа. С того времени установился обычай, по которому жены стали жить у мужей<sup>75</sup>.

По другому варианту мифа, Эсэгэ Малан решил женить младшего сына Сахяадай и посватал дочь умного эжина тайги, хитрого Баян-Хангай. Тот потребовал за дочь солнце и луну. Эсэгэ Малан согласился и остался без солнца и луны, пользуясь днем свечами, а ночью огнем из огнива. Замучившись вконец, он начал думать, как вернуть отданное. Чтобы получить умный совет, отправил посыльного к Заря (Ежу). Тот не пришел, решив, что его приглашают забавлять ребятишек Эсэгэ Малана. Второй посыльный вернулся, ничего не добившись. Третий посыльный еле уговорил Заря, сказав, что Эсэгэ Малан наказал детям не смеяться при виде гостя. Но те не послушались и сразу же засмеялись, увидев приглашенного. Заря, не успев снять шапку, обиженный, вернулся обратно.

Эсэгэ Малан опять задумался. Тут появился заяц и предложил свои услуги — подслушать, что говорит Заря. Однажды он услышал, как Заря шепчет про себя: «Из ума выживший Эсэгэ Малан, будучи тэнгри, не сумел воспитать детей, научить их. Если бы был умный, его не обманул Баян-Хангай, а наоборот, Эсэгэ Малан потребовал бы *дэлхэйеэ жэрэлгэ, уһанаа миралга* (переливов земли, воздуха, ряби воды). Что бы тогда сделал Баян-Хангай? Как бы он собрал их?»

Заяц немедленно доложил об услышанном Эсэгэ Малану. Тот не поверил и поочередно отправил колонка, козленка, белку и горностая, которые подтвердили слова зайца. Удостоверившись наконец, Эсэгэ Малан отправился к Баян-Хангаю, который устроил большой многодневный пир. Кончив пировать, Эсэгэ Малан спросил Хангай: «Ну, сват, в *инжи* (приданное), что дашь своей дочери?» «Что ты хочешь?», — спросил тот. «Дай мне *дэлхэйеэ жэрэлгэ, уһанаа миралга*», — сказал Эсэгэ Малан. Баян-Хангай заявил: «Забирай солнце и луну, пусть останусь без калыма, только *инжи* у меня не проси». Эсэгэ Малан, получив солнце и луну, обрадовал всех тэнгеринов.

Впоследствии Сахяадай, как младший сын — *отхон*, сделался хозяином огня<sup>76</sup>, его жена, дочь Баян-Хангай,

<sup>75</sup> Хангалов М. Н. Женская община и шаманизм. — ГАИО, ф. 293, оп. 1, ед. хр. 329, л. 1.

<sup>76</sup> Поппе Н. Н. Бурят-Монгольский фольклорный и диалектический сборник. М. — Л., 1936, с. 156—157.

получила титул Сахала-хатап. В данном мифе неспроста фигурируют заяц, колонок, козленок, белка и горностай. Именно за заслуги перед Эсэгэ Маланом-тэнгэри они удостоились быть почетными онгонами у бурят, быть в числе пяти *хушуун*, — гласит другой миф.

Эсэгэ Малап-тэнгэри первоначально не выступал как персонифицированное божество, и его имя не было собственным именем. Под Эсэгэ Малан понималось само небо (тэнгэри). Поскольку небо считалось мужским началом, дарующим жизнь, оно считалось и отцом — эсэгэ. Небо представлялось высшим существом, наделенным мудростью и способностью творить — *заяха*. Поэтому слово *малан* (бур. *малаан*) означает не «плешивый», как переводят в бурятоведческой литературе, а «мудрый», «гениальный». Эсэгэ Малап-тэнгэри — это «мудрый отец-небожитель». У бурят существовало выражение *малаан толгойтон* (буквально «плешивоголовые», «лысые»), практически означающие «мудроголовые», «знающие» «умные». Этим эпитетом награждали почтенных, многоопытных стариков.

По мере развития религиозной идеологии и усложнения общественных отношений патриархальный образ Эсэгэ Малана, старейшины, претерпевал дальнейшее изменение, приобретая черты земного владыки, царя. В шаманизме позднейшего времени он уже глава небожителей, которому подчиняются божества всех рангов: он стоит неизмеримо выше Баян-Хангая, когда-то почти равного ему и пытавшегося его обмануть.

О процессе персонификации сил природы и стихий свидетельствует немало фактов. Так, в шаманистском пантеоне бурят одним из ярких и деятельных небожителей выступает громовержец *Хөхөөдэй*-мэргэн. Монгольское *Кюке* (*Хөхэ*) некогда имело значение «небо», а *Хөхө-дэй* у монголов было названием созвездия Пса. Слово *Хөхө-дэй*, по анализу Т. А. Бертагаева, морфологически распадается на корневой элемент *хөхө*, соответствующий слову *хөхө* (небо), и аффикс *-дэй* (*-дай*) («имеющий отношение к чему-нибудь», «обладающий каким-либо свойством») <sup>77</sup>. Слово *мэргэн* означает в переводе «стрелок»,

---

<sup>77</sup> Бертагаев Т. А. Внутренняя реконструкция и этимология слов в алтайских языках. — В кн.: Проблемы общности алтайских языков. Л., 1971, с. 100.

«меткий». Следовательно Хөхөөдэй-мэргэн значит «Небесный стрелок». Как и образ Эсэгэ Малана, образ Хөхөөдэя первоначально был абстрактно-нарицательным и лишь в последующие периоды, а именно в развитом родовом обществе, приобрел антропоморфные черты и оброс соответствующими мифами.

В настоящее время не представляется возможным установить, каким представляли себе глазковцы небесный мир, существовали ли для них те многочисленные тэнгэрны, которые известны нам из позднейшего шаманизма. Однако же, прослеживая эволюцию ряда шаманистских богов, реконструируя их древние названия и функции, исходя из общепринятого положения о том, что в развитом родовом обществе одухотворялись не только предметы, но и стихийные силы, можно с определенной вероятностью утверждать, что в пантеоне китойцев и глазковцев существовали эжины дождя, снега, тумана и т. д., местопребыванием которых считалось небо. Назывались ли эти эжины тэнгэринами? Вполне возможно. Но одно несомненно, что вся природа, все стихии представлялись в «лицах», в конкретных образах существ, равных по положению. Однако деление этих сверхъестественных сил на добрые и злые могло уже существовать, ибо понятие о добре и зле, об их носителях в родовом обществе, как правило, достигает высокого развития.

Космология глазковцев включала в себя учение о загробном мире, который считался продолжением земной жизни. Умерших снабжали необходимыми предметами быта, оружием, пищей. Характер погребений, ориентировка, погребальный инвентарь, положение трупа — все это свидетельствует о том, что погребальные обряды являли собой сложную систему, в основе которой лежали анимистические представления<sup>78</sup>.

Как показывают археологические и другие источники, анимизм в рассматриваемый период составлял одну из важнейших частей или элементов религиозного комплекса. Он все больше и больше подчинял себе другие формы религиозных представлений — тотемизм, фетишизм, магию и т. п., образуя как бы основной стержень или ядро всего комплекса верований.

---

<sup>78</sup> Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. 3, с. 303—355.

О срастании с анимизмом тотемистических представлений и обрядности уже говорилось выше. Обратим теперь внимание на фетишизм, истоки которого уходят в эпоху аниматизма, т. е. в ранний период родового строя. Как считает А. Д. Сухов, «количество фетишей, находившихся „на вооружении“ первобытных племен, было поистине неисчислимо»<sup>79</sup>. Так ли обстоит дело у наших первобытных предков Прибайкалья? По-видимому, фетишей у них было немало, если понимать под ними различного рода каменные и костяные фигурки, части тел животных, птиц и рыб, необычные кампи, отдельные орудия и предметы быта. По мнению специалистов, фетишизация предметов или объектов — живых и неживых, как и тотемизация, была характерна для мыслительной деятельности людей первобытного общества. По мере развития анимизма фетишистские представления утрачивают свою самостоятельность и срастаются с ним. Фетиши одухотворяются, становятся амулетами, идолами и другими предметами почитания, а также предметами культовой принадлежности<sup>80</sup>. Судя по героическому эпосу бурят, древние люди фетишизировали стрелу, кожемялку, волосы коня, кнут и т. д.

Магические представления, сложившиеся у палеолитических и неолитических людей, в эпоху отцовского рода сомкнулись с анимизмом, стали одним из элементов религиозного комплекса; магия переросла в представление о том, что не только люди магическим путем могут воздействовать на души, духов, но и, наоборот, эти сверхъестественные существа могут в свою очередь оказывать влияние на людей.

«Теоретические» положения верований людей китойского и глазковского времен выражались в виде мифологии — сложного проявления духовной жизни, ибо различные феномены природы, общества и сознания могли находить преимущественно религиозно-мифологическое объяснение. Масштабы и глубина таких объяснений увеличивались по мере развития анимизма. За явлениями окружающего мира все чаще и чаще видели сверхъестественные силы — эжинов, небожителей и т. п.

---

<sup>79</sup> Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967, с. 158.

<sup>80</sup> Там же, с. 156—159; Францов Г. П. Научный атеизм, М., 1972, с. 127, 235.

Безусловно, в настоящее время невозможно восстановить тот круг мифологических воззрений, который был выработан древними прибайкальцами. Многие дошедшие до нас мифы претерпели, очевидно, изменения, другие, возможно, были заимствованы у соседних народов и племен. Но тем не менее попытаемся их рассмотреть<sup>81</sup>.

Древнейшие мифы воспевают простейшие орудия труда: разные палочки, шерстобойный прутик, кожемялку, камни, придают им чудесные свойства, делают их послушными воле человека, способными умирять стихии, открывать проходы в морях, строить мосты, побеждать чудовищ.

К таким мифам относятся мифы о животных, на которых охотились далекие предки бурят. В этих мифах нередко родословная некоторых зверей и птиц ведется от людей. Например, медведь якобы был прежде очень сильным человеком. Бог, видя, что люди не могут с ним справиться, отрубил ему большой палец, чтобы силы стало меньше, и обратил в зверя. Верблюд когда-то был шаманкой. Однажды шаманка отрезала свои груди, приклеила их на спине и в таком виде явилась к богу, чтобы напугать его. Тот рассердился и навсегда ее сделал верблюдом.

Некоторые мифы повествуют о травах, деревьях, живой воде, которые делают человека сильнее прежнего, чудесным образом восстанавливают силу, оживляют умершего. Так, Ворон пьет Вечную Черную Воду (Мүнхэйн хара ухан), отчего и бывает долговечен.

Распространенными являются мифы о происхождении различных вещей, ремесел, о завоеваниях культуры. Многие из них посвящены огню. Прежде, повествует миф, огня не было. Ударил гром, и старик Сагаадай (Сахяадай) взял от молнии огонь. По другому мифу, когда-то люди на земле ходили нагие, а впоследствии, начав носить одежду, не могли согреться. Тогда стали думать, каким образом добыть огонь, и был созван съезд всех небожителей. На съезде ничего не могли придумать и решили пригласить Ежа, который считался умным и изобретательным.

---

<sup>81</sup> Анализируемые ниже материалы по мифологии взяты из работ: Сказания бурят, записанные разными собирателями.—ЗВСОРО по этногр., Иркутск, 1890, т. 1, вып. 2: Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 3; Уланов А. И. Древний фольклор бурят. Улан-Удэ, 1974, с. 5—11, 136—148.



Но тот, обиженный насмешками женщин, ушел, не раскрыв секрета огня. Придя домой, он сказал жене: «И глупые же эти тэнгерины — не умеют добыть огонь. А дело-то совсем простое: нужно лишь взять кусок железа и камень, а с березы сорвать губку, положить ее на камень и тереть железом, вот и получится огонь». Один из тэнгеринов, специально посланный подслушать, воротившись, рассказал услышанное от Ежа. Так люди научились добывать огонь.

В ранних мифах огонь рисуется переносным; герой, отправляясь на охоту, в поход, берет его с собой и хранит на протяжении всего пути. В более поздних мифах огонь выступает как существо антропоморфное: дух-хранитель, хозяин. На высшей ступени развития фигура хозяина огня выросла до божества, занимающего особое место в пантеоне. В большинстве бурятских мифов таким божеством является Сахядай-убугун, младший сын Эсэгэ Маланатэнгэри (его жена — Сахала-хатан).

Огонь приносит людям не только благо, но и вред: сжигает леса, уничтожает растительность, угоняет зверей. Отсюда и бытование мифа о страшном чудовище Гал-Дүлэн (Огненное пламя) с одним глазом на лбу.

Большой цикл составляют мифы космологические и этимологические. Прежде, говорится в них, земли не существовало, а была одна вода. В это время жил бурхан (бог) по имени Сомбол. Он захотел сотворить землю. Увидев птицу *ангата* с 12 птенцами, бурхан попросил ее нырнуть и принести со дна землю. Ангата нырнула и принесла на носу черную землю, а в лапках красную глину. Сомбол взял сначала красную глину и разбросал по воде, а потом разбросал черную глину. Тогда образовалась земля, а на ней выросли травы и деревья.

В мифе о Млечном Пути рассказывается, как богиня Манзан Гүрмэн-төөдэй, о которой говорилось выше, пацедив своего грудного молока, пролила его вокруг. Это молоко и стало Млечным Путем, по которому ходят бурханы.

В большинстве мифов творцами Вселенной, людей и животных выступают то птицы, то боги или богини. По одним мифам, солнце и луна рождаются из золотого чрева женщины, по другим — от Счастья, которое лежало на некой «нижней плоскости». Общим в космогонических мифах является представление о первобытном хаосе, из

которого постепенно сложились земля, небо и живые существа, а также боги и богини.

Следует выделить мифы героические — о предках, родоначальниках, о «первых людях», героях, которые в трудной борьбе со стихийными силами, с чудовищами, утверждают существование рода, племени, народа. В наиболее архаических мифах повествуется обычно о главенствующей роли богини-матери. В этой связи интересен образ Манзан Гүрмэп. Как сказано выше, она — самая старая в мире, родоначальница богов. Она все знает, у нее есть книга судеб, волшебный прутик — *хабаа*, волшебные камни — *задай шулуун*. Живет она в покое на небе, в стороне от споров и столкновений. В критические моменты небожители обращаются к ней за советом и помощью, и она помогает людям, когда узнает о их бедствиях.

В мифах периода патриархата женщине-родоначальнице отводится уже второстепенное место; богини либо отходят на задний план, либо выступают в качестве дополнения к мужским божествам в роли их жен: у Эсэгэ Малана-тэнгэри жена — Эхэ Юурэн, у Буха-нойона — Будан-хатан и т. д.

Чрезвычайно интересны мифы о прародителях бурят — Буха-нойоне, Булагате, Эхирите и Хоредое. Эти мифы — наиболее полные и красочные из серии генеалогических мифов. В них происхождение отдельных родов и племен связано с тотемными животными, птицами, рыбами. Так, в мифах о Хоредое говорится, что он однажды бродил по о-ву Ольхон и увидел, как слетали с неба три лебедя. Они опустились на берег и, превратившись в трех девиц, стали купаться. В это время Хоредой похитил одежду одной из них. Две небесные девицы, испугавшись, снова превратились в лебедей и улетели, а третья, не найдя свою одежду, не смогла улететь и осталась, став женой Хоредоя. От нее Хоредой имел 11 сыновей, которые сделались родоначальниками 11 хоринских родов.

Хоредой у бурят не просто мифический предок, но он занимает одно из почетных мест в шаманистском пантеоне. Ему специально посвящался онгон.

В мифах о Буха-нойоне, одном из наиболее распространенных и почитаемых в прошлом богов, помимо главного героя, часто фигурируют два мальчика. От этих двух мальчиков произошли племена Эхирит и Булагат. Об Эхирите говорится, что его отец — пестрый налим, а мать —

береговая щель. Отцом Булагата считается Буха-нойон, или свыйй бык, а матью — дочь Тайджи-хана, которая забеременела от одного взгляда на небесного быка.

В генеалогических мифах, являющихся одновременно и теогоническими, деяния свои герои обычно совершают вокруг Байкала, на Ольхоне, в районе Саянских гор, Ангары, Иркутка и Лены. Локализация этих событий или действий в какой-то мере указывает на аборигенность части предков современных бурят и на местное происхождение рассмотренных мифов, ставших составной частью бурятского шаманского фольклора.

В древних мифах образы богов или духов довольно просты. Небожители ведут такую же жизнь, что и обычные охотники, рыболовы и скотоводы. Они еще не могущественны, ссорятся, пьянствуют, вовсе не мудры, забывчивы, обманывают друг друга, без своей матери Манзан Гүрмэн беспомощны в трудных ситуациях. Многие небожители не получили еще антропоморфные черты, оставаясь олицетворениями стихийных сил природы. Таковы, например, Манан-тэнгэри (Туман-тэнгэри), Сэгзэн Сэдэг-тэнгэри (Белый оледенелый тэнгэри) и др.

Изложенное в данном разделе подводит нас к вопросу о служителях культа и их атрибутах и функциях. Становление и расцвет отцовского рода не могли не отразиться на обрядовой деятельности людей. В некоторых погребениях, найденных в устье Уды при впадении ее в Ангару и у д. Аносовой на Ангаре и датированных глазковским временем, обнаружен специфический набор инвентаря. Он состоит из охотничьих антропоморфных изображений из рога или мамонтовой кости, амулетов из челюстей щуки или клюва крупной птицы и даже колотушки из рога, применявшейся при обряде камлания. Весь этот набор рассматривается А. П. Окладниковым как атрибуты шаманов<sup>82</sup>.

На Шишкинских скалах обнаружена группа рисунков, сходных с дискообразными антропоморфными идолами из Нижне-Илимска, Киренска и других мест Восточной Сибири, изображающими шаманов. Сравнительное изучение шишкинских рисунков и ангаро-ленских бронзовых идолов привело А. П. Окладникова к выводу, что между ни-

---

<sup>82</sup> Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. ч. 3, с. 344—352.

ми существует тесная связь, что те и другие наполнены одним содержанием — шаманистским<sup>83</sup>.

К эпохе бронзы относится часть рисунков с Большекудинских порогов на Оке. На этих рисунках видны такие же предметы, как и у современных шаманов, такая же шаманская одежда, ритуальное облачение. Сюда относятся крупное изображение настоящего шаманского бубна и фигуры шаманов в их характерном одеянии, с кистями и подвесками, с рогатым головным убором, а может быть и пышной короной из нерьев. Одна из этих фигур держит в руках бубен. Шаманы молитвенно воздели руки к небу<sup>84</sup>.

Аналогичные рисунки с изображениями шаманов найдены и исследованы А. П. Окладниковым на берегах Байкала и в Забайкалье. Он обратил внимание на одну очень характерную черту рисунков — на позу человекочков, изображенных в бухтах Саган-Заба и Ая. Человечки показаны исполняющими ритуальный танец. Исходя из того, что культовое значение танца в бурятском шаманизме было очень велико, А. П. Окладников, вслед за Б. Э. Петри, полагает, что в древности существовал не столько индивидуальный, сколько коллективный шаманский танец — определенные ритуальные действия. Дополняя Б. Э. Петри и А. П. Окладникова, можно сказать, что в глазковское время тотемно-оргастическая обрядность, существовавшая у исаковцев и серовцев Прибайкалья, претерпела определенные изменения, а ритуальная коллективная пляска, названная нами первобытным ёхором, усовершенствовалась и начала сопутствовать другим обрядовым действиям, а не только охотничьим.

На байкальских писаницах нарисованы фигуры танцующих шаманов, у которых треугольное туловище, согнутые ромбом ноги и рогатая голова. Такие фигуры обнаружены на Ангаре, вблизи с. Мальта на р. Белой, на большекудинских писаницах на Оке.

По мнению А. П. Окладникова, еще одним веским аргументом в пользу интерпретации антропоморфных изображений в Саган-Заба и Ая как фигур шаманов служат

---

<sup>83</sup> Окладников А. П. Шипикинские писаницы. Иркутск, 1959, с. 103—107.

<sup>84</sup> Окладников А. П. Петроглифы Ангары. М.—Л., 1966, с. 136—137.

кружочки: в них следует видеть шаманские бубны<sup>85</sup>. Подобные же кружочки-бубны имеет фигура с рогами на голове, обнаруженная на Тальме (притоке Куленги). Эта фигура датируется бронзовым веком — начало I тыс. до н. э. Кружки-бубны обнаружены у фигурок большекадинских изображений.

На петроглифах Байкала немало рисунков змей, которые, как известно, присущи шаманским костюмам, бубнам и онгонам. Змеи — символы подземного мира.

В атропоморфных петроглифах Байкала, Ангары и Лены, по мысли А. П. Окладникова, отчетливо проявляется обширный комплекс идей, связанных с обрядами шаманов, с получением шаманского дара. «Все эти изображения — фигуры шаманов в их специфическом шаманском облачении в рогатом головном уборе и с бубнами», — пишет он<sup>86</sup>.

Эти факты позволяют датировать оформление сложного комплекса шаманского ритуала и представлений уже бронзовым веком, но крайней мере I тыс. до н. э. Истоки же данного комплекса следует искать еще раньше, — судя по некоторым глазковским погребениям Прибайкалья, во II тыс. до н. э.<sup>87</sup>

Изучая многочисленные археологические находки с привлечением этнографических материалов, А. П. Окладников еще в 1955 г. сделал вывод, что «шаманы как специалисты, монополизирующие культовую и в соответствии с этим создающие сложную обрядность, специальную культовую одежду, разрабатывающие дальше соответственные шаманские мифы и легенды, молитвенные тексты и заклинания, впервые появились на территории Прибайкалья, если не раньше, то во всяком случае и не позже глазковского времени, времени больших изменений во всех областях местного населения.

Появление шаманов — последний и вполне закономерный штрих к ретроспективно восстановленной нами общей картине общественного уклада и культуры глазковского времени, так как выделение подобных специалистов культа должно было иметь своей основой усложнение

---

<sup>85</sup> Окладников А. П. Петроглифы Байкала. Новосибирск, 1974, с. 61.

<sup>86</sup> Там же, с. 84.

<sup>87</sup> Там же, с. 84, 99—100.

структуры общества и так или иначе находиться в связи с нарастанием элементов новых общественных отношений, с ростом имущественного и социального неравенства внутри первобытной общины, с началом ее разложения»<sup>88</sup>.

Впоследствии А. П. Окладников углубил свою концепцию. Подкрепив ее целым рядом новых доказательств, он пришел к еще одному важному и принципиальному выводу большого масштаба — к выводу «об автохтонности происхождения шаманства в Сибири как исходной системы верований и культа сибирских народов»<sup>89</sup>.

Петроглифы прибайкальских племен по основному их содержанию являются шаманскими. Главное в них — это представление о шаманах как посредниках между мирами духов и людей<sup>90</sup>.

Шаманистский комплекс в целом, с его ритуалом и мифологией, представлял собой в рассматриваемое время стройную и сложную систему, имеющую свою специфику, выраженную локально.

К вопросу о времени зарождения и идейных истоках шаманизма в Прибайкалье А. П. Окладников возвращается постоянно, каждый раз внося коррективы в свои изыскания. Первоначально, на основе исследований петроглифов и бронзовых шаманистских изображений, он установил наличие шаманов и шаманистского культа в бронзовом веке — в пределах I тыс. до н. э. Глазковские погребения в Усть-Уде и Аносове позволили ему раздвинуть хронологические рамки этих явлений до II тыс. до н. э. В одной из своих последних работ, написанной в результате исследования погребения № 12 в серовском могильнике, А. П. Окладников предлагает искать истоки шаманизма в серовском времени, т. е. по крайней мере на две тысячи лет раньше глазковского. При этом он исходит из установленного радиоуглеродным анализом возраста погребения китойского времени в Хужире на Ольхоне — самое начало IV тыс. до н. э.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. 3, с. 349—352.

<sup>89</sup> Окладников А. П. Петроглифы Байкала, с. 84.

<sup>90</sup> Там же, с. 99.

<sup>91</sup> Окладников А. П. Неолитические памятники Нижней Ангары. Новосибирск, 1976, с. 9.

А. П. Окладников справедливо замечает, что древних шаманов как жрецов и деятелей культа нельзя сравнивать с жрецами в классовом обществе, что первые были членами своих родовых коллективов, занимая в общине видное и ответственное по социальным нормам того времени место<sup>92</sup>.

Шаманизм в Прибайкалье, как и в Восточной Сибири вообще, возник на почве родового быта и охотничьего уклада жителей тайги и лесостепья. Шаманистские представления и обряды не сменили и не вытеснили более древний пласт верований, в основе которого лежала охотничья магия, направленная на размножение и умерщвление зверей, культ страдающего, умирающего и воскресающего зверя. Они впитали все эти аборигенные охотничьи элементы, свойственные мировоззрению палеолитических и неолитических эпох, явились их дальнейшим развитием на новом историческом этапе в бронзовом веке. А. П. Окладников утверждает, что «из каменного века идут представления о шамане, как существе смешанной природы — наполовину птицы или лося, медведя, изюбря. Из палеолита и неолита происходят представления о шаманском покровителе — „Мать звере“ — как зооморфном двойнике шамана и его души»<sup>93</sup>.

О том, что идейными истоками шаманизма послужили более древние тотемистические верования и охотничья магия, свидетельствуют этнографические данные и мифы.

Мы уже говорили о бурятских тайлганах, их первоначальных функциях и элементах. В период отцовского рода тайлганы не исчезли, а получили дальнейшее развитие. Причем многое из первоначальной обрядности оставалось без изменения как нерушимый закон. Правила расстановки участников торжества, свежавания жертвенных животных, принесения жертв богам или духам, распределения мяса, совершения обрядов «даланга» и «хурылга» и т. п. были незыблемы. В новых условиях приносили в жертву не зверей, как это было в эпоху охоты и собирательства, а домашних животных (копей, овец), обращались уже к новым божествам с просьбами, связанными с новым укладом жизни. В тайлганпой обрядности произошло одно чрезвычайно важное изменение — женщины пе-

---

<sup>92</sup> Окладников А. П. Неолитические памятники Нижней Ангары, с. 9—10.

<sup>93</sup> Окладников А. П. Петроглифы Байкала, с. 100.

рестали принимать участие в торжествах, а начали устраивать свой тайлган — *төхөрөөн* на месте стоянки. На самом тайлгане распорядителями стали не *утган*, а старейшины рода, знатоки родовых обычаев и традиций, наиболее почетные, обладающие какими-либо выдающимися качествами люди.

Интересные мысли в этом плане высказаны Т. А. Бертагаевым, предпринявшим внутреннюю реконструкцию и этимологический анализ ряда шаманистских терминов алтайских языков. Разбирая слово *коке* (*Хөхө*) означавшее у древних монголов «небо» (у древних тюрков «кок тэнгри» означало «голубое или священное небо»), Т. А. Бертагаев обратил внимание на бурятские слова *хөгшөн* («старая», «старый», а в некоторых говорах «муж», «супруг» — в смысле «старший в семье»), *хөгшөрөхө* («стариться»), *хөгшөд-һаидууд* («старшие», «лучшие», «возглавляющие род (клан), лучшие люди»). У многих групп бурят, согласно древним традициям, шаманы никакой роли на тайлганах не играли, а становились рядовыми участниками. Все обряды жертвоприношения совершали старшие, знающие правила люди — *хөгшөд-өггөд*. По предположению Т. А. Бертагаева, в древние времена, в дотюрко-монгольский период, когда существовала протоалтайская языковая общность, служителями культа (служителями неба) выступали *хөгшөд-өггөд* (старшие в роде), и терминов *кам* и *бөө*, означающих у тюрко-монгольских народов «шаман», не было. Подлинными служителями культа — *камы* и *бөө* — появляются позднее, когда якобы устанавливаются семейно-родовые отношения, исчезает промискуитет<sup>94</sup>.

Культовая функция *хөгшөд-өггөд* в условиях родового строя становится более понятной, если учесть, что они были главными в роде, общине, пользовавшимися почетом и уважением и паделенными судебной-мировой властью. Такими прерогативами обладали бурятские родовые старейшины XVIII—XIX вв. Старшие в роде и их *түүргэ* на тайлгане всегда стояли первыми справа, первыми произносили молитвы и первыми получали жертвенное мясо. Они же, старшие в роде, заранее решали вопросы устройства тайлгана, определяли его сроки.

---

<sup>94</sup> Бертагаев Т. А. Внутренняя реконструкция и этимология слов в алтайских языках, с. 100—101.



Утверждение Т. А. Бертагаева, хотя и приемлемое, не решает до конца проблему служителей культа в период становления и расцвета патриархального родового строя. На наш взгляд, развитие культовой деятельности в китойское и глазковское времена шло по двум линиям. Во-первых, одна часть обрядов, а именно общеродовые, коллективные жертвоприношения, находилась в ведении родовых старшин, заменивших матриархальных *утган* и *төөдэй*. Традиция эта оказалась очень устойчивой и дошла до наших дней. Во-вторых, с усложнением пантеона, с появлением множества духов-хозяев, олицетворявших природу, стихии, различные отрасли человеческой деятельности, возникла необходимость специализации в духовной жизни, т. е. выделения особых служителей культа — жрецов. Хөгшөд-өвгөд и жрецы-специалисты дополняли друг друга, имели как общие, так и свои особые функции. Одновременно в одном лице могли сочетаться функции старейшины, главы рода, вождя рода, племени, хөгшөд-өвгөд, с одной стороны, и функции жреца-специалиста, посредника между сверхъестественными силами и рядовыми людьми, — с другой. В истории народов Сибири, стоявших на различных уровнях социального развития, известно немало фактов, когда в роли вождя или главы родо-племенных коллективов выступали деятели культа.

В период отцовского рода *утган*, провоначальные жрецы огня, не сошли с арены. Они уступили *хөгшөд-өвгөд* некоторые свои общественно-регулятивные функции, но приобрели функции общения с новыми многочисленными духами, усилилась их специализация. Вероятно, на начальных этапах патриархального родового общества *утган* было больше, чем жрецов-мужчин.

Проводимая нами схема эволюции древнейших отправителей культа (*утган* в матриархате — *хөгшөд-өвгөд* в переходный период — шаманы в патриархате) должна рассматриваться лишь в самом общем и упрощенном плане. В действительности она выглядела несколько иначе и сложнее. Появление шаманов не заменило *утган* и *хөгшөд-өвгөд*, а расширило круг служителей культа, явилось еще одним актом усилившейся специализации общественно-духовной жизни.

Вопрос о том, как назывались шаманы у прибайкальских китойцев и глазковцев, — не принципиальный, хотя интересный и важный. Данных о существовании у них

терминов *бөө* или *кам*, означающих шамана у позднейших монгольских и тюркских народов, нет. Но не приходится сомневаться в наличии каких-либо названий, которые у разных этнических групп могли быть разными.

Как заметил А. Д. Сухов, профессиональных служителей первобытного религиозного культа в литературе принято называть шаманами, колдунами, заклинателями духов, знахарями и т. п. По его мнению, основные категории среди них составляют шаманы, занимающиеся общением с духами, и колдуны, специализирующиеся на магии; остальные «специалисты» религиозных культов так или иначе тяготеют к этим двум категориям. Разница между этими двумя основными «специальностями» также весьма условна и относительна. Деятельность первобытных служителей культа строилась в соответствии с существующим религиозным мировоззрением, которое включало в себя, в частности, и веру в духовные сущности, и магические представления<sup>95</sup>.

Различные названия, утверждающиеся за служителями культа разных народов, в какой-то мере объясняются литературной традицией. А. Д. Сухов предлагает «называть профессиональных служителей первобытного религиозного культа шаманством (этот термин, применявшийся первоначально в отношении народов Сибири, стал в настоящее время универсальным). Соответственно этому, представления первобытной религии, которые связаны с шаманством, можно рассматривать как шаманизм»<sup>96</sup>.

В начальный период отцовского рода шаманизм носил семейно-родовой, а не индивидуальный характер, т. е. шаманить могли в каждой семье или общине. Каждая семья или группа родственных семей владела определенным набором культовых вещей — бубнов, онгонов, *толи* и т. п. Об этом косвенно свидетельствует ряд фактов. Например, на бурятских тайлганах и «сасали» старший в семье ставил свой *түүргэ* и делал очищение огнем и возлияние богам. В бурятских семьях имелись свои святыни — онгоны, *хажууһан* (*сажууһан*) — типы амулетов, оберегов. Старшие, дедушка или бабушка, знали определенный комплекс традиций и обязаны были периодически или в зависимости от сложившихся обстоятельств совершать не-

<sup>95</sup> Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967, с. 184.

<sup>96</sup> Там же, с. 185.

обходимые обряды: кормить олгонов, установить табу и т. д. *Хөгшөд-өгөгд* руководили всеми религиозными обрядами на свадьбах, похоронах, при рождении детей, обновлении юрты.

Герои бурятских улигеров не прибегают к помощи шаманов, а сами совершают обряд, произносят молитвы или заклинания, непосредственно обращаются к богам, в частности к тэнгэрипам. Они нередко считаются детьми богов или их посланниками на землю. В улигере «Алтан Дуурай мэргэн» двое сыновей героя устраивают тайлган божеству Эсэгэ Малану и его жене Эхэ Юурэн, принося в жертву множество баранов, чтобы получить боевое оружие, доспехи и коня. В другой раз они устраивают тайлган, чтобы Эсэгэ Малан оживил их погибшего отца.

Эпические герои — своего рода избранные, обладающие особыми качествами, способные совершать обряды, заколдовать человека или предмет. Но у них, в отличие от шаманов, нет шаманских доспехов и других предметов культа. Они напоминают людей, стоящих на том уровне социального и духовного развития, когда шаманить могли все или многие, как, например, у чукчей, эскимосов и других палеоазиатских народов эпохи прихода русских в Сибирь. Герои эпоса далеко не шаманы, они — явление более раннее, чем шаманы-профессионалы, другого социального предназначения.

Таким образом, бурятские материалы подтверждают высказывания этнографов и религиоведов о том, что первоначальная форма шаманизма имела семейный характер. По В. И. Иохельсону, такая форма преобладала у коряков. У якутов, по данным В. Ф. Троцанского, в древнее время жреческие обязанности исполнялись главами семей. Такая же форма шаманизма существовала у юкагиров и чукчей. У чукчей, по наблюдениям В. Г. Богораза, почти каждый мог выступать в роли шамана<sup>97</sup>.

Эту стадию развития профессионалов религиозного культа В. Г. Богораз определял как простую и примитивную, называл ее семейным шаманизмом, противопоставляя ее индивидуальному. По В. Г. Богоразу, семейный шаманизм постепенно развивался в индивидуальный<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. — ЭО, М., 1910, № 1-2, с. 7—8.

<sup>98</sup> Богораз В. Г. Чукчи, ч. 2. Л., 1939, с. 105.

Становление, расцвет и поздний период отцовского родового строя — это разные этапы исторического развития. Каждый из этих этапов по-своему отразился в религиозной идеологии, в эволюции культовой деятельности людей.

Уже в начальном периоде родового строя существовала общественно-должностная деятельность, заключающаяся в регулировании охоты, рыбной ловли, собирательства, в распределении между членами общины добытой пищи, в отправлении обрядов и т. д. В развитом и позднем периоде родового строя общественно-должностная деятельность приобретает новые функции, расширяется специализация, которая впоследствии становится наследственной. Как показали археологические исследования, в неолите формируется новая социальная общность — племя, объединение родовых общин. Появляются вожди и совет племени. В конце второй стадии, т. е. развитого родового строя, «намечаются первые признаки выделения и обособления племенного вождя и вождей родовых общин, превращения родовых различий в различия сословные и кастовые»<sup>99</sup>.

На заключительном этапе первобытнообщинного строя, который пришелся на поздний неолит и век раннего металла, усиливается общественное разделение труда, выделяется ремесло, развивается обмен, образуется прибавочный продукт. Все это вызывает к жизни частную собственность, имущественную и социальную дифференциацию, выделение и обособление правящей верхушки, появление зависимых. Религиозно-магические обряды становятся в руках общинно-родовой знати одним из важнейших средств угнетения, насилия<sup>100</sup>.

Если в родовой общине каждый мог стать главой, вождем, то теперь они выбираются из определенных семей. С возникновением отцовского права должность передается по наследству. «Закладываются,— как говорил Ф. Энгельс,— основы наследственной королевской власти и наследственной знати»<sup>101</sup>.

На наш взгляд, именно в этот период зародились шаманская наследственность и институт посвящения в слу-

---

<sup>99</sup> Бутников И. А. Первобытнообщинный строй.— В кн.: Проблемы истории докапиталистических обществ, кн. 1. М., 1968, с. 143.

<sup>100</sup> Там же, с. 145, 148.

<sup>101</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 164.

жители культа. Касаясь этого вопроса, уместно привести следующее высказывание Н. И. Зибер: «Самая наследственность должностей в значительной степени обуславливается чисто экономическими причинами, какова, например, сравнительная недостаточность производительной силы труда на ранних этапах развития, которая дает возможность покрывать расходы на содержание и подготовку к общественной деятельности лишь небольшого числа племени, составляющих особый класс. Нельзя также отрицать и того обстоятельства, что наряду с наследственностью должности, специальный характер воспитания и среды создает также и наследственность способностей, требуемых отправлением должностей деятельности»<sup>102</sup>.

Должность служителя культа у глазковцев и ее наследственный характер (хотя и примитивный) нельзя понимать слишком упрощенно. С одной стороны, как и все члены общества, служители культа занимались теми же хозяйственными делами — охотой, рыболовством и другими делами, как, например, бурятские шаманы XVIII—XIX вв. — скотоводческим хозяйством. «Власть» шаманов и шаманок была слабее, чем в позднейшие времена, и характеризовалась полным подчинением общественному мнению. Но все же служители культа отличались от других членов общины определенными качествами: большим знанием мифов, обрядов, владели особыми «секретами».

Обязанностей или функций глазковских служителей культа было немало. Они — посредники между сверхъестественными силами и членами родового коллектива, отправители религиозных служб. Как таковые они должны обладать определенным кругом «теоретических» знаний и правил жертвоприношений. Кроме того, они выступают в качестве толкователей явлений в природе и обществе, сна и сновидений, «философов», рисующих мироздание в религиозно-мифологическом духе, занимаются гаданием и врачеванием, сочетают в себе качества поэтов, певцов и артистов. В их обязанность входит знание родословий, обычаев и традиций, норм обычного права, и в этом плане они, наряду с родовой верхушкой, старейшинами, являются блюстителями порядков, «прокурорами и судьями». Они вмешиваются в дела «международные», угадывают во-

---

<sup>102</sup> Зибер Н. И. Очерки первобытной экономической культуры. Спб., 1899, с. 465.

лю сверхъестественных сил, «санкционируют» (освящают) военные набеги, которые порой не отличаются от охоты.

С началом эпохи металла и возникновением скотоводства повышается подвижность населения, формируются крупные этнические единицы — племена и объединения племен. Становятся обычными похищение и угои скота, борьба за богатство, столкновения и войны. Главы, вожди родо-племенных коллективов, отдельные предводители-воины играют все более важную роль. Появляются боже-ства — защитники на войне. Очевидно, души умерших знаменитых воинов становились духами-покровителями ратного дела. Служители культа в ряде случаев могли выполнять функции военных предводителей или советников в решении «международных» вопросов.

С. В. Иванов в одном из своих исследований, посвященном шаманскому одеянию народов Сибири, установил связь между некоторыми частями шаманской одежды и военной панцирной одеждой, распространенной в средние века и в более раннее время на огромных просторах Центральной Азии и в Южной Сибири. Он предполагает, что различные железные, костяные и кожаные пластинки на шаманском костюме являются частью военной или защитной одежды, что шаманы у многих народов участвовали в военных операциях, а иногда стояли во главе военных отрядов<sup>103</sup>.

Древние бурятские легенды и предания нередко повествуют о шаманах-предводителях, об участии шаманов в различных столкновениях. М. Н. Хангалов в своих работах об эпохе *зэгтэ-аба*, основываясь на целом ряде этнографических и фольклорных данных, высказывал утверждение о существовании шаманской аристократии, ее активной руководящей роли в обществе облашчиков. Конечно, М. Н. Хангалов преувеличивал эту роль. Но, с другой стороны, было бы неверным полностью ее отрицать. Сказанное М. Н. Хангаловым не может быть относимо к начальному периоду «мужского» шаманства. Однако при

---

<sup>103</sup> Иванов С. В. Элементы военной (защитной) одежды в шаманских костюмах народов Сибири.— В кн.: Краткое содержание докладов годичной сессии Института этнографии АН СССР. 1971 г. Л., 1971, с. 47—48; Он же. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири.— В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 136—168.

всем том шаманов раннего времени, в частности собственно глазковского, нельзя сравнивать с таковыми позднейших эпох: их деятельность, естественно, была более примитивной.

\* \*  
\*

Изложенное в данной главе позволяет сделать следующие выводы.

Начальный этап истории религиозных верований на территории Предбайкалья и Забайкалья восходит к эпохам палеолита и неолита, когда охота, рыболовство и собирательство были основными средствами добывания пищи, а общественные отношения людей матриархально-родовыми. В целом имеющиеся источники дают возможность утверждать, что у палеолитических и неолитических байкальцев имелся целый комплекс религиозных представлений — тотемических, фетишистских, анимических и других, что отправление обрядов было прерогативой *утган*, обладавших определенным набором культовых предметов в виде необычных камней, костей животных и зверей и т. п. Этот комплекс нельзя считать шаманистским, но в нем коренились первобытные истоки шаманизма, и поэтому он не может не учитываться при рассмотрении вопроса о происхождении и начальной истории шаманизма.

Новый этап связан с периодом патриархально-родового строя (середина III — конец I тыс. до н. э.). С дальнейшим развитием социально-экономических отношений, появлением скотоводства и распространением меди и бронзы происходят существенные изменения в идеологиях, в том числе в религии. Анимизм все больше смыкается с другими формами религиозных представлений, становясь как бы цементирующим элементом во всем комплексе верований. Мир уже одухотворен, каждое явление природы, каждая местность (леса, горы, реки) имеют своего хозяина (эжина), появляются обряды, связанные с новыми формами хозяйства, и новые виды предметов культа, отправление службы становится прерогативой мужчин, хотя *утган* не сошли со сцены. Культовая деятельность осуществлялась как старейшинами (хөгшөд-өвгөд) родового коллектива, так и специалистами (*утган*, шаманами).

Весь комплекс религиозных верований и обрядов древних племен Прибайкалья не был конгломератом различных по содержанию и формам культов и представлений — тотемизма, фетишизма, магии, культа предков и т. д. Все эти формы или элементы развивались не изолированно друг от друга, а в тесном взаимодействии, составляя части единого целого. Появление шаманов стало лишь одной стороной общего развития религии, и его нельзя трактовать упрощенно, представлять как мгновенный процесс. Деятельность и функции шаманов на разных этапах патриархального родового строя были различны, осуществляясь по линии усложнения, расширения, дальнейшей специализации. Институт шаманов — это лишь элемент религии, и его нельзя рассматривать вне связи с общим комплексом верований.

Сравнивая древнюю историю Южной Сибири с историей сопредельных регионов догунно-сарматского времени, С. В. Киселев писал: «Скифы на западе, савроматы Поволжья и Южного Приуралья, массагетосакский мир Средней Азии, дин-лины — майэмирские и тагарские племена Саяно-Алтая, население Прибайкалья, Монголии и Ордоса пользовались одним орудием, одинаковой конской сбруей, сходными украшениями и увлекались одними образами и настроениями в искусстве. Их различали местные особенности. Но это не могло ослабить исключительной близости их культуры»<sup>104</sup>.

В свете этого высказывания правомерно считать, что формирование шаманизма как формы религии в Прибайкалье в китойско-глазковское время не является специфическим и локальным явлением. Исследования целого ряда ученых показывают, что подобный же процесс эволюции религиозных верований происходил на всем пространстве степей и лесостепей Евразии.

А. Н. Липский считает неоспоримым вопрос о существовании развитого шаманизма на Енисее в карасукское время (XII—VIII вв. до н. э.). Н. Л. Членова на основе изучения огластинских изображений, датируемых VI—V вв. до н. э., пришла к выводу о наличии шаманов и шаманизма на Енисее в тагарскую эпоху (VII—I вв. до н. э.). Она утверждает, что зарождение шаманистских

---

<sup>104</sup> Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 86.



верований в Средней Азии и Сибири восходит по крайней мере к скифской эпохе, если не к еще более ранней. А. И. Мартынов, называя все открытые у тагарцев религиозные культы шаманистскими, утверждает, что в тагарскую культуру шаманизм выступает уже как целая система вполне сложившихся взглядов и обрядов. По его мнению, «шаманизм людей тагарской культуры оказал большое влияние на идеологию тюркских народов Южной Сибири и финноугорских народов Западной Сибири»<sup>105</sup>.

Аналогичный комплекс верований установлен В. В. Волковым у племен Северной Монголии I тыс. до н. э. Он не называет его шаманистским, но видит в нем вполне развитый политеизм. Монгольский историк С. Пурэвжав полагает, что развитый мужской шаманизм появился у древнемонгольских племен во II тыс. до н. э., когда среди них начался процесс классообразования<sup>106</sup>.

Не все специалисты определяют религию II—I тыс. до н. э. как шаманистскую. Но дело не в термине. Ее можно назвать языческой, натуральной, политеистической и еще как угодно, а суть остается неизменной — перед нами определенная система религиозных представлений и обрядов на ранних этапах своего развития.

За неимением другого более удачного термина мы пользуемся словом «шаманизм» в качестве технического термина для обозначения религиозных верований как древних племен Сибири и Центральной Азии, так и племен последующих эпох.

---

<sup>105</sup> Липский А. Н. Афанасьевское в карасукской эпохе и карасукское у хакасов.— В кн.: Материалы и исследования по археологии, этнографии и истории Красноярского края. Красноярск, 1963, с. 86, 88—89; Членова И. Л. О связях племен Южной Сибири и Средней Азии в скифскую эпоху.— В кн.: Доклады и сообщения археологов СССР. VII Международный конгресс доисториков и протосториков. М., 1966, с. 196—197; Мартынов А. И. Некоторые черты мировоззрения людей тагарской культуры и его влияние на духовную жизнь народов Сибири и Восточной Европы.— В кн.: Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии», вып. 1. Новосибирск, 1969, с. 77.

<sup>106</sup> Волков В. В. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. Улан-Батор, 1967, с. 96—100; Пурэвжав С. К вопросу о стадиях развития идеологических концепций древнемонгольского шаманизма, с. 123—144.

**ЭВОЛЮЦИЯ ШАМАНИЗМА  
В ПРЕДБАЙКАЛЬЕ И ЗАБАЙКАЛЬЕ  
В ПЕРИОД РАЗЛОЖЕНИЯ  
ПЕРВОБЫТНООБЩИННОГО СТРОЯ  
И ОБРАЗОВАНИЯ  
РАННИХ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ  
(конец I тыс. до н. э. — I тыс. н. э.)**

**1. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ  
И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ПРИБАЙКАЛЬЕ**

Начиная с III в. до н. э. среди племен Восточной Сибири, Забайкалья и Центральной Азии наблюдается интенсивный процесс дальнейшего разложения первобытнообщинного строя. Межплеменные войны становятся постоянным промыслом ради грабежа. Появляется военная дружина<sup>1</sup>.

К сожалению, этнический состав населения Восточной Сибири, Забайкалья и Монголии для времени с III в. до н. э. и до II в. н. э. при современном состоянии науки не может еще быть обрисован с достаточной полнотой и точностью.

На территории современных Черемховского, Нижнеудинского (Иркутская область) и Канского (Красноярский край) районов обитало население, отличавшееся относительно высокой культурой. По свидетельству китайских летописей, оно занималось скотоводством и, отчасти, земледелием, жило в деревянных юртах, крытых берестой. Последними представителями этих племен были арины и котты<sup>2</sup>.

К востоку от них, в горнотаежных районах у берегов Байкала, жили предки эвенков. В долинах рек Лены и Витима, так же как и в Забайкалье, обитали дин-лины<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1, Улан-Удэ, 1954, с. 29.

<sup>2</sup> Там же, с. 30.

<sup>3</sup> Там же. В некоторых исторических трудах места обитания дин-линов указаны западнее, в пределах южной части современного Красноярского края и в Тувинской АССР.

Южными и юго-восточными соседями дин-линов, в степях Северной Монголии и Западной части Маньчжурии, были хунну. Впоследствии, в связи с установлением своего господства, хунну продвинулись до Байкала, оттеснив часть дин-линов.

Хуннское господство в Забайкалье продолжалось до II в. н. э. и оказывало большое влияние на развитие культуры последующих этнических групп. Вещественные памятники хуннской культуры широко распространены в южных районах Бурятии, особенно в районе Кяхты, на Джиде и Чикое, вплоть до Улан-Удэ. Наибольшей известностью пользуются Иволгинское городище в устье р. Иволги и крупное кладбище хунну в Ильмовой пади на р. Судже, около Кяхты<sup>4</sup>.

Установлено, что в II — I вв. до н. э. в Забайкалье хуннская культура была преобладающей и для своего времени очень высокой. Раскопки Ю. Д. Талько-Грынцевича, Г. П. Сосновского, А. П. Окладникова, А. В. Давыдовой, П. Б. Коновалова, дополняемые материалами монгольских археологических исследований, позволяют считать хуннское общество Забайкалья и Северной Монголии полукочевым. На основании систематизации и тщательного изучения погребальных сооружений, обрядов захоронения и инвентаря могильников П. Б. Коновалов сделал вывод об удивительном сочетании элементов скотоводческой, земледельческой, оседлой и строительной культур северных хунну: «Совершенство выделки изделий из железа, бронзы, кости, рога, дерева, глины, камня и других материалов свидетельствует о высокой культуре производства. Приемы и навыки строительства деревянных сооружений, а также утонченное плотническое мастерство, обнаруживаемое в погребениях, никак не согласуется с представлением о примитивном кочевом быте, связанном только с войлочной юртой и не знавшем оседлости. Великолепной выделки достаточно крупные и порой огромных размеров плоскодонные глиняные сосуды, по-видимому, не совместимы с постоянным кочеванием их владельцев; содержащееся в них просо прямо доказывает существование земледелия, требующего оседлости, пусть даже частичной, сезонной. В то же время обилие костей домашних животных и конского снаряжения говорит об основном

---

<sup>4</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1, с. 30.

богатстве и главных занятиях хунну — скотоводстве и, в особенности, коневодстве»<sup>5</sup>.

Основываясь на материалах археологических раскопок неолита и бронзы, проведенных А. П. Окладниковым, Н. Н. Диковым и другими, П. Б. Коновалов заключил, что материальное производство, ремесло и культура забайкальских хунну возникли не на пустом месте, что их корни уходят в предшествующие эпохи, что заслуга хунну состоит в расширении и усовершенствовании различных отраслей хозяйства своих предшественников.

Многочисленные аналогии хуннским вещам, отмеченные в других археологических памятниках до- и послехуннского времени, убедительно говорят об общих чертах материальной культуры степных племен Монголии, Забайкалья, Тувы, Алтая и Минусинской котловины, свидетельствуют о том, что в целом «культура хунну по своему облику органически вписывается в круг одновременных и предшествующих ей степных культур Центральной Азии, Южной Сибири и Средней Азии»<sup>6</sup>.

Северные хунну (как и южные) вели постоянные войны со своими соседями, которые по уровню своего социального и культурного развития не уступали им. Байкал не служил препятствием для сношения обитателей его берегов (западных и восточных). Ангаро-ленские динлины, как свидетельствуют древнекитайские источники, входили в число тех народов, которые нападали на хунну, захватывая людей и скот. В одном из исторических сочинений говорится, что динлины три года кряду производили набеги на земли хунну, убили и увели в плен несколько тысяч человек, угнали множество лошадей и рогатого скота<sup>7</sup>.

Летом 46 г. н. э. северные хунну были разбиты ухуаньцанп и оттеснены на север на несколько тысяч ли, в западную половину современной Иркутской области<sup>8</sup>. К сожалению, источники умалчивают о дальнейшей судьбе хунну, оказавшихся в стране динлинов. Ко II в. н. э. хуннская держава распалась. Можно предположить, что

---

<sup>5</sup> Коновалов П. Б. Хунну в Забайкалье. Улан-Удэ, 1977, с. 209.

<sup>6</sup> Там же, с. 213.

<sup>7</sup> Бичурин Н. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1. М.—Л., 1950, с. 84.

<sup>8</sup> Там же, с. 145—146.

хунну Забайкалья и хунну, попавшие в приангарско-ленские края, не исчезли бесследно. В последующие времена они способствовали образованию новых этнических комбинаций, оказали безусловное влияние на развитие культуры и идеологии, в частности религии, в этом обширном регионе.

Характеристика религии хунну, особенно забайкальских (или северных), имеет непосредственное отношение к нашему исследованию, поэтому мы и останавливаемся на ней.

Согласно китайским источникам, хунну поклонялись светилам и приносили жертвы предкам, небу, земле и духам. Шаньюя величали «Рожденный небом и землею, поставленный солнцем и луною». Утром они молились восходящему солнцу, вечером — луне. Важные дела начинались и свершались «по положению звезд и луны»<sup>9</sup>.

Одним из объектов поклонения хунну был космос, у них существовали идолы, изображающие космос. Хунну верили в загробную жизнь, умерших хоронили пышно; если умирал шаньюй или вельможа, в жертву воинам (предкам) приносились пленники из числа самых храбрых<sup>10</sup>.

В обществе хунну, разделенном на различные социальные слои, были волхвы, гадатели, специальные служители культа — шаманы. «Хунны, — пишет древнекитайский историк, — перед приходом китайского войска на всех дорогах и при реках, где надлежало проходить ему, велели шаманам зарыть баранов и волов с заклинанием на китайское войско. Шаньюй... велел шаманам производить заклинания над связанной лошадей. Это есть заклинание на войско»<sup>11</sup>.

Хунну воздвигали специальные храмы<sup>12</sup>.

Археологические раскопки в Забайкалье и Монголии не только подтверждают сведения китайских историков о быте и верованиях хунну, но значительно дополняют их. Забайкальские хунну, как и хунну Центральной Азии, почитали небо, землю, у них существовал развитый культ предков и вождей, умерших снабжали многочисленными

<sup>9</sup> Бичурин Н. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1, с. 49-50.

<sup>10</sup> Гумилев Л. Н. Хунну. М., 1960, с. 99.

<sup>11</sup> Цит. по кн.: Бичурин Н. Собрание сведений..., т. 2, с. 202.

<sup>12</sup> Там же, т. 1, с. 76.

предметами вооружения, хозяйственного обихода и украшениями. При совершении жертвоприношения и поминального обряда в основном использовали крупный и мелкий рогатый скот, чаще всего коз. Так, например, в захоронениях в Черемуховой пади обнаружены кости 7 коров и быков 21 козы<sup>13</sup>. Приносились в жертву собаки, дикие животные; вместе с умершими погребали рабов. И наконец, хунну Забайкалья и Монголии сооружали грандиозные склепы для умершей знати. Таковые раскопаны в горах Нонн-Ула на севере Монголии и в Ильмовой пади на юге Бурятии<sup>14</sup>.

Итак, данные китайских исторических сочинений и новейших археологических исследований позволяют представить общую картину религиозных верований северных хунну. У них существовали:

1. Сложный комплекс религиозных представлений, в который входили культ неба, культ земли, почитание космических тел, умерших предков и вождей-предводителей. Существенными элементами в общей структуре религии были тотемистические, фетишистские и анимистические представления.

2. Довольно развитая система обрядовых действий и традиций, кровавых и бескровных жертвоприношений, культовые деревья, магические заклинания, гадания перед военно-политическими акциями, сложная и дорогостоящая погребальная обрядность, склепы, идолы.

3. Служители культа — волхвы, знахари, гадатели, колдуны и шаманы. По-видимому, одно лицо нередко исполняло многие магические функции.

В религии хунну уже ярко проявляются социальные мотивы, что видно хотя бы из того, что шаньюй объявлялся рожденным небом и землею, поставленным солнцем и луною. Это было идеологическим обоснованием власти и действий главы государства.

Мы далеки от того, чтобы выводить шаманистские верования бурят из религии хунну. Но закономерно считать, что их религиозные традиции, как и материальная и ду-

<sup>13</sup> Коновалов П. Б. Хунну в Забайкалье, с. 209.

<sup>14</sup> Козлов П. К. Северная Монголия. Ноин-Улинские памятники.— В кн.: Краткие отчеты экспедиции по исследованию Северной Монголии в связи с Монголо-Тибетской экспедицией П. К. Козлова. Л., 1925, с. 7—12; Коновалов П. Б. Раскопки в Ильмовой пади.— В кн.: Археологические открытия 1972 г. М., 1973, с. 218—220.

ховная культура, не исчезли бесследно. Многие из этого сохранилось, трансформировалось и живет в религиях почти всех тюрко-монгольских народов, ибо культура и идеология последних выросла не на пустом месте, они вбрали в себя многое из наследия предшествующих эпох, в том числе и хуннской. Поэтому установление отголосков хуннских религиозных культов и традиций в религии позднейших народов Сибири и Центральной Азии, с одной стороны, и поиски в религии хунну истоков целого ряда шаманистских явлений и фактов тюрко-монгольских народов, с другой — дело вполне правомерное.

После падения хуннской державы господствующее положение в Центральной Азии перешло к племенам сяньби. Сяньби в период своего владычества занимали Восточную Монголию, долины по Онону, Керулену, Аргуни, а также обширные территории южной части современных Иркутской области, Красноярского края и Забайкалья<sup>15</sup>.

По мнению Г. Сухбаатара, основательно изучившего китайские источники и критически разобравшего труды ученых-китаеведов, хунну и сяньби были одним этносом; не все хунну после своего поражения переселились на запад, как считают некоторые историки, но многие остались на прежней территории, присоединившись к сяньби и приняв этноним «сяньби». Г. Сухбаатар полагает, что язык сяньбийцев был одним из древнемонгольских языков, однако в состав сяньбийцев входили и тюркоязычные племена<sup>16</sup>.

Сяньби, как и хунну, в основном были кочевниками-скотоводами, занимались охотой и частично земледелием, имели развитое ремесло. Верования их были сходными с религией хунну. Таншихай, при котором началось возвышение сяньби, считался сыном неба. Согласно генеалогическим преданиям, он родился от градинки, упавшей с неба в уста одной княгини<sup>17</sup>.

В конце IV в. в степях Монголии образовался новый военно-племенной союз под эгидой жужаней, владения которых в момент наивысшего могущества простирались на

---

<sup>15</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1, с. 36.

<sup>16</sup> Труды монгольских историков (1960—1974). Улан-Батор, 1975, с. 145—147.

<sup>17</sup> Бичурин Н. Собрание сведений..., т. 1. М.—Л., 1950, с. 154.

севере до Байкала. В подчинении жужаней находились тюркские племена Саяно-Алтайского нагорья.

Жужани, по-видимому как и сяньбийцы, были монголоязычными, занимались кочевым скотоводством, имели высокоразвитую культуру, что подтверждается археологическими раскопками монгольских ученых.

В религиозном отношении жужани принадлежали к шаманистам, хотя к ним уже начал проникать буддизм. Китайские источники сообщают, что в жужанской ставке жила 20-летняя шаманка Дэухунь Дивань. «Она лечила и волховала, т. е. шаманила силою духов, и Чеуну (жужанский хан.— *Т. М.*) всегда имел веру к ней... Чеуну очень любил и уважал ее и, поступая по ее советам, привел государственное управление в запутанность»<sup>18</sup>. В ставке возникла оппозиция фаворитке, и в 520 г., во время отсутствия Чеуну, ее убили<sup>19</sup>.

Не характеризуя подробно религию жужаней, можно утверждать, что она представляла собой дальнейшее развитие религиозной системы предшествовавших племен и народов — хунну и сяньби. Характерно, что служители культа в этот период играли важную роль в общественной жизни, выступая даже в роли ханских советников. Обращает на себя внимание и другой факт: функции служителя культа выполняла женщина. Значит, развитие шаманизма не обязательно связывается с деятельностью только мужчин-шаманов.

В 552 г. восставшие тюрки уничтожили жужанский союз и создали собственное государство с центром на р. Орхон. Хотя тюрки нападали на своих северных соседей, территории Предбайкалья и Забайкалья, по предположению Г. Н. Румянцева, не входили в их владения<sup>20</sup>.

Китайские исторические сочинения и тюркские эпиграфические памятники позволяют составить некоторое представление об этническом составе населения Предбайкалья и Забайкалья в IV—IX вв.

В таежных районах бассейна Ангары и Лены и к северу жили племена узюй и увань — предполагаемые предки эвенков-оленоводов. У восточных берегов Байкала, на тер-

---

<sup>18</sup> Бичурин Н. Собрание сведений..., т. 1, с. 197.

<sup>19</sup> Там же, с. 198.

<sup>20</sup> Румянцев Г. Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962, с. 107.



ритории современных Баргузинского и Прибайкальского районов Бурятской АССР, обитали племена байегу, или байырку, которые считаются предками монгольского племени бурят, жившего в тех же местах в XI—XII вв. Китайские источники относят байегу к одному из 15 уйгурских (хойхуских) поколений, ведущих свое происхождение от хунну<sup>21</sup>.

Байегу неоднократно поднимались против тюрков. Они занимались скотоводством, охотой и земледелием, были превосходными кузнецами. Материальная культура байегу мало отличалась от курыканской<sup>22</sup>.

Общественный строй байегу характеризуется довольно глубокой социальной дифференциацией. Глава племени назывался «великим иркином» (от монгольского *erkin* — главный). То, что вождь союза носил монгольский титул, свидетельствует о принадлежности байегу к монгольским племенам.

В 656—660 гг. байегу восстали против Китая, но были подавлены. Орхонские тюрки неоднократно предпринимали против байегу походы, стремясь подчинить их. Байегу сохранили свою независимость и в последующие периоды, в частности в эпоху господства уйгур в IX в.<sup>23</sup>

От эпохи байегу сохранились многочисленные археологические памятники на восточном побережье Байкала, в долине р. Баргузин, в низовьях Селенги, в пределах современных Кабацкого и Прибайкальского районов. Так же, как и в Предбайкалье, здесь остались следы скотоводства, земледелия и ирригационной системы. Е. А. Хамзина, исследовав ряд байегуских памятников в Баргузине, пришла к выводу, что народ, оставивший эти памятники, в частности «Баянгольский могильник, был близок курыканам этнически, имел сходную культуру, но в то же время развивался самостоятельно»<sup>24</sup>. По ее предположению, баянгольская культура ведет свое происхождение от плиточных могил, самая северная группа которых находится в Куйтугской степи, близ Баянгола. Этим якобы объясняется сходство вещей Баянгольского могильника

---

<sup>21</sup> Бичурин Н. Собрание сведений..., т. 1, с. 301.

<sup>22</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1, с. 42—43.

<sup>23</sup> Там же, с. 103.

<sup>24</sup> Хамзина Е. А. Археологические памятники Западного Забайкалья. Улан-Удэ, 1970, с. 103.

с вещами из южных групп памятников Западного Забайкалья<sup>25</sup>.

К югу от байегу, по берегам рек Хилок и Чинкой, жили племена хусйе<sup>26</sup>. Еще южнее, между Орхоном и Селенгой, кочевали племена тунло (тонгра). К северо-востоку от тунло, в верховьях Онона, обитали пугу (бугу).

Все эти племена были разного происхождения — древнемонгольского, тюркского и др.<sup>27</sup> По-видимому, какие-то группы этих племен позднее вошли в состав бурят.

В Забайкалье, от берегов Байкала до верховьев Амура, обитали многочисленные племена огуз-татар (т. е. «тридцать татар»), которые находились в постоянной вражде с орхонскими тюрками. Предполагается, что эти огуз-татары являются предками тех монгольских племен, которые позднее, в XIII в., составили ядро монгольской империи<sup>28</sup>.

Значительные этнические группы в южной и юго-западной части Забайкалья составляли уйгуры — потомки гаогюйцев. Они, после падения Восточно-Тюркского каганата в 40-х гг. VIII в., создали свою державу, которая была уже феодальным государством с сильными пережитками родо-племенных отношений. В период своего могущества уйгуры занимали территорию от Алтайских гор на западе до Хингана на востоке, от Гоби на юге до Саянских гор на севере. Основная масса уйгур обитала в бассейне Селенги, в пределах современных Монголии и Южной Бурятии.

Уйгуры были кочевыми скотоводами, занимались также охотой и земледелием, обладали высокой культурой, развивали монументальное строительство, ремесло, торговлю, имели свою письменность.

Религиозные верования уйгуры восприняли от гаогюйцев — их этнических предшественников. Гаогюйцы, будучи шаманистами, верили в духов, почитали небо. По сообщению китайского летописца, «они любят громовые удары. При каждом громовом ударе производят крики и стреляют в небо, потом оставляют это место и расходятся. В следующем году осенью, как лошади пожиреют, опять схо-

---

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Бичурин Н. Собрание сведений..., т. 1, с. 349.

<sup>27</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1, с. 43

<sup>28</sup> Там же, с. 44.

дятся на место громового удара, зарывают барана и за-  
жигают светоч с ножом. Шаманка читает молитвы...  
Толпа мужчин на верховых лошадях делают множество  
кругов вокруг этого места; потом мужчина берет пук иво-  
вых или осокоревых ветвей, ставит козлом вверх и обли-  
вает кумысом»<sup>29</sup>.

По Джувейни, уйгуры знали «науку колдовства» и спе-  
циалистов в этой области называли «шаманы». Влияние  
камов было огромным, так как они лечили больных, га-  
дали, причем последняя функция делала их советниками  
хана и князей<sup>30</sup>. «Это классическая форма шаманизма,  
хорошо изученная и неоригинальная»<sup>31</sup>, — определяет  
Л. Гумилев.

В середине VIII в., в связи с усилением феодальных  
отношений и развитием социальных институтов, уйгуры  
в качестве государственной религии приняли манихей-  
ство. Но шаманство «продолжало сохраняться у народа.  
Люди по-прежнему почитали духов, приносили им жерт-  
ву, чтили предков, боялись грома»<sup>32</sup>.

В 840 г. уйгуры были разбиты енисейскими кыргыза-  
ми, граница государства которых простиралась до Байка-  
ла. Следствием этого явилась миграция уйгур по разным  
направлениям, главным образом на юг и юго-запад. По  
сведениям китайских историков, одним из главных на-  
правлений уйгурской миграции стали районы Забайкалья,  
занятые народом «большие шивэй»<sup>33</sup>. По некоторым дан-  
ным, часть уйгур в курыканское время проникла в Пред-  
байкалье, на Верхнюю Лену, а затем в Якутию<sup>34</sup>.

В этой связи небезынтересно, что в бурятских шаман-  
ских призываниях упоминаются духи уйгурского проис-  
хождения. Так, например, у эхирит-булагатского шамана  
М. Степанова записано призывание, в котором, в частно-  
сти, говорится:

---

<sup>29</sup> Позднеев Д. Исторический очерк уйгуров. Спб., 1899, с. 127—  
128.

<sup>30</sup> См.: Гумилев Л. Древние тюрки. М., 1967, с. 383.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Тихонов Д. П. Хозяйство и общественный строй уйгурского  
государства в X—XIV вв. М.—Л., 1966, с. 223.

<sup>33</sup> Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX—XII вв.  
Новосибирск, 1974, с. 7.

<sup>34</sup> Окладников А. П. Петроглифы Забайкалья, ч. 2. Л., 1970,  
с. 160.

Алядаһан дайда,  
Шулууната далай.  
Шугуйһата һогот.  
Абай болдог наадан,  
Алтап нарап бариса,  
Газар дороор гүйдэл,  
Гахай бүдүүн һобойтоп,  
Нүхэн дороор гүйдэл,  
Ногол бүдүүн һобойтоп,  
Уйгар сагаан хэльтэн.

Земля, где росли,  
Море с каменистым дном,  
Хогота с чащобами,  
Место охоты для игр,  
Золотая священная сосна  
Бегущие под землю,  
Клыкастые, как кабаны,  
Роющиеся в ямах  
С хитрыми клыками  
Светлые уйгуры<sup>35</sup>.

<sup>1</sup> Следы пребывания уйгур в Забайкалье являются «Суджинская надпись» — рунический текст, расшифрованный С. Е. Маловым, и монументальные надгробные сооружения, известные в литературе как херексуры, или «киргизские могилы». Херексуры — большие каменные курганы — были погребениями тюркских аристократов, могилами представителей социальной верхушки селенгинских племен, с которыми вели борьбу орхонские тюрки<sup>36</sup>.

По Селенге, в местах расселения уйгур, найдены также многочисленные рядовые захоронения того же времени<sup>37</sup>. Уйгуры оставили в Сарбадуе на Джиме свои наскальные рисунки, родственные по стилю, содержанию и технике исполнения курыканским писаницам на Лене<sup>38</sup>. Фрагменты уйгурских сосудов с характерным штамповым орнаментом найдены на Большом Ушканьем острове и о-ве Долгом на Байкале, на стоянках в долине Баргузина<sup>39</sup>.

Дальнейшая судьба забайкальских уйгур и уйгур, попавших в Предбайкалье, не прослеживается. Вероятно, какая-то их часть смешалась с местными племенами, ассимилировалась и в этой новой этнической комбинации вошла в состав древних бурят. От уйгур передались бурятам отдельные культы и обряды, в частности культ Писон-тэнгэри, о чем подробно будет сказано ниже.

---

<sup>35</sup> Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 4, оп. 1, ед. хр. 52а, л. 78 (перевод наш.— Т. М.).

<sup>36</sup> Окладников А. П. Древнее Забайкалье.— В кн.: Быт и культура русского населения Восточной Сибири. Ч. 2. Забайкалье. Новосибирск, 1975, с. 17.

<sup>37</sup> Там же, с. 17—18.

<sup>38</sup> Окладников А. П. Петроглифы Забайкалья, ч. 2, с. 160—163.

<sup>39</sup> Свиинин В. В. Периодизация археологических памятников Байкала.— ИВСОГО, Иркутск, 1976, с. 176.

В IV—X вв. в Прибайкалье самым многочисленным и сильным народом были курыканы (гулигань, по китайским сообщениям), носители так называемой курумчинской культуры. Памятники этой культуры — поселения, городища, могильники, стоянки, наскальные рисунки, культовые места — распространены на обоих берегах Байкала: в низовьях Селенги, долине Баргузина, Тунке, Приангарье и Кудинско-Ленском крае.

Письменные и вещественные памятники свидетельствуют, что курыканы занимались скотоводством, разводили превосходных лошадей, были знакомы с земледелием, в совершенстве знали кузнечное ремесло. Охота и рыболовство занимали важное место в их хозяйственной деятельности.

Курыканы поддерживали тесные связи с соседними государствами и пародами, в частности с Китаем, играли довольно важную роль в больших политических событиях того времени, в первую очередь в борьбе между Китаем и орхонскими тюрками<sup>40</sup>.

Курыканские вожди носили титул «сыгинь». В китайских документах сказано, что у курыканов «два сыгиня вместе живут». По мнению А. П. Окладникова, у них существовал своеобразный вариант двоевластия, характерного и для других народов, например древних уйгур или хазар, у которых было два главы народа. Один из них являлся реальным правителем, другой — сакральным царем, т. е. жрецом<sup>41</sup>.

Страна курыканов «вовсе не была глухим и диким захолустьем своего времени: культурный пульс ее бился в унисон с культурной жизнью других ее тюркских соседей, это был форпост передовой для той эпохи в Сибири культуры»<sup>42</sup>.

Культура курыканов, генетически связанная с предшествующей ей культурой бронзового и раннего железного веков Прибайкалья, развивалась не изолированно от культуры других народов Северной и Центральной Азии. Историками установлены тесные этнокультурные связи

---

<sup>40</sup> Окладников А. П. Шивкинские писаницы. Иркутск, 1959, с. 136.

<sup>41</sup> Там же, с. 144.

<sup>42</sup> Окладников А. П. История и культура Бурятии. Улап-Удэ, 1976, с. 142.

курукканов с енисейскими кыргызами и алтайскими тюрками на западе, не говоря уже о связях с племенами Забайкалья и Центральной Азии. Древнекитайские историки считали курыкканов (гулигань), как и байегу, одним из уйгурских (хойхусских) поколений<sup>43</sup>.

Для характеристики культурного уровня курыкканов особенно показательны наличие у них письменности. Об этом свидетельствуют рунические надписи, найденные в долине Куды, близ Байкала, на Шипшинских скалах около Верхоленска, а также знаки, вырезанные на дне глиняной посуды, роликах веретеп и т. д. Всего в Западном Прибайкалье найдено восемь надписей на древнетюркском языке, выполненных орхоно-енисейским руническим шрифтом<sup>44</sup>. Этот факт подтверждает принадлежность курыкканов к числу тюркских, а не каких-либо иных народностей Сибири.

Курыкканы имели оригинальное и по-своему богатое искусство. К сожалению, об этой форме их духовной жизни мы знаем только по одним лишь наскальным изображениям, обнаруженным на Лене, на горах Кундинской долины, на Ольхоне, на побережьях Ангары и Байкала. Изображения эти дают представление о хозяйственном и общественном быте курыкканов, их материальной культуре и социальном строе, в них нашли отражение мифы и верования. А. П. Окладников, капитально исследовавший культуру курыкканов, особенно писаницы, пришел к выводу, что курыкканское искусство по своему содержанию и стилю являлось как бы самым северным ответвлением западнотюркского — пышного и красочного искусства тюрков Алтая и Минусинского края и развивалось на общей с ними основе<sup>45</sup>.

Высокому уровню социально-экономической и культурной жизни курыкканов соответствовал и характер религии — шаманизм с развитым политеизмом и сложной культовой системой. Об этом ярко свидетельствуют петроглифы, могильники, сохранившиеся культовые места и другие археологические памятники.

Исследование этих памятников показывает, что курыкканы имели развитую космогонию, почитали природу,

<sup>43</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений..., т. 1, с. 301.

<sup>44</sup> История Сибири. т. 1, с. 295.

<sup>45</sup> Окладников А. П. История и культура Бурятии, с. 32—33.

небесные тела, умерших предков-предводителей, орла, лебедя, в их веровании значительное место занимали культ коня и знамени, кузнечный культ, жертвоприношения, связанные с хозяйственной деятельностью, перекочевкой, общественной жизнью, военными делами и т. д. Служители культа — шаманы и шаманки — играли в их обществе важную роль, выполняя порой функции сакрального царя-жреца.

Курыканские погребения дают основания считать, что они представляли себе загробный мир как продолжение земной жизни. Так, могилы они строили в виде юрт (жилища для умерших). Вместе с покойниками в могилу клали личное оружие, некоторые предметы быта, погребали рядом с ними коней, иногда и рабов.

Имеются данные о том, что культовыми (одновременно и общественными) центрами у курыканов служили писанные скалы. По исследованиям А. П. Окладникова, таковыми были, например, Шишкинские скалы на Лене, которые считались священными и у позднейших бурят. Культовое значение имели горы Байтог, Укыр-Манхай и другие в Кудинской долине. Надо полагать, что таких центров у курыканов было немало. Некоторые из них, как будет показано ниже, прямо вошли в число бурятских святынь. Буряты унаследовали многие курыканские мифы, обычаи и традиции.

В исторической науке прочно утвердилось мнение, что курыканы, переселившись в Якутию предположительно в X—XII вв., образовали ядро якутской народности.

Но переселение курыканов на севере не было всеобщим; какая-то их часть осталась на месте и с течением времени растворилась в массе пришлых монгольских племен, оказав влияние на развитие их культуры. В результате взаимодействия двух групп племен образовались в дальнейшем бурятская народность и ее культура<sup>46</sup>. Вот почему необходимо сравнительное изучение шаманизма бурят и якутов, выявление в нем общего корня. Это тем более важно, что исторические условия благоприятствовали сохранению у якутов весьма архаических особенностей прибайкальского шаманизма.

С IX—X вв. начинается широкий выход монголоязычных племен на историческую арену, продвижение их на

<sup>46</sup> История Якутской АССР, т. 2. М.—Л., 1949, с. 333.

север, в районы Прибайкалья. В XI—XII вв. земли, прилегающие к Байкалу, были уже заселены монголоязычными племенами<sup>47</sup>. С этого времени начинается новый этап в истории Предбайкалья и Забайкалья, который соответственно отразился в дальнейшей эволюции религии в этом крае.

Таким образом, период, рассматриваемый в данной главе, охватывает не менее 13 столетий. Изучая этот очень интересный и богатый событиями исторический период, необходимо учитывать по крайней мере два важнейших явления.

С конца I тыс. до н. э. территории вокруг Байкала вошли в зону бурных и грандиозных по масштабу событий, развернувшихся в Центральной Азии. Здесь, как уже сказано, сложилось раннее кочевое государство под главенством хунну с довольно сложной, отнюдь не примитивной, как это представлялось ранее, общественной организацией и культурой. Надежной базой хунну было Южное Прибайкалье, их шаньюи подчиняли себе и население Саяно-Алтайского нагорья<sup>48</sup>.

Хунну, по утверждению С. В. Киселева, способствовали развитию в Южной Сибири своеобразных вариантов сармато-гуннского стиля в искусстве, сменившего «скифский» на огромных пространствах от Дуная до Желтой реки и Селенги. Они строили свою культуру на основе достижений своих предшественников скифо-тагарского периода и одновременно обогатили ее. Благодаря хуннскому государству возникла политическая система, впоследствии надолго ставшая характерной для истории Центральной Азии. В хуннские объединения включались самые разнообразные области с различными общественными и культурными особенностями. Эти особенности, несмотря на условность централизации, сливались, и на данной основе образовывались новые формы культуры и общественных связей. Одновременно экспансия хунну способствовала появлению у соседних с ними племен и народов многих обычаев, принятых в хуннской среде<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1, с. 47.

<sup>48</sup> Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 325.

<sup>49</sup> Там же.



Весь этот сложный процесс не мог не найти отражения в формах идеологии, в том числе и в религии народов и племен огромного региона, включая и Прибайкалье. С хуннского господства в Центральной Азии и Южной Сибири начинают складываться специфические формы религиозных культов и традиций, которые получили дальнейшее развитие в эпоху владычества сяньби и жужаней.

Таким образом, в течение многих веков формировались условия, в которых зародился так называемый древнетюркский мир — уже совершенно новый в истории Центральной Азии и Южной Сибири.

Хронологические границы древнетюркского господства охватывают период с VI по первую четверть X в., т. е. эпоху существования не только могущественных каганатов тугю, но и государств уйгур и енисейских кыргызов. Древние тюрки, происхождение которых может быть отнесено ко времени не позднее I тыс. до н. э., «наиболее ярко претворили в жизнь те начала степной культуры, которые зрели еще в хуннское время»<sup>50</sup>.

А. Д. Грач считает, что государства тюрков не представляли собой пестрые конгломераты, временные и непрочные военно-административные объединения. Эти объединения существовали веками, в них входили крупные и сравнительно устойчивые этнические группировки. Дробление этнической карты произошло значительно позднее, главным образом в связи с монгольскими завоеваниями и междоусобицами<sup>51</sup>. «В историко-хронологическом отношении древнетюркское время характеризуется возникновением и бытованием на очень широких территориях и у разных этнических образований общих черт, проявляющихся очень наглядно в материальной культуре — в форме оружия, бытовых предметов, воинской сбруи, украшений, сосудов. Важнейшими моментами общности древнетюркской культуры являются древнетюркская руническая письменность, погребальный обряд, особенно погребение с конем»<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Гумилев Л. Древние тюрки, с. 6.

<sup>51</sup> Грач А. Д. Хронологические и этно-культурные границы древнетюркского времени. — В кн.: Тюркологический сборник. М., 1966, с. 189.

<sup>52</sup> Там же, с. 188—189.

Развивая положение А. Д. Грача, нужно сказать, что общие черты древнетюркского быта и культуры нашли отражение в религии, что именно в древнетюркское время на огромных просторах Центральной Азии и Южной Сибири сложились те формы представлений, культов, обрядов и традиций, которые стали характерными для традиционной религии народов последующих эпох — тюрков и монголов.

Изучая шаманизм народов Саяно-Алтайского нагорья, Л. П. Потапов установил его прямую преемственную связь с верованиями древнетюркских племен. По его наблюдениям, исключительное сходство религиозных представлений, обрядов и обычаев у тувинцев, алтайцев и хакасов, бытовавших в XIX в., и у древних тюрков распространяется даже на мелкие поверья и приметы<sup>53</sup>.

Такая же картина обнаруживается в шаманизме бурят (и монголов). И это вполне закономерно, ибо наследие древнетюркского мира не исчезло бесследно, оно в определенной мере досталось предкам современных монголоязычных народов и в различных формах дошло до наших дней. Нельзя забывать того факта, что Прибайкалье представляло собой одну из зон древнетюркского мира, что в формировании бурятской народности кроме тюркоязычных курыканов приняли участие другие тюркские племена — уйгурские, киргизские, сартульские и т. д. (об этом см. ниже).

Как видно, изучение шаманистского комплекса бурят с неизбежностью выдвигает вопросы этнического субстрата и ассимиляции. Отсюда — необходимость глубоких поисков на широком сравнительном фоне.

Мы специально не останавливаемся на характеристике религии древних тюрков<sup>54</sup>, а в соответствии с нашими конкретными задачами рассматриваем ее в плане установления общих черт и корней в шаманизме бурят и их соседей, попутно касаясь ряда вопросов тюрко-монгольского шаманизма в целом.

---

<sup>53</sup> Потапов Л. П. Полевые исследования Тувинской археолого-этнографической экспедиции. — Тр. Тув. комплекс. арх.-этно. экспедиции, вып. 2. М. — Л., 1966, с. 7.

<sup>54</sup> Религия древнетюркских племен изучена довольно обстоятельно. Большой вклад в это дело внесли С. Е. Малов, А. Н. Бернштам, С. В. Кисслев, Л. П. Потапов, А. П. Окладников, И. В. Стеблева и другие.

## 2. СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ И ПРОБЛЕМА ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОГО ШАМАНИЗМА

Изложенные в предыдущем разделе сведения о верованиях прибайкальских племен довольно скудны и отрывочны, а по некоторым этническим группам вообще отсутствуют. Поэтому цельного представления о состоянии религии в Прибайкалье и ее эволюции не создается.

Но имеющиеся материалы позволяют в плане ретроспективного анализа и реконструкции в какой-то мере воссоздать общую картину изучаемого явления в обозреваемый период. Расшифровка религиозного содержания археологических источников идет успешно тогда, когда она основывается на материалах этнографии по ранним формам религии. Именно поэтому сравнительно-исторический анализ древних шаманских реликтов, а затем ретроспективная увязка корреспондирующими им по содержанию археологическими и отчасти письменными памятниками позволяет протянуть нити связи из XX в. в хуннское время. Еще Л. Я. Штернберг подчеркивал важность сравнительной обработки материалов о верованиях и культах сибирских народностей, позволяющей ответить на целый ряд историко-культурных вопросов<sup>55</sup>.

Сравнительное изучение шаманизма бурят предпринималось еще в дореволюционное время. Интересные наблюдения и замечания в этом плане можно обнаружить в трудах Г. Н. Потанина, Л. Я. Штернберга, Д. К. Зеленина, Г. В. Ксенофоптова и других. Из современных исследователей немало ценного в этот вопрос внесли С. А. Токарев, С. В. Иванов, Е. Д. Прокофьева, А. П. Окладников. Серьезную попытку выяснить общие черты шаманизма бурят и якутов предпринял в последние годы якутский ученый Н. А. Алексеев<sup>56</sup>.

Рассматриваемый ниже сравнительный материал по шаманизму бурят и тюркских народов Сибири (отчасти монголов и среднеазиатских тюрков) отнюдь не является

---

<sup>55</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии, с. 111.

<sup>56</sup> Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.

исчерпывающим; мы постарались отобрать наиболее важные и характерные, на наш взгляд, факты и явления из множества сведений, накопившихся в литературе о шаманизме, и на этой основе попытаться реконструировать религиозно-мифологическую систему древних прибайкальцев и их соседей.

### Сравнительная характеристика древних культов, пантеона и мифологии

1. Небо и небожители (тэнгэри и тэнгэринны). В шаманском пантеоне бурят и монголов Вечному Синему Небу, Хүхэ Мүнхэ-тэнгэри, принадлежало в прошлом едва ли не самое главное место. Оно считалось верховным существом, мужским началом, дарующим жизнь, рассматривалось одновременно и как особый мир, где существует своя жизнь, обитает много тэнгэринов, из которых одни считались добрыми, светлыми, а другие — злыми, темными.

Кульм неба (якут. *тангара*, *тангри*, хак., тув. и алт. *тэнгри*) был широко распространен у тюркских народов Сибири и Средней Азии. Тюркоязычные племена степей Евразии VI—VIII вв. от Монголии до Поволжья и дунайской Булгарии небо и бога называли тэнгри, тэнгрихан, тамгра, тура<sup>57</sup>. И. В. Стеблева не без основания относит *tāngri* в значении «небо» и «бог» к высшему уровню древнетюркской мифологии<sup>58</sup>. Почитание неба, как уже сказано выше, существовало у хунну, усуней, сяньби, жуэней, гаогюйцев, ухуаньцев, т. е. во всей Центральной и Восточной Азии.

Относительно генезиса культа неба В. В. Бартольд приводил высказывание Ахмеда Бешик-паши о том, что этот культ имеет китайское происхождение<sup>59</sup>. По С. М. Абрамзону, культ неба сложился в той среде, в которой происходило формирование древнетюркских племен<sup>60</sup>. По его мнению, у древних тюрков понятие *tāngri*

<sup>57</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971, с. 124.

<sup>58</sup> Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. — В кн.: Тюркологический сборник. М., 1972, с. 213—214.

<sup>59</sup> Бартольд В. В. Соч., т. V. М., 1968, с. 612.

<sup>60</sup> Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. М., 1971, с. 290.

включало в себя нечто большее, чем только божество неба. Оно выступало как бы в виде синтеза всех остальных представлений и было адекватно понятию «Вселенная». В значении божества *tanḡi* прилагалось не только к небу, но и к солнцу, и к луне, и к земле одновременно, свидетельствуя о синкретичности этого божества неба и земли<sup>61</sup>.

Т. А. Бертагаев полагает, что подобная же неразделенность культа неба и светил имела место и у предков бурят и монголов<sup>62</sup>.

Н. К. Антонов считает термин и культ *тэнгэри* исключительно тюркскими и потому монголо-бурятское *тэлгэри-тэнгри* относит к заимствованиям из древнеуйгурского. Монгольский ученый С. Пурэвжав утверждает, что культ неба вообще и культ 99 *тэнгэринов* в частности возникли в хуппской среде. М. П. Хомопов убежден, что термин и культ *тэнгэри* образовались в период общности алтайских языков. Пытаясь установить этимологию этого слова на основе бурятского произношения, он расчленяет его на два компонента: *тэн* (свод, арка, столбы в юрте) и *гэр* (юрта, дом, жилище)<sup>63</sup>. Когда же произошло слияние этих двух компонентов, каково общее значение термина «*тэнгэри*» — ответы на эти вопросы М. П. Хомопов не дает.

Культ неба универсален. Однако у народов с разными системами хозяйства и общественных отношений (например, у земледельцев и скотоводов) он проявлялся в различных формах. Соответственно его происхождение у тех или иных групп народов имело свои особенности.

Вопрос о происхождении почитания неба у земледельческих народов, в частности у древних славян, интересно раскрыт Б. А. Рыбаковым. Он пишет, что еще в неолите и энеолите, в связи с переходом к производящему хозяйству, т. е. к земледелию, важнейшим фактором стала вода. Вода для посевов означала дождь. Благополучие людей

---

<sup>61</sup> Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. М., 1971, с. 290.

<sup>62</sup> Бертагаев Т. А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен. — В кн.: Историко-филологические исследования. М., 1975, с. 407—408.

<sup>63</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике..., с. 124; Пурэвжав С. К вопросу о стадиях развития идеологической концепции древнемонгольского шаманизма. — В кн.: Труды монгольских историков (1960—1974). Улан-Батор, 1975, с. 123—124; Хомонов М. П. Бурятский героический эпос «Гэсэр». Улан-Удэ, 1976, с. 55.

стало зависеть от небесной влаги, от природы, точнее — от неба. «Поэтому вся сила человеческого воображения устремилась еще в каменном веке к небу, где человек поселил грозное и капризное божество, управляющее миром и самым главным в мире — теплом и влагой. Все магические обряды земледельцев с глубокой древности связаны с умилованием неба, выпрашиванием небесной воды, отвращением грозы»<sup>64</sup>. Вера в это божество, подчеркивает Б. А. Рыбаков, прошла через тысячелетия.

Подобная же ситуация существовала у древних племен Центральной Азии и Южной Сибири, у которых переход к скотоводческому хозяйству начался еще в неолите. Древние скотоводы, как и их современники-земледельцы, пуждались в тепле и влаге, были бессильны против стихий природы, полностью зависели от неба. Их изображение тоже должно было устремиться к небу, которое воспринималось одновременно и как всемогущее капризное божество, и как существо материальное, а магические обряды превратились в умилование неба-тэнгри, выпрашивание небесной воды, отвращение мороза, гололеда, обильного снегопада, эпизоотии и т. д. Со временем представления о небе расширились, усложнились, оно стало рассматриваться как особый мир, где обитает множество богов, обладающих определенными качествами и функциями, но подобных людям. «...Верное отражение природы — дело трудное, продукт длительной истории опыта. Силы природы представляются первобытному человеку чем-то чуждым, таинственным, подавляющим. На известной ступени, через которую проходят все культурные народы, он осваивается с ними путем олицетворения. Именно это стремление к олицетворению создало повсюду богов»<sup>65</sup>, — находим у Ф. Энгельса.

Главные же из этих богов у древних центрально-азиатских помадов должны были превратиться в покровителей скотоводов. Таково, например, божество агинских бурят по имени Ата-тэнгэри, являвшееся одним из главных и считавшееся покровителем табунов. Другое божество агинских же бурят — Зүүнэй үхэрэй боомо-тэнгэри

---

<sup>64</sup> Рыбаков Б. А. Задачи изучения славянского языческого мировоззрения. — В кн.: Методологические вопросы общественных наук. Изд. МГУ, 1960, с. 378.

<sup>65</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 639.

(восточный бог скотской язвы) — относился к числу покровителей рогатого скота. Скотским же божеством был Гужир-тэнгэри<sup>66</sup>.

В пантеон небожителей у бурят входили долоон хүхэ-тэнгэри (семь синых тэнгэринов), ведавшие небесной влагой, дождем; Мэндэри-тэнгэри — божество грома; гурбан эмээршэн-тэнгэри (три бога ветров) — покровители только южных ветров; Хожиринги долоон-тэнгэри (семь богов Хожиринги) — насылатели всевозможных болезней, эпизоотии и т. д.<sup>67</sup>

Эпоха господства хунну, сяньби, жужаней и древних тюрков — это их героическое время, когда мужество считалось первой добродетелью помадов. Поэтому в пантеоне последних соответствующее место должны были занять боги-богатыри, воители. Возможно, к этому времени относится появление Багатура-тэнгэри (бога храбрости), Дайчин-тэнгэри (бога-воителя), Кисагапа-тэнгэри (покровителя воинов) и других, которые занимали почетное место на монголо-бурятском Олимпе<sup>68</sup>.

По-видимому, у разных групп народов Центральной Азии и Южной Сибири I тыс. н. э. перечисленные выше тэнгэрипы фигурировали под разными названиями, а их функции не были всюду одинаковыми. О вере в существование этих тэнгэринов или же им подобных в рассматриваемое время говорит ряд обстоятельств.

В первую очередь основанием для такого утверждения служит героический эпос тюрко-монгольских народов, наличие которого в середине I тыс. н. э. не вызывает сомнения ученых. Так, например, в монголо-бурятских улигерах герои живут и действуют в мире, управляемом небом и небожителями; упоминаются Эсэгэ Малан, Хормуста, Ата, западные, восточные и другие тэнгэрины.

Во-вторых документально (на основании уйгурских и других сочинений) установлено, что племена Центральной Азии и Южной Сибири IV—XI вв., в частности уйгуры, были знакомы с такими божествами, как Хормуста и Эрлик. Надо полагать, эти божества не были единственными в общем их пантеоне.

<sup>66</sup> Поппе Н. Н. К вопросу о происхождении скотоводства у монголов. — В кн.: Домашние животные Монголии. М.—Л., 1936, с. 429—430. (Труды монгольской комиссии, № 22).

<sup>67</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., Улан-Удэ, 1958, т. 1, с. 404—417.

<sup>68</sup> Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955, с. 77.

В свете сказанного представляет большой интерес бурятское божество Писон сагаан-тэнгэри (Писон — белый небожитель), которое упоминается, кроме того, в эпосе «Гэсэр»<sup>69</sup>. На монголо-бурятской основе слово «Писон» не этимологизируется.

Между тем в уйгурском языке имеется числительное *pişon* — 50. Мы полагаем, что «писон сагаан тэнгэри» воспринято бурятами от тюркоязычных предков (или соседей), точнее — от уйгур, у которых оно означало «50 светлых небожителей». Мы уже говорили о том, что какие-то группы уйгур после падения их могущества бежали в Прибайкалье. С течением времени они, надо полагать, омонголились (обурятились), сохранив в числе других культ писон-тэнгэри, т. е. 50 небожителей. Постепенно тюркское (уйгурское) значение названия культа утратилось, и оно стало собственным именем тэнгэри в шаманистском пантеоне бурят.

Приведенные выше примеры о тэнгэрипах и вообще мифология тюрко-монгольских народов позволяют думать, что в древнетюркское время у народов Центральной Азии существовало представление о множестве, о нескольких десятках, тэнгэрипов. Число последних в разные периоды и у разных этнических объединений могло быть различным. Отражением этого факта является наличие у монголов и бурят (частично и у южносибирских тюрок) представлений о 33, 44, 55, 77 и 99 тэнгэрипах, каждая группа из которых имеет своего старейшину, предводителя.

Как и вследствие чего образовались именно эти группы небожителей, вопрос пока неразрешимый. По-видимому, здесь сыграло роль влияние других религий: индуизма, буддизма, зороастризма и пр. Например, в политеистической религии арийцев древней Индии насчитывалось, по некоторым данным, 33 бога, но в Ведах есть упоминание о 3399 богах<sup>70</sup>. Числа 33 и другие фигурируют в буддизме<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 408; т. 2. Улан-Удэ, 1959, с. 230—237.

<sup>70</sup> Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 2-е изд. М., 1965, с. 308.

<sup>71</sup> Ковалевский О. Н. Буддийская космогония. Казань, 1837; Васильев В. П. Буддийский терминологический лексикон.— Ленингр. отд-ние архива АН СССР, ф. 475, оп. 1, д. 9—10, с. 435, 488.



Влияние других религий на культ неба и небожителей в Центральной Азии проявилось в наличии богов иноземного происхождения. Согласно бурятским мифам, зафиксированным М. Н. Хангаловым, первоначально 99 тэнгеринов составляли единый лагерь во главе с Асарангитэнгэри. Когда же умер Асаранги, два тэнгэрина, Хормуста и Ата-Улан, заспорили между собой о том, кому из них быть старшим среди прочих тэнгеринов. В результате между последними произошел раздел на 55 западных во главе с Хормустой и 44 восточных во главе с Ата-Уланом. Между этими двумя лагерями установилась постоянная вражда, ставшая позднее непримиримой.

Но другим вариантам мифов, западные и восточные тэнгерины стали враждовать из-за приграничных территориальных объектов, в частности из-за Сэгээн сэбдэгтэнгэри — Бледно-голубого прозрачного неба, находящегося на границе этих двух лагерей. Каждая — и западная и восточная — группа небожителей считала, что оно принадлежит ей<sup>72</sup>.

Асаранги (Асранг, Асруа, Асара), на наш взгляд, явное заимствование. Имя божества на монголо-тюркской основе не объясняется. По всей вероятности, оно имеет индо-буддийское происхождение и является собирательным именем асуров-асруа, т. е. особой категории сверхъестественных сил, существовавших якобы наряду с богами. Согласно индусской мифологии, изложенной в одном из текстов упанишад, однажды вспыхнула борьба богов и асуров. Последние потерпели поражение<sup>73</sup>. В «Алтан тобчи» упоминается Эсруа-тэнгри<sup>74</sup>. Н. П. Шастина по этому поводу пишет, что Esru-a (от уйгурского Äzrua) — монгольское название брахмы, высшего божества в пантеоне индусов<sup>75</sup>. Не является ли бурятский миф о смерти Асаранги искаженным вариантом индусского мифа?

Любопытно, что Асаранги, будучи главой небожителей, умирает (а другие — вечны, бессмертны) и что в связи с

---

<sup>72</sup> Бертагаев Т. А. Космогонические представления в мифологии монгольских народов, с. 412.

<sup>73</sup> Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971, с. 126.

<sup>74</sup> Данзан Лубсан. Алтан тобчи (Золотое сказание). М., 1973, с. 67.

<sup>75</sup> Там же, с. 315 (комментарий Н. П. Шастиной).

его смертью тэнгэрины Хормуста и Ата начинают борьбу за главенство.

Хормуста-тэнгэри — тоже иноземное явление в Центральной Азии и Южной Сибири. В Средневековой Монголии божество это было возвышено до царя неба, главы 33 тэнгэринов. Зачастую Хормуста представлялся и как бог неба, и как само Вечное Синее Небо — Хүхэ мүнхэ-тэнгэри. У бурят он считался главой 55 западных тэнгэринов и отцом эпического героя-полубога Гэсэра. У народов Саяно-Алтайского нагорья он известен как Корбустан или Хаи Курбустан и относится к числу могущественных богов.

В востоковедческой литературе (в трудах Шмидта, Фуше, Д. Банзарова, В. Бартольда, Б. Владимирцова) давно уже признано, что тюрко-монгольское божество Хормуста-Корбустан является древнеперсидским божеством Ормуздой или же Агура-Маздой, культ которого занесен в Центральную Азию не позднее VI в. н. э. В маздаизме (зороастризме) Агура-Мазда (Ормузда) считался главным божеством, стоявшим во главе светлых духов, создателем всего светлого, чистого, разумного, полезного для людей. С периода персидских ахеменидов Агура-Мазда становится божеством, покровительствующим царю. Культ этот призван был в первую очередь освятить религиозным ореолом царскую власть и с течением времени был введен во всех ираноязычных странах<sup>76</sup>. В связи с установлением господства исламской религии Агура-Мазда оказался «низложенным». В Центральной Азии он «вступил» в битву богов за верховную власть и занял одно из ведущих мест в пантеоне центральноазиатских народов. Здесь он, по существу, сохранил свои прежние функции — функции бога-царя, покровителя, вождя, хана, став во главе 33 небожителей или же 55 западных светлых тэнгэринов.

Появление Хормусты в Центральной Азии и Южной Сибири, надо думать, объясняется культурными связями иранских и тюркских народов, связями, которые уходят корнями в глубокую древность.

Как видно из изложенного, в древнетюркскую эпоху идеи о верховном божестве имели уже развитую форму.

---

<sup>76</sup> Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 2-е изд. М., 1965, с. 379.

Но возникновение таких идей обусловлено существовавшим ранее политеизмом и потому хронологически должно относиться к более древним временам — к эпохе хуннского господства. В своем развитии они испытали влияние других, более развитых, систем религии. Об этом говорят примеры с Асаранги-тэнгэри и Хормустой.

Однако же у определенных групп народов Центральной Азии существовали и развивались «свои» представления о верховном божестве. В предыдущей главе упоминалось бурятское божество Эсэгэ Малан-тэнгэри. В ней говорилось, что в древнейших мифах он наделен чертами патриархальной главы, все еще связанного со своей матерью Манзан Гүрмэн-төөдэй, что он не так уж свесилеп и мудр. В более поздних мифах и бурятских улигерах он рисуется уже другим, более деятельным: он — творец людей и главнейший среди других тэнгэринов. В улигерах он энергично вмешивается в дела людей, эпические герои часто обращаются к нему в трудные минуты и призывают его как своего небесного отца. Бездетные обращаются к нему с мольбой даровать им детей<sup>77</sup>.

В ряде мифов Эсэгэ Малан считается отцом Хормусты, старейшиной, руководящим надзвездным собранием небожителей<sup>78</sup>. В свою очередь он представляется сыном Вечного Синего Неба. Обычно он изображается величественным старцем, мудрым, живущим в прекрасном дворце в окружении множества слуг и помощников.

Эсэгэ Малан-тэнгэри — божество центральноазиатского происхождения, он одинаково хорошо известен не только бурятам, но и другим народам Южной и Северной Монголии. Вероятно, в древности у разных народов и племен Центральной Азии и Южной Сибири он фигурировал под разными именами. В этом плане почти одинаковыми выглядят алтае-саянский небожитель Ульгэн и якутский Юрюнг-айыы-тойон (Светлый создатель-господин). Подобно Эсэгэ Малану оба эти божества относятся к числу главнейших, считаются творцами людей и Вселенной. По сути, Эсэгэ Малан, Хормуста, Ульгэн и Юрюнг-айыы — ипостаси одного и того же божества.

---

<sup>77</sup> Забанов М. Н. Бытовые черты в эпических произведениях эхирит-булагатов. Верхнеудинск, 1929, с. 51—52.

<sup>78</sup> Уланов А. И. К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ, 1957, с. 12—13.

Есть основание полагать, что Эсэгэ Малаан был известен некоторым древним тюркам, в том числе и прибайкальским. У бурят полные имена этого божества и его жены звучат как Эсэгэ Малаан-баабай, Эхэ Юурэн-ипбий, что буквально означает «Отец Малаан-отец, Мать Юурэн-мать». Повторение слов «отец» и «мать» объясняется тем, что слово *эсэгэ* является монгольским со значением «отец», *баабай* — тюркским, с тем же значением. Точно так же *эхэ* — монгольское «мать», *ипбий* — тюркское «мать».

По-видимому, имена Эсэгэ Малаан-баабай, Эхэ Юурэн-ипбий являются следствием былого тюрко-монгольского двуязычия в Прибайкалье.

Историко-генетическое описание всех известных нам тэнгеринов невозможно, да и в этом нет особой необходимости. Ограничимся следующим обобщением.

Тэнгерины — привилегированный слой, стоящий на самой верхней ступени шаманского олимпа центрально-азиатских племен и народов. Их жизнь похожа на жизнь богатых и властвующих на земле людей, они имеют жеп и детей, владеют богатством, веселятся, пьют и капризничают. Каждое из этих божеств или группа их имеет свое назначение и обычно выступает в роли экина. Одни из них олицетворяют явления природы и атмосферы (Будуургуу сагаан-тэнгэри — божество снега, Хүхэрдэй-мэргэн — божество грома), другие олицетворяют страсти и способности людей, болезни, а также выступают покровителями ремесленников и т. д. (Дайчин-тэнгэри — бог войны, Гүжир-тэнгэри — покровитель скота, Галзу-тэнгэри — божество бешепства, Дархан-тэнгэри — бог кузнецов, Бөөлүүр сагаан-тэнгэри — бог шаманов).

Плюрализация и дробление тэнгеринов, распадение их на группы или лагеря, возглавляемые старшими тэнгеринами, постоянная их борьба, образ жизни и деятельности — все это удивительно напоминает общество древних кочевников, в котором проходил процесс расщепления, выделения господствующих слоев, родо-племенной знати во главе с вождями-каганами. В связи с этим уместно привести следующее высказывание Г. В. Плеханова: «Боги, бывшие когда-то простым олицетворением сил природы, становятся покровителями и даже воображаемыми творцами того или иного вида собственности, семьи, государственного устройства и международных

отношений. Когда между людьми возникает борьба, — скажем, из-за той или иной формы семейного быта, — языческие боги также начинают ссориться между собой, становясь одни — на сторону охранителей старины, а другие — на сторону новаторов»<sup>79</sup>.

Култ пеба и небожителей в Центральной Азии и Южной Сибири в I тыс. н. э. представлял собой уже высоко развитое идеологическое явление, имевшее яркую социально-классовую окраску. В эпоху становления феодальных отношений он приобретает характер феодальной идеологии, становится орудием в руках господствующих классов. В «Истории Казахской ССР» правильно отмечено, что «тюркские каганы поддерживали культ тэнгэри, превращая его в государственную монотеистическую религию (Кок-тэнгэри)»<sup>80</sup>.

2. **Хайрхан (Кайракан).** В некоторых шамацких мифах и призываниях бурят упоминается некий Хайрхан или Ээ Хайрхан. Г. Н. Потанин отмечал, что близ туранского минерального источника в Тупке почитают Хайрхана, имеющего золотисто-солового коня<sup>81</sup>. Как нам удалось выяснить во время полевых исследований, Г. Н. Потанин имел в виду известного Хап-Шаргая, спустившегося якобы с неба для защиты бурят. Ц. Жамцарано, будучи у ольхонских бурят, установил у них наличие культа какого-то великого Хайрхана, который будто бы создал мир и богов и является отцом Эсэгэ Малан-тэнгэри. Хайрхану ольхонские буряты при всяком обряде приносили жертвы кусочками мяса<sup>82</sup>. Автор этих строк неоднократно слышал имя этого божества в призываниях байкало-кударинских шаманов.

Согласно Г. Н. Потанину, выражение «Э, Хайрхан!» существует у монголов. Хайрханами в Монголии часто называются высокие горы. Для отличия одного хайрхана от другого к нарицательному «хайрхан» прибавляют собственное имя: Дзуп-хайрхан, Батор-хайрхан, Баин-

---

<sup>79</sup> Плеханов Г. В. О религии и церкви. М., 1957, с. 90.

<sup>80</sup> История Казахской ССР, т. 1. Алма-Ата, 1957, с. 103.

<sup>81</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. Спб., 1883, с. 126.

<sup>82</sup> Жамцарано Ц. Дневник, веденный в 1903 г., II тетр. — АВ ЛОИВАН, ф. 62, оп. 1, ед. хр. 40 (2), л. 35.

хайрхан и т. д. Хайрхан как пазвалпе горы встречается в Западной Монголии, в Хангае и на Алтае<sup>83</sup>.

Хайрхан (тюркс. *кайракан*) широко известен саяно-алтайским народам. У алтайцев Кайракан поминается, когда гремит гром или случилась беда; ему делают специальное возлияние вином. В мифах, записанных Г. Н. Потаниным, Кайракан предстает то охотником, умершим и похороненным на Чулышмане, то могущественным шаманом с бубном<sup>84</sup>. У урянхайцев на Улугхеме, в Туве, существовали два Кайракана: один небесный, производящий гром,— это Кайракан Кудай, другой, живущий на земле, в лесу,— медведь. Великий Кайракан Кудай обитал якобы на небе вместе с солнцем и луной<sup>85</sup>.

У алтайцев иногда Кайраканом назывался Эрлик — глава подземного царства. Г. Н. Потанин считал его громовником, творцом жизни<sup>86</sup>.

Кайракан, по-видимому, божество какого-то древне-тюркского племени, обитавшего в районе Саяно-Алтайского нагорья. В связи с установлением тюркского господства в Центральной Азии объектом этого культа стали некоторые священные горы, где совершались жертвоприношения. После падения тюркского каганата в монголоязычной среде так почитались священные горы и абстрактное божество. В Бурятию культ Хайрхана занесен, очевидно, какими-то тюркоязычными группами, которые постепенно ассимилировались в новой среде. Могли занести его и монголы, воспринявшие этот культ от древних тюрков. В период же после монгольского владычества представления о Хайрхане в разных регионах претерпели изменение. Якутам это божество неизвестно.

3. Ульгэн. По данным М. Н. Хангалова, у верхоленских бурят во время посвящения шамана делали специальный обряд — «Хурай Ульгэни эжинде» («хурай» хозяйке Ульгэн). В другом месте он приводит отрывок из шаманского призывания, в котором говорится:

---

<sup>83</sup> Потанин Г. Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии.— ЖМНП, Спб., 1882, ч. ССХІХ, япв., с. 117—119.

<sup>84</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 327—328.

<sup>85</sup> Там же, с. 65—77, 691.

<sup>86</sup> Потанин Г. Н. Громовник...— ЖМНП, 1882, ч. ССХІХ февр., с. 317—325.

Дэлгэн байха Ульгэн-эхэ,  
Дэлэп байха үндэр-тэнгэри

Расстилающаяся мать Ульгэн,  
Открывающееся небо  
высокое <sup>87</sup>.

У обурятившихся тунгусов Забайкалья мать Ульгэн именовалась царицей земли, и ей посвящали сивую козу <sup>88</sup>. В ряде бурятских улигеров Ульгэн упоминается в сочетании со словом дэлхэй (земля, простор) — Ульгэн-дэлхэй.

Из этих примеров можно заключить, что Ульгэн у бурят выступает как мать-земля, богиня земли.

Ульгэн у саяно-алтайских народов считается мужским божеством, верховным, сотворившим мир и людей. Согласно мифу, он живет за месяцем и солнцем, выше звезд, имеет дворец с золотыми воротами, восседает на золотом троне. Ульгэн рисуется в образе человека, имеющего сыновей и дочерей, которые, в свою очередь, наделены определенными функциями <sup>89</sup>.

По-видимому, бурятская Ульгэн — пережиток более древних представлений, относящихся к матриархату. Постепенно, по мере развития патриархальных отношений у общих предков монголов и тюрков, это божество приобрело мужские черты и было наделено иными функциями. В Прибайкалье, в силу своеобразных этнокультурных процессов, в роли верховного выдвинулось другое божество — Эсэгэ Малан-тэнгри. Основные носители культа Ульгэн остались в пределах Саяно-Алтайского нагорья, по-своему развивая представление об этом божестве.

4. **Культ земли-воды.** Почитание земли и воды — распространенное явление у тюрко-монгольских народов. По одному из вариантов мифа, наиболее распространенному у бурят, монголов и южносибирских тюрков, духом или богиней земли считается Этуген. У якутов существовало несколько названий духа земли: Аан Аалай-хатун, Ала Малах-сын и т. д. <sup>90</sup> Но везде хозяйка земли — персонифицированный образ земли-матери.

<sup>87</sup> Хангалов М. Н. Материалы по шаманству.— ГАИО, ф. 293, оп. 1, д. 733, тетр. 17, л. 175 (перевод наш.— Т. М.).

<sup>88</sup> Там же, тетр. 4, л. 105—106.

<sup>89</sup> Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924, с. 9—12.

<sup>90</sup> Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974, с. 117.

Культ земли-воды (*йер-су*) был одним из главных в религии древних тюрков. Древность этого культа подтверждается китайскими историческими сочинениями, в которых сообщается о поклонении земле у хунну в последние века до н. э.<sup>91</sup>

Социально-исторические основы происхождения культа земли-воды в свое время достаточно убедительно раскрыты Л. Я. Штернбергом<sup>92</sup>, и потому мы не останавливаемся здесь на этом вопросе.

И. В. Стеблева относит культ земли воды (*йер-су*) к третьему уровню древнетюркской религиозно-мифологической системы (после культа неба и богини Умай). На основании орхонских рунических текстов она наделяет ее функциями: а) благодетельной, б) карающей<sup>93</sup>.

Культ земли-воды сохранялся у тюрков Средней Азии и Южной Сибири до недавнего времени. Культ этот существовал у предков бурят, о чем свидетельствует ряд фактов. В прошлом (да и сейчас кое-где) буряты-шаманисты ежегодно в начале лета устраивали газар-ухани тайлга — тайлган земли-воды, который считался одним из главных в общей системе годовых коллективных молебствий. Формула

Даб гэмэ дайда мапай,	Земля родная, по которой
	шагаем,
Далай гэмэ уһан манай!	Воды наши,
	Подобные морю!

была началом всех призываний, произносимых на этих тайлганах. Главная цель празднования — испрошение у неба и земли обильной влаги, хорошего травостоя и урожая, обеспечение благополучия в скотоводческом хозяйстве.

Культ земли-воды у бурят, как и у других тюрко-монгольских народов, постепенно приобрел многоплановый характер, сомкнулся с рядом других религиозных явлений, в частности с культом плодородия и производительности, с культом предков и умерших выдающихся людей.

<sup>91</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений..., т. 1, с. 49, 114.

<sup>92</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии, с. 275, 383—386.

<sup>93</sup> Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. — В кн.: Тюркологический сборник. 1971. М., 1972, с. 215—216.



Обряд поклонения духам земли и воды совершался первоначально без участия шаманов, т. е. родовыми старейшинами — хугшэд-убгэд. В условиях классового общества шаманы постепенно взяли его в свои руки.

5. Этуген (Ötükān). С культом земли тесно связана богиня Этуген, известная бурятам, монголам и тюркам Сибири и Средней Азии в качестве хозяйки или божества земли. Как убедительно доказал Л. Н. Потапов, культ Ötükān (название горного лесистого хребта в верховьях Енисея и в Туве) в период тюркского господства распространился в Центральной Азии. Ötükān была родоплеменной покровительницей древних тюрков. В новых условиях, когда центр тюркского государства переместился в Монголию, реально существовавший священный горный хребет Ötükān постепенно стал осознаваться не как конкретный горный хребет, а как абстрактное тюркское божество земли. Известно, что в этногенезе монголов приняли участие некоторые древнетюркские племена и роды, которые постепенно ассимилировались в монголоязычной среде. Эти отдельные тюркские племена, став монголами по языку, внесли в монгольскую среду различные элементы своей культуры и традиций, в том числе и религиозные культы и обряды, тюркское происхождение которых со временем было забыто<sup>94</sup>.

Бурятская Этуген, очевидно, монгольское заимствование.

Совершенно в ином плане изображается Ötükān в якутских мифах, в которых она называется Кэтит Этугеп — Широкая Этюген, Нес Этуген — медлительная Ютюген. Этот эпоним у якутов является названием нижнего или подземного мира. Г. У. Эргис не без основания утверждает, что в создании образа преисподней у древних тюрков свою роль сыграла какая-то реальная далекая страна, населенная враждебными тюркам племенами. Представление о такой стране, пройдя обработку многих поколений, потеряло реальные черты и превратилось в фантастический образ. Когда конкретное представление об Ютюгене стерлось, название его перешло в мифологию и стало названием чуждой, враждебной страны<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Потапов Л. П. Новые данные о древнетюркском Ötükān.— Советское востоковедение, 1957, № 1, с. 113—117.

<sup>95</sup> Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору, с. 137—138.

6. Умай. В бурятском шаманизме Умай выступает в песяных формах. В обычном понимании — это утроба, чрево матери, послед, в шаманских призываниях — некое божество. Культ матери Умай — один из древнейших у тюркоязычных народов Южной Сибири и Средней Азии. По А. Н. Бернштаму, Умай — женское божество, покровительница домашнего очага, хранительница потомства. У киргизов Умай — покровительница детей, у шорцев и телеутов — добрый дух, хранитель детей. Как утверждает С. М. Абрамзон, Умай — одно из наиболее ранних божеств, связанных с культом плодородия, который является самостоятельной формой религии, присущей народам с самыми различными формами хозяйства. Культ плодородия зарождается на заре истории, своеобразно развивается у разных народов. Родина Умай — Центральная Азия, культ этот возник в матриархате<sup>96</sup>. Г. В. Длужневская считает Умай универсальным женским божеством, выступающим в роли покровительницы детей, домашнего очага и воинов<sup>97</sup>. По ее мнению, Умай изображена на известном «кудыргинском валуне», где она предстает взору в богатом одеянии, с серьгами в ушах, с тиарой на голове. Образ ее, возможно, является заимствованием у францев или у согдийцев, связи древних тюрков с которыми хорошо известны<sup>98</sup>.

Бурятская Умай — осколок глубокой старины, мифы о ней забыты. Отголоском древнего ее почитания в Прибайкалье являются выражения «Умай-эхэ» — мать Умай, «эхын алтан Умай» — «матери золотая утроба». В некоторых призываниях, посвященных праародителю бурят Буха-нойону, говорится:

Буха лоноп-баабай,	Бык-господип-отец,
Будан хатан-ийбян,	Будан-царицу-мать,
Умай баржа дурдааб.	Держась за Умай,
	призываю.

7. Культ орла. Универсальность этого культа у народов Сибири отмечена Л. Я. Штернбергом, написавшим специальную работу, в которой он на большом сравнительном материале впервые попытался объяснить проис-

<sup>96</sup> Абрамзон С. М. Киргизы..., с. 275—279.

<sup>97</sup> Длужневская Г. В. Еще раз о «кудыргинском валуне». — Тюркологический сборник. М., 1974, с. 231—237.

<sup>98</sup> Там же.

хождение и сущность данного религиозного явления<sup>99</sup>.

Не останавливаясь на характеристике культа орла, в соответствии с нашей задачей отметим следующее.

Орел — почитаемая тюрко-монгольскими народами птица. В бурятских мифах и шаманских текстах он представляется царем птиц, первым шаманом на земле и наделен титулами «хан», «нойон», «владыка». Он великий и грозный хозяин Ольхона на Байкале. Имя его — Хотой. У бурят-шаманистов существовала целая система табу и обрядов жертвоприношений, связанная с почитанием этой птицы. Культ орла был особенно развит у ольхонских, кудинских и верхоленских бурят, относящихся к племени Эхирит, в состав которого входили роды и группы тюркского происхождения<sup>100</sup>.

Примечательно, что образ орла буряты и якуты трактовали одинаково. Как и буряты, якуты считали орла царем птиц, хозяином и повелителем солнца и огня, родоначальником шаманов, его так же называли Хотой, некоторые якутские роды признавали его своим первопредком<sup>101</sup>.

Из сказанного можно заключить, что орел, Хотой, был одним из главных божеств в пантеоне древнего населения Прибайкалья — курыканов, что культ орла и мифы о нем дошли до нас почти в неизменном виде.

Орел почитался народами Саяно-Алтайского нагорья. В тюрко-монгольских языках название этой птицы звучит одинаково: *бургад* — *боргөд* — *мергөд*. О древности культа орла и мифов о нем свидетельствуют петроглифы Байкала, Лены и Забайкалья, датируемые эпохами неолита и бронзы и детально изученные А. П. Окладниковым<sup>102</sup>. У некоторых огузских племен онгоном-тотемом был орел<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов. — Сб. МАЭ, М. — Л., 1925, т. V, вып. 2, с. 717—740.

<sup>100</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 315, 316, 485, 486; т. 2, с. 216, 217; т. 3, с. 30, 31; Баторов И. П. Культ орла у северо-байкальских бурят. — Бурятведение, 1927, № 3-4, с. 79—81.

<sup>101</sup> Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов..., с. 36—39; Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору, с. 145—146.

<sup>102</sup> Окладников А. П. История и культура Бурятии, с. 195—196.

<sup>103</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1. М. — Л., 1952, с. 88—89.

**8. Культ лебеда.** Лебедь относится к числу священных птиц тюрко-монгольских народов. В ряде бурятских генеалогических мифов красочно рассказывается о том, как небесная птица лебедь — Хон (Хун)-шубуун была поймана метким охотником Хоредоем, стала его женой и родила от него 11 сыновей, от которых произошли буряты хоринского племени. В шаманских призываниях хори-бурят Хон-шубуун именуется праматерью; в прошлом у них существовала целая система обрядов и табу, связанных с культом лебеда.

Известно, что в состав якутской народности вошли многочисленные монголоязычные хори (хоро), прибывшие из Прибайкалья в Якутию, по-видимому, в период монгольских завоеваний. Поэтому не случайно некоторые якутские роды чтили лебедицу как свою прародительницу<sup>104</sup>.

У народов Саяно-Алтайского нагорья лебедь считалась священной птицей, ее не убивали и подобно бурятам и якутам называли Хун-хуу (куу); существовали различные поверья и приметы, связанные с этой птицей. В Туве есть род куу (хуу), что значит «лебедь». В генеалогической легенде о происхождении некоторых групп древнеалтайских тюрков, зафиксированной в китайских исторических сочинениях, содержатся тотемистические элементы, в том числе лебедь<sup>105</sup>.

Изображения лебедей найдены на скалах в бухтах Ая и Саган-Заба на Байкале. Они датируются эпохой бронзы и перекликаются с мифами о происхождении хоринских бурят<sup>106</sup>.

### **9. Культ быка-предка.**

Считается, что тотемом шаньюйского рода хунну был бык<sup>107</sup>. Хуннские мифы не могли исчезнуть бесследно, они в трансформированном виде продолжали жить в фольклоре многих народов Евразии. Так, с быком связывали свое происхождение некоторые тюркские племена, например огузы (в том числе уйгуры), которые сохранили в качестве этнонима имя тотема — «бык» в виде слова

<sup>104</sup> Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов..., с. 37—40.

<sup>105</sup> Потапов Л. П. Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений.— СЭ, 1959, № 2, с. 280.

<sup>106</sup> Окладников А. И. Петроглифы Байкала, с. 77—78, 88—92.

<sup>107</sup> Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхоненейских тюрков VI—VIII веков. М.—Л., 1946, с. 84.

«огуз». У бурят существует целый цикл мифов о тотемном предке-быке Буха-нойоне. В шаманском пантеоне этому образу отводится одно из выдающихся мест.

Буха нойон-баабай  
Будан хатаи-ишиби  
Булгад хүни гарбали,  
Буриад хүни утха...

Нойон-отец Буха,  
Госпожа-мать Будап,  
Прародители булагатов,  
Корень бурятского паро-  
да <sup>108</sup> —

говорится в шаманских призываниях в честь Буха-нойона.

Не разбирая содержание существующих у бурят мифов об этом божестве, отметим ряд моментов. Во-первых, обращает на себя внимание тот факт, что Буха-нойон в виде голубого (небесного) или сивого быка пришел откуда-то с юга, от Байкала, по-видимому из Монголии, чтобы помериться силой с другим быком, принадлежащим Тайджи-хану в Тунке. Здесь он вступил в связь с дочерью хана и после некоторых приключений превратился в каменного быка. От него родился сын, получивший имя Булагат и ставший прародителем булагатского племени. Таким образом, выясняется, что культ Буха-нойона — привнесенный в Прибайкалье культ.

Во-вторых, интересна следующая деталь. Буха-нойон называется у бурят отцом, но при этом употребляется тюркское слово «баабай», а не монголо-бурятское «эсэгэ». Будан-хатаи-ишиби — жена Буха-нойона. Данный эпоним состоит из тюркских слов *budun* (народ, тюркский народ), «*qatun*» (госпожа, вельможная дама) и «*iibii*» (мать, бабушка). *Budun qatun iibii* означает «госпожа-мать тюркского происхождения»<sup>109</sup>. Таким образом, в генезисе культа Буха-нойона прослеживаются тюркские основы. Возникает ряд вопросов: когда и как появился этот культ в Прибайкалье? Каким путем Буха превратился в прародителя Булагата и всех бурят? и т. д.

Мы уже говорили, что культ быка восходит к эпохе позднего неолита и его происхождение связано с появлением и развитием скотоводства. По данным археологических памятников, в идеологии южно-сибирских племен ранней бронзы быку отводилась особая роль, что объяс-

<sup>108</sup> Перевод наш. — Т. М.

<sup>109</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроника и родословные. Улан-Удэ, 1972, с. 480—482.

няется прежде всего тем, что бык считался тотемным прародителем ряда племен<sup>110</sup>.

Мы также говорили о том, что в первобытную эпоху в Прибайкалье могло обитать племя с тотемом «Булаган» (соболь). Возможно, в связи с переходом к скотоводству, изменением этнической картины, тотем «соболь» превратился в тотем «бык». По-видимому, у разных этнических групп существовали свои названия быка — сивый, пестрый и т. д. В связи с поражением и бегством уйгур определенная их группа могла вторгнуться в Прибайкалье, в Тунку, и осесть здесь. Она же принесла с собой тотем — сивый, небесный (священный) бык, который постепенно распространялся на местные племена, в том числе на племя, тотемом которого был волк (бюрю — бүре).

Культ быка был известен якутам. У некоторых групп якутов бык с голубыми пятнами олицетворял зиму<sup>111</sup>. У момских якутов бытовал обычай в первый день рождения или пасхи есть коровью или бычью голову. По описаниям И. А. Худякова, они, вставши утром, отрезали с этой головы ноздри и клали их на тарелку на передний стол перед образами. Когда голова бывала съедена, они молились богу и делили ноздри быка на всех присутствующих. Эти ноздри назывались «доля нашего господ»<sup>112</sup>.

Якуты иногда посвящали быку «ысыах»<sup>113</sup>. В Эльгцах богом считался белый бык, якобы вскормивший одного мальчика, ставшего родоначальником<sup>114</sup>. Этот рассказ почти совпадает с бурятским мифом о небесном (голубом) быке (т. е. Буха-нойоне), который воспитал мальчика Булагата, предка булагатского племени.

Из этих факторов видно, что предки якутов, курыканы, были знакомы с культом быка. На севере, в новых условиях, в иных этнических процессах, культ быка не получил того развития, какого он достиг у бурят.

10. **Культ коня.** Эта форма культа имеет распространение у многих народов мира. Однако, как отмечает

---

<sup>110</sup> Хлобыстина М. Д. Культовая символика петроглифических рисунков в культуре ранней бронзы Южной Сибири.— СА, 1971, № 2, с. 75.

<sup>111</sup> Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору, с. 123—124.

<sup>112</sup> Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969, с. 237.

<sup>113</sup> Там же, с. 265.

<sup>114</sup> Там же, с. 272.

Л. П. Потапов, культ коня особенно ярко проявляется у скотоводов-кочевников Центральной Азии и в прилежащих к ней районах, что связано, несомненно, с огромным значением коня в их хозяйстве, культуре и быте<sup>115</sup>. Культ коня у бурят, монголов и тюркских народов Сибири существует в одинаковых формах, хотя и с некоторыми особенностями. Так, буряты приносили коней в жертву, посвящали их определенным божествам, у них были боги-покровители коней. Отношение к посвященному коню было везде почти идентичным. Особое значение придавалось масти приносимых в жертву и посвященных коней. В прошлом конь погребался вместе с умершим человеком. Погребенный конь или конь, на котором везли умершего шамана или человека, убитого молнией, одинаково назывался *хойлго*. Подобно всем тюркам буряты воспели коня в героическом эпосе, в котором конь, наряду с богатырем, являлся одним из центральных персонажей.

Культ коня — один из древних, возникший в период развития скотоводства. Он был известен хунну, а у древних тюрков засвидетельствован письменно<sup>116</sup>. О наличии культа коня у прибайкальских курыканов свидетельствуют археологические памятники (петроглифы, могильники с погребенными конями), а также бурятские и якутские этнографические и фольклорные материалы.

11. Культ белого цвета. Почитание белого цвета распространено не только у бурят и якутов, но у всех народов Азии, особенно Центральной и Средней. Буряты, монголы и тюркские народы Сибири до недавнего времени в особых случаях приносили в жертву богам животных белой или светлой масти.

Белый цвет — олицетворение всего чистого, священного, возвышенного, благородного. Посадить человека на белый войлок значило у бурят пожелать ему благополучия. Лица знатного происхождения считали себя белокостыми — *сагаан ясу*. В знак принадлежности к белой кости богачи устанавливали юрту из белого войлока. У бурят шаманы «белого» происхождения (*сагаани утха*) носили одежду белого цвета, ездили на лошади белой масти.

---

<sup>115</sup> Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1977, с. 164.

<sup>116</sup> Там же, с. 173.

Культ белого цвета, надо думать, возник в глубокой древности, в связи с развитием скотоводческого хозяйства, а в последующие периоды он трансформировался, получил социальную окраску. Социально-психологические аспекты возникновения этого культа довольно убедительно раскрыты Л. Я. Штернбергом<sup>117</sup>

Во времена господства тюрок в Центральной Азии и Южной Сибири культ белого цвета имел уже развитую форму. В орхонских письменах часто говорится о белых конях, на которых ездили и сражались каганы. Кюль Тегин, например, имел белого жеребца из Байырку (Прибайкалья) и погубил его в битве с киргизами. На белом же коне он сражался с тюргешами, карлуками и другими народами<sup>118</sup>. Очевидно, белые лошади Тегина были священными — *сэтэр, ыдык, ытык, онгон*.

С культом белого цвета связано так называемое «белое» и «черное» шаманство у бурят, якутов, алтайцев и других народов.

12. **Культ огня.** Культ этот универсальный. Не касаясь его сущности и происхождения, мы подчеркнем одну только деталь — исключительное сходство взглядов бурят и тюркских народов Сибири на огонь, а также на соответствующие обряды и запреты. Общим является термин, которым обозначается огонь: *от (ут)*. Во второй главе сказано, что у бурят слово *от (ут)* в значении «огонь» не сохранилось, но оно осталось в дериватах этого слова: *угаан* (дым), *утха* (происхождение от одного очага), *отхон* (самый младший сын — наследник отцовского дома).

У бурят хозяином огня считается младший сын Эсэгэ Малана-тэнгэри Сахядадй үбгэн, у якутов — младший сын Белого господа бога — Тангха Асалараксы. Оба эти духа рисуются седовласыми стариками-дедушками, добрыми, светлыми, покровителями семьи, защищающими от козней злых духов. Как у бурят, так и у якутов огонь пользовался исключительно большим почетом. К его помощи прибегали постоянно, его угощали вином, жиром, мясом, молоком — при родах, при постройке дома или юрты, на охоте, на тайлганах и на *ыысых*. В огонь нельзя

---

<sup>117</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии, с. 300, 415, 416, 431, 506.

<sup>118</sup> Айдаров Г. Язык орхонских памятников древне-тюркской письменности VIII века, Алма-Ата, 1971, с. 296, 300, 301, 302.



было бросать мусор, плевать, кидать острые предметы. У бурят самая страшная клятва звучала так: «Пусть потухнет мой очаг!»<sup>119</sup>. У якутов же существовало самое жестокое проклятие: «Пусть потухнет твой огонь!»<sup>120</sup>.

Подобное почитание огня и подобные же обряды и запреты по отношению к нему существовали у алтайцев, хакасов и тувинцев. Но у хакасов дух огня, *от ичче*, представлялся в образе старой женщины со множеством косичек; жертвы огню у них приносили обычно женщины. Ю. А. Шибаева справедливо усматривает в этом пережиток древнейшего культа богини огня, покровительницы домашнего очага<sup>121</sup>. У кумандинцев дух-хозяин огня (*от эзи*) тоже мыслился в образе женщины и назывался *от эне*, т. е. мать-огонь<sup>122</sup>, у казахов — *от ана*<sup>123</sup>.

13. **Культ обо (ова).** В монгольских языках *обоо* (*овоо, ова*) означает: 1) куча, груды, насыпь, курган; 2) сопка, где совершается религиозный обряд<sup>124</sup>. В этнографическом плане, по определению Ф. Я. Кона, *обо* — это алтарь хозяина места, духа, владеющего данной местностью<sup>125</sup>. Н. Л. Жуковская характеризует *обо* как «примитивные святилища в честь духов-хозяев местностей, сооружавшиеся в виде куч камней на вершинах гор, на перевалах, на берегах озер, в степи»<sup>126</sup>. У монголов, бурят и тюркских народов Южной Сибири *обо* имели различные формы: из груды камней с воткнутым в них шестом, на который навешивались лоскутки ткани; в лесистых местах — из кучи деревьев в виде чума; на берегах рек и озер — из веток, сложенных наподобие шалаша, куда приносили камни, тряпочки, конский волос и пр.

---

<sup>119</sup> Очерки истории культуры Бурятии, т. 1. Улан-Удэ, 1972, с. 153.

<sup>120</sup> Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа, с. 284.

<sup>121</sup> Шибаева Ю. А. Пережитки эпохи матриархата у хакасов. — СЭ, 1948, № 1, с. 204.

<sup>122</sup> Сатлаев Ф. Кумандинцы. Горно-Алтайск, 1974, с. 148—149.

<sup>123</sup> Валиханов Ч. Собр. соч., т. 1. Алма-Ата, 1961, с. 711.

<sup>124</sup> Бурятско-русский словарь. М., 1973, с. 348; Краткий монгольско-русский словарь. М., 1947, с. 152; Калмыцко-русский словарь. М., 1977, с. 391.

<sup>125</sup> Кон Ф. Я. За пятьдесят лет, т. 3. М., 1934, с. 33—34.

<sup>126</sup> Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 195.

Термин *обо* в различных вариантах (*оба, ова, опа, ува, ови*) встречается во многих тюркских языках Сибири, Средней и Центральной Азии<sup>127</sup>. *Обо* в форме *опа* со значением «жертвенная груда камней» упоминается в древнетюркской рунической надписи, найденной в 1932 г. в долине р. Талас в Киргизии. Памятник, переведенный С. Е. Маловым, датируется примерно VII в.<sup>128</sup>. В «Древнетюркском словаре» содержится слово *овуз* (возвышенность, бугор)<sup>129</sup>. Э. В. Севортян, вслед за Д. Банзаровым, Л. З. Будаговым и Г. Рамстедтом, признает возможность монгольского происхождения термина *обо (оба)*, но, исходя из наличия этого слова в тюркских языках, предлагает иное направление для этимологических поисков<sup>130</sup>. По-видимому, *обо (ова, оба)* является общим для тюрко-монгольских языков термином. Общность термина и сходство форм сооружения *обо* и комплекса ритуальных действий, связанных с ним, позволяют судить, что культ *обо* — один из древних. Л. Я. Штернберг и Е. Г. Кагаров слишком неопределенно понимали это религиозное явление и связывали его происхождение с почитанием камней<sup>131</sup>. В. П. Дьяконова считает, что культ *обо* в своем генезисе восходит к древним дошаманистским представлениям, относящимся к почитанию природы, в том числе к культу гор, скал, рек и т. д., что в прошлом культ *обо* носил родовой характер<sup>132</sup>. Н. Л. Жуковская в культе *обо* у монголов и бурят усматривает «несколько напластований, каждое из которых отражает определенную социальную, а соответственно и религиозную эпоху... Самый ранний пласт в культе *обо* — это культ хозяина местности, ландшафтного божества, как правило, обитавшего в самой характерной точке окружающей местности»<sup>133</sup>.

<sup>127</sup> Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974, с. 398—399.

<sup>128</sup> Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.—Л., 1959, с. 63—68.

<sup>129</sup> ДТС, с. 312.

<sup>130</sup> Севортян Э. В. Этимологический словарь..., с. 399.

<sup>131</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия..., с. 381—382; Кагаров Е. Г. Монгольское «обо» и их этнографические параллели.— СМАЭ, 1927, т. VI, с. 115—124.

<sup>132</sup> Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев.— В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977, с. 188—189. (СМАЭ, вып. XXXIII).

<sup>133</sup> Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии, с. 35.

«Культ обо,— пишет она далее,— сохранялся в течение всего периода развития и расцвета шаманства, сосуществовав рядом с ним, не мешая ему и не противореча основам шаманского мировосприятия. В шамане как посреднике между миром духов и людей он не нуждался»<sup>134</sup>.

Детальное изучение соответствующих материалов показывает, что культ *обо* в Южной Сибири и Центральной Азии был явлением многоплановым, включавшим в себя идеи и представления, связанные с почитанием природы, гор, земли-воды, предков, умерших выдающихся шаманов и т. д. В структуре обрядового комплекса *обо* прослеживаются элементы тотемно-оргиастической обрядности раннего родового строя. *Обо*, как правило, персонафицированы. Главное в культе *обо* — культ духов-хозяев, в честь которых сложены мифы, легенды, предания, гимны, призывания. Функции хозяев *обо* — покровительство данной территории, обеспечение счастья в жизни, благоденствия народа, умножение стад, увеличение богатства, удаление злых духов, отвращение болезней. Хозяева *обо* — это деятельные и зоркие часовые, одни из наиболее важных и благодетельных богов и духов, в шаманском пантеоне они вовсе не стояли особняком.

*Обо* — не только место пребывания бога или духа, по и религиозный центр, храм, святыня в рамках определенной этнической или административно-территориальной единицы. Как храмы у оседлых народов, *обо* у кочевников сооружалось не где придется, место для него выбиралось «величественное, возвышенное, гористое, обильное травами и водой, большей частью при дорогах, для того чтобы всякий проезжающий мог положить на него какую-нибудь вещь, например, волос из гривы коня, как жертву богу, пребывающему в обо, чтобы снискать покровительство и в путешествии»<sup>135</sup>.

Молебствия на *обо*, как частные, так и коллективные, были неотъемлемой частью обрядовой системы шаманизма. Неверно утверждать, что к шаманизму относятся только те обряды и действия, которые связаны с шаманами и с их экстазами. Культовая система шаманистов включала в себя такие обряды и ритуалы, которые усили торжественно-праздничный характер и не были сопря-

<sup>134</sup> Жуковская Н. Л. Ламанизм и ранние формы религии, с. 37,

<sup>135</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 67—69,

жены с экстазом и беснованием шаманов. Д. Банзаров справедливо отмечал, что монголы в известное время года возле *обо* совершали торжественные жертвоприношения, что распространение буддизма «не могло уничтожить жертвоприношений при *обо*, ибо это был род народных праздников»<sup>136</sup>.

*Обо* нуждались в шаманах, но в шаманах особого разряда — не посвященных, не имеющих бубна, костюма и других атрибутов. Такие шаманы или специалисты назывались у бурят и монголов тайлгаши (тахилай), бөө или үбгэд, т. е. тайлганские шаманы или старики, или просто тахилша (тахилчи). Они, как правило, состояли из авторитетных и многоопытных стариков и тоже были посредниками между богами и верующими, знатоками определенного комплекса обрядов, традиций и правил, мифов, призываний и гимнов. Поскольку цели и характер молебствий па *обо* были иные, чем при обычных, частных жертвоприношениях, вызванных болезнью или какой-либо другой бедой, тайлганским шаманам не было необходимости приводить себя в экстаз, пускаться в ход трости, бубен и т. п. Хозяева *обо* не нуждались в этом, ибо традиционные формы общения с ними (торжественная благодарность) — обильное угощение съестным и вином, спортивно-культурные мероприятия (борьба, стрельба из лука, конные бега, хоровод и пр.) — были достаточны для того, чтобы духи вняли голосу верующей массы.

*Обо* — явление центральноазиатское, обусловленное кочевым скотоводческим бытом, хотя в нем содержатся элементы древнейшей обрядности. Культ *обо* должен был сохраняться в течение всего периода развития и расцвета шаманизма, ибо являлся его важнейшим компонентом. Исторически эволюция этого культа шла по линии постепенной монополизации всего его комплекса, особенно обрядового, шаманами-профессионалами, а затем там, где утвердился буддизм, — ламами. Этому способствовали усиление феодализации кочевого общества, отмирание родо-племенных институтов и традиций, в частности института хөгшөд-өвгөд. Культ *обо* якутам не известен. Возможно, древние якуты знали его, но на новой родине, в силу специфики северного климата и ландшафта (оби-

<sup>136</sup> Там же, с. 67—68.

лия снега, долгих зим, сильных морозов, тайги и болот) они забыли *обо*, сохранив, однако, обычай приносить жертвы в тех или иных местах — привязывать ленточки, конский волос и пр.

14. Эрлен (Эрлик). В шаманском пантеоне бурят Эрлен считается владыкой подземного царства, имеющим многочисленный штат помощников — писарей, судей и т. п., а также особых духов-посыльных (эльши-ильши), которых отправляют за человеческими душами. В его ведении находятся 9 присутственных мест и 88 темниц, где томятся души приговоренных к разным наказаниям людей. Согласно мифам, Эрлен-хан имеет небесное происхождение, сын его женат на дочери прародителя бурят Буха-нойона.

Эрлен-хан (Эрлик-Ерлик) — божество, широко известное народам Южной Сибири и Центральной Азии — алтайцам, тувинцам, монголам и другим, и у них он наделен теми же качествами и функциями, что и у бурят. О нем сложены многочисленные мифы. С Эрленом связывали в прошлом самые тяжелые болезни, эпидемии, представления о том, что после смерти человека он или его посыльные берут душу и уводят в подземный мир, где творят суд над нею.

У монголов и части забайкальских бурят представление об Эрлике подверглось буддийскому влиянию, у южно-сибирских народов — влиянию христианского учения о загробном воздаянии и зле.

В якутском шаманизме образ Эрлепа (якут. — Эрлик) трактуется совершенно по-другому. Здесь он представляется небесным божеством, духом-хозяином голубой беспредельности, а не главой подземного мира и грозным судьей<sup>137</sup>. По-видимому, в период переселения основной массы предков якутов на север представления об Эрлике в Прибайкалье были другими, менее сложными; Эрлик еще не «спустился» окончательно в подземное царство.

Судя по некоторым данным, древние тюрки знали Эрлен-хана. В буддийских памятниках уйгур этим именем обозначается Яма (Jama), т. е. судья и владыка загробного мира. В Сутре «Золотой блеск» уйгурской редакции X в. упоминается Эрлен-хан. Согласно «Древне-

---

<sup>137</sup> Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов..., с. 116—117.

тюркскому словарю», *Erkliq* означает: 1) могущественный, имеющий власть; 2) правитель, властелин. *Erkliq qan* — бог, царь загробного мира в индуизме (санскрит. *Jama*)<sup>138</sup>.

Некоторые исследователи полагают, что Эрлен происходит от *irkliq qan*, т. е. сильный хан, что нынешняя форма *Ärlik* (Эрлик) — монгольское искажение, усвоенное позднее тюрками Сибири<sup>139</sup>. Т. А. Бертагаев производит имя Эрлен от *Эрлен* или *Эрлэг*, корневая основа которого *эр* (мужчина), и *эрлен*, а особенно *эрлэг* означает «проявляющий мужество для издевательства над слабым, чтобы доставить им муки; мужчина, гордящийся своими силами перед слабыми и т. д.»<sup>140</sup>. Г. Н. Потанин установил, что полное название этого божества у бурят звучит как Эрлен номон-хан, что алтайское *эрлен* (*орлен*) значит «крыса», по-татарски *орлян* — «крот», по-чуваши *орлан* — «крот», по-монгольски *номон* (алтайское *момон*) — «крот». Исходя из этого, Г. Н. Потанин полагал, что *орлены*, составлявшие войско Ерлика, возможно, относятся к имени этого хана примерно так же, как тэнгрины — к имени «Тэнгри», хан или кайракан — к имени Кайракан<sup>141</sup>.

Развивая мысли Л. Н. Потанина, можно сказать следующее. В древности, согласно мифологическим воззрениям, все животные в мире имели своих владык, ханов: змеи — своего царя, кроты и крысы — своего и т. д. Отголосками такого представления являются бурятские мифы о царях птиц, зверей, рыб и т. д. По-видимому, царь кротов и крыс. Эрлен-номон, постепенно приобретая антропоморфные черты, превратился в бога-человека с собственным именем Эрлен (Эрлик). По мере прогресса общества у древних племен Центральной Азии представления о подземном мире и царе крыс и кротов получили дальнейшее развитие, еще большую социальную окраску. В развитии культа Эрлена нашли отражение социальные отношения древних тюрков, монголо-ойратских ханств, а у сибирских аборигенов позднее — и русского государства.

<sup>138</sup> ДТС, с. 180.

<sup>139</sup> Анисимов А. Ф. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Л., 1969, с. 90.

<sup>140</sup> Бертагаев Т. А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен, с. 417.

<sup>141</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 693—694.

Монгольский ученый С. Пурэвжав не без основания утверждает, что Эрлен-хан имеет центральноазиатское происхождение, что формирование этого культа связано с древнемонгольским шаманизмом<sup>142</sup>.

15. **Баян-Хангай.** По шаманской мифологии бурят, Баян-Хангай (*баян* — богатый, *хангай* — обширный) является хозяином тайги, имеет небесное происхождение и относится к числу высших, после тэнгеринов, божеств. В его ведении находится весь животный и растительный мир тайги. В мифах он рисуется очень богатым, добрым, помогающим в охотничьем промысле, любителем слушать улигеры. Чтобы была удача, охотники в старину посвящали ему специальные молебствия.

По В. М. Ионову, дух-хозяин леса у якутов — Байанай или Баай Байанай, т. е. всем богатый. Как и бурятские охотники, якуты перед выходом в тайгу и после удачного промысла посвящали ему специальные обряды с заклинаниями<sup>143</sup>.

Божества, подобные бурятско-якутскому Баян-Хангаю, — Байанаяу, входят в пантеон южносибирских тюрков. Так, у алтайцев Пайна — добрый дух охоты, подчиненный Ульгеню<sup>144</sup>, у шорцев Байна — дух охоты<sup>145</sup>.

Г. У. Эргис утверждает, что Байанай — исконный мифологический персонаж, созданный в древности, когда предки якутов жили в ближайшем соседстве с родственными им по языку и культуре предками современных алтайцев, шорцев и хакасов. Образ хозяина леса вынесен древними якутами из первоначальной родины, сохранен и развит на Лене и Вилюе<sup>146</sup>.

Н. К. Антонов считает якутского Байаная монгольским по происхождению<sup>147</sup>.

На наш взгляд, культ Баян-Хангая — Байаная-Пайны начал складываться еще в период охотничьего обра-

<sup>142</sup> Пурэвжав С. К вопросу о стадиях развития идеологических концепций древнемонгольского шаманизма, с. 114.

<sup>143</sup> Ионов В. М. Дух-хозяин леса у якутов. — СМАЭ, 1916, т. IV, вып. 1, с. 1—43.

<sup>144</sup> Вербицкий В. Н. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1887, с. 239.

<sup>145</sup> Потапов Л. П. Очерки истории Горной Шории. М.— Л., 1936, с. 36.

<sup>146</sup> Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору, с. 119—120.

<sup>147</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка, с. 144.

за жизни. Как и другие божества древнейшего населения Южной Сибири и Центральной Азии, он постепенно антропоморфизировался и в конечном итоге из абстрактного олицетворения тайги превратился в конкретное божество. Баян-Хангай иногда упоминается в бурятских улигерах. В «Гэсэре», например, говорится о тайлагане, устроенном Баян-Хангаем, на котором присутствовали Эсэгэ Малан-тэнгэри и хан Хурмаста<sup>148</sup>.

16. **Ажарай (Ажирай-бухэ)**. У бурят божество это считается хозяином Лены, он наделен воинственными чертами. Согласно мифам-преданиям, Ажарай был предводителем дружины из эхиритских бурят, погиб в борьбе с какими-то врагами и похоронен около Шипкинских скал на Лене. С. П. Балдаев и И. А. Манжигеев утверждают, что Ажарай вместе со своим сподвижником Харамцгаем Мэргэном совершал набеги в Монголию, уводил оттуда лошадей и рогатый скот и, преследуемый китайско-монгольскими феодалами, погиб на Лене<sup>149</sup>. Для такого утверждения нет никакого основания.

Весьма интересно, что Ажарай хорошо известен якутам, но в совершенно иной роли. У них он представляется главой злых духов верхнего мира, покровителей наиболее могущественных шаманов и отцом воронов<sup>150</sup>. По данным И. А. Худякова, в якутских молитвах одним из самых страшных дьяволов рисуется «восьмихитростный восьминогий Адъарай Бёгё»<sup>151</sup>.

Якутский Адъарай — Адъарай, как и бурятский, наделен титулом бухэ (бехе, бёгё), что значит «силач», и эпитетом «владеющий вороным конем» (*бур. хара моригон*); он считается отцом воронов<sup>152</sup>.

Исходя из совпадения имени якутского главы злых духов верхнего мира с именем бурятского хозяина Лены и ряда черт этих персонажей, Н. А. Алексеев, считает, что у якутов представления о злых духах верхнего мира

<sup>148</sup> Абай Гэсэр. Улан-Удэ, 1960, с. 67.

<sup>149</sup> Балдаев С. П. Избранное. Улан-Удэ, 1961, с. 11; Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978, с. 14.

<sup>150</sup> Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов..., с. 112—113.

<sup>151</sup> Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа, с. 293.

<sup>152</sup> Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов..., с. 112—113.



во главе с Аджираем связаны с их южной прародиной и с культовым почитанием лепских писаных скал<sup>153</sup>.

В сказанное Н. А. Алексеевым необходимо внести следующие уточнение и дополнение. Функции и общая характеристика бурятского Ажарая и якутского Аджирая существенно отличны, даже прямо противоположны. У бурят Ажарай не главенствует над злыми духами и относится к числу наиболее почитаемых и полезно добродетельных.

Тщательное знакомство с имеющимися шаманско-фольклорными материалами бурят показывает, что Ажарай-бүхэ был реальным лицом, стоявшим во главе воинственной дружины, совершавшей набеги на якутские кочевья. В призывании в честь хозяина Лены, записанном у знаменитого кудинского шамана М. Степанова, упоминаются Киренга (Киренск Иркутской области) как место жительства Ажарая, 40 вороных боевых коней, 40 вооруженных солдат, друг-сподвижник его Харамцгай Мэргэн, с которым они заняли Черную Лену. В этом призывании есть одно примечательное место:

Гушан губран хииренге —  
вүүдэлшни,  
Гурбан яхад —  
ябадалшни.

Тридцать три Кирейги —  
кочевье твое,  
Три Якутии — хождения-  
набеги твои<sup>154</sup>.

Таким образом, Ажарай сталкивался с якутами, а не с китайско-монгольскими феодалами, и умер он от стрел якутских воинов, преследовавших его по Лене. После смерти, в соответствии с анимистическими воззрениями бурят-шаманистов, он был возведен в ранг выдающегося божества, покровительствующего ратному делу верхоленских или же эхиритских бурят. Со временем божество это стало общепурятским и было наделено новыми легендарно-мифологическими чертами.

Личность реального Ажарая была хорошо известна предкам якутов, и последние тоже обожествили его, но наделили негативными чертами и функциями. И это вполне понятно.

Определить время, в которое жил и погиб Ажарай, трудно. Однако несомненно, что события, связанные с

<sup>153</sup> Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов..., с. 112—113.

<sup>154</sup> Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 4, он. 1, ед. хр. 52а, л. 127—128 (перевод наш.— Т. М.).

этой личностью, могли произойти уже в эпоху господства монголоязычных племен в Верхоленском крае, т. е. не раньше начала II тыс. п. э. Возможно, это было после бегства икиресов в Прибайкалье, потерпевших поражение в битве с Чингисханом.

**17. Татай (Тотой).** По сведениям В. Н. Вербицкого, алтайские роды мундус и тёлёлс почитали Тотой-Шаяна — владыку града, грома и дождя<sup>155</sup>. У киргизов существовало восклицание (главным образом у женщин). «О, татай!» («Ох, страсти какие!»). С. М. Абрамзон полагает, что это восклицание когда-то было связано с отношением к божеству стихий<sup>156</sup>. Алтайцы, выгоняя духа *узутэ* из живота больного, восклицали: «Ай, татай!»<sup>157</sup>.

У бурят, обычно у женщин, нередко раздается восклицание удивления, возмущения, страха: «А, татай!», «Татай ерхэ!». По-видимому, это восклицание у них, как и у киргизов, является осколком древнего отношения к божеству стихий Татаю (Тотою), почитавшемуся общими предками тюрков и монголов. Возможно, это было божество грома и молнии, замененное впоследствии у монголов и бурят Хүхэрдэй (Хөхөөдэй)-мэргэном — более антропоморфным и более «реальным» божеством.

**18. Айсыхан (Айсыт).** Согласно бурятским мифам, Айсыхан (по другому варианту — Айсухан) является первой шаманкой. Она обычно фигурирует вместе с другой шаманкой — Хусыхан. Эти шаманки, обреченные на смерть из-за отсутствия детей, божественным путем нашли мальчиков Булагата и Эхирита и воспитали их. В бурятском шаманизме Айсыхан и Хусыхан как божества не фигурируют и им не делают жертвоприношений.

У якутов существовало женское божество Айсыт, дарующее ребенку душу. По якутским народным обычаям, на третий день после родов устраивали «проводы» Айсыт, в которых участвовали только женщины. Айсыт — создательница, добрый дух зачатия, покровительница роженицы.

---

<sup>155</sup> Вербицкий В. Н. Алтайские ипородцы. М., 1873, с. 136—137.

<sup>156</sup> Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, с. 298.

<sup>157</sup> Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов. — Сб. МАЭ, Л., 1929, т. 8, с. 254.

Обращает на себя внимание сходство имен бурятской мифологической шаманки и этой якутской богини. Допустимо считать, что оба эти персонажа являются отголосками одного культа, существовавшего у древнейших жителей Прибайкалья.

Айсыхан в древности, вероятно, была женским божеством, а затем в связи с установлением и развитием патриархальных отношений и появлением мужских божеств в Прибайкалье отошла на задний план и в конечном счете утратила свои функции. Предки же якутов, оторвавшись от тюрко-монгольского мира, сохраняли древний образ Айсыт (Асыхан) и связанный с ним обрядовый комплекс.

19. Заян (дзая). В монгольских языках *заян* (*дзая*) означает творец, создатель, судьба, рок, земной дух, божество<sup>158</sup>. В якутском языке аналогичным монголо-бурятскому является *айыы*, образованного от глагола *ай* — творить, создавать, указывать, руководить. В других тюркских языках слова *ай*, *айыы* употребляются с начальным *й*, *ч*, *дъ* (алт. *кюер йайа* (творить создавать); *йайан*, *йайачы*, *йайан* (творец, создатель, бог), тув., хак., шор. *чана* (творить, создавать), *чайаан*, *чайачы*, *чаякчи* (творец, бог))<sup>159</sup>.

Н. К. Антонов считает, что якутские *ай* и *айыы* были исконными, что они были широко употребительны в языке олонхо, происхождение которого восходит к эпохе ранних кочевников Центральной Азии, т. е. к I тыс. до н. э. Эти же термины знали тюрки в VI—VIII вв. в форме *ай*, *айа*. Алтайско-тюркские слова *йай*, *чай* (творить создавать), *йайаан*, *чайаан*, *дъаяк* (творец, бог) сохранили свои древние формы и значения. Древнемонгольское *дъайа* (творить, создавать) является заимствованием из древнеуйгурского<sup>160</sup>.

Как видим, монголо-бурятские *заян*, *дзая*, *дзаячи* имеют общую основу с тюркскими *ай* — *айыы* — *чайаан* — *дъайыл*. Мы полагаем, что в период господства древних тюрков существовали как сами эти термины, так и культ

<sup>158</sup> Бурятско-русский словарь. М., 1973, с. 254; Краткий монгольско-русский словарь. М., 1947, с. 102.

<sup>159</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка, с. 127.

<sup>160</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка, с. 127—129.

*заян, чайаан, айыы*. В послетюркские времена представления об *айыы* — *заян* — *чайаан* у разных групп племен Южной Сибири и Центральной Азии получили свое оформление и развитие, сохранив в шаманском пантеоне определенное место.

Типологически монголо-бурятские *заян, дзая*, якутские *айыы*, южносибирские тюркские *йайан, чайаан* относятся к одному разряду шаманского пантеона и по происхождению одновременны.

20. *Эжин (эджин)*. В монгольских языках это означает «хозяин», «владелец», «обладатель», в шаманском понимании — «дух-хозяин» местности, леса, горы, болезни, каких-либо явлений и т. д. О духах-хозяевах в верованиях неолитического населения Прибайкалья речь шла во второй главе. В данном случае преследуется цель рассмотреть эту категорию сверхъестественных сил в сравнительном плане.

Монголо-бурятское *эжин (эджин)* созвучно с тюркскими: якутское — *иччи*, тувинские *эзе*, алтайское и хакасское — *эзи*, имевшими те же значения, что у монголов и бурят. В древнетюркском языке это слово звучало как *idi* (хозяин, владелец, обладатель, господин)<sup>161</sup>.

Институт эжинов в шаманизме тюрко-монгольских народов имеет, по сути, одни и те же формы и относится типологически к одному и тому же явлению. За длительный период истории представления об эжинах претерпели изменения и в конечном итоге у различных этнических образований получили свое оформление и содержание, сохранив общие черты. Т. А. Бертагаев считает, что появление эжинства (эджинства) связано с усложнением социальных отношений, с зарождением и развитием частнособственнических устремлений. Он же склонен возвести к монголо-бурятскому *эжин (эджин)* персидский и среднеазиатский термин *джин* (дух), считая, что начальная *э*, как это нередко случается в монгольских языках, могла выпасть и что в некоторых диалектах разговорной речи так и произносится: *джин*<sup>162</sup>.

21. *Хүнэнэн* (монг. *сүнэс, сүнс*). По суеверным и религиозным представлениям бурят и монголов, слово

<sup>161</sup> ДТС, с. 203.

<sup>162</sup> Бертагаев Т. А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен, с. 416.

*һүнэнэн* — *сүнэс* означает «душа». Термин этот как обобщающее понятие души (человека) встречается в тюркских языках (алт., хак. — *süne*, тув. — *sünezin*) и имеет общеалтайское происхождение<sup>163</sup>. В древних анимистических верованиях кочевников Южной Сибири и Центральной Азии существовали представления о душе как о реально существующей субстанции, присущей человеку. Понятие души, судя по источникам, дифференцировалось уже в глубокой древности, в зависимости от того, принадлежала ли душа живому человеку или существовала самостоятельно, после смерти человека. Поэтому выработаны были определенные термины для обозначения различных состояний души: *tun*, *qut*, *dinba*, *sur* и другие, которые, как считает Н. А. Баскаков, являются общими для тюрко-монгольских языков<sup>164</sup>.

Представления о душе, включающие в себя идеи о смерти и загробной жизни, составляли важнейший раздел анимистической идеологии, являющейся основой шаманского мировоззрения тюрко-монгольских народов.

22. **Тама (там).** В монгольских языках слово это означает «ад», «преисподняя», «нижний мир». В древнетюркском языке *tamu* — *tamug* имело то же значение. Термин этот встречается в «Словаре» Махмуда Кашгарского, в Гимне в честь Мани<sup>165</sup>. В тюркских языках Южной Сибири существуют следующие варианты терминов: алтайский — *таамы*, тувинский — *тама* и т. д.

Представления об аде, нижнем мире составляли неотъемлемую часть космогонической теории шаманистов Южной Сибири и Центральной Азии.

### **Сравнительная характеристика обрядовой системы и терминологии**

1. **Тайлган.** У бурят, как сказано в предыдущей главе, общественные молебствия при принесении в жертву животных (обычно коней и овец) назывались тайлганом. Отметим, что и термин «тайлган», и весь ритуал жертвоприношения были едины у монголов и южносибирских

<sup>163</sup> Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая. — СЭ, 1973, № 5, с. 108—109.

<sup>164</sup> Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая, с. 108—109.

<sup>165</sup> ДТС, с. 531.

тюрк. Например, лошадь убивалась путем удушения или же разрыва аорты. Шкура с оставленными на ней головой и конечностями вывешивалась на шест. При освежении животного туша разнималась по суставам (кости не ломали), мясо варили, а затем, разделив на особые части, приносили в жертву (угощали богов или духов) и раздавали участникам молебствия, кости в конце сжигались. Женщины на тайлганах не присутствовали. Существенной особенностью жертвоприношения было требование, предъявляемое к масти жертвенного коня, а также к физическим качествам — не разбиты ли копыта, спина и т. д.

Термин «тайлган», в основе которого лежит глагол *тай* (приносить жертву), распространен в тюрко-монгольских языках. Моление с жертвоприношением животных у тувинцев называлось *тайлган*, у алтайцев — *тайылга*<sup>166</sup>, у хакасов-качинцев и бельтиров — *тайых*<sup>167</sup>. В том же значении слово «тайлган» («тахил») бытует у монголов и калмыков.

Выше уже сказано, что тайлган (тайылга, таих) — один из древнейших обрядов, уходящий своими корнями в начальный период родового строя, когда охота была основным способом добывания пищи. В эпохи бронзы и металла, когда сложился скотоводческий образ жизни, тайлганы претерпели существенное изменение, сохранив, однако, многие формы и традиции предыдущих эпох. Изменение коснулось прежде всего предметов жертвоприношения: отныне вместо диких животных приносятся в жертву домашние, в основном лошади и овцы. Об этом свидетельствуют многочисленные археологические данные, а также фольклор. Изменились и цели устройства тайлганов. Обеспечение хорошего травостоя, влаги и тепла, размножение скота, предотвращение болезней и нападения хищных зверей, защита от не менее хищных соседей — все это беспокоило кочевника и требовало от него религиозно-магических действий, способствующих якобы обеспечению благополучия. Тайлганы становятся одной из форм иллюзорного удовлетворения потребностей

---

<sup>166</sup> Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, с. 362.

<sup>167</sup> Вяткина К. В. Очерки культуры и быта бурят. Л., 1969, с. 26.

людей, надолго сохранившейся в Центральной Азии и Южной Сибири.

Об обрядах, сходных с тайлганами, имеются сведения в древних письменных источниках. В сочинении «Таншу» древнекитайского историка при описании быта тугю (предков тюрков) указывается, что они «по принесении овец и лошадей в жертву до единой вывешивают их головы на вехах»<sup>168</sup>. В бурятских улигерах нередко упоминаются тайлганы, устраиваемые эпическими героями, а иногда и самими богами. Тайлганы у древних тюрко-монгольских племен, надо полагать, устраивались в определенных местах, которые считались священными. Такие священные места, особенно горы, упоминаются в древнетюркских рунических памятниках, например в Большой надписи памятника Кюль-тегину<sup>169</sup>.

В якутском языке слово «тайлган» («таих») не обнаруживается, но обряд молебствия под названием «ысыах» сохранился. «Ысыах» у них — большой кумысный праздник, справлявшийся в начале лета. Формы проведения этого праздника, ряд ритуальных действий и правил, соблюдавшихся на нем, во многом были идентичны таковым на южносибирских тайлганах.

Обычай устраивать тайлган (таих) у монголов и южносибирских тюркских народов через тысячелетия дошел до наших дней.

2. Сасали (сасал). Под «сасали» буряты подразумевают обряд жертвенного окропления вином, молочным продуктом и чаем. В прошлом существовал обычай делать «мяхан сасали» — разбрасывание кусочков мяса. *Сасали (сасал)* означает «окропление, обрызгивание, разбрызгивание». Такое же значение имеет *чачал (шачил)* у тувинцев и алтайцев. У якутов обряд разбрызгивания, окропления называется «ысыах». По словарю Э. К. Пекарского, *ысыах* (кропление) образовано от глагола *ыс* (разбрасывать, прыскать, сеять, веять, кропить, брызгать)<sup>170</sup>, параллельного общетюркским *айа, чач, сач, сас* (рассеять, рассыпать, кропить, брызгать, делать возлияние), монголо-бурятскому *цацах, сасах* с теми же значениями<sup>171</sup>. В

<sup>168</sup> Бичурин Н. Я. Собр. соч., т. 4, с. 230.

<sup>169</sup> Цит. по кн.: Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII в. Алма-Ата, 1971, с. 300.

<sup>170</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка, т. 3, стб., 3825.

<sup>171</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка, с. 134.

«Древнетюркском словаре» *sasiv sac* означает «совершать жертвенное кропление», *sasiv tokük* — «жертвенное окропление, возлияние»<sup>172</sup>. В древнем фольклоре бурят, особенно в улигерах, довольно часто упоминается обряд окропления вином. Н. К. Антонов считает монголо-бурятское *цацах* (*sasax*) тюркским заимствованием<sup>173</sup>. На наш взгляд, как сам термин, так и обряд окропления и разбрасывания имеет центральноазиатское происхождение. В период кочевого скотоводства обычаи палеолитических и неолитических охотников Центральной Азии и Южной Сибири капать, брызгать кровью и разбрасывать кусочки мяса диких животных претерпел изменение: «сасали» стали совершать молочным продуктом, вином и чаем. Обычай этот у тюрко-монгольских народов сохранился до наших дней.

3. **Хэрэг.** В монгольских языках *хэрэг* — «дело», «нужда», «необходимость», в шаманской практике — частный или семейный обряд кровавого жертвоприношения с участием шамана. Обычно при устройстве такого обряда шкуру жертвенного животного вместе с головой и конечностями вывешивали на специальном шесте, т. е. справляли «зухули» («зухли»).

Подобный обряд жертвоприношения у якутов назывался «кэрэх» (кэрях), у алтайцев и хакасов — «хэргэк», «кэрэк»<sup>174</sup>. В якутском языке *кэрэк* означает: 1) «нужный, необходимый»; 2) «кровавая жертва скотом, приносимая шаманом»; 3) «жертвенная шкура коня». В «Древнетюркском словаре» *кэрэк*, *кэргэк* — «нужный, необходимый необходимость»<sup>175</sup>.

Судя по общности терминов и комплекса ритуальных действий и правил, связанных с этим обрядом, «хэрэг» (кэрэк) относится к числу древнейших у тюрко-монгольских народов обрядов.

4. **Зүхэли.** В бурятском шаманизме слово это означает «шкура жертвенного животного вместе с головой и ногами, воздетая на длинный шест». «Зүхэли» совершали на тайлгане и во время обряда «хэрэг». В зависимости от того, какому божеству посвящалось молебствие, зүхэли

<sup>172</sup> ДТС, с. 479.

<sup>173</sup> Антонов Н. К. Материалы..., с. 135.

<sup>174</sup> Там же, с. 131.

<sup>175</sup> ДТС, с. 300.



ориентировали головой в ту или иную сторону. У алтайцев голову *тюгели* при посвящении Ульгеню направляли на восток, при посвящении Эрлику — на запад. «Зүхэли» («дзугели», «тюгели») было распространенным явлением у монголов и южносибирских народов. Говоря о хунну, мы приводили сообщение древнекитайского историка о том, что у тугю существовал обычай после принесения животных в жертву небу и земле вывешивать всех их головы. Обычай водружения *зүхэли* упоминается в бурятских улигерах. Отсюда можно заключить, что «зүхэли» («тюкели») как часть или элемент тайлганского комплекса и как особый обряд является таким же древним, как тайлган, хэрэг и пр., уходящим своими корнями в эпоху начального периода родового строя или же алтайской общности языков.

5. **Посвящение животных.** Обычай посвящать животных (преимущественно коня, быка и козла) какому-нибудь божеству — распространенное явление у тюрко-монгольских народов. Посвященные животные у монголов и бурят и южных тувинцев назывались *сэтэр*<sup>176</sup>, у алтайцев, телеутов и киргизов — *ыйык*, у хакасов — *ызых*, у северных тувинцев, тофаларов и якутов — *ыдык* (*ытык*)<sup>177</sup>. Желтые уйгуры называли посвященных животных *йызых*.

Сравнительное изучение этнографических материалов показывает, что обряд посвящения и требования, предъявляемые по отношению к *сэтэр* (*ыйык*, *ыдык*), везде были почти одинаковы. У якутов, правда, существовали некоторые особенности. Однако сущность и первоначальные истоки этого обычая у перечисленных народов одни и те же. Родина его происхождения — Центральная Азия и Южная Сибирь.

У бурят в прошлом существовал обычай посвящать богам рыбу, голубая и некоторых зверей и отпускать их на волю. По-видимому, в период первобытнообщинного строя такой обычай был более распространенным, а с появлением и развитием скотоводства вместо диких живот-

---

<sup>176</sup> У этих же народов существовал еще другой термин — *онгон* для обозначения посвященных животных. Обычно слово это употреблялось вместе с другим, являясь определением по отношению ко второму: *онгон морин* — священный или заонгоженный конь, *онгон тэкэ* — посвященный козел (*Прим. авт.*).

<sup>177</sup> Севортьян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков, с. 649.

ных, зверей, птиц и рыб стали посвящать домашних животных.

У позднейших тюрко-монгольских народов обряд посвящения животных совершался с помощью шаманов.

6. **Идыга (идыг, ытык).** Так назывались священные горы у древних тюрков: *тамар ыдыг, ытык* Этуген и т. д. У тувинцев священные горы назывались *ыдык-гаг* и существовали моления горам с посвящением им *идык*, т. е. домашних животных<sup>178</sup>. У якутов *ытык* означает: 1) «жертва, жертвенный»; 2) «почитаемый, уважаемый, святой, священный»; 3) в соединении с другими именами употребляется как часть имени для выражения почтения: *ытык хай* — «почитаемая гора»<sup>179</sup>. По словарю В. В. Радлова, *ыдык* — 1) «посланная от бога судьба»; 2) «посланный (богом), счастливый, благословенный, благой»<sup>180</sup>.

В Эхирит-Булагатском районе Иркутской области, недалеко от окружного центра, р. п. Усть-Ордынский, есть бурятский улус Идыга и гора с одноименным названием. Топоним Идыга на бурятской языковой основе не поддается этимологизации. Его можно производить только от тюркского слова *идыг (ытык)*, о значении которого только что сказано выше. Гора Идыга почитается местными бурятами, на ее вершине устраивались в прошлом ежегодные общественные жертвоприношения. Есть основание думать, что культ этой горы унаследован от тюркоязычных предшественников — курыканов, причем с сохранением названия горы. Буряты постепенно забыли значение слова *ыдыг, ытык*, но обрядовый комплекс, связанный с ее почитанием, сохранили до наших дней.

7. **Худай (Жудай), Байтаг, Манхай.** В тюркских языках *Худай (Жудай)* означает «бог», «божество»<sup>181</sup>. По К. К. Юдахину, у киргизов *тенгри* и *кудай* означают одно и то же, т. е. «божество»<sup>182</sup>. Подобное же явление обнаруживается и у алтайцев. В Южной Киргизии во вре-

<sup>178</sup> Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев, с. 357, 359.

<sup>179</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка, т. 3, стб. 3847—3848.

<sup>180</sup> Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 1, ч. 2. Спб., 1888, стб. 1381, 1382.

<sup>181</sup> Русско-алтайский словарь. М., 1964, с. 32; Русско-хакасский словарь. М., 1961, с. 65; Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 436; Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 2, ч. 2. Спб., 1889, стб. 173.

<sup>182</sup> Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 436.

мя засухи устраивался обряд «Кудайы»<sup>183</sup>. У якутов в сказаниях упоминается местность Кудай дойду, у них существуют оз. Кудай Куолэ и населенный пункт Кодиин хол<sup>184</sup>. В Усть-Ордынском национальном округе Иркутской области протекает Куда — правый приток Ангары. Долина реки называется бурятами Худайн гол. Существующие варианты этимологизации топонима Куда неудовлетворительны<sup>185</sup>. На наш взгляд, топоним этот связан с древнетюркским *кудай* (бог, божественный), а якутские *кудай дойду*, *хадай куола* являются отголосками воспоминаний о первоначальной родине якутов — местах по Куде, Кудинской долине, всем кудинском крае, которые считались когда-то священными, благословенными.

Кудинская долина в одном отношении действительно может считаться священной, божественной. Дело в том, что в ней находятся священные горы Байтаг, Укыр-Манхай и упомянутая уже Идыга. Топоним Байтаг легко этимологизируется: *бай* — тюркское слово, означающее «богатый», *таг* — тюркское «гора», и Байтаг — «богатая гора». Байтаг — священная гора всех родов эхиритского племени. До революции здесь устраивались грандиозные жертвоприношения. Только на одном большом летнем тайлгане, на котором приносили в жертву до 100 лошадей и 300 овец, собирались тысячи людей; праздник сопровождался массовыми гуляньями, состязаниями в борьбе и конных скачках. Гора знаменита своими писаницами, датируемыми древнетюркской эпохой<sup>186</sup>. К сожалению, писаницы эти уничтожены в 50-х гг. в связи с добычей каменных плит для строительства. Между Байтагом и Идыгой расположена гора Манхай, или Ухэр Манхай. На ней найдены захоронения бронзового (плиточные могилы) и железного веков, а также рунические письма древнетюркского типа<sup>187</sup>. В прошлом гора считалась святыней всего булагатского племени бурят, местом захоронения

---

<sup>183</sup> Абрамзон. Киргизы..., с. 295.

<sup>184</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хропики и родословные, с. 205.

<sup>185</sup> Мельхеев М. Н. Топонимика Бурятии. Улан-Уда, 1969, с. 136.

<sup>186</sup> Рыгдылон Э. Р., Хороших П. П. Новые рунические надписи и знаки Прибайкалья.— Тр. БКНИИ. Сер. ист.-филол., вып. 6, Улан-Уда, 1961, с. 203—204.

<sup>187</sup> Там же.

материнского последа — предка булагатов<sup>188</sup>. В недалеком прошлом булагаты, расселившиеся по Иде, Осе и другим местам Предбайкалья, ездили в долину Куды для принесения жертв на горе Манхай, считая ее обиталищем духа предков, т. е. близкой, родной, священной.

Название горы «Манхай» возводимо к тюркским языкам: основа *ман* означает «окружить забором, караулить, оберегать, охранять, загородок, загон для маралов»; а *кай* (бур. *хай*) — «скала, утес, гора»<sup>189</sup>.

По-видимому, гора Манхай, как и Байтаг и Идыга, еще в дотюркское время служила местом охоты и тотемно-оргиастического обряда — тайлгана. Эта традиция перешла к курыканам, а от последних — к монголоязычным булагатам.

Таким образом, имеются достаточные основания утверждать, что Кудинская долина была священной еще в глубокой древности. Для тюркоязычного населения — курыканов она, вместе с Манхаем, Идыгой и Байтагом, была такой же родной, близкой, священной, как и для последующих его насельников — предков современных булагатов и эхиритов. Предки якутов, уйдя на север, не забыли свои прежние священные места, сохранили их названия в языке, устном народном творчестве. В процессе «монголизации» Кудинского края, длившейся, вероятно, не одну сотню лет, бытовавшие прежде религиозные культы, обряды и традиции, вместе с мифологическими рассказами, не забылись, а были приспособлены к нуждам пришельцев. Постепенно, по мере формирования бурятской народности, значение тюркских апеллятивов «Кудай», «Манхай», «Идык» и «Байтаг» забылось местным населением, но сами эти слова сохранились как топонимы.

Изложенное позволяет сделать вывод, что в становлении и развитии бурятского шаманизма определенную роль сыграли культы древнетюркского населения Прибайкалья, в частности курыканов, и это подтверждается анализом топонимов.

8. Хүрэг (һөрөг) (монг. хөрөг). В монгольских языках это слово означает «изображение», «картина», «образ».

<sup>188</sup> Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят. Улан-Удэ, 1970, с. 61.

<sup>189</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка, т. 2, стб. 1513; Баскаков Н. А. Географическая номенклатура в топонимии Горного Алтая. — В кн.: Топонимика Востока. М., 1969, с. 70.

Буряты-шаманисты под *хүрэг* понимали старинные священные изображения на скалах, а иногда просто изображения божеств — онгоны или *зураг*. М. Н. Хангалов зафиксировал древний обычай, согласно которому буряты, совершая религиозные обряды уһан-хатам (царям вод), делали их изображения на скалах, что называлось, уһан-хайһы хүрэг» («изображения царей вод»). По мнению М. Н. Хангалова, «в период скотоводства буряты далеко ушли от тех местностей, где были расположены хүрэг. Поэтому хүрэг стали делать на материалах, которые также назывались уһан-хайһы зураг. Так появились нынешние зураг»<sup>190</sup>.

Как установил Б. Я. Владимирцов, слово *хүрэг* (*коруг*) — тюркское. По своему морфологическому составу оно необъяснимо на монгольской почве, но легче определимо в тюркских языках как производное от глагольной основы *кор* (видеть, глядеть)<sup>191</sup>.

Возможно, наскальные рисунки Прибайкалья, имевшие религиозно-магическое значение, назывались в курьканское время *хүрэг*. Буряты же сохранили как культ петроглифов, так и термин.

9. **Хойлго.** В современном бурятском языке слово это встречается как устаревшее, в значении «лошадь, предназначенная для отвоза умершего»<sup>192</sup>. В прошлом *хойлго* называлась лошадь, на которой везли умершего шамана и которую убивали для сопровождения покойника в загробный мир. Если умершего хоронили в земле, сжигали или поднимали на помост — *аранга*, то убитую лошадь оставляли на земле. У позднейших бурят-шаманистов на оставленном в живых *хойлго* запрещалось ездить на тайлган, свадьбу, в гости и т. д. Хойлго использовалось только на тяжелой работе<sup>193</sup>.

Подобный же обычай существовал у монголов, и лошадь, убитую на похоропах, называли *хойлган мори*. Мясо ее съедали, а кожу, набив чем-нибудь оставляли на могиле<sup>194</sup>.

<sup>190</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 114—115.

<sup>191</sup> Владимирцов Б. Я. Турецкие элементы в монгольском языке. — ЗВОРАО, Спб., 1911, т. 20, вып. 2-3, с. 153—184.

<sup>192</sup> Бурятско-русский словарь. М., 1973, с. 577.

<sup>193</sup> Манжигеев П. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины, с. 86.

<sup>194</sup> Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Платона Карпини. — ТВОРАО, 1859, т. IV, с. 252.

У южных алтайцев лошадь, предназначенная для сопровождения умершего, называлась *хойло-от*<sup>195</sup>, у якутов — *хойлуга (хойлыга)*<sup>196</sup>, у тувинцев — *хойлге*, у качинцев, бельтиров, сагайцев — *койлага*<sup>197</sup>. Следует подчеркнуть, что у дореволюционных бурят и тюркских народов Сибири хойлго являлся обязательным компонентом погребальной обрядности шаманов и шаманок.

Обычай погребания умершего вместе с кошем — характерное явление у тюрко-монгольских народов, о его древнем происхождении свидетельствуют археологические и фольклорные материалы.

10. **Аранга.** Обычно это слово в монгольском языке означает «помост», «навес», «подмости», «вышка». В шаманистской трактовке *аранга* — это помост и вообще место воздушного захоронения шамана (человека, иногда и животного, убитого молнией). У якутов, эвенков и некоторых других народов Сибири на *аранга* складывали голову и кость убитого медведя, лося, которые пользовались особым почитанием. Термин *аранга* — общий для тюрко-монгольских языков, сходными у бурят и тюркских народов Сибири являются ритуальные действия и традиции, связанные с *аранга*. Следовательно обычай сооружать *аранга*, хоронить на нем умершего служителя культа или человека, «избранного» небом (убитого молнией) — продукт тюрко-монгольского мира, возникший, вероятно, в период алтайской общности — не позднее 1 тыс. до н. э.

11. **Тэрээ.** В шаманистской терминологии *шэрээ* — «стол», «престол», «жертвенник», «навес на четырех столбах или накрест сложенная куча дров для сжигания жертвенных продуктов», «шаманский ящик». Как жертвенное место, алтарь для сжигания головы и костей жертвенных животных *шэрээ* имели различные формы. Они были постоянные и больших размеров до 1,5—2 м высотой, сложенные из плиточных камней; другие, временные, делались из свежесрубленных деревьев в виде навеса на четырех невысоких кольях. У бурят, как и у монголов, алтайцев и других народов, *шэрээ* могли представлять собой низенький столик с четырьмя ножками, на который стави-

<sup>195</sup> Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев, с. 147.

<sup>196</sup> Попов В. М. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов. — Сб. МАЭ, 1918, т. V, вып. 1, с. 163.

<sup>197</sup> Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 154.

ли посуду с жертвенными продуктами, чаши для вина, огонь с *арса* (можжевельником), зажженный на железном листе.

Термин *шэрээ* — общий для тюрко-монгольских языков.

12. *Зэлэ*. В обиходном значении *зэлэ* — волосяная веревка. Вереочки из белых конских волос, украшенные лоскутками разноцветной материи, с привязанными к ним различными предметами, играли в шаманской практике немаловажную роль. Они употреблялись в различных религиозно-магических целях. *Зэлэ* натягивали между березками на тайлганах, обтягивали ими шаманский шалаш во время посвящения в шаманы, привешивали их перед дверями юрты или у входных ворот во дворе, если в доме появлялся новорожденный, чтобы избавить от влияния дурных людей и не допустить к нему злых духов.

Согласно шаманистским представлениям, *зэлэ* обладал магической силой, его боялись злые духи. Как один из ритуальных предметов *зэлэ* применяли якуты, алтайцы и другие сибирские народы.

Появление *зэлэ*, безусловно, связано со скотоводством в Центральной Азии и Южной Сибири.

13. *Залма* (залама) — лоскутки материи, лепты, привязанные к ветвям воткнутой в землю березки, к гриве посвященных богам лошадей, к рогам козлов и быков, к предметам шаманского снаряжения, а также сам обряд привязывания таких тряпочек к какому-либо предмету во время жертвоприношения. Обычай навешивания жертвенных лент, косичек, лоскутков материи на священные деревья, животных и другие предметы существовал в прошлом у всех тюрко-монгольских народов. Якутское название этого предмета — *салама*, алтайско-хакасское — *ялама*, тувинское — *чалама*<sup>198</sup>. Как видим, термин этот является общим у центрально-азиатских и южносибирских народов. Н. К. Антонов считает, что в термине *йалама* (*салама*, *залама*) основой является древнетюркское (*шал*) (грива), что первоначально в качестве *йалама* вешали пучки волос конской гривы как символ жертвы коня. Поэтому он уверен, что данный термин — исконно тюркского происхождения<sup>199</sup>.

<sup>198</sup> Якутско-русский словарь. М., 1972, с. 311; Хакасско-русский словарь. М., 1953, с. 308; Тувинско-русский словарь. М., 1968, с. 513.

<sup>199</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике..., с. 136.

14. Дэлбэргэ. У бурят это — 1) волосная веревка с белыми и черными миткалевыми лентами, натягиваемая на березовые *шэрээ* во время обряда омовения шамана, а на тайлгане натягиваемая между березками, специально посаженными в землю<sup>200</sup>; 2) осенний праздник жертвоприношения небожителям и духам гор и рек с участием женщин<sup>201</sup>. У якутов же существовал обычай в честь духа-хозяйки местности делать *долбирга* (*долдерга*). Для этого устанавливали в условленном месте семь молодых деревьев, между которыми привешивали семь пучков белых конских волос, три миниатюрных берестяных телячьих намордника, три берестяных турсучка, а затем лили в огонь масло, произнося гимн хозяйке местности<sup>202</sup>.

У хакасов синие и белые лоскутки ткани, написанные на бечевку, назывались *улдурбэ*<sup>203</sup>.

Бурятское *дэрбэлгэ*, якутское *долбирга*, хакасское *улдурбэ* представляют вариации одного и того же термина. Как и *залама* (*ялама*) и *зэлэ* (*сэлэ*), *дэлбэргэ* имеет древнее происхождение и входит в число культовых предметов тюрко-монгольских народов.

15. Дүнгүр. Бурятское дүнгүр (*хэнгрэг* или *хэсэ*), монгольское *дюнгур*, якутское *дюнгур* (*тюнгур*), хакасско-алтайское *тююр* (*тюнгур*), тувинско-тофаларское *донкюр* (*тюнкюр*) означают один и тот же предмет — бубен, который был непрерывной принадлежностью шаманов и шаманок Сибири и Центральной Азии. Бубен, по определению Е. Д. Прокофьевой, — не только музыкальный и культовый инструмент, он в то же время и сложный символ, вещественное выражение шаманистской идеологии<sup>204</sup>.

Изучая бубны Южной Сибири и Северной Монголии, Г. Н. Потанин сделал вывод о тесной связи, существующей между бубном и громом. «Камлание, — писал он, — есть представление грозового явления, звуки бубна есть

<sup>200</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 515—517; т. 2, с. 175—177.

<sup>201</sup> Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины, с. 47—48.

<sup>202</sup> Кулаковский А. А. Материалы для изучения верований якутов. — В кн.: Записки Якутского краеведческого географического общества. кн. 1. Якутск, 1922, с. 99.

<sup>203</sup> Патачаков К. М. Культура и быт хакасов. Абакан, 1958, с. 96.

<sup>204</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны. — В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири, М.—Л., 1961, с. 435.



подражание небесному грому»<sup>205</sup>. Мысли Г. Н. Потанина получили дальнейшее развитие у А. П. Окладникова. «Наименование бубна,— утверждает он,— тесно связано, наконец, как один из составных элементов единого в основе семантического пучка, с обозначением неба, а также и преисподней — „нижнего неба“»<sup>206</sup>. По мнению этого ученого, бубен и его животный мембрант в Южной Сибири возникли очень рано и, вероятно, задолго до оформления шаманизма<sup>207</sup>. Во второй главе говорилось о том, что самые ранние археологические сведения о бубнах в Прибайкалье датируются глазковским временем, т. е. концом неолита — началом бронзы.

Н. К. Антонов монгольское *дунгур* выводит от глагола *дунгэнэх* (э), что значит «гудеть», «глухо греть», «гулко раздаваться»<sup>208</sup>.

По классификации Е. Д. Прокофьевой, бубны алтайцев, шорцев, хакасов, тувинцев, тофаларов и бурят составляют единый тип — южносибирский. Характерные признаки бубнов этого типа: 1) круглая форма; 2) большие размеры; 3) широкая обечайка; 4) отсутствие резонаторных щелей в обечайке; 5) рукоять деревянная, продольная; 6) наличие одного или нескольких поперечных железных стержней; 7) наличие сложного рисунка, отражающего значение бубна как символа Вселенной<sup>209</sup>.

Якутские бубны, по-видимому, являются эвенкийским заимствованием, поэтому вместе с последними, включая долганские и нганасанские, составляют другой тип — среднесибирский. Но якуты в своих бубнах сохранили черты сходства с бубнами южносибирских тюрков и тюркское название бубна<sup>210</sup>.

Вопрос о том, когда определились характерные признаки бубнов южносибирского типа, довольно сложен. Если учесть, что совершенствование бубнов шло чрезвычайно медленно и что они передавались из поколения в поколе-

---

<sup>205</sup> Потанин Г. Н. Громовик по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии.— ЖМНП, Спб., 1882, ч. XIX, февр., с. 317.

<sup>206</sup> Окладников А. П. Из области древней культуры якутов.— СЭ, 1946, № 3, с. 120.

<sup>207</sup> Там же, с. 115.

<sup>208</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике..., с. 142—143.

<sup>209</sup> Прокофьева Е. Д. Шамапские бубны, с. 447.

<sup>210</sup> Там же, с. 448.

шие почти в неизменном виде, то, вероятно, в I тыс. н. э. данный тип бубнов уже существовал. Этнографические материалы сибирских народов показывают, что в ходе исторического развития бубны все больше сосредоточивались в руках служителей культа. У народов, отставших в своем развитии (чукчей, эскимосов и др.), бубен имелся в каждой семье и был доступен почти каждому ее члену; у народов же Южной Сибири (включая якутов), наиболее развитых в социально-культурном отношении, бубны были прерогативой только шаманов и шаманок. Можно предположить, что первоначальная традиция иметь бубен в каждой семье в Южной Сибири и Центральной Азии перестала существовать в I тыс. н. э., в период господства тюрков. В тюрко-монгольских эпических произведениях, происхождение которых связано с разложением родового строя и становлением общества кочевников-скотоводов, нередко упоминаются бубны как принадлежность героев. Ударами в бубен герои эпоса созывают свой народ. Из письменных источников (китайских, уйгурских) явствует, что в I тыс. н. э., в частности во время господства тюрков, бубнами владели определенные люди — служители культа, сакральные вожди-предводители. В период возвышения монголов, в XII—XIII вв., бубны уже стали собственностью только шаманов и шаманок.

16. Толи — бронзовые зеркала — в прошлом являлись непременной принадлежностью шаманов и шаманок тюрко-монгольских народов. У тувинцев они назывались *кю-зюнгю*<sup>211</sup>. Термин *толи*, как и сам предмет, был распространен на севере Сибири и на Дальнем Востоке среди эвенков, нанайцев, удэга и др. В Прибайкалье встречались нефритовые *толи*. По шаманистским представлениям монголов и бурят, *толи* изготовлялись небесными кузнецами и сбрасывались на землю, и на них отражались грехи людей. Основное назначение данного предмета в более поздний период — ворожба посредством постукивания и взглядывания в него. У бурят в старину при обряде посвящения в шаманы ворожили посредством метания *толи*. Они употреблялись и для освящения воды. М. Н. Хангалов, тщательно изучив бронзовые зеркала бурятских и монгольских шаманов, установил их большое сходство<sup>212</sup>.

<sup>211</sup> Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964, с. 7.

<sup>212</sup> Хангалов М. Н. Материалы по шаманству.— ГАИО, ф. 24, оп. 1, д. 733, л. 303.

О древнем происхождении бронзовых зеркал и их культовом назначении свидетельствуют археологические материалы. Производство таких зеркал в Южной Сибири возникло в середине II тыс. до н. э. и в последующие периоды (карасукский и тагарский) продолжалось в больших масштабах<sup>213</sup>. Судя по паходкам, зеркала в Сибири появились значительно раньше, чем в Китае<sup>214</sup>. По данным Г. Г. Стратановича, древнейшие находки китайских зеркал датируются VIII в. до н. э.; особенно многочисленны зеркала эпохи хань; в СССР они найдены в Казахстане, Киргизии и Южной Сибири<sup>215</sup>. Китайские бронзовые зеркала более поздних времен (Суй, Тан) найдены в Западной Сибири, в Туве, в Прибайкалье и Забайкалье. В набор атрибутов центральноазиатских и южносибирских шаманов XIX — начала XX в. входили зеркала как привозные (китайские, маньчжурские), так и местного производства. В отличие от китайцев, использовавших зеркала в различных целях, в том числе и в культовых, северные их соседи — тюрки и монголы по-своему понимали назначение зеркал, и это понимание связывалось с шаманистскими идеями. Служители культа включили данный предмет в свой набор. Установить точно, когда это произошло, невозможно, можно предположить, что во времена хунну, сяньби и жуэпей различного рода гадатели и волхвы уже пользовались зеркалами.

17. **Зада (яда).** По суеверным представлениям шаманистов, *зада (яда)* — это особые камни, обладающие магической силой вызывать бурю, сильный ветер со снегом. У якутов *сата* — камень, который «находили» в желудке или печени крупных животных — коня, лося, коровы или глухаря; он якобы обладал свойством производить холод и ветер<sup>216</sup>. У народов Саяно-Алтайского нагорья и уйгуров такие камни назывались *яда*<sup>217</sup>, у киргизов — *джайтас*, т. е. громовой камень, метеорит<sup>218</sup>.

<sup>213</sup> Лубо-Лесниченко Е. М. Привозные зеркала Минусинской котловины. М., 1975, с. 8.

<sup>214</sup> Там же.

<sup>215</sup> Стратанович Г. Г. Китайские бронзовые зеркала. — ТИЭ, М., 1961, т. XXIII, с. 50.

<sup>216</sup> Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верования якутов. с. 59.

<sup>217</sup> Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая. — СЭ, 1947, № 1, с. 157—160.

<sup>218</sup> Валиханов Ч. Собр. соч., т. 1. Алма-Ата, 1961, с. 481.

Вера в *зада* (*сата*, *яда*) существует в Центральной Азии с глубокой древности. Эпические герои монголов и бурят рисуются иногда обладателями *задай-шулуун*. В ранних китайских и монгольских исторических сочинениях приводятся примеры использования волшебных камней для вызывания непогоды во вред неприятельским войскам.

18. *Айха* — у бурят место шаманского захоронения, шаманская роща, в которой запрещается бывать женщине, рубить лес, пахать землю и т. д.<sup>219</sup> Термин этот с теми же значениями встречается у тюркских народов Сибири. На наш взгляд, обычай хоронить умерших шаманов в особом месте — в лесу, на вершинах гор (как и установление *аранга* и использование *хойлго*) возник в древней тюрко-монгольской среде в период так называемой алтайской общности. Южные предки якутов, курыканы, знали *айха*.

19. *Сэргэ* — коновязь. *Сэргэ* имеет распространение во всем тюрко-монгольском мире. Обычно делали ее из дерева, по-видимому, в некоторых местах в прошлом бывали каменные коновязи. Формы и орнаментальное оформление *сэргэ* у разных этнических групп были разные. Существовали специальные шаманские *сэргэ*, устанавливавшиеся во время посвящения шаманов. *Сэргэ* имела ритуальное значение и ставилась не только около каждого дома или юрты кочевника, но и в других местах. Она считалась священной, ломать или выкапывать ее категорически воспрещалось. На обычных *сэргэ*, поставленных возле дома (юрты), делались специальные зарубки (углубления) для привязывания коней шаманов. Простые люди не имели право привязывать коня на этой зарубке или выше ее.

Почитание *сэргэ*, полагаем мы, связано с древним культом коня, а происхождение его — с началом скотоводства.

20. *Скапулимантия* — гадание по лопаточной кости животного. Мантика, т. е. мнимое, воображаемое «искусство» или «умение» узнавать настоящее и будущее, относится к числу древнейших профессий. У народов Центральной Азии и Южной Сибири в прошлом существовали различные способы гадания. Одним из наиболее распространенных была скапулимантия. У тюрко-монгольских народов этим «искусством» владели в основном служители

---

<sup>219</sup> Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины, с. 15.

культы — шаманы, но были и особые специалисты — дачи. Гадание по лопаточной кости бытовало у эвенков<sup>220</sup>.

Рихард Андре на основании собранных им материалов пришел к выводу, что гадание по лопаточной кости возникло у номадов Центральной Азии. Г. М. Василевич, исходя из того, что скапулимантия характерна для охотничьих народов Сибири, считает необходимым происхождение этого вида гадания искать не в скотоводческой, а в охотничьей культуре. Термин же *дала* (*далу*) восходит к урало-алтайской языковой общности<sup>221</sup>.

По-видимому, первоначально скапулимантия не составляла прерогативы шаманов и шаманок, но по мере развития религиозных идей и культовой системы постепенно превратилась в одну из шаманских функций.

21. *Түүргэ* (*түүрүү*, *туру*). Обычно под этим термином у тюрко-монгольских народов понимались молодые березки или березовые ветви, втыкаемые в землю во время обрядов жертвоприношений или посвящения шаманов. *Түүргэ* (*туру*) могли быть особые деревья или обтесанные столбы из отобранных деревьев, воздвигаемые при таком посвящении. По мнению специалистов, *түүрүү* (*туру*) символизирует мировое дерево, по которому шаманы или их молитвы восходят на небо, опускаются в нижний мир. Широкое распространение обычая использовать шаманское дерево и идентичность его названия — *туру*, *торо* — у разных народов отмечались в свое время Л. Я. Штернбергом<sup>222</sup>. Кроме тюрко-монгольских народов, *туру* известно тунгусам, нганасанам, долганам, гольдам и др.

Касаясь происхождения термина *туру*, Л. Я. Штернберг считал его, как и термин «шаман», заимствованием из Индии, «где *dru, taru* в санскритском означает дерево и где каждый Будда, а еще раньше, надо думать, каждый духовдохновенный, имел, как каждый шаман в Сибири, свое особое дерево, с которым связана его сила, так называемое *bodhi taru* — дерево мудрости, ведовства. Из Индии же, по-видимому, идет легенда о том, что на мировом дереве росли шаманские принадлежности»<sup>223</sup>.

<sup>220</sup> Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1964, с. 242—243.

<sup>221</sup> См.: Василевич Г. М. Эвенки, с. 242—243.

<sup>222</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии, с. 122—124.

<sup>223</sup> Там же, с. 124.

22. Арса (можжевельник). У тюрко-монгольских народов растение это играло большую роль в культовых отправлениях. Ему приписывали очистительные и предохранительные свойства; оно якобы оберегало людей, скот, имущество, жилище от воздействия злых существ. Арса старались иметь в каждом доме или юрте. Термин *арса* у разных народов имеет разное звучание: якутское — *арчы*, тувинское — *артыш*, алтайско-хакасское — *арчин*, киргизско-татарское, туркменское, уйгурское — *арча*, каракалпакское — *арша*, древнетюркское — *artuř zartiz*, азербайджанское — *ардыч*, письменно-монгольское — *арса*, монгольское — *ару*, калмыцкое — *arts*<sup>224</sup>.

Л. Б. Дмитриева и С. Севортян считают данный фетоним пранизмом (иранск. *arīs* — можжевельник), Г. Дерффер видит в нем тюркское начало (*arča* < *arī* «очищаться»), Р. Рахмати относит его к исконно монгольской лексике.<sup>225</sup> Трудно отдать предпочтение какой-либо из этих точек зрения, но важно, что термин *арса* имеет широкое распространение, что само растение используется в культовых целях с глубокой древности. В том, что прибайкальские курыкапы и их соседи в VI—VIII вв. знали *арса* и обычай курения и очищения им, едва ли следует сомневаться. В условиях севера, где не растет это растение, предки якутов перенесли название *арсы* (як. *арчи*) на пучок лучин, сделанных из осколков дерева, разрушенного молнией<sup>226</sup>.

23. Сөөк! (цэк!) (алт.-хак. — *чок-шөк*) — шаманский возглас, раздающийся во время обряда жертвоприношения. У бурят, алтайцев и хакасов шаманы или шаманки восклицали «сөөк!», «чок!» как после чтения какой-либо части молитвы (призывания), так и после всего текста одновременно с разбрызгиванием жертвенного вина. Этимология данного выражения неясна. Специалисты по-разному объясняют его смысл: по П. П. Баторову, «цэк!» — «воспрянь! вознесись!»; по А. Михайлову, — «склонись!»; по И. А. Манжигееву, — «принимай призыв!», «принимай

<sup>224</sup> Дмитриева Л. В. Фетонимы и фетонимическая терминология, общие для тюркских и монгольских языков. — В кн.: Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 2. Сер. лингвистики. М., 1975, с. 130—132.

<sup>225</sup> Там же.

<sup>226</sup> Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов, с. 58.

жертву!»<sup>227</sup>. Мы предполагаем, что восклицание сөөк!, чок! имеет древнее происхождение и первоначальный его смысл утрачен.

В шаманизме тюрко-монгольских народов оно сохранилось как необходимый элемент.

24. **Ай, хуруй! Хурый! Уруй!** — возглас, раздающийся во время обряда жертвоприношения — тайлгана («тайх», «сасали», «чачал», «ысыах»), повторяющийся несколько раз всеми присутствующими во главе с шаманом. Этнографы по-разному объясняют значение или смысл этого возгласа. По Д. Банзарову, бурятское «хурый!» — «поклоняемся!»; по Потанину, — «приди!»; по Порядину, якутское «уруй!» — «подай!», «ниспошли!»<sup>228</sup>. В. Л. Серошевский считал якутское «уруй!» — кличем во время священнодействия и молитв, а также во время боя. Это, с его точки зрения, знак радости, призыв, угроза<sup>229</sup>. М. Г. Рабинович относит якутское «уруй!» к числу уранов тюркских племен<sup>230</sup>.

На наш взгляд, убедительная трактовка этого возгласа дана Г. Д. Санжеевым, о чем уже говорилось во второй главе. Чтобы не повторяться, отметим следующее. Происхождение обычая восклицать «Ай, хурый! хурый! уруй!» восходит к эпохе раннего первобытнообщинного строя и связано с тотемно-оргиастической обрядностью.

25. **Төөрэк!** (як. *туорок!*, алт., как. *торэк!*; тув. *терек!*). В тюрко-монгольских языках это слово означает: 1) восклицание во время жертвоприношения; 2) особый способ гадания. У южносибирских народов шаман после произнесения молитв богам или духам кидал вверх вперед чашу с вином, сопровождая это возгласом «Төөрэк!» Если чаша падала дном вниз, *төөрэк* считался хорошим, счастливым (в смысле ожидания будущего); если чаша падала дном вверх, *төөрэк* «предвещал» несчастье (беду). У якутов во время «ысыах» тоже бросали чаши с возгла-

---

<sup>227</sup> Баторов П. П. Аларские тайлаганы.— ИВСОРГО, 1926, т. 51, с. 111; Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины, с. 68.

<sup>228</sup> Цит. по кн.: Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 669.

<sup>229</sup> Серошевский В. Л. Якуты, т. 1. Сиб., 1896, с. 469—471.

<sup>230</sup> Рабинович М. Г. Боевые кличи — «ураны». — В кн.: История, археология, и этнография Средней Азии. М., 1968, с. 202.

сом «туорок!». Многие для гадания бросали колотушку от бубна, кумысный ковш, ложку, шапку и т. п.<sup>231</sup>

Существуют разные объяснения возгласа «төөрөк!». Некоторые осмысливают его как «вознесись!». По Ф. Кону, тувинское «тэрэк!» означает «к благополучию!». Г. В. Ксенофонтов якутское «туорек» переводил как «жребий», «гадание» (түөрөктээ — «гадай», «бросай жребий»), а бурятское «төөрэк!» считал заимствованием из тюркского языка<sup>232</sup>. Т. А. Бертагаев возводит это слово к монгольскому «төөрө-г» (*төгөрөл*), что значит «счастье», «удача», «судьба», «предопределение», «жребий». По его мнению, оно происходит от глагола *төөрлэх* (*төөрөх*), означавшего вначале «кружиться на одном месте», а восклицание «төөрөг!» означало «пусть вращается, пусть кружится» (при бросании чашка должна вращаться по солнцу — круг и окружность для шаманистов имели магическое значение). Это первоначальное значение в монгольских языках утрачено, и впоследствии «төөрөг!» стало употребляться в значении: «удача», «счастье», «предопределение», «благополучие»<sup>233</sup>.

26. **Удаган (утган).** Во второй главе уже говорилось о шаманках эпохи родового строя, о происхождении термина *удаган* (*утган*) и его общности для тюрко-монгольских языков. Там же отмечено, что *утган*, выступив на историческую арену в период патриархально-родовых отношений, продолжали функционировать на протяжении всей последующей истории прибайкальских племен.

Источники свидетельствуют, что в период разложения первобытнообщинного строя и образования ранних государственных объединений в Центральной Азии и Южной Сибири институт *утган* получил дальнейшее развитие: возросла роль шаманок в жизни кочевников и охотников, изменился и расширился круг их функций, значительно пополнился набор атрибутов. В I тыс. н. э. появляются первые письменные сообщения (китайские хроники) о шаманках в Центральной Азии. Мы уже приводили при-

<sup>231</sup> Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов, с. 83.

<sup>232</sup> Кон Ф. За пятьдесят лет, т. 3, с. 83; Ксенофонтов Г. В. Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929, с. 3.

<sup>233</sup> Бертагаев Т. А. К этимологии некоторых слов в монгольских языках.— В кн.: Исследования по восточной филологии. М., 1974, с. 31—33. Кон Ф. Экспедиция в сойотию, с. 84.



мер о шаманке, жившей во дворце жужаньского государя и игравшей там активную роль.

В I тыс. н. э. *утган*, наряду с мужчинами-камами, вероятно делились на какие-то разряды, проходили обряд посвящения, пользовались правом шаманской наследственности — *утха* («корень», «происхождение»), а после смерти погребались особым образом и в специальных местах. Они, надо думать, вместе с шаманами развивали религиозное «учение», создавали новые обряды и правила.

Из сказанного следует, что неверно строить теорию о происхождении, сущности и эволюции шаманизма на основе фактов и явлений, связанных только с личностью шаманов, с их деятельностью и психическим состоянием. Шаманки и шаманы на протяжении десятков веков шли рядом, занимаясь, по сути, одним и тем же делом, в некоторых случаях роль *утган* была более активной, нежели роль шаманов. В специфических условиях скотоводческого быта, когда сохранялись многие традиции родо-племенных отношений и институтов, шаманы и шаманки не составляли и не могли составить противоборствующие группы, они, более того, поддерживали друг друга, их сближало право шаманской наследственности.

Сказанное отнюдь не противоречит тому факту, что развитие шаманизма у тюрко-монгольских народов шло по линии усиления роли шаманов в обществе, все большего сосредоточения в их руках культовой специализации.

27. **Кам, ойун, баксы, бөө.** Общеизвестно, что в тюрко-монгольских языках имеются различные названия для шамана (шор., алт., хак., тув., тофалар. — *кам*, як. — *ойун*, каз., кирг., туркм. — *баксы* (*бакши*), монг., калм., бур. — *бөө*). По-видимому, в далеком прошлом существовало еще большее разнообразие обозначений служителей культа. Так, например, в древнетюркском языке священнослужителей называли *tāngriči*<sup>234</sup>, у предков монголов и бурят, по утверждению Т. А. Бертагаева, отправлением обрядов в общине занимались *хөгшөд-өвгөд*. Наличие разных названий шаманов, на наш взгляд, можно объяснить тем, что шаманы — явление более позднее, чем *утган*, точнее говоря, шаманы вышли на историческую арену в период, когда началось уже формирование различных тюрко- и монголоязычных этносов.

---

<sup>234</sup> ДТС, с. 544.

Тюркское название служителя культа — кам впервые встречается в Таи-шу, где говорится о шаманизме у киргизов: «Шаманов называют гань»<sup>235</sup>. В. В. Бартольд и С. В. Киселев видят в этом слове китайскую передачу енисейского «кам», до сих пор обозначающего на Алтае и в Саянах шамана<sup>236</sup>. Вероятно, во времена господства тюрков на Орхоне и Алтае термин «кам» был наиболее распространенным в тюрко-монгольском мире.

Якутское название шамана — «ойун», по верному замечанию Л. П. Потапова, стоит особняком в перечне наименований шаманов в Сибири и Центральной Азии. Термином «ойун» обозначается шаманское камлание у киргизов, узбеков Хорезма и уйгур Восточного Туркестана. В этом факте специалисты видят этнографический сигнал, отражающий роль ранних и средневековых уйгур в этногенезе ряда тюркоязычных народов, в том числе якутов<sup>237</sup>. Выше было сказано, что какие-то группы уйгур после падения их могущества переселились в страну курыканов.

Н. К. Антонов считает термин «ойун» исконно тюркским, связанным с глаголом *ой* (*ойна*) — «играть», «прыгать», «камлать»<sup>238</sup>. В послекурыканский период этот термин в Прибайкалье не сохранился.

Термин «баксы» («бакши») в значении «шаман» распространен среди среднеазиатских тюрков — киргизов, казахов и др. Уйгуры называли грамотных «бахши», туркмены так звали своих певцов<sup>239</sup>. В монгольских языках *багши* означает «учитель, наставник». В «Древнетюркском словаре» отмечено, что *bagši* является китайским словом *боши* (*bag-ši*) (учитель, наставник)<sup>240</sup>. Вопрос о том, когда среднеазиатские тюрки перенесли этот термин на своих шаманов, остается пока открытым. Можно лишь предполагать, что это произошло в период тюркского господства в Центральной Азии.

---

<sup>235</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений..., т. 1, с. 353.

<sup>236</sup> Бартольд В. В. Соч., т. 2, ч. 1. М., 1963, с. 496; Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 614.

<sup>237</sup> Абрамзон С. М. Киргизы и их этнографические и историко-культурные связи, с. 314—315.

<sup>238</sup> Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка, с. 131.

<sup>239</sup> Валиханов Ч. Собр. соч., т. 1, с. 473.

<sup>240</sup> ДТС, с. 82.

Специалисты по-разному объясняют монголо-бурятский термин «бөө». Г. В. Ксенофонов выводил бөө (монг. письм. *бүгэ*) от Буга (буха) (бык-производитель)<sup>241</sup>. С. Козин и чехословацкий ученый Поух считают бөө (*бүгэ*) производным от тюркского *бүгү* (мэргэн, зайран) в значении «мудрый шаман»<sup>242</sup>. Монгольский историк Ч. Далай придерживается этого же мнения и добавляет, что монголы и тюрки заимствовали это слово друг у друга (?)<sup>243</sup>. Действительно, в древнетюркском языке обнаруживается термин *vögü*, означающий «мудрый», «мудрец»<sup>244</sup>. Считали ли древние монголы своих шаманов мудрецами? Если да, то почему и когда стали называть их тюркским *vögü*? Вопросы эти остаются пока открытыми.

Г. И. Михайлов в своей статье о словах «бөө» и «удган» утверждает, что «бөө» не всегда означало «шаман», что в современных монгольских языках оно утратило свое первоначальное значение. По его мнению, «в древности каждый человек, наделенный какими-нибудь необычными качествами или умевший производить соответствующий эффект, именовался бөө»<sup>245</sup>. С таким взглядом трудно согласиться, ибо необычными качествами или умением производить эффект могли обладать люди, стоящие далеко от культовой деятельности.

Самые ранние письменные сообщения о термине «бөө» содержатся в «Сокровенном сказании», написанном, как известно, в XIII в. Это вовсе не значит, что до того времени монголы не употребляли данное слово.

На наш взгляд, ближе всех к истине подошел П. Кафаров, видевший в монгольском «бөө» китайское «ву» («у») («гадатель, священнослужитель», «кудесник»).

Еще до монголов у киданей служителей культа звали «ву» («у»). В «Истории и древности Восточной части Средней Азии» находим: «В первое число первой луны государь (киданьский. — Т. М.) делал катышки... Но если выходило нечетное число, то музыка не играла, а призывали 12 человек шаманов (у), которые обходили извне

<sup>241</sup> Ксенофонов Г. В. Хрестес. Шаманизм и христианство, с. 113.

<sup>242</sup> Цит. по кн.: Далай Ч. Монголын бөөгийн мэргэлийн товч түүх Улаанбаатар, 1959, с. 16.

<sup>243</sup> Там же.

<sup>244</sup> ДТС, с. 116.

<sup>245</sup> Михайлов Г. И. Некоторые замечания о монгольских словах бөө и удган.— Хэл зохиол судлал, Улаанбаатар, 1975, т. X, боть 9, с. 89.

кругом палатки, потрясая колокольчиками, держа в руках стрелы и крича во все горло...»<sup>246</sup>.

П. Кафаров в своих примечаниях к «Старинному монгольскому сказанию о Чингисхане», касаясь древних названий служителей культа, писал: «Ву: тот, кто имеет сношение с духами. В древности, в Китае, так назывались девицы-шаманки, чествовавшие духов пляскою; впоследствии, это имя осталось за шаманами. У монголов были „ву“ обоих родов, мужчины и женщины; по Дэнь Тань би Цзю (сочинение времен династии Мин.— Т. М.) первые назывались „бо“, другие „идуань“»<sup>247</sup>.

В эпоху Инь и Чжоу у китайцев в числе разных чиновников были «бу» (гадатель) и «у» (кудесник). Эти люди имели авторитет и влияние не вследствие того, что обладали большой властью, а потому, что служили посредниками между небом и его сыном — правителем на земле, угадывали волю неба и вообще богов, без чего не начиналось ни одно важное дело<sup>248</sup>.

Хунну, сяньби, жужани и кидани, имевшие тесные связи с китайцами, подражали им, многое заимствовали у них из области культуры, быта, административного устройства. Надо полагать, китайское влияние коснулось и религиозной жизни.

Возможно, под влиянием китайцев предки монголов — сяньби, тоба и жужани перенесли китайское «ву» на своих гадалей, священнослужителей, и этот термин, с некоторыми фонетическими изменениями в соответствии с особенностями монгольских языков, приняли кидани и средневековые монголы (по исследованиям лингвистов, в заимствованиях из китайского языка краткий гласный «у» в монгольском языке нередко переходит в долгий «уу» или в «үү»<sup>249</sup>. Например, *бу* (*пу*) — *буу* (ружье), *ву* (*у*) — *бөө* — (шаман)).

---

<sup>246</sup> См.: Васильев В. П. История и древность Восточной части Средней Азии от X до XIII века, с приложением перевода китайских известий о Киданях, Джуржитах и Монголо-Татарах.— ЗАО, Спб., 1859, т. XIII, с. 187.

<sup>247</sup> Палладий. Примечания к «Старинному монгольскому сказанию о Чингисхане». — В кн.: Труды членов Российской духовной миссии в Пекине, т. IV. Спб., 1866, с. 237, примеч. 511.

<sup>248</sup> Ян-юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 21—22.

<sup>249</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроника и родословные, с. 493.

В числе китайских заимствований в монгольских языках особую группу составляют титулы высокопоставленных особ, названия должностных лиц и вообще слова, связанные с административным управлением: *хуанди* (император), *тайжи* (царевич), *тайши* (родовой правитель, очень крупный вельможа), *ван* (князь), *гун тайжи* (сын князя, князь), *сан(г)* (награда)<sup>250</sup>. Мы не отрицаем того факта, что наиболее благоприятными временами для проникновения китаизмов в монгольские языки были: 1) период царствования монгольских ханов в Китае (1260—1368 гг.); 2) период зависимости Монголии от Китайской империи (1660—1911 гг.). Однако китаизмы могли проникать в языки центральноазиатских народов и гораздо раньше — в эпоху хунну, сяньби, жужаней, тюрков и киданей. К числу таких ранних заимствований относится, вероятно, бөө. Может быть, на каких-то этапах истории предшественников чингисхановских монголов бөө (ву) было особым титулом, присваиваемым служителям культа аристократических родов и племен, прошедших обряд посвящения, и этот титул постепенно распространился на монгольских шаманов вообще, а древнее исконно монгольское (или монгольско-тюркское) название шаманов вышло из употребления. Под влиянием средневековых монголов тюркоязычное население Прибайкалья в процессе ассимиляции утратило слова «ойун» и «кам».

Нечто подобное произошло, как мы видели, у среднеазиатских тюрков: у них вместо "бөө" («ву») заимствованным оказался другой китайский термин — «бакши» («баксы»), который распространился на их шаманов.

Таким образом, кам, ойун, баксы и бөө — это разные названия одних и тех же лиц — религиозных деятелей, шаманов. Судя по этнографическим материалам, всюду в Южной Сибири и Центральной Азии их функции были одинаковыми, они обладали примерно одними и теми же атрибутами, в одинаковых формах осуществляли культовую деятельность, сходными средствами и приемами воздействовали на массы. Южносибирские камы, якутские ойуны, среднеазиатские баксы, монголо-бурятские бөө — все они явление одного типологического порядка, порождение определенных социально-экономических условий, существовавших в лесостепных зонах Центральной Азии.

<sup>250</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные, с. 489—490.

\*

\*

\*

Мы изложили довольно обширный материал для сравнительного изучения шаманизма бурят и реконструкции верований прибайкальских племен конца I тыс. до н. э.— I тыс. н. э. Однако выводы, вытекающие из изложенного, затрагивают более широкую проблему, выходящую за рамки данного исследования.

Прежде всего, напрашивается вывод о наличии в шаманизме бурят и тюркских народов Сибири (а также монголов и среднеазиатских тюрков) общих черт и исключительного сходства не только в основных элементах, но и в деталях. Они заключаются:

1) в представлениях о сверхъестественных силах, в структуре и содержании пантеона и мифологии, в частности в культах неба и небожителей, земли и воды, обо, онгонов, в почитании волка, быка, коня, лебедя и орла, в космогонии, в названиях и функциях богов Хормусты, Ульген, Умай, Этуген, Кайракана, Эрлика, Баян-Хангая (Байаная) и др.;

2) в культовой системе и терминологии: в формах и характере коллективных и частных жертвоприношений, в обычае посвящать богам животных, в приемах и средствах гадания, в использовании в культовой практике предметов одинакового типа, в погребальной обрядности, в названиях обрядов и предметов религиозного назначения (тайлган — тахил — таих, хэрэг — кырык, зухэли — тюкели, аранга — арангас, түрүү — туру, обо — ова, толи, хойлго, дунгур — тюргур, шэрэ, арса — артыш и т. д.), в восклицаниях — призывах (Ай, хурый! Уруй! Төөрөк! Сөөк! Чоок!);

3) в положении и деятельности служителей культа: в школе подготовки и посвящения шаманов и шаманок, в их функциях и иерархии, в шаманских атрибутах, в приемах камлания, в учении о шаманской наследственности, призываниях и т. д.

Вполне понятно, что эти общие черты и сходные явления не могут быть объяснены распространением их от одного народа путем заимствования. Точно так же они не могут быть результатом простой конвергенции. Поиски в историко-генетическом плане приводят нас так или иначе не к одному какому-то локальному региону, а к обширной

территории Центральной Азии с прилегающей к ней Южной Сибирью, где, как уже отмечалось выше, с конца неолита начал складываться примерно одинаковый хозяйственно-бытовой уклад, основанный на кочевом и полукочевом скотоводстве, и развивались специфические общественные отношения, сложившиеся в своих основных чертах в скифо-тагарское и гунно-сарматское время.

«История, — по определению К. Маркса, — есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности»<sup>251</sup>. Действие закономерностей исторической преемственности в кочевых обществах Центральной Азии имело свои особенности, но в целом народы и племена этого огромного региона не топтались на месте, а поднимались со ступени на ступень по лестнице исторического прогресса. При этом они создавали свою материальную и духовную культуру, включая и религию, не каждый раз заново, а на базе ранее достигнутых результатов. Специфический тип хозяйства и общественных отношений кочевников, господствовавший и развивавшийся в течение примерно двух с половиной тысячелетий, начиная с племен эпохи бронзы и кончая древними тюрками и киданями, должен был породить и породил в действительности специфические формы культурно-идеологических явлений.

Одним из крупнейших культурно-исторических событий, связанных с указанной ситуацией, явилось возникновение так называемого звериного стиля в искусстве, на основе которого выросло в последующем «скифо-сибирское» искусство Алтая, Забайкалья и Центральной Азии. Именно в это последнее уходят своими корнями многие мотивы и традиции искусства современных тюркоязычных народов Сибири, а также и бурят<sup>252</sup>.

---

<sup>251</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 44—45.

<sup>252</sup> Окладников А. П. Петроглифы Сибири и Дальнего Востока как источник по этнической истории Северной Азии. — В кн.: Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии», вып. 1. Новосибирск, 1969, с. 23—26.

Другой характерной и очень яркой формой идеологического и художественного отражения центральноазиатской действительности I тыс. до н. э.— I тыс. н. э. явился героический эпос. Как отмечает Е. М. Мелетинский, «героические поэмы о степных конных богатырях с их специфической структурой являются наследием основного ядра скотоводческих племен — тюрков и монголов — и сложились в своих основных элементах в степях Центральной Азии в условиях скотоводческого быта и тесных исторических связей с тюркскими и монгольскими племенами»<sup>253</sup>. Эпос тюрко-монгольских народов отличается чрезвычайным богатством, большим объемом, ярко выраженным героическим содержанием и отчетливо сложившейся эпической системой, в то время как у тунгусских, палеоазиатских и угро-самодийских народов имеются только зачатки героического эпоса<sup>254</sup>.

Произведенное нами сравнительно-историческое изучение показывает, что кочевые народы Центральной Азии и Южной Сибири наряду со своеобразным искусством и богатым героическим эпосом создали не менее своеобразную и оригинальную религию, которую можно назвать центральноазиатским шаманизмом или шаманизмом тюрко-монгольских народов. Судя по источникам, эта религия к концу I тыс. н. э. представляла развитый политеизм с явными признаками верховного божества в образе Голубого Неба — Кок-тэнгэри, к ней восходят почти все основные элементы и многие детали шаманизма позднейших тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии.

Характерные признаки центральноазиатского шаманизма — это его основные структурные элементы: 1) развитый политеизм, сложное иерархическое построение пантеона, в котором наряду с бесчисленными духами (демонами) действуют божества, распределившие между собой все сферы земной и космической жизни, наделенные определенными функциями и социальными атрибутами, дифференцированные на верховных и подчиненных, главных и второстепенных; 2) широко и детально разработанная культовая система, открытые или естественные культовые

---

<sup>253</sup> Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963, с. 248—249.

<sup>254</sup> Там же, с. 256.



центры (обо, скалы, родники и т. п.), использование в религиозно-магических целях специфических предметов (зэлэ, залама, туру, арса), подчиненность основной линии обрядовых действий целям кочевой скотоводческой жизни; 3) высокий профессионализм служителей культа, сложная школа их подготовки и посвящения, деление шаманов и шаманок на «белых» и «черных», высших и низших, специфические их аксессуары, активное участие во всех сферах быта и в общественной жизни, вплоть до выступления в некоторых случаях в роли вождя или предводителя рода, племени, политического советника в государственных делах.

Не удивительно и то, что центральноазиатский шаманизм имеет очень богатую и многожанровую устную литературу (частично и письменную) — мифы, предания, легенды, генеалогии, гимны, призывания, в которых отражены его история и «теория»<sup>255</sup>. Для шаманского мировоззрения тюрков и монголов характерен ярко выраженный скотоводческий дух; небо у них наполнено стадами, табунами, богами-воителями. В мировоззрении же тунгусских, палеоазиатских и угро-самодийских народов отразился дух охотников тайги или морских зверобоев; звездное небо у них связано с охотой, оленеводством, морской стихией и рекой.

Центральноазиатский шаманизм испытал влияние некоторых религий Южной и Передней Азии — индуизма, буддизма, зороастризма и др. Судя по тем некоторым данным, которые рассмотрены нами, влияние это ощущалось и в I тыс. н. э.

В свою очередь центральноазиатский шаманизм, выйдя за пределы своего первоначального распространения или же тюрко-монгольского мира, оказал влияние на верования других народов Азии, особенно Сибири, стоявших на более низкой ступени социально-экономического и культурного развития.

Общеизвестно, что тюркские и монгольские экспансии, начиная с хунну, сыграли большую роль в этнических и историко-культурных процессах на огромных territori-

---

<sup>255</sup> Об этом свидетельствуют шаманистские материалы, записанные Г. Н. Потаниным, М. Н. Хапгаловым, Ц. Жамцарано, В. Вербицким, А. В. Апохиным, Н. А. Виташевским, Г. В. Ксенофонтовым, А. А. Поповым, Н. Н. Поппе, Б. Ринчино и многими другими.

ях Евразии, расширили зоны распространения центральноазиатских культур и традиций. В рамках только Восточной Сибири это можно проиллюстрировать на примере тюркоязычных курыканов и монголоязычных хори (хоро) Прибайкалья, которые переселились в Среднее Приленье, где образовали впоследствии якутскую народность, оказавшую немалое влияние на народы Крайнего Севера — долган, эвенов, чукчей и др. — и распространили целые комплексы культов, обрядов и обычаев южного происхождения, в том числе и шаманские.

В распространении элементов и традиций центральноазиатского шаманизма в Сибири и на Дальнем Востоке исключительно большую роль сыграли тунгусские племена, формирование которых проходило в Предбайкалье и Забайкалье начиная еще с эпохи неолита и бронзы. Древние и средневековые тунгусские этнические группы находились в тесных контактах со своими соседями — тюрко-монгольскими скотоводами-кочевниками. Выход тюркоязычных скотоводов в степи Прибайкалья — Приамурья в начале I тыс. н. э. послужил толчком для расселения тунгусов на запад и восток<sup>256</sup>. Продвижение тунгусских племен на север, распространение их культуры было связано с распространением в сибирской тайге транспортного оленеводства<sup>257</sup>. С конца I тыс. н. э. начинается передвижение монголоязычных племен с востока к Байкалу. С подъемом монголов тюрки Прибайкалья вышли на среднюю часть Лены, и это заставило одних тунгусов передвинуться на запад и восток, а других — вступить во взаимные связи с пришельцами. На Лене эти тунгусы приняли якутский язык. На западе группы тунгусов вступили в связи с енисейцами (коттами, аринцами, кетами), на северо-западе — с самодийскими группами. Такие контакты оказали свое влияние на образование местных говоров и на появление новых элементов культуры у отдельных этнических групп<sup>258</sup>.

Такое же интенсивное этническое смешение с аборигенами происходило у тунгусов северо-востока Сибири и Дальнего Востока.

---

<sup>256</sup> Василевич Г. М. Эвенки, с. 40, 260.

<sup>257</sup> Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958, с. 193—205.

<sup>258</sup> Василевич Г. М. Эвенки, с. 41.

Влияние тюрко-монгольских кочевников тунгусы испытывали в течение всего периода I—II тыс. н. э. Это влияние происходило и в области идеологии и культов. Например, среднеамурские эвенки заимствовали из монгольских языков (бурятского, дагурского и собственно монгольского) коневодческую и скотоводческую терминологию и всё, обусловленное этими видами хозяйства. В их язык вошли отдельные слова из общественно-политической, шаманистской и ламаистской терминологии<sup>259</sup>. Забайкальско-омукские конные тунгусы, перенявшие у монголов скотоводство, подвергшиеся сильной монголизации, переняли у монголов отдельные шаманистские культы, шаманистскую погребальную обрядность<sup>260</sup>.

Шаманизм эвенков хорошо изучен. О том, что он имеет немало общего с шаманизмом тюрко-монгольских народов и испытал влияние со стороны последнего, свидетельствуют хотя бы следующие терминологические параллели<sup>261</sup>:

эвенкийские	тюркские	монголо-бурятские
Чолпон (Вепера)	Чолпон	Солбон
бурхап	бурханы	бурхап
Эджи	эззи	эжин
Байанай	Байанай-Пайпа	Баян Хангай
Тапара	Тангара-тэнгри	тэнгэри
Ытык (священный)	ытык-ыдык	—
удагап	удаган	удаган-одегон
абасы (духи)	абасыны	—
барылак (амулет)	барынаах	—
кут (душа)	кут	—
толи (зеркало)	толи	толи
оргой (плащ)	—	оргой
туру	туру	түрүү
хойлого	хойлуга	хойлго
арангас	арангас	аранга
мургу (молебел)	—	мургэл
далучи (гадатель)	—	далачи
арча	артыш	арса
уруй!	уруй!	хуруй! Ай, хуруй!

<sup>259</sup> Василевич Г. М. Материальная культура среднеамурских эвенков.— В кн.: Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 120.

<sup>260</sup> Туголуков В. А. Конные тунгусы.— В кн.: Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975, с. 105—110.

<sup>261</sup> Материалы для данного перечня взяты из указанных работ Г. М. Василевич, В. А. Туголукова а также Н. А. Алексеева («Тра-

Тунгусоведы Г. М. Василевич, Е. Д. Прокофьева, С. В. Иванов, В. А. Туголуков и другие приводят немало примеров того, что у различных групп эвенков Сибири и Дальнего Востока шаманские бубны, костюмы, подвески, изображения, некоторые культы, обряды и традиции или имели тюрко-монгольские происхождение, или же, генетически самостоятельные, подвергались влиянию тюрко-монгольского шаманизма.

О проникновении целого комплекса элементов и традиций центральноазиатского шаманизма (включая и индо-иранские влияния через посредство тюрко-монгольских и других народов) к народам Сибири и Дальнего Востока свидетельствует распространенность культа орла, мирового дерева (туру), ритуального предмета *толи* и пр. У долган и эвенов многие божества, шаманские изображения и атрибуты (костюм, бубен и пр.) являются якутско-эвенкийскими. Эвенкийское влияние сказалось на костюмах и других принадлежностях чукотских шаманов. У народов Приамурья, в частности у нанайцев, некоторые шаманские предметы, онгоны и части одеяния имели монголо-бурятское или тунгусское происхождение. У них также были в употреблении *толи* и *туру*.

Оленеводство, как полагают некоторые специалисты, имеет южное, саяно-прибайкальское или забайкальское, происхождение и возникло в первых веках нашей эры под влиянием скотоводства<sup>262</sup>. Есть основание предположить, что древние оленеводы — тунгусские и самодийские племена — заимствовали у своих тюрко-монгольских соседей религиозные обряды и обычаи, связанные с ведением скотоводческого хозяйства, и потому характер и формы принесения в жертву домашних оленей, посвящение оленя небу или какому-нибудь божеству, особое отношение к оленям белой масти, отдельные детали производственно-магических действий у народов с оленевод-

---

диционные религиозные верования якутов...»), Е. Д. Прокофьевой («Шаманские костюмы народов Сибири». — СМАЭ, Л., 1971, т. XXVII), С. В. Иванова («Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в.», М., 1954) и др.

<sup>262</sup> Василевич Г. М., Левин М. Г. Типы оленеводства и их происхождение. — СЭ, 1951, № 1; Вайнштейн С. П. Историческая этнография тувинцев, М., 1972, с. 99—125.

ческим хозяйством во многом сходны с обрядами жертвоприношений кочевников-скотоводов.

Занимаясь вопросами шаманизма сибирских народов, Л. Я. Штернберг отмечал «поразительное сходство не только в основных элементах, но и в таких деталях, которые самостоятельным происхождением у отдельных народов объяснены быть не могут». По его мнению, «такие общие черты, вплоть до совпадения иногда терминов частей шаманского обряжения, или отдельных действий шамана, несомненно, указывают либо на общий центр происхождения специфических особенностей сибирского шаманизма, либо на древние культурные связи между ныне очень отдаленными друг от друга народами»<sup>263</sup>.

Л. Я. Штернберг был склонен искать этот центр где-то в Южной и Передней Азии, в индо-иранском регионе, откуда якобы целые комплексы шаманских культов, включая термин *zaman*, *samana*, означающий служителя культа у индийцев, постепенно распространился по Центральной и Северной Азии, особенно через посредство народов урало-алтайской группы<sup>264</sup>.

На наш же взгляд, центром происхождения специфических особенностей сибирского шаманизма явились Центральная Азия с Южной Сибирью. Это не означает, однако, что в Сибири не было «собственного» шаманизма. Возможно, шаманистских очагов здесь было несколько, в частности в Западной Сибири — в угро-самодийской среде, на Дальнем Востоке — у палеоазиатских народов и т. д. Но центральноазиатский шаманизм явился более масштабным и действенным и в силу ряда исторических факторов нашел большое распространение и оказал существенное влияние на шаманистские верования всех нетюрко-монгольских народов Сибири. Поскольку он испытал некоторое воздействие других религий Азии, особенно индуизма, буддизма и зороастризма, то через него распространились по Сибири отдельные элементы и культы южно- и переднеазиатского происхождения.

Вопрос о центральноазиатском шаманизме и роли кочевых народов (тюрко-монгольских), а также тунгусских

---

<sup>263</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии, с. 111.

<sup>264</sup> Там же, с. 124—126.

племен в его распространении по Северной Азии нуждается в специальной разработке.

Итак, период с конца I тыс. до н. э. по I тыс. н. э. — новый этап в истории шаманизма в Бурятии. Для прибайкальцев и забайкальцев эта эпоха совпала с появлением ранних государственных объединений в Центральной Азии и Южной Сибири (хунну, сяньби, жуэней и древних тюрок), которые сыграли немалую роль в этнокультурном процессе в данном регионе. Религиозные верования здесь развивались уже не только на своей автохтонной основе, но и под сильнейшим влиянием центральноазиатских событий и факторов. В конечном итоге шаманизм прибайкальских и забайкальских племен стал как бы частью центральноазиатского шаманизма, сохраняя вместе с тем свои местные особенности.

## Глава IV

### РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ МОНГОЛАЗЫЧНЫХ ПЛЕМЕН XI—XIV ВВ.

#### 1. МОНГОЛАЗЫЧНЫЕ ПЛЕМЕНА ПРИБАЙКАЛЬЯ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В XI—XIV вв. в Прибайкалье, как и на Дальнем Востоке, в Центральной Азии и Восточной Сибири, происходят большие изменения в расселении народностей и племен. Господствовавшие здесь в VI—IX вв. курыканы под давлением кочевников-монголов частично ушли на север, в Якутию, составив там один из основных компонентов якутской народности, другая же часть, оставаясь на месте, смешалась с новыми пришельцами — монголами и дала начало будущей бурятской народности. Байегу (байырку), ближайшие соседи курыканов к востоку от Байкала, составлявшие крупный племенной союз, в XI—XII вв. исчезают со страниц исторических хроник, и вместо них упоминаются монголоязычные баргуты<sup>1</sup>.

Монголоязычные племена проникли в Бурятию, по-видимому, с востока, из бассейна рек Онон, Керулен и района оз. Буинур. Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье относятся к XI—XII вв. Свидетельствами этих событий являются древний могильник, найденный А. П. Окладниковым около улуса Сэгэнут на Лене, и погребения в долине Селенги у с. Зарубино, раскопанные Г. Ф. Дебецем<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> История Сибири, т. 1. Л., 1968, с. 381.

<sup>2</sup> Окладников А. П. Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье.— В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958, с. 200—213; Дебец Г. Ф. Могильник железного периода у с. Зарубино.— Бурятияведение, 1926, № 2, с. 15—16.

Историческая наука не может еще установить, как именно и вследствие каких причин происходило передвижение монголоязычных племен из Центральной и Восточной Азии в северные или северо-западные края, но «к началу XII в. почти вся территория Прибайкалья была занята племенами, говорящими на монгольском языке»<sup>3</sup>. Племена эти, как и все остальные, не представляли единого социального целого и говорили на различных племенных диалектах, близких друг к другу.

В «Сокровенном сказании» и «Сборнике летописей» все монгольские племена XII—XIII вв. разделены на две группы — лесных и степных. «Лесные» монгольские племена селились в основном в лесах, по берегам рек, главным образом в районе Байкала, в таежных районах Восточных Саян — Тапну-олы и Южного Алтая. На севере и северо-западе, у Байкала и в нынешнем Забайкалье, жили племена хори, баргуты, тумэты, булагачины, кэрэмучины, урянхаты, урасуты и теленгуты. В области Секисмурен (Восьмиречья, т. е. Современного Приангарья) обитали ойраты.

Основными монгольскими племенами, занимавшими обширные территории Центральной Азии, были хамаг-монголы, джалаиры, тайчиуты, кэрэиты, меркиты, найманы и др.<sup>4</sup>

Общественный и хозяйственный уклад у «лесных» племен был неоднородным. По определению Г. Н. Румянцева, «лесные» племена по образу жизни и хозяйству разделялись на две группы: 1) охотничье-рыболовецкую, т. е. собственно «лесную», к которой в полной мере может быть отнесена характеристика «лесные», данная Б. Я. Владимирцовым: «Никогда не покидая своих лесов, они жили в легких шалашах, устраиваемых из коры березы и других деревьев»<sup>5</sup>; 2) «скотоводческо-земледельческую, в хозяйстве которой охота занимала значительное, но отнюдь не последнее место»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1. Улан-Удэ, 1954, с. 55.

<sup>4</sup> История Монгольской Народной Республики. 2-е изд. М., 1967, с. 102.

<sup>5</sup> Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. (Монгольский кочевой феодализм). М.—Л., 1934, с. 34.

<sup>6</sup> Румянцев Г. Н. Некоторые проблемы истории культуры монголов XII—XVII вв.— В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с. 150.



Согласно «Сокровенному сказанию», «Сборнику летописей» и «Алтан тобчи», к «лесным» народам относились: ойраты, буряты, борхуны (баргуты), урсуну, хабханасы, хапхасы, тубасы, хори-туматы, урянхиты, булагачины, кэрэмучины, урасуты, теленгуты, часть тайджиутов. Из перечисленных племен, по мнению Г. Н. Румянцева, к первой группе «лесных» могут быть отнесены только урсуну, хабханасы, ханхасы, тубасы и, возможно, буряты, булагачины и кэрэмучины. Остальные же, в особенности ойраты, баргуты, хори-туматы, баяуты, мэркиты и тайджиуты, стоявшие по своему социально-экономическому уровню значительно выше, должны быть отнесены ко второй группе «лесных» народов<sup>7</sup>.

«Лесные» народы второй группы вели синтетическое, комплексное хозяйство — примитивное земледелие с развивающимся скотоводством; в их хозяйственной деятельности значительную роль играли охота и рыболовство. «Их общество отличалось более высокой социальной организацией, чем общество первой группы «лесных» племен. Само наименование «лесные» ко второй группе древнемонгольских и древнебурятских племен может быть применено лишь условно, в географическом, но не в экономическом смысле.

К этой группе «лесных» племен принадлежали крупнейшие племена страны Баргуджин-Тукум — хори-туматы, баргуты, а также их ближайшие западные соседи — ойраты»<sup>8</sup>.

Упомянутые сэгэнутские и зарубинские погребения, а также другие, дают довольно ясную картину жизни оставивших их древних людей. Эти люди «были, несомненно, типичные скотоводы-кочевники, в жизни которых конь занимал первостепенное место»<sup>9</sup>.

О том, что предки бурят, обитавшие в Прибайкалье и относящиеся к «лесным», были более всего скотоводами-кочевниками, свидетельствуют наскальные рисунки у с. Шишкино на Лене и на горе Манхай недалеко от нынешнего окружного центра Усть-Орда. Изображения эти,

---

<sup>7</sup> Румянцев Г. Н. Некоторые проблемы истории культуры монголов XII—XVII вв.— В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с. 150—151.

<sup>8</sup> Там же, с. 151.

<sup>9</sup> Окладников А. П. Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье, с. 204.

относящиеся к эпохе послекурумчинской (т. е. послекурыканской) — «единственные в своем роде монгольские иллюстрации, подтверждающие сведения древних монгольских литературных произведений и известия западноевропейских путешественников XIII—XIV вв. о кочевой жизни монгольских племен»<sup>10</sup>.

Археологические материалы свидетельствуют, что основная масса прибайкальских монголов занималась скотоводством и земледелием, значительное место в их хозяйстве занимало ремесло — кузнечное дело, ткачество, обработка продуктов скотоводства. В бедных погребениях этого времени найдены зерна проса, остатки шерстяной одежды и унтов, пряслица, берестяные коробки, наконечники стрел. В богатых погребениях обнаружены кости барана, остатки конской сбруи с богатыми бронзовыми накладками, стремена и удила, остатки монгольского лука, бронзовые зеркала, жемчуг, серебряные и золотые украшения, шелковые ткани<sup>11</sup>.

Характеризуя быт первых монгольских племен Прибайкалья, А. П. Окладников писал: «Перед нами встает очень яркая картина быта двух слоев населения. Масса занималась земледелием, скотоводством и домашней промышленностью (ткачество и обработка продуктов скотоводства). Верхи же этого общества явно состояли из богатых скотоводов, чьей гордостью являлись любимые кони, а занятием — охота, перемежающаяся с играми, как у витязей, сподвижников Чингиса»<sup>12</sup>.

В целом монголоязычные племена в XII в. занимали обширное пространство Центральной Азии, простирающееся от границ Северного Китая до Алтайских гор и земель вокруг Байкала, от хребтов Хингана до границ Тибета и среднеазиатских государств. Они были многочисленны, разводили крупный и мелкий рогатый скот, лошадей, а в южных районах — верблюдов; в поисках пастбищ совершали постоянные, но строго регулируемые перекочевки; помимо скотоводства, занимались еще охотой, которая тогда имела немаловажное значение для жизни

<sup>10</sup> Окладников А. П. Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье. с. 212.

<sup>11</sup> Румянцев Г. Н. Некоторые проблемы истории культуры монголов XII—XVII вв., с. 151.

<sup>12</sup> Окладников А. П. Очерки истории западных бурят-монголов. Л., 1937, с. 284.

ни кочевников. Иногда устраивались крупные облавы (*аба*) с участием нескольких племен. У лесных народов, видимо, охота устраивалась чаще и имела, кроме всего прочего, торговую цель.

Жилище монголов составляли войлочные юрты и — как свидетельствуют западноевропейские путешественники XIII—XIV вв., а также шишкинские и манхайские писаницы — передвижные кибитки на колесах, которые впоследствии исчезли из жизни монголов.

Достаточно развиты были и некоторые ремесла: выделка войлока, ремней, повозок, домашней посуды, сбруи и других изделий, необходимых кочевнику-скотоводу. Изготавливалось и вооружение: луки и стрелы, панцири, сабли, копыя и пр.

Хозяйство было натуральным, торговля имела меновой характер. Основную экономическую единицу монгольского общества XII в. составляла патриархальная семья, которая входила в состав рода (*обог*), роды объединялись в племена.

В XI—XII вв. у монголов существовала ярко выраженная социальная дифференциация. Аристократия (нойоны) занимала господствующее положение в роде и племени, владела огромным количеством скота и обширными пастбищами и для охраны своих богатств, для набегов на чужие роды и племена, для подавления своих подчиненных — *харачу* (чернь) держала около себя хорошо вооруженных дружинников — пукеров.

В указанный период монгольские племена переживали «эпоху глубокой экономической, социальной и политической ломки, суть которой состояла в переходе от первобытнообщинного к раннефеодальному строю, к перемещиванию родов и племен, к формированию единой монгольской народности. Это вызывало острую борьбу внутри монгольского общества, как между нарождавшимися классами нойонов и аратов, так и среди самих нойонов.

Одновременно происходил процесс становления монгольского государства<sup>13</sup>. Коренные монгольские племена, жившие в бассейнах рек Онон, Керулен и Тола, в начале XII в. образовали государство «Хамуг монгол» («Вся Монголия»). Государство «Хамуг монгол» стало основ-

---

<sup>13</sup> Майский И. М. Чингис-хан. — Вопросы истории, 1962, № 10, с. 75.

ным ядром единого монгольского феодального государства, созданного в 1206 г. Темучином<sup>14</sup>.

Как известно, после объединения под своей властью собственно монголов Чингисхан начал военные походы за пределы Монголии. В числе первых, попавших под власть завоевателя, оказались «лесные» народы, включая и тех, которые обитали около Байкала, в стране, называемой Баргуджин-Тукум.

В «Сокровенном сказании» говорится: «В год Зайца (1207) Чжочи был послан с войском правой руки к лесным народам. Проводником отбыл Буха. Прежде всего явился с выражением покорности ойратский Худуха-беки, со своими тумэн-ойратами. Явившись, он стал провожатым у Чжочия. Проводил его к своим тумэн-ойратам и ввел в Шихшит. Подчинив ойратов, бурятов, бархунов, урсунув, хабханасов, ханхасов и тубасов, Чжочи подступил к тумэн-киргизам... Чжочи принял под власть монгольскую все лесные народы»<sup>15</sup>.

Тогда же другой монгольский военачальник — Борохул был послан против непокорного хори-туматского племени. Последнее оказало сопротивление, но сопротивление было сломлено<sup>16</sup>.

Многие из указанных лесных племен входили в состав монгольского государства и раньше, до похода Джучи (Чжочия) и Борохула. Все эти племена не составляли единой народности, а входили в непрочные, временные союзы племен. «По всей вероятности, в то время таких племенных объединений было три: 1) хори-туматы, 2) баргуты и 3) буряты. В состав последних, по-видимому, входили булагачины, кэрэмучины и, возможно, икиресы»<sup>17</sup>.

Эти три группы «лесных» монголов — предки бурят составили то ядро консолидации племен, обитавших вокруг Байкала, приведшей в конечном итоге к формированию бурятской народности<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Гонгор Д. К вопросу происхождения Халхи и истории Халхасского Ханства (VIII—XVII вв.). — Труды монгольских историков (1960 — 1974). Улан-Батор, 1975, с. 47.

<sup>15</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, т. 1, с. 174—175.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1, с. 49.

<sup>18</sup> Там же.

Исторические данные не позволяют ясно представить, что именно произошло с перечисленными выше племенами в дальнейшем, в какой мере участвовали они в политической жизни чингисхановского государства. каковы были их отношения с собственно монголами. Но совершенно очевидно, что, попав в зависимое положение и находясь в соседстве со степными, более культурными народами, «лесные» народы не могли не испытывать со стороны последних сильное влияние. Надо думать, в связи с объединением отношения между лесными и степными, как и вообще между монголоязычными племенами, стали более тесными.

Монголы XII—XIV вв. стояли в целом на высоком уровне социально-экономического и культурного развития, они имели строгое государственное устройство, налаженные пути сообщения, определенную финансовую систему, правильное регулярное войско с гвардией, знали порох и артиллерию, книгопечатание и бумажные деньги<sup>19</sup>.

Высокому уровню социально-экономического развития монголов соответствовала и духовная культура. Традиционной их религией являлся шаманизм, но им были известны буддизм и христианство, а некоторым племенам — и манихейство. Однако господствующей формой религии оставался шаманизм, который служил «в несколько измененном и усложненном виде идеологической основой раннего феодализма»<sup>20</sup>.

Традиционные верования и культы не представляли собой единую религиозную систему, одинаково характерную для всех монголоязычных народов и племен. У каждого племени и отдельных этнических групп существовали свои местные культы, своя специфика представлений о божествах, свои варианты мифологии и космогонии. Но общие черты, характеризующие монгольское или же центральноазиатское шаманство в целом, оставались стабильными.

Ниже мы попытаемся установить, что представляла собой шаманская религия средневековых монголоязычных племен, какие изменения она претерпела в связи с крупными событиями в исторических судьбах ее носителей.

---

<sup>19</sup> Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг., 1923, с. 7—8.

<sup>20</sup> История Монгольской Народной Республики. 2-е изд., с. 103.

## 2. ХАРАКТЕРИСТИКА ШАМАНИСТСКИХ ВЕРОВАНИЙ МОНГОЛАЗЫЧНЫХ ПЛЕМЕН

### Представление о сверхъестественных силах

Почитание неба, небесных тел и явлений природы. В предыдущей главе подчеркивалось, что в шаманистском пантеоне бурят и монголов Вечному Синему Небу (Хүхэ Мүнхэ-Тэнгри) принадлежало в прошлом одно из главных мест. Судя по источникам, в рассматриваемое время культ Тэнгри относился уже к высшему уровню древнемонгольской мифологии. «Первого числа первой луны они (монголо-татары.— Т. М.) неизменно поклоняются небу»<sup>21</sup>... «Они обыкновенно весьма чтут небо и землю, во всяком деле упоминают о небе (т. е. призывают небо в свидетели), услышав гром, весьма пугаются и не смеют идти с войском, говоря, что такова воля неба»<sup>22</sup>,— говорится в одном из китайских сочинений.

Как же понималось Небо древними монголами? По верному определению Д. Банзарова, «монголы, подобно многим другим народам, *понятие о высочайшем существе соединяли с понятием о небе* (подчеркнуто нами.— Т. М.), которое оттого является существом столько же материальным, сколько духовным. Голубое небо, как обыкновенно называют его монголы, действующее на воздушные явления и на производительность земли, не может быть названо духовным: но вечное небо, как еще называют его те же монголы, управляющее миром и руководящее делами человека, представляется существом духовным. Стало быть, при всем своем могуществе небо такое, каким представляли себе монголы, не должно признаваемо тождественным с богом»<sup>23</sup>.

Небо в понимании древних монголов не было существом антропоморфизированным, ему поклонялись как самому явлению природы; оно считалось мужским началом, дарующим жизнь и потому называлось Отцом (Эсэгэ), а

<sup>21</sup> См.: Васильев В. П. История и древности Восточной части Средней Азии от X до XIII века с приложением китайских известий о Киданях, Джурчжениях и Монголо-Татарах.— ЗРАО, Спб., 1895, т. XIII, с. 230.

<sup>22</sup> Там же, с. 233.

<sup>23</sup> Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955, с. 54.

Земля считалась женским началом, дарующим форму предметам, и называлась она Матерью (Эхэ, Ульгэн-Эхэ). Понятие «Небо» сочетало в себе, с одной стороны, определенное, постоянно и неизменно наблюдаемое природное явление, и потому «вечное» (мүнхэ), а с другой — некое всемогущее божество. Считаясь верховным божеством, оно не было ни единым богом, ни творцом-создателем в христианском или мусульманском понимании.

По древнемонгольской мифологии, «небо и земля некогда были слиты, соединены в одну массу, вроде хаоса». В одной из молитв огню говорится, «что огонь зародился при отделении неба от земли»<sup>24</sup>.

Дарующее или творческое действие неба означает у монголов словом *дзаяга*, *дзая* (бур. *заян*), переводимое обыкновенно как «судьба», «рок». Д. Банзаров верно установил, что в старину это слово означало свободную волю неба, по определению которой человек рождается на земле, «поведение», «изъявление воли»<sup>25</sup>.

Ко времени выдвижения Чингисхана идеи о небе у монголов достигли уже высшего совершенства и приобрели ярко выраженную социальную окраску. Тэнгэри — не только вечно и могущественно, оно — источник власти на земле. «Вечное Синее Небо повелело мне править всеми народами. Покровительством и помощью неба я сокрушил род керейт и достиг высшего сана. Моими устами говорит Мёнкё-Кёкё-Тэнгри (Вечное Синее Небо)», — заявил Темучиц, когда на курултае провозгласили его всемонгольским ханом. «Силою вечного неба» — так начинались билики (грамоты или ярлыки) монгольских императоров. Небо выступало как «правитель мира, вечный, правосудный и источник жизни»<sup>26</sup>.

Небо, как тогда считали, посылало на землю избранных, которым суждено было вершить великие, необыкновенные дела; эти избранные получали свое бытие сверхъестественным путем. У центральноазиатских племен об этом сохранился ряд преданий и легенд. Так, основатель могущества племен сяньби Таншихай якобы родился от градинки, упавшей с неба в уста какой-то княгини. Бодончар, родовачальник монголов, далекий предок Чин-

<sup>24</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 56.

<sup>25</sup> Там же, с. 56, 57.

<sup>26</sup> См.: Там же, с. 57.

гисхана, родился от сияния, снизошедшего на его мать<sup>27</sup>.

Эти предания имели определенный социально-классовый смысл: они преследовали цель возвысить в глазах простого народа не только того или иного деятеля, вождя, хана, но также и отдельные владетельные роды, особенно потомков таких родов, увековечить особое положение господствующей верхушки. Посланники неба на земле получали, таким образом, оправдание права на власть над людьми и народами. В этой связи становилось совершенно естественным и логичным получать особые титулы, название или суть которых связывалось с небом или с чем-то другим, по так же могущественным и педоступным, как небо.

Вечное Синее Небо обладало еще одной чрезвычайно важной функцией — карательной. Оно, по мнению монголов, видело все поступки и помыслы человека, который никогда не мог укрыться от небесного правосудия. Монгол, доказывая свою правоту, восклицал: «Небо! Ты ведай (это тебе известно)!»; «Небо! Ты будь судьей!»<sup>28</sup>. Если же что-либо делалось против воли Неба, оно выражало свой гнев, посылая засуху, наводнение, бурю и т. п.

Начало культа неба у монголов, безусловно, восходит к векам еще более далеким, к тому времени, когда существовала алтайская языковая общность. Об этом свидетельствует, в частности, термин *тэнгри* (*тангри*), который одинаково распространен у тюрко-монгольских народов. Хунну, как уже говорилось выше, почитали небо и землю, титул их шаньюя тоже был дарован «небом и землею», «солнцем и луной».

Хунну в Центральной Азии и Южной Сибири последовательно сменили сяньби, жужани, алтайские тюрки, уйгуры, енисейские кыргызы. В X—XI вв. существовала обширная империя киданей, которых некоторые исследователи считают «народом монгольского происхождения, вероятными предками монголов»<sup>29</sup>.

У всех этих народов культ неба занимал одно из центральных мест в общей религиозно-мифологической системе. Ясно, что представления о небе из поколения в поколение расширялись, усложнялись как общая линия разви-

<sup>27</sup> Там же, с. 57.

<sup>28</sup> Там же, с. 58.

<sup>29</sup> Зарубежная Азия. Очерки общей этнографии. М., 1959, с. 192.



тия политеизма, в котором зарождаются идеи верховного божества.

Идеи о небе в чингисхановскую эпоху уже не ограничивались тем, что небо рассматривалось только как высшее и могущественное существо, правитель мира, творец жизни и судия; оно считалось одновременно особым миром, в котором обитают другие высшие божества — гении (тэнгерины). Как указывал Д. Банзаров, «тэнгри в обширном смысле означало небо и вообще всякое божество; в тесном смысле оно было нарицательным именем всех божеств, в которых народ олицетворил небесные явления или способности и страсти человеческой души. Тэнгри вечны, духовны и обитают на небе»<sup>30</sup>.

Тэнгерины суть орудия воли Вечного Синего Неба, различные его силы или качества, которые народ олицетворил в виде конкретных существ: Дзаягачи-тэнгерины, Ата-тэнгери, Кисаган-тэнгери и т. д. (о чем говорилось выше).

К сожалению, в письменных источниках мало свидетельств о наличии тэнгеринов в древнемонгольском пантеоне. В них чаще всего упоминается Хормуста-тэнгери, который отождествляется нередко с самим верховным небом — Көк тэнгери. В «Алтан тобчи», которое во многом повторяет «Сокровенное сказание», говорится о 99 тэнгериных<sup>31</sup> и Эсруа (Esrua, уйг. — Azgua, бур. — Асары, Асаранги)-тэнгери<sup>32</sup>.

Культ Хормусты-тэнгери, очевидно, был широко распространен среди всех монгольских племен, в том числе и тех, которые обитали в Предбайкалье. Так, например, ойратский Хара Хиру, восхваляя Чингисхана, обращается к Хормусте-тэнгери и Эрлик-нойону<sup>33</sup>. Из этого обращения можно заключить, что Эрлик, в функции которого входило разбираться в правде и лжи, в то время находился в числе высших божеств.

Судя по некоторым древним рукописям, основательно изученным Д. Банзаровым, древние монголы особо почитали бога храбрости — Багатур-тэнгери. В народных гимнах он изображается могучим и важным, главою храбрых,

<sup>30</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 76.

<sup>31</sup> Данзан Л. Алтан тобчи, с. 173.

<sup>32</sup> Там же, с. 181.

<sup>33</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 77.

начальником небесных войск, вооруженным мечом, наделенным огромной силой; он превращает скалы в равнины. У монголов был еще другой бог войны — Дайчин-тэнгэри (бог-воитель), которому иногда приносили в жертву пленных воинов. Богом победы считался Кисаган (бур. Хпшаан)-тэнгэри, не оставляющий опекаемого им воина в пути, не дающий спотыкаться его коню, охраняющий воина в опасных местах, помогающий проехать в теснинах<sup>34</sup>.

«Эти три тэнгри, — подчеркивал Д. Банзаров, — изображают собой одну из главных стихий монгола — войну»<sup>35</sup>.

Другая стихия жизни монголов — скотоводство, и этот вид хозяйства должен был иметь своего бога-покровителя, почитаемого не меньше, чем воинственные тэнгэрины. Покровителем стад считался Дзаягачи-тэнгэри, сущий в двух ипостасях. В первом облике он назывался Дзол-Дзаягачи, т. е. Счастье-Дзаягачи. Монголы верили, что это божество «печется не только о здоровье своего любимца, но и о материальном его благосостоянии; он не только защищает его от опасностей и удаляет от всего дурного, но и хранит его стада и имущество»<sup>36</sup>. Изображение Дзол-Дзаягачи, как весьма почитаемого в народе, находилось в юрте каждого хозяина, и ему ежедневно приносили небольшие жертвы.

Другая ипостась Дзаягачи — Эмэгэльджи-Дзаягачи. Это божество считалось покровителем детей<sup>37</sup>.

У древних монголов существовала особая группа божеств, состоящая из девяти тэнгэринов — «девять тэнгри — покровителей, родных братьев», которые олицетворяли особое качество Неба — Сулдэ. Сулдэ-тэнгэрины изображались в виде воинственных всадников, одетых в латы и шлемы, вооруженных мечами и копьями, держащих в одной руке нагайку, в другой — флаг; их сопровождали сокол, лев, барс, медведь и собака<sup>38</sup>. Функции этих гениев составляла защита от бед всех смертных<sup>39</sup>.

Из числа других небожителей древнемонгольского пантеона, следуя за Д. Банзаровым, можно назвать имена толь-

<sup>34</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 77.

<sup>35</sup> Там же, с. 78.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же, с. 79.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же, с. 81.

ко следующих тэнгеринов: Матор, Эрын, Мангас, Мяхан, Хизагар, (Хизаар), Барас, Үгэгүтсән (Үгәһән), Үгмәр, Идаха и Азарай<sup>40</sup>.

В «Золотой книге» («Алтан дебтер»), хранящейся в Ордосе и относящейся к числу древних, упомянуты следующие тэнгерины, которым полагалось брызгать кобыльим молоком: Дающий (Заячи), Творящий, тэнгерины четырех сторон света, Батор, Зол, Зел, старшие и младшие тэнгерины, Ариджи, Проворный, Гладкий и Убхичар<sup>41</sup>.

Нами перечислена лишь часть тэнгеринов древнемонгольского пантеона. Следует особо отметить, что из числа этих небожителей в бурятскую шаманскую мифологическую систему вошли: Хормуста (как глава западных тэнгеринов), Асруа (Асари, Асаранги), Батор, Дайчин, Хисаган (Хиһаан), Дзаягачи, Хизаган (Хизаар), Зол.

Фольклорные источники, особенно героический эпос, и шаманские рукописи, собранные в разных частях Внутренней и Внешней Монголии и Бурятии, свидетельствуют, что древним монголоязычным племенам были известны еще такие тэнгерины, как Эсэгэ Малан (по некоторым вариантам — Miliyan), Гужир (Гуджир), Ата, Заргаши, Ерхету Монхо (Монхо), *Хөлөөдэй*-мэргэн и др. Многие из перечисленных тэнгеринов, считавшихся специфическими божествами шаманского пантеона бурят, оказываются широко распространенными среди южных монголов. Об этом в свое время писал Н. Н. Поппе, изучивший соответствующие шаманские рукописи, привезенные из Ордоса, Чахара и т. д.<sup>42</sup>

Письменные источники ничего не говорят о разделении тэнгеринов на два лагеря — 55 западных и 44 восточных и борьбе между ними. Однако, исходя из дуализма представлений о сверхъестественных силах у древних людей и тех обстоятельств, которые складывались в монгольском обществе в XI—XIV вв., мы допускаем существование деления небожителей на западных, добрых, и восточных, злых, и борьбы между ними. Об этом говорят и фольклорные материалы бурят — мифы и улигеры.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Жамцарано Ц. Культ Чингиса в Ордосе.— Central Asiatic Journal, Wiesbaden. 1961, vol. VI, N 2-3, с. 211—212.

<sup>42</sup> Поппе Н. Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения.— ЗИВАН, Л., 1932, т. 1, с. 154.

Древние монголы кроме неба обожествляли различные небесные тела и природные явления: солнце, луну, звезды, молнию, гром и пр. «Они набожно поклоняются солнцу, луне и огню, а также воде и земле, посвящая им зачатки пищи и питья и преимущественно утром, раньше чем станут есть или пить», — отмечал П. Карпини. «Все то, что они желают делать нового, они они начинают в начале луны или в полнолуние, откуда именуют ее великим императором, преклоняют перед ней колена и молятся. Солнце они называют матерью луны, потому что она получает свет от солнца»<sup>43</sup>.

Солнце и луна относились к числу добрых божеств. По древним традициям буряты призывали их в качестве свидетелей для подтверждения истинности своих слов (Хара наран хаража байг! — «Пусть видят луна и солнце!»). Солнцу и луне посвящались особые изображения. На бурятских онгонах, как сказано выше, солнце рисовалось в виде восьми кругов. Подобные же изображения найдены на скальных рисунках Предбайкалья и Забайкалья. С культом солнца у монгольских народов был связан ряд культурно-бытовых явлений: ориентировка юрт на юг (или юго-восток), движение по кругу (по ходу солнца) во время ритуальных действий, например ёхора, и т. д.

Монголы приписывали звездам способность даровать человеку здоровье и долголетие, увеличивать его богатство, умножать стада. К наиболее известным и почитаемым звездам, судя по источникам, нужно отнести: созвездие «Семь Старцев» (т. е. Большую Медведицу), Орион, Плеяду, Зарницу, Полярную звезду, Венеру (Солбон). Большой Медведице, Венере и некоторым другим приносили в жертву кумыс, посвящали даже животных. У бурят Солбон считалась покровителем лошадей и ей посвящали чубарого коня.

В соответствии с анимистическими представлениями монголы одухотворяли многие явления природы, каждое из которых имело якобы своего эжпна. Они почитали бога молнии (Сахилгаан-тэнгэри), инея (Киругун-тэнгэри) и др. Гром считался голосом дракона (Лу-тэнгэри), выражающего гнев неба. «У них (лесных монгольских племен. — Т. М.) есть такой обычай: когда падает много молний, они

---

<sup>43</sup> Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Вильгельма Рубрука. М., 1957, с. 29.

попосят и небо, и тучи, и молнии и кричат на них. Если молния упадет на животное и оно подохнет, они не едят его мяса, а сторонятся и убегают от него. Они твердо уверены в том, что если они так поступают, то гроза прекратится. Другие монголы поступают напротив: во время грозы они не выходят из кибиток и в страхе сидят (дома)... У монголов же считается, что молния исходит от некоего животного, подобного дракону, и в их областях жизни (будто бы) видят, своими глазами, как оно падает с неба на землю, хвостом и извивается, а из его пасти извергается пламя»<sup>44</sup>, — писал Рашид-ад-дин.

У монголов был обычай весной и летом не сидеть днем в воде, не мыть руки, не черпать воду золотой и серебряной посудой, не расстилать в степи вымытой одежды — в противном случае якобы небо насылало гром и молнию<sup>45</sup>.

По сообщению Рашид-ад-дина, «в стране Могулистан холод бывает чрезмерным, а в особенности в той ее части, которую называют Баргуджин-Токум: (там) непрерывно и последовательно падают молнии. Точно так же рассказывают, что если прольется на землю вино или кумыс, молоко пресное и кислое, то молния преимущественно падает на четвероногих, в особенности на лошадей. Если же будет пролито вино, то (это) произведет еще большее действие, или молния наверняка попадет в скотину или в их дом. По этой причине (монголы) весьма остерегаются делать все это»<sup>46</sup>.

Древняя традиция бояться молнии и грома, по-особому относиться к убитым молнией животным и людям, соблюдать всевозможным правила и запреты по отношению к этим явлениям сохранилась у монгольских народов, в частности у бурят, до недавнего времени, что засвидетельствовано во многих этнографических трудах XIX—XX вв. Буряты называли гром голосом неба (Тэнгэрийн дуун), считали, что громом поражаются злые духи и грешные люди.

**Култ земли.** В полном соответствии со своими теогоническими взглядами древние монголы вслед за Вечным Синим Небом вторым по значению божеством считали Землю. Култ Земли был универсальным и общепризнан-

---

<sup>44</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1. М.—Л., 1952, с. 156.

<sup>45</sup> Там же, т. 2, с. 49.

<sup>46</sup> Там же, т. 1, кн. 1, с. 157.

ным, в отличие от культа Неба он носил более демократический характер. Богиня земли называлась Этуген, главной ее функцией считалась производительность, дарованная ей Небом. В действительности же Этуген наделялась более широкими возможностями. Это ощущается, например, в словах будущего сподвижника Чингисхана Хорчи, который, предвещая ему хапский престол, говорил: «Небо с землей сговорилсь, нарекли Темуджина царем царства»<sup>47</sup>.

Этуген считалась добрым божеством, дарующим различные жизненные блага, кормилицей живущих на земле существ, ей приносили в жертву вино, кумыс, молоко и чай. Аларские буряты, потомки хонгодоров из Монголии, представляли себе Этуген старушкой, живущей внутри земли и приносящей людям богатство и плодородие<sup>48</sup>. Имя богини сопровождалось в народе эпитетом «алтан» (золотая). Выражение «Алтан дэлхэй» (Золотая земля) часто встречается в эпических произведениях монгольских народов, оно было в широком употреблении у тюрков Южной Сибири. Д. Банзаров утверждал, что в Центральной Азии «начали поклоняться богине Этуген с незапамятных времен, вероятно в одно время, как стали небу приписывать качества божества»<sup>49</sup>.

Европейские путешественники, сообщая о шаманистских божествах у монголов, давали путаные сведения о божестве земли. Так, Марко Поло писал: «Есть у них бог, зовут они его Начигай и говорят, что то бог земной; бережет он их сынов и их скот да хлеб. Почитают его и молятся ему много; у каждого он в доме»<sup>50</sup>. Это же божество П. Карпини назвал Итога, а Иоанн Мандевильский — Ирога<sup>51</sup>. Д. Банзаров доказал, что Начигай, Итога и Ирога суть не что иное, как Этуген<sup>52</sup>.

По-видимому, у некоторых групп монгольских (и тюркских) племен божество земли имело другие названия. Например, предки бурят эхиритских и булагатских родов

<sup>47</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 107.

<sup>48</sup> Михайлов Т. М. Анимистические представления бурят. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 303—304.

<sup>49</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 65.

<sup>50</sup> Книга Марко Поло. М., 1956, с. 90.

<sup>51</sup> См.: Банзаров Д. Собр. соч., с. 65—66.

<sup>52</sup> Там же.

богиню земли называли Ульген-эхэ (матушка Ульген) или Ульгэн-төөдэй (бабушка Ульген). У обурятившихся забайкальских тунгусов Ульген-эхэ именовалась царицей земли, и ей посвящали сивую козу. Ульген часто встречается в героическом эпосе бурят и шамапских призываниях. У некоторых балаганских бурят божеством земли считался Дабан Сагаан-нойон, имевший жену Дэлэнтэ Сагаан-хатан<sup>53</sup>.

У монголов боготворение земли выражалось в двух формах: в общем ее почитании и в почитании ее частей — гор, рек, озер, тех или иных урочищ. Л. Фейербах указывал, что религия порождается чувством зависимости человека не от природы вообще, а в первую очередь от ближайшей местности, от той обстановки, в которой приходится ему жить и действовать<sup>54</sup>. Поскольку каждая этническая или военно-административная единица (община, род, племя, улус или удел) имела свою территорию кочевья, существовали родовые, племенные и территориальные культы земли. В рамках каждого из них в честь покровителя данной местности (горы, реки, урочища, долины) совершались специальные обряды с жертвоприношениями. Эти обряды назывались тайлга (тахил). Некоторые почитаемые объекты пользовались широкой известностью и являлись святынями племен или народов. В источниках по истории монголов окружены пиететом горы Бурхан-Халдун, Хэнтэй, Хангай, Мунэ-хан, реки Селенга, Онон, Керулен и Тола, оз. Байкал. Культ некоторых из них, например горы Бурхан-Халдун, впоследствии приобрел общемонгольское значение.

Источники очень скупо говорят об обо. Рашид-ад-дин только в одном месте упоминает его: «Газан-хан (правитель-чингисид в Иране. — Т. М.) там приказал воздвигнуть вышку, которую монголы называют обо»<sup>55</sup>. На основании этого факта Н. Ишжамц делает вывод, что культ гор с его главными и второстепенными духами-эжинами, с каменными и другими сооружениями, т. е. с обо, не только сохранился, но и получил дальнейшее свое развитие после

---

<sup>53</sup> Михайлов Т. М. Анимистические представления бурят. с. 304.

<sup>54</sup> См.: Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955, т. 2, с. 422—423.

<sup>55</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 3. М.—Л., 1946, с. 156.

образования единого монгольского государства. Даже те монголы, которые оказались на чужбине, строго придерживались своих обычаев, в частности возведения на горах *обо*<sup>56</sup>. Н. Ишжамц полагает, что на Бурхан-Халдуне и других почитаемых горах традиционно существовали *обо* или какие-то другие культовые сооружения<sup>57</sup>. В «Сокровенном сказании», «Сборнике летописей» и других источниках часто упоминаются бугры и вершины гор, где совершались жертвы. «Взойдя на высокий бугор, владыка разостлал свой потник, свой пояс повесил на шею и произнес молитву»<sup>58</sup>, — читаем в «Алтан тобчи».

Мы уже говорили, что обычай сооружения каменных куч на вершинах гор и термин *обо* имеют древнее происхождение, относящееся к алтайской общности, что *обо* знали древние тюрки. Поэтому естественно считать, что традиция сооружать и почитать *обо* в эпоху подъема монголов была распространенным явлением. Иначе невозможно объяснить тот известный факт, что в более поздние времена *обо* существовали повсеместно в Монголии и Южной Сибири. Мы полагаем, что культ земли в Предбайкалье и Забайкалье проявлялся в таких же формах, как и в Центральной Азии. Хори-туматы, баргуты, ойраты и другие народы этого края поклонялись еще и своим священным горам, рекам, долинам, местным эжинам. Надо полагать, Ангара, Лена, Селенга, Иркут, Онон, Байкал, Тункинские Саяны, Хамар Дабан и т. д. — все они имели своих эжинов и были объектами почитания многих племен. Так, Селенга, Онон, Байкал упоминаются в древних шаманских рукописях как почитаемые объекты, которым надлежит брызгать кумысом или молоком. В «Сутре кобыльих брызг», находящейся в Эджен Хоро (Внутренняя Монголия), в числе других божеств указывается Хан Далайхатун (царица Хан-моря), т. е. богиня Байкала. В связи с этим уместно напомнить, что ольхонские и байкало-кударинские буряты-шаманисты считают эжином Байкала Аба-хатун.

Этнографические материалы показывают, что многие бурятские культовые места и эжины различных местно-

---

<sup>56</sup> Ишжамц Н. Религия и верования монголов в едином государстве (XIII в.). — Туухийн судлал, Улаанбаатар, 1975, X боть, f. 20, с. 131.

<sup>57</sup> Там же, с. 190.

<sup>58</sup> Данзан Л. Алтан тобчи, с. 123.



стей перешли к бурятам от их древних тюркских и монгольских предков. В третьей главе говорилось о священных горах западных бурят — Идыге, Манхае и Байтоге, об их тюркских названиях и о почитании их курьиканами. В обозреваемое время, т. е. в XI—XIV вв., эти культовые объекты были действующими.

Трудно судить, почитанием каких именно племен пользовались известные в Забайкалье культовые объекты, такие, как Барагхан, Бурин-хан, Чесанское *обо*, Алханай и др. По-видимому, баргутские культовые места сохранились до сих пор в Баргузинском крае: Барагхан, Бухашулуун и пр. Возможно, Чесанское *обо* в Кижинге, эжингом которого считается Буурал-баабай, принадлежало некогда баргутам. Об этом позволяет думать следующий отрывок из шаманского гимна в честь Буурал-баабая:

Бажир-тэнгри байратнай,	Местопробывание ваше — Бажир-тэнгэри,
Барга монгол утхатнай.	Происхождение ваше — Барга Монгол.
Гужир-тэнгри гуйдэлтнай,	Покровитель ваш — Гужир-тэнгэри,
Гуни монгол шижемтнай.	Волшебство ваше от Гуни-монголов <sup>59</sup> .

**Культ огня.** В системе шаманистских верований древних монголов культ огня занимал важное место, составляя один из существенных ее элементов. Корни этого универсального явления, как известно, уходят в каменный век. Следы древнейшего поклонения огню, как это видно из второй главы, сохранились почти у всех тюрко-монгольских народов, и поэтому нет основания соглашаться с Д. Банзаровым, утверждавшим, что «обоотворение огня перешло в Монголию из Персии»<sup>60</sup>.

По верному замечанию В. Н. Харузиной, почитание огня проявляется у тех или иных народов в разной степени. У одних «живое» существо огня просто персонифицируется, нося смутный, неясный характер, у других представления более определенные, как о существе уже вполне антропоморфном: дух огня — хранитель, «хозяин». «При развитии религиозной мысли в определенном направлении фигура хозяина огня могла вырасти до божества огня. Эта

<sup>59</sup> Материалы Жамцарапо Ц. 1906 г., ч. 2.— АВ ЛОИВАН, ф. 62, оп. 1, ед. хр. 5, л. 982 (перевод наш.— Т. М.).

<sup>60</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 72—73.

последняя форма почитания огня должна быть отнесена к высшей ступени развития»<sup>61</sup>. Именно эту высшую форму представлял культ огня у монголов X—XIV вв.: огонь — не просто материальное существо стихии, которое олицетворено и антропоморфизировано; хозяин или дух огня у них развивался в особое божество, занимающее одно из почетнейших мест в общем пантеоне. Имя этого божества Ут или От (означающее в тюркских языках огонь). У монголов божество Ут называлось матерью (*эке*), т. е. считалось богиней. В ряде случаев эта богиня носила эпитет «галайхан» — «царь (царица) огня». По характеристике Д. Банзарова, «богиня Ут почиталась подательницей счастья и богатства, но отличительное свойство ее — чистота, могущество очищать, сообщать свою чистоту... В качестве очистителя огонь считался покровителем каждого дома, а очаг, где его разводят, — каким-то святилищем. Дым без огня не может быть достойным жителям человека; огонь, разведенный в доме, очищает его, как бы освящает его. Таким образом, богиня Ут есть некоторого рода хозяйка дома: кто хочет вступить в члены семейства, живущего в известном доме, должен прежде поклониться ей, как бы прося у нее позволения на это и поручая себя ее покровительству. Потому-то у монголов есть обычай, что жених и невеста в день свадьбы совершают поклонение перед огнем, приносят ему жертву, что у них заступает место венчания»<sup>62</sup>.

По П. Карпини, монголы считали за великий грех «вонзать нож в огонь, или также каким бы то ни было образом касаться огня ножом, или извлекать ножом мясо из котла, также рубить топором возле огня, ибо они веруют, что таким образом должна быть отнята голова у огня... Они веруют, что огнем все очищается; отсюда, когда к ним приходят послы или вельможи, или какие бы то ни было лица, то им самим, и приносимым ими дарам надлежит пройти между двух огней, чтобы подвергнуться очищению, дабы они не устроили какого-нибудь отравления и не принесли яду или какого-нибудь зла»<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Харузина В. Н. К вопросу о почитании огня.— ЭО, 1906, № 3-4, с. 74.

<sup>62</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 73.

<sup>63</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 30, 31.

Огнем очищались и после похорон. «Родственников же (усопшего), — сказано у П. Карпини, — и всех тех, кто пребывает в его ставках, надлежит очистить огнем; это очищение делается следующим образом. Устраивают два огня и рядом с огнями ставят два копыя с веревкой на верхушке копий, и над этой веревкой привязывают какие-то обрезки из букарана; под этой веревкой и привязками между упомянутых двух огней проходят люди, животные и ставки»<sup>64</sup>.

В ясе (своде законов) Чингисхана имелась специальная статья, запрещающая осквернять огонь. За нарушение запрета полагались строгие меры наказания, вплоть до смертной казни. Не только из-за боязни быть наказанными, но и из суеверного страха вызвать недовольство или гнев богини Ут монголы старались держать огонь в чистоте, не бросали в него нечистоты, не лили на него воду, не плевали, не перескакивали через него, не замахивались на него ножом или топором, не ворочали в очаге чем-нибудь острым. Огню приносили в жертву вино, масло, жир, т. е. то, что усиливало его пламя. Подобно позднейшим монголам и бурятам древние монголы угощали божество огня каждый раз перед едой, раз в год посвящали ему специальное молебствие — тайлга или тахил.

Очистительная функция огня широко использовалась не только в культовых целях, но в частной и общественной жизни. Очищению подвергались люди, животные, жилища, вещи, продукты, вино: проводили или проносили между двух огней, держали вещь над костром или окуривали, «дурные» вещи просто сжигали. Вместе с огнем применялись разного рода благовония: вереск, можжевельник, пихтовая кора и т. п.

Исключительно велика была роль огня в устройстве шаманских молебствий. Ни одно общественное и частное жертвоприношение — тайлган, хэрэг и пр. — не обходилось без того, чтобы не был разведен огонь и не очищены приносимые в жертву животные, вино, продукты, чай.

**Кульг предков.** «Кульг предков в том смысле, что предки являются особами, которые влияют на всю жизнь человека и потому им оказывается регулярное поклоне-

---

<sup>64</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 33.

ние»<sup>65</sup>, был распространенным явлением у древних народов Центральной Азии. Но времени возвышения монголов эта форма культа, пройдя длинный путь исторического развития, представляла собой продукт контаминаций ряда представлений: о душе умершего, тотемическом прародителе, семейно-родовом покровителе, предке-родоначальнике, предке — выдающемся человеке. Понятие «предок» включало не только семейных предков, но и родовых, племенных предков. Бытовали культы вождей и выдающихся деятелей.

В «Сокровенном сказании» говорится, что весной следующего года после смерти Есугэй-Батура обе супруги Амбагай-хагана, Орбай и Сохатай, ездили на кладбище в «Земли предков». Оэлун-учжин (мать Темучина. — Т. М.) тоже отправилась туда, но приехала поздно, опоздав не по своей вине. Тогда Оэлун-учжин, обращаясь к Орбай и Сохатай, сказала: «Почему вы заставили меня пропустить и жертвоприношение предкам и тризну с мясом и вином? Не потому ли, что Есугэй-Батур умер, рассуждаете вы, а дети его и вырасти не смогут? Да, видно, вы способны есть на глазах у людей, способны и уключивать без предупреждения»<sup>66</sup>.

В «Алтан тобчи» обряд поклонения предкам назван «Ихэ Ирагу», т. е. «Великая Мелодия»<sup>67</sup>. Обряд, как видно, совершался весной, и во время поклонения душам покойников приносилась в жертву пища, часть которой тут же сжигалась<sup>68</sup>.

Монголы правящего рода *борджигин* почитали свою прародительницу Алун-гоа и в ее честь устраивали обряд «Мэнгэн ирагу»<sup>69</sup>. Китайские источники свидетельствуют: «Ежегодно в новый год князья собираются в ханскую орду во храм предкам»<sup>70</sup>. У Палладия Кафарова находим: «7-го числа 7-й луны совершалось у монголов жертвоприношение предкам; на открытом месте устраивалась парчевая занавесь; шаман, стоя перед ней лицом на север,

---

<sup>65</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии, с. 347.

<sup>66</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 88.

<sup>67</sup> Данзан Л. Алтан тобчи, с. 71, 317.

<sup>68</sup> Там же, с. 317.

<sup>69</sup> Там же, с. 278, 382.

<sup>70</sup> Бичурин И. Записки о Монголии, т. 1. Спб., 1828, с. 188.

громко произнося имена Чингис-хана и других ханов, возлиял кобылье молоко на землю»<sup>71</sup>.

Д. Банзаров отмечал: «У кочевых народов Средней Азии поклонение предкам началось также очень рано: его встречаем у них еще до Р. Х. История свидетельствует, что разные династии, владевшие Монголией до Чингис-хана, почти все соблюдали этот обряд, монгольская династия сохраняла его весьма строго»<sup>72</sup>. Хорошо известно, что монголы (и предки бурят) почитали основателей своего рода или племени, своих родовых или племенных вождей. Наибольшей известностью пользовался культ самого Чингисхана. Хубилайхан, после восшествия на престол, «в 1263 г. построил в Пекипе храм предкам, как-то: Исукую, Чингисхану, Угэдэю, Чжоциню, Чаганотаю, Тумэю, Куюку и Мункэ, всего восемь отделений»<sup>73</sup>.

Почитание умерших предков (семьи, рода, племени), вождей-родоначальников было обычным явлением у бурят-шаманистов. В честь предков (*утха узуур*) устраивали они специальное молебствие, иногда с кровавым жертвоприношением. У некоторых групп бурят вплоть до XIX в. сохранялся обычай совершать молебствие на месте первоначальной родины предков. Так, например, представители шаралдаевских и готольских родов булагатского племени, жившие в долине Иды, ездили в долину Куды, к священной горе Укыр Манхай, упомянутой нами выше, чтобы поклониться духам предков. С такой же целью собирались на горе Байтог буряты эхиритских родов, обитавшие в Верхоленском крае.

Письменные источники молчат о поклонении предкам у лесных народов Прибайкалья. Это, конечно, не означает, что здесь не было этого культа. Хори-туматы, баргуты, ойраты и другие лесные народы, естественно, имели своих духов-предков, которым приносили жертвы. Очевидно, культ Буха-нойона считался святыней населением современной тункинской долины, этническую принадлежность которого трудно установить.

Специалисты утверждают, что «в основе идеи о предках лежит также представление о действительно когда-то

---

<sup>71</sup> Комментарий архимандрита Палладия Кафарова на путешествие Марка Поло по Северному Китаю. Спб., 1902, с. 29—30. (В дальнейшем: Палладий. Комментарий...).

<sup>72</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 82.

<sup>73</sup> Бичурин И. Записки о Монголии, т. 2. Спб., 1829, с. 185.

существовавших людях, пока их облик и имя сохраняются в памяти их родственников; впоследствии, когда эти конкретные лица исчезают из памяти, возникает фантастическое представление о мифическом предке, в формировании образа которого играют роль и религиозные идеи»<sup>74</sup>. Вероятно, такими мифическими предками в Прибайкалье были у хори-туматов Хоредой и его жена-лебедица. В ряде шаманских призываний бурят упоминаются Хоредой и Хун-шубуун как прародители хоринских родов. У некоторых групп ольхонских бурят существовал в прошлом онгон «Хоредой», в честь которого устраивали специальные молебствия.

«Вполне естественно, — пишет А. Д. Авдеев, — что дольше всего память сохраняет сведения о людях, чем-либо выдающихся и примечательных. О них складываются легенды и предания, где трудно бывает отличить истину от фантазии, вымысла, рассказ о действительных фактах — от художественного творчества»<sup>75</sup>. Возможно, бытующие у бурят легендарно-мифические герои Бурядай, Элюдэр, Барга-Баатар и другие относились в далеком прошлом к числу предков прибайкальских племен или же прославились какими-нибудь делами и потому были почитаемы.

В число почитаемых людей входят и выдающиеся специалисты: охотники, кузнецы, служители культа и т. д. Так, например, генем-хранителем ханского рода монголов стала Хоногчин, которая спасла Темучина и его семью от меркитов<sup>76</sup>. По данным Б. Ринчена, культ этой старушки просуществовал 7 веков и дошел до наших дней. В Эджен Хоро, где поклоняются памяти Чингисхана и его реликвиям, старушке Хоногчин обязательно приносят жертву<sup>77</sup>. У бурят хонгодоровского племени, прибывшего из Монголии в XVI в., был онгон Хан Хомогчи-төөдэй (царица Хомогчи-бабушка). Из анализа преданий и призываний в ее честь можно заключить, что онгон этот очень старинный и посвящается шаманке из племени унгут, возведенной после смерти в ранг божества высокой

---

<sup>74</sup> Авдеев А. Д. Происхождение театра. Л.— М., 1959, с. 108.

<sup>75</sup> Там же, с. 109.

<sup>76</sup> Данзан Л. Алтан тобчи, с. 83—84, 324.

<sup>77</sup> Ринчен В. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве.— В кн.: Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975, с. 191.

степени — *хан*. Вполне возможно, перед нами та же старушка Хоногчин, ставшая гением-хранителем чингисидов, которая в действительности была *утган*. Во времена Чингисхана существовало племя онгут (унгут).

Обоготворение реально живших людей, исторических лиц — характерная черта шаманизма монголов и бурят. Б. Ринчен в своей работе «Культ исторических персонажей и монгольском шаманстве» приводит ряд примеров обожествления Чингисхана, его потомков и других лиц. Можно не согласиться с некоторыми его утверждениями, но в целом он, безусловно, прав.

**Тотемизм, культ животных и онгонов.** Трансформированный тотемизм, культ животных и онгонов составляли один из важнейших элементов древнемонгольского шаманизма. Рашид-ад-дин сообщает, что в древности все тюрко-монгольские племена имели онгоны-тотемы<sup>78</sup>. «И обычай такой существует, — пишет он, — что все то, что будет онгоном какого-либо племени, — они на него не нападают, ему не сопротивляются и мясо его не едят, так как они присвоили его себе для благоприятного предзнаменования. До нашего времени смысл сего остается в силе и каждое из тех племен знает своего онгона»<sup>79</sup>. И далее знаменитый летописец указывает, у какого племени какой существовал онгон. В числе онгонов встречаем белого сокола, орла, кречета, козла и пр.<sup>80</sup>

Предками-тотемами правящего монгольского рода борджигин считались серый волк и лань. При Чингисхане был издан закон не убивать этих животных<sup>81</sup>.

В числе монгольских племен было племя чинос, которое находилось в мирных отношениях с Чингисханом. По-видимому, свое название это племя получило от тотема-предка *чино* (волк). Может быть, осколком этого древнего племени является бурятский род *шоно* (волк), оказавшийся впоследствии в составе племени *эхирит*.

Тотемизм, культ животных и онгонов в рассматриваемую эпоху уже настолько срослись, что нередко выступали как явление одного порядка. Поскольку скотоводство являлось основой жизни, обожествление отдельных видов домашних животных было вполне закономерным.

<sup>78</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 87.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Там же, с. 88—90.

<sup>81</sup> Данзан Л. Алтан тобчи, с. 236, 370.

Получили распространение культ коня, а также суеверия, связанные с поведением коней<sup>82</sup>. Особенным почитанием пользовались кони белой масти. У Чингисхана была яловая белая кобылица Эрэмэг-Цагагчи, считавшаяся священной — онгоном, «осчастливленной могущественным Небом-отцом». У этой кобылицы, как повествует легенда, родились два скакуна, которые, обидевшись на хозяина, ушли от него, но спустя четыре года вернулись и прославились. Чингисхан повелел сделать одного скакуна неприкосновенным, посвятив духам, и вплет в его гриву шелковые ткани<sup>83</sup>.

Из колофона Чойджи-одзер (XIV в.) известно, что Чингисхан повелел чтить главу рыжих кобылиц, именуемую Чингир-хада. Видимо, отдельные роды или группы монголов выводили свою родословную от коня. Например, буряты кости (*ясу*) Буин Ашебагатского рода своим предком-тотемом считали жеребца рыжей масти<sup>84</sup>.

Лошадь приносилась в жертву во время тайлгана, считаясь животным с горячим дыханием. Конь воспевался в произведениях героического эпоса, о нем слагались песни, пословицы и поговорки.

Очевидно, монгольские племена Прибайкалья, Баргуджин-Тукума, баргуты, хори, буряты, ойраты, булагачины и т. д., как и их потомки, почитали быка, орла, лебедя, рыбу (налима), других животных, птиц, сохраняли особые традиции, связанные с отношением к медведю, волку, соболю и другим зверям, пришедшие из эпохи палеолита и неолита.

По П. Карпини, онгонов, или, как он называл, идолов у монголов было много, каждый из них изготовлялся по особому и имел свое определение назначение. Так, идолы, сделанные из войлока, ставились с обеих сторон двери ставки, идолы из шелковых тканей — на повозке перед входом в ставку; были идолы, изготовляемые при болезни отроков и привязываемые над их ложем<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Там же, с. 264, 380.

<sup>83</sup> Повесть о двух скакунах Чингис-хана. Улаанбаатар, 1956, с. 21—27.

<sup>84</sup> См.: Вяткина К. В. Культ животных у монгольских народов. — Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам работы Института этнографии АН СССР (Ленинградское отделение) за 1966 г. Л., 1967, с. 13.

<sup>85</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 28—29.



Согласно Марко Поло, Натигаи, т. е. онгон, сделанный из войлока и сукна, бережет сынов, скот и хлеб монголов. Кроме самого Натигаи, монголы изображали его жену и детей, которым также поклонялись и приносили жертву, прося милости<sup>86</sup>.

Было бы ошибочно думать, что все эти описанные западноевропейскими путешественниками онгоны представляли собой души одних только предков. Здесь, по-видимому, рассказано об изображениях божеств различного происхождения. Г. Гомбоев, комментируя описанные П. Карпини древние идолы, был прав, полагая, что «на основании понятий и преданий нынешних бурятов, кажется, можно безошибочно даже назвать этих идолов по именам. Поставляемый посреди кибитки, и следовательно в койморе, почетнейшей ее части, должен был Заягачи, верховный творец Заягачи, верховный творец счастья.. Поставляемый около дверей должен быть Эмэгэлджи, хранитель стад и преимущественно молодого скота...; в кибитке ставят буряты Чандагату; имя этого идола значит «имеющий (белого) зайца», и дано ему потому, что необходимою принадлежностью его была шкура белого зайца... Кажется, этот весьма уважаемый идол был покровителем звероловства, а может быть и войны. Впрочем, известны по именам и еще некоторые онгоны, как-то: Хаянайки, что значит «находящийся подле дверей»; Нохайту, которому посвящали собак; барас-эбуген (*барс* — старик, — *Т. М.*), считавшийся обжорою и пр.»<sup>87</sup>.

У древних монголов, как свидетельствуют некоторые источники, онгоном могли быть и живые существа — лошади, быки, козлы, которые проходили специальный обряд посвящения и становились священными. П. Карпини отмечает, что идолу для императора посвящают «лошадей, на которых никто не дерзает садиться до самой их смерти. Посвящают ему также и иных животных, а в ставке каждого военачальника — тысячника, сотника и т. д. — стоял в середине привязанный онгон — козел»<sup>88</sup>. Обычай посвящать богам коня, быка и козла, иногда диких животных и птиц существовал у бурят дореволюционного

---

<sup>86</sup> Книга Марко Поло, с. 90.

<sup>87</sup> Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини. — ТВОРАО, 1859, ч. IV, с. 247.

<sup>88</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 29.

периода. Как и в древности, на посвященном коне или быке нельзя было ездить, а также использовать их для других целей.

Весьма любопытный факт приведен в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина: «Говорят, что Чингис-хан сделал онгоном одного человека из племени баарин подобно тому, как делают онгоном коня и других животных, т. е. никто на него не будет притязать и он будет свободным и тарханом. Имя этого человека было Янги. В ханской ставке (орде) он сидел выше всех, подобно царевичу, он входил по правую руку (от хана), коня его привязывали с конем Чингис-хана»<sup>89</sup>.

Вопрос об онгонах, их сущности и происхождении остается все еще не решенным. Д. Банзаров полагал, что «первоначальное простое почтение к предкам подверглось искажению и породило онгонов»<sup>90</sup>. Мнение это в настоящее время не разделяется многими учеными, хотя бы по той простой причине, что онгонами могут быть не только души умерших предков. Д. К. Зеленин выводил обычай чтить онгоны из первобытного тотемизма. «Онгон — это дух — тотем, который поселился среди людей и содержится людьми, первоначально-родовою организацией. Онгон — это тотем, который из дикого животного превратился в домашнего». По его мнению, идеологически культ онгонов резко отличается от тотемизма именно тем, что в тотеме дух неотделим от внешней формы животного, а в онгоне этой полной связанности духа с внешней формой уже нет, центральным представлением в культе онгонов является идея о вселении духа в *лекан* — искусственное сооружение<sup>91</sup>.

Концепция Д. К. Зеленина не может быть принята, ибо она не обнимает всего комплекса представлений и обрядов, связанных с онгонами сибирских и центральноазиатских народов. На наш взгляд, культ онгонов у монголов и бурят, как и почитание *обо*, носит синкретический характер, т. е. является сплетением представлений и мотивов, возникших в разные периоды истории: тотемических, фетишистских, анимистических, культа предков и т. д.

Вопрос об онгонах требует специального исследования.

---

<sup>89</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 2, с. 188—189.

<sup>90</sup> Банзаров Д. Собр. соч., с. 83.

<sup>91</sup> Зеленин Д. Культ онгонов в Сибири. М.—Л., 1936, с. 128.

Но совершенно очевидно, что корни этого религиозного явления уходят в период охотничьего образа жизни.

Несколько слов о термине «онгон». В современных монгольских языках он означает: в халхасском языке — 1) «гений-хранитель места»; 2) «дух предков»; 3) «чистый», «священный»<sup>92</sup>; в бурятском — 1) изображение какого-либо божества; дух, гений, идол; 2) «священный»<sup>93</sup>. По Рашид-ад-дину, *онгон* происходит от тюркского *инак*, что значит «благословенный». Термин *ункун* или *унгун* (*уйгун*) в средневековых тюркских языках означал тамгу — знак собственности на скоте; а также — птиц, чтимых у тюркских племен<sup>94</sup>.

Т. А. Бертагаев термин «онгон» производит от монгольского корня *он* (*год*), семантическим окружением которого являются значения «первооснова», «первоначало», «начало», «первичная сущность» и т. д. Слово «онгон», таким образом, вначале означало «первичный», «первоначальный», «первозданный», «девственный», «нетронутый», что иллюстрируется следующими выражениями: бурятским «онгон хэрбээ дайда» (первозданная нетронутая степь); монгольским «онгон гал» (девственная нетронутая степь); монгольским «онгон ус» и бурятским «онгон унэн» (седые волосы — от рождения, от природы, с самого начала); монгольским «онгон дэл» (нетронутая нестриженная грива лошади)<sup>95</sup>. «Все первичное, — пишет Т. А. Бертагаев, — первозданное или первооснова, почиталось предками монгольских племен, и потому они были священными... Слово «онгон» в значении «первооснова», «первичность», затем в значении «предок», т. е. «первооснова происхождения человека» существовало в самой глубокой древности (не говоря об «он»), что доказывается тем, что слово «онгон» было связано с религиозно-мистическими представлениями монголов и обозначало животного тотема-предка». Далее, следуя за Д. Банзаровым, Т. А. Бертагаев утверждает, что «почитание матери, ее первородства, впо-

<sup>92</sup> Краткий монгольско-русский словарь. М., 1947, с. 156.

<sup>93</sup> Бурятско-русский словарь. М., 1973, с. 356.

<sup>94</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 87 (см. также: Будагов Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. 1, с. 161); Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 1. Спб., 1893, стб. 1645).

<sup>95</sup> Бертагаев Т. А. К этимологии некоторых слов в монгольских языках. — В кн.: Исследования по восточной филологии. М., 1974, с. 36—37.

следствии отца трансформировалось в культ духов предков... первоначальное простое почтение к предкам подвергалось искажению и породило онгонов». Посвящение животных каким-нибудь духам и изображения духов в виде человеческих фигур — явление позднее<sup>96</sup>. Именно эта форма онгонов существовала у монгольских племен X—XIV вв.

Как бы ни трактовались онгоны, их использование преследовало одну и ту же цель — обеспечить установление контактов со священным миром. Без этого контакта древние монголы и далекие предки бурят не мыслили свою жизнь.

**Суеверия и мантика.** Древние монголы, независимо от социальной принадлежности, были очень суеверны. Судя по источникам, предсказания шаманов, результаты гадания на бараньей лопатке или каким-либо иным способом, вера в различные приметы и сновидения играли в их жизни огромную роль. В «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина приводятся следующие примеры суеверного отношения ко всякого рода знамениям. Однажды во время поездки Камбагай-каана (одного из предшественников Чингисхана) к татарам внезапно пал его рыжий конь. Видя это, один из его спутников — Чинтай-Кийан сказал: «Я считаю смерть этой лошади за предупреждение благосклонной к нам судьбы — и лучше нам не ехать». Камбагай-каан не обратил на эти слова внимания и поехал дальше. На следующую ночь они доехали до племени баяут-дуклатов, которые, встретив их, закололи тощего барана и стали варить мясо. Внезапно треснул котел. Чинтай-Кийан, усмотрев в этом дурное предзнаменование, опять предостерег Камбагай-каана от продолжения поездки. Тот снова не послушался и поехал к татарам; последние схватили хана и передали чжурчженям, а те убили его<sup>97</sup>.

В «Сокровенном сказании» описано, как «однажды Темужин, спасаясь от тайжудцев, трое суток скрывался в густом лесу на вершине горы Тергуне. Затем он решил спуститься вниз и выйти из леса. Когда он вел коня под уздцы, случилась неожиданная задержка: с коня сползли седло и нагрудник. «Подпруга еще туда-сюда, но как могла спозти также и нагрудная шлея? Не иначе, что само

<sup>96</sup> Там же, с. 37—39.

<sup>97</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 2, с. 23—24.

небо меня удерживает», — стал он раздумывать и, вернувшись назад, провел в лесу еще трое суток. Когда он снова решил выйти из леса, то увидел большой белый камень, величиной с походную юрту, вплотную закрывший выход. Темучжин снова усмотрел здесь плохое предзнаменование неба и провел в лесу еще девять суток без всякой пищи. Когда же, наконец, вышел из тайги, голодный и обессиленный, тайчжудцы схватили его»<sup>98</sup>.

Во многих источниках излагается предание о том, что Темучин родился со сгустком запекшейся крови в правой руке, что явилось якобы предвещением его ханской власти.

Вера в сноведения была обычным явлением у монголов. В «Сокровенном сказании» говорится о хонхиратском Дая-Сэчепе, которому однажды приснилось, будто на его руку слетел белый сокол, зажавший в когтях солнце и луну. Вскоре же выяснилось, что сон был предвестником приезда свата Есугэя с сыном Темучином<sup>99</sup>. В другом месте рассказывается о вещем сне Хoorчи из племени *баарин*, согласно которому «небо с землей сговорились, нарекли Темучжина царем государства»<sup>100</sup>. Однажды Чингисхан увидел какой-то страшный сон и после этого подарил находившуюся в то время в ставке одну из своих жен Кэхтэй-нойону из племени урут, возглавлявшему в ту ночь гвардейский караул<sup>101</sup>.

Монголы не только верили в сновидения, но и чтили людей пользовавшихся репутацией толкователей снов<sup>102</sup>.

К числу широко распространенных суеверий относились вера в приметы, которые существовали на всякий случай жизни, и связанные с ними различного рода запреты. По наблюдениям П. Карпица, у монголов нельзя было опираться на плеть, которой погоняют коня, касаться стрел бичом, ловить и убивать молодых птиц, ударять лошадь уздой, ломать кость о кругую кость. Если кто-нибудь, находясь в ставке, подавился, не мог проглотить кусок еды или выбросить его изо рта, то этого человека вытаскивали через специальное отверстие под ставкой (шатром) и убивали без всякого сожаления. Запрещалось на-

<sup>98</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 92.

<sup>99</sup> Там же, с. 86.

<sup>100</sup> Там же, с. 107.

<sup>101</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 186.

<sup>102</sup> Шастина Н. П. Шара Туджи. Монгольская летопись XVIII века. М.—Л., 1957, с. 141.

ступать на порог ставки вождя, в противном случае виновного умерщвляли<sup>103</sup>. Верили также в существование вещей птицы<sup>104</sup>.

По Г. Рубруку, монголы считали «за дурное знамение или признак или дурное предзнаменование, когда кто-нибудь сидит пред ними, наклонив лицо, как бы печальный, особенно если он опирается на руку щекою или подбородком»<sup>105</sup>. У монголов существовало правило никогда не возвращаться по той дороге, по которой они выезжали<sup>106</sup>. Категорически запрещалось проливать кровь домашних животных. Был издан специальный закон, запрещающий резать горло баранам и другим употребляемым в пищу животным. По обычаям полагалось рассекать им грудь и лопатки<sup>107</sup>.

Как и многие центральноазиатские народы, монголы верили в священные числа. Астральными считались числа 3, 5, 7, 9 и др., особенно 3 и 9. У Чингисхана в ставке было девятиножное знамя (сульдэ); во время церемонии возведения Угэдэй-хана на императорский престол все присутствующие внутри и вокруг шатра 9 раз преклоняли колена. Тогда же в честь Чингисхана Угэдэй повелел в течение трех дней раздавать пищу присутствующим<sup>108</sup>.

По описаниям Рашид-ад-дина, лесные народы, обигавшие в стране Баргуджин-Тукум (хори, баргуты, булагачины и др.) были очень суеверны, верили во многие приметы. Мы уже приводили примеры суеверий, связанных с грозой и молнией, у баргуджин-тукумцев. Продолжая характеристику верований и обычаев лесных народов, летописец пишет: «Если кто-нибудь снимет с ноги войлочный чулок (уг) и захочет высушить (его) на солнце, то случится та же самая упомянутая беда (т. е. молния упадет в скотину или дом.— *Т. М.*). Поэтому, когда они сушат (свои) войлочные чулки, то закрывают верхушку шатра (харган) и сушат (их) в шатре. У них эти приметы проверены и они исключительно свойственны этой стране»<sup>109</sup>.

---

<sup>103</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 30.

<sup>104</sup> Данзан Л. Алташ тобчи, с. 66.

<sup>105</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 120.

<sup>106</sup> Там же, с. 167.

<sup>107</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 2, с. 49.

<sup>108</sup> Там же, с. 19.

<sup>109</sup> Там же, т. 1, кн. 1, с. 157.

Большая часть упомянутых в источниках суеверий бытовала у монголов и бурят еще в XIX в., а некоторые сохранились до наших дней. Например, свадебный поезд у селенгинских бурят и в наше время не возвращается по той дороге, по которой выехал, а делает как бы круг по ходу солнца. У бурят в прошлом нельзя было ударять коня уздой, убивать птенцов. Найманы считали завывание собаки предвещанием беды<sup>110</sup>. Такое же суеверие бытовало у бурят. Буряты считали священными числа 3 и 9 и др.; не полагалось баранам и коням резать горло, когда они убивали их.

Мантика (гадание) сопровождала монгола во всех случаях жизни. Существовали различные способы гадания. Самым распространенным и популярным видом было гадание на сожженной бараньей лопатке, унаследованное, как полагает Н. Ишжамц, от хунну<sup>111</sup>. Древний китайский ученый Вэй-Да-я писал: «Что касается их гадания, то (они) обжигают баранью лопатку и определяют счастье или несчастье, смотря по тому, исходят ли трещины на ней (по направлению) туда или обратно. Этим гаданием решается все — откажет небо (в желаемом) или даст (его). (Татары) сильно верят в это (гадание). Оно называется «обжиганием пипа». Не существует никаких грубых или тонких дел, о которых не производилось бы гадание. Гадание (по какому-либо случаю) непременно повторяется неоднократно»<sup>112</sup>.

Гадали по внутренностям животных, по полету и пению птиц, по звездам. П. Карпини отмечал, что монголы «усиленно предаются гаданию вообще, а также по полету птиц и внутренностям животных, чародействам и волшебствам»<sup>113</sup>.

Во время болезни Угэдэй-хапа шаманы «пробовали посредством гадания по внутренностям животных вопрошать духов, не желают ли они принять в качестве выкупа дзюлик золота с серебром, или скота и всякого съестного. Но было отвечено, что на этих условиях не только не

---

<sup>110</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 142.

<sup>111</sup> Ишжамц Н. Религия и верования монголов..., с. 136.

<sup>112</sup> См.: «Краткие сведения о черных татарах» Вэй-Да-я и Сюй Типа. (Публикация Липь Кюн-и и Н. Ц. Мухкуева). — Проблемы востоковедения, 1960, № 5, с. 142—143.

<sup>113</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 31.

успокоятся, но еще сильнее будет неистовствовать день и ночь»<sup>114</sup>.

Следует отметить, что обычай давать *дзолик* (бур. *долё*) существовал у дореволюционных бурят-шаманистов, и это зафиксировано М. Н. Хангаловым<sup>115</sup> и другими этнографами.

Гаданием занимались не только специалисты — шаманы и прорицатели, но и рядовые люди, и высокопоставленные нойоны, и даже сами великие ханы. «Чингис-хан перед каждым походом заставлял ворожить, будет ли удача, и, не довольствуясь этим, сам проверял ворожбу сжиганием бараньего легкого»<sup>116</sup>. Император Угэдэй «крайне верил волхвованиям шаманов и ворожей; при каждом предприятии призывал их к себе»<sup>117</sup>. Г. Рубрук в своем сочинении рассказывает, что хан Мункэ (Мангу) не делает ничего в мире без того, чтобы предварительно не «посоветоваться» с бараньими лопатками. «Этот способ гадания,— пишет он,— происходит так: когда хан хочет что-нибудь предпринять, он приказывает принести себе три упомянутые кости (бараньи лопатки.— *Т. М.*) еще не сожженные, и, держа их, размышляет о том предприятии, о котором хочет искать совета, приступить к нему или нет, и затем передает служителю кости для сожжения. И возле того дома, где он пребывает, существуют два маленьких домика, в которых сжигаются эти кости, и их тщательно отыскивают ежедневно по всему становищу. Итак, когда их сожгут до черноты, их приносят ему обратно, и тогда он рассматривает, раскололись ли кости от жара огня прямо вдоль. Тогда для того, что он должен сделать, дорога открыта. Если же кости треснуты поперек, или выскочат из них круглые кусочки, тогда он этого не делает. Ибо или сама кость, или какая-то ткань, лежащая на ее поверхности, всегда трескается на огне. И, если из трех костей одна трескается надлежаще, он предпринимает дело»<sup>118</sup>.

---

<sup>114</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 192—193.

<sup>115</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 512.

<sup>116</sup> Бичурин Н. Я. История первых четырех ханов из дома Чингисова, переведено с китайского монахом Иакипфом. Спб., 1829, с. 107.

<sup>117</sup> Там же, с. 350.

<sup>118</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 149.



Хулагу, брат Муикэ-хана, перед осадой Багдада «по своему обычаю» погадал на бараньих лопатках и только после этого двинул войска»<sup>119</sup>.

Гадание на бараньей лопатке было широко распространено среди монголов, калмыков и бурят еще в XIX и начале XX в.<sup>120</sup>

Выше сказано, что существовали различные способы гадания. Среди них: гадание путем просевания пыли, гадание на прутьях, гадание по звездам. По-видимому, эти способы были заимствованы у других народов и религий. Астрология практиковалась довольно широко. М. Поло, описывая столицу монголов Ханбалык (Камбалу), указывает, что в ней жило 5000 астрологов и гадателей, «которых великий хан ежегодно снабжал пищей и одеждой. Они постоянно занимались своим искусством»<sup>121</sup>. Роль гадателей (шаманов, прорицателей, астрологов и др.), как видно, была весьма значительной. Они определяли заранее счастливые или несчастливые дни для свершения какой-либо акции. Их авторитет был велик, они, как угадыватели воли неба, вмешивались в дела внутреннего и международного характера, создавали определенное, нужное для власти, настроение, освящали вместе с шаманами те или иные мероприятия хана. Надо думать, гадание и гадатели не в меньшей степени влияли и на жизнь рядовых людей, семьи, рода, племени, улуса или удела.

**Представления о смерти и загробной жизни.** Погребальная обрядность. Анимизм в религиозном комплексе древних монголов занимал исключительно большое место. Он являлся уже высоко развитой и вполне последовательной системой идей о душе, смерти и загробном мире, а также о возможных духовных существах, олицетворявших природу, стихийные силы и сферы человеческой деятельности. По П. Карпини, монголы «веруют, однако, что после смерти станут жить в ином мире, будут умножать свой стада, есть, пить и делать другое, что делают люди, живущие в этом мире»<sup>122</sup>. Г. Рубрук отмечал, что «ни одна

<sup>119</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 3, с. 40.

<sup>120</sup> Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. Спб., 1834, с. 182—183; Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях..., с. 250; Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, Улан-Удэ, 1958, с. 362—363.

<sup>121</sup> Книга Марко Поло, с. 124—125.

<sup>122</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 31.

вдова не выходит у них замуж на том основании, что они веруют, что все, что служит им в этой жизни, будет служить и в будущей; отсюда о вдове они верят, что она всегда вернется после смерти к первому мужу»<sup>123</sup>.

На существование представлений о власти мертвых над живыми указывает страх перед произношением имени умершего, перед оставленными им вещами. После смерти хана Чагатая, например, его имя стало *курук*, т. е. запретным, и другое лицо, носившее то же имя, должно было называться иначе<sup>124</sup>.

Вероятно как у позднейших монголов и бурят, в чингисхановскую эпоху существовали различные эвфемизмы для рассказа о смерти человека. О смерти шамана Тэбтэнгри в «Сокровенном сказании» говорится: «И вот в третью ночь, на рассвете, дымник раскрылся, а он вознесся телесно»<sup>125</sup>. В этом же сочинении находим: «Чингис-хан, после окончательного разгрома тапгутов, возвратился и восшел на небеса в год свињи»<sup>126</sup>. В «Алтан тобчи» сообщение о смерти Чингисхана передано словами: *tngri bolba*, т. е. «сделался тэнгэри»<sup>127</sup>. При описании смерти Угэдэя, Гуюка, Мункэ и других ханов употреблено это же выражение. Саган Цэцэн употребил выражения: *tngri bolba* («стал тэнгэри») и *халибай* («отлетел») <sup>128</sup>.

Как отмечал В. В. Бартольд, все источники единогласно утверждают, что членов монгольского ханского рода па всем пространстве империи хоронили в труднодоступных местах, преимущественно на высоких горах, ханские кладбища были запретным местом, охранявшимся военными отрядами. Эти кладбища обозначались термином «курук (курик, гурик)». В Монголии кладбища с могилами Чингисхана и некоторых его потомков называлось «великий курук» (*ехэ курук*). *Курук* в Монголии был еще до Чингисхана<sup>129</sup>. Наряду с ханскими *курук* существова-

<sup>123</sup> Там же, с. 101.

<sup>124</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 100.

<sup>125</sup> Козни С. А. Сокровенное сказание, с. 178.

<sup>126</sup> Там же, с. 191.

<sup>127</sup> Алтан Тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе. Перевод ламы Галсана Гомбоева:—ТВОРАО, Слб., 1858, ч. VI, с. 40.

<sup>128</sup> Шара Туджи. Монгольская летопись XVII в. Л., 1957, с. 176.

<sup>129</sup> Бартольд В. В. Соч. т. IV, с. 383—384.

ли обычные, рядовые. У бурят, например, места захоронения шаманов или людей, убитых молнией, до недавнего времени считались запретными — «харюутай газар» или «харюу».

По П. Карпини, «тайно в поле хоронили у монголов не только ханов, но и вообще знатных людей»<sup>130</sup>.

В некоторых случаях, особенно для умерших выдающихся людей (князей, полководцев, шаманов), видимо, устраивались помосты или палаты на деревьях, т. е. *аранга*. Об этом позволяет думать выражение «подняли кости», употребленное в отношении Джамухи, казненного по приказу Чингисхана<sup>131</sup>. Когда умер один из сподвижников Чингисхана, Хуилдар, император повелел положить останки его на скалу Хэлтэгэй около р. Халхи<sup>132</sup>.

Китайские источники сообщают, что место захоронения у монголов (при зарывании в землю или помещении на дереве) всегда находится к северу от юрты<sup>133</sup>. Интересно, что этот обычай существовал и у бурят. Он не соблюдался только в том случае, если севернее от улуса протекала река: по представлениям шаманистов, мертвых нельзя перевозить через реку, иначе она высохнет.

Поскольку в потусторонний мир переносилась вся иерархия, существовавшая в обществе монголов, характер захоронения нес на себе отпечаток этого представления и выражался в наличии определенного комплекса обрядов погребения. Умершего одевали в лучшую одежду, снабжали пищей, предметами труда и вооружения в зависимости от его пола, профессии и социальной принадлежности. Нередко вместе с усопшим или рядом в другой могиле погребали верхового коня с полным снаряжением; богатых и знатных людей хоронили вместе с их слугами — рабами, чтобы они продолжали службу у своих господ в потустороннем мире. Особенно пышными были захоронения ханов. Источники передают, что вместе с ханами предавались земле десятки и сотни людей.

Представления о смерти, загробном мире и погребальная обрядность монголоязычных племен Прибайкалья по существу, не отличались от таковых у собственно монго-

---

<sup>130</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 32—33.

<sup>131</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 201.

<sup>132</sup> Данзан Л. Алтаг тобчи. с. 147.

<sup>133</sup> Бичурин И. Записки о Монголии, т. 1, с. 186.

лов. Об этом свидетельствуют археологические памятники.

В сэгэпутских и зарубинских могильниках погребения ориентированы головой на северо-восток, север и северо-запад. В могилах найдены ножницы, глиняные сосуды, останки убитых животных. Погребение рядом с умершими лошади — свидетельство почитания коня, возможно это были *хойлго*. В одной из могил умершая женщина покоилась в сосновой колодке лодкообразной формы. Около головы стоял круглодонный горшок, у затылка лежали ножницы, в ногах — кости барана <sup>134</sup>.

К сэгэпутским погребениям близки захоронения XIII—XIV вв. у д. Акинина вблизи Иркутска и в долине р. Иркут в Тунке. Эти могилы богаче. В них обнаружены остатки шитых золотом одежд, серебряных сосудов, жемчуг, золотые украшения, которые позволяют думать, что захоронения принадлежат представителям монгольской знати того времени, что образ жизни этих людей, материальная и духовная культура были такими же, как и у собственно монголов <sup>135</sup>.

В Тунке раскопаны погребения в колодах с костями барана при покойниках. В могилах найдены китайские бронзовые зеркала, остатки седел, крытых лаком, серебряные и золотые украшения, остатки конской сбруи с богатыми бронзовыми накладками, стремяна и удила, остатки сложного монгольского лука, наконечники стрел со свистунками, шелковые ткани и серебряная чаша на высокой ножке. В комплексе бедных погребений из долины р. Обуса (Приангарье) обнаружены остатки грубой шерстяной одежды, унтов, пряслица, берестяные женские коробки, наконечники стрел и зерна проса <sup>136</sup>.

Подобная же картина погребальной обрядности обнаружена в могильниках Западного Забайкалья. В Саян-туйской группе могил, датируемых XIII—XIV вв., ориентировка костяков в основном северная, северо-восточная и восточная. Инвентарь представлен предметами вооружения (костяные накладки на лук, берестяные колчаны,

---

<sup>134</sup> Окладников А. П. Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье, с. 201—204.

<sup>135</sup> Там же, с. 205.

<sup>136</sup> Окладников А. П. Очерки истории западных бурят-монголов, с. 284.

железные и костяные наконечники стрел, железные ножи, остатки копы и сабли), конскими принадлежностями (стремена, удила, остатки седла), одеждой и ее принадлежностями (бусы, подвески, пуговицы, серьги, бляшки), утварью (остатки берестяных туесов, деревянные чашечки, горшки), пищей (зерна проса, кости животных)<sup>137</sup>.

Почти аналогичен описанным тапхарский комплекс могил, датируемых X—XIII вв. Для этого комплекса характерны ритуальные захоронения животных — крупного и мелкого рогатого скота, лошадей. В одном из погребений могильника найдены останки жертвенного коня. Положение костяка умершего человека отличалось от всех остальных: правая рука от локтя переложена к левой руке, правая нога положена на левую. На колоде, над головным торцом, лежали копыта лошади. Под кладкой обнаружено большое жженое пятно, выходящее за пределы могильного ятна. Е. А. Хамзина полагает, что погребенный занимал особое положение в обществе, возможно был шаманом<sup>138</sup>.

Однотипен с тапхарскими и тункинскими телятниковский могильник в Баргузине, где обитали некогда баргутские племена. Здесь раскопаны, как считает Е. А. Хамзина, два шаманских погребения: умершие лежали лицом вниз и с заведенными за спину руками. Вероятно, это были служители культа, за какие-то провинности наказанные родичами и поэтому захороненные особым образом. Е. А. Хамзина в связи с этим резонно обращается к бурятским этнографическим материалам, в частности к обычаю умерщвлять провинившихся шаманов и шаманок, зафиксированному М. Н. Хангаловым<sup>139</sup>.

## Религиозные культы

Религиозный культ — важнейший элемент религии, ее обрядовая сторона. В данное понятие мы включаем всевозможные обряды, жертвоприношения, молитвы, богослужения, а равно и относящиеся сюда предметы (при-

---

<sup>137</sup> Хамзина Е. А. Археологические памятники Западного Забайкалья, Улап-Уда, 1970, с. 11—12.

<sup>138</sup> Там же, с. 103—124.

<sup>139</sup> Там же

надлежности религиозных обрядов, прорицателей, шаманов и т. д.). Поскольку характер и формы религиозного культа соответствуют историческим формам религии, естественно предположить, что высокоразвитый политеизм у монгольских племен обуславливал существование развитой системы обрядов. В действительности так оно и было.

Классифицировать обрядовые действия древних и средневековых монголов можно лишь в общих чертах. На основании имеющихся материалов мы выделяем следующие по значимости и масштабам виды обрядов: 1) общественные или коллективные; 2) семейные или групповые и 3) индивидуальные. В свою очередь все эти три вида подразделялись на кровавые и бескровные. Одни из них были обязательными, традиционными, устраиваемыми систематически в определенные сроки, другие — случайными, вызванными какими-либо событиями или явлениями.

Общественные жертвоприношения устраивались всем коллективом в рамках родо-племенных и военно-административных делений и были связаны с хозяйственной деятельностью, военными делами, явлениями природы и т. д. Видимо, данному виду молебствий были присущи черты родовых традиций. В «Сокровенном сказании», например, упоминаются родовые жертвоприношения «чжугели» (jü-geli), от участия в которых после смерти Бодончара был отстранен Чжоуредай, по той причине, что не был родным сыном Бодончара, т. е. не был прямым потомком Бодончарова рода<sup>140</sup>. Отсюда следует, что у монголов на родовые жертвоприношения чужеродные не допускались, а если допускались, то с ограниченными правами. Точно такой же обычай существовал у бурят-шаманистов. Следует отметить, что на бурятских тайлганах нередко делали «чжугели» — (бур. «зүхли»), т. е. воздевали шкуры жертвенных животных на длинные шести.

Х. Пэрлээ утверждает, что у монголов существовал закон об их участии в родовых жертвоприношениях и дележе кушаний (жертвенного мяса), что этот закон или обычай мог изменяться<sup>141</sup>. У бурят участие в родовых молебствиях было обязательным. Иметь на тайлгане свой *хуби* (долю) являлось делом чести и достоинства каждо-

<sup>140</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 83.

<sup>141</sup> Цит. по кн.: Данзан Л. Алтан тобчи, с. 317 (комментарий).

го взрослого мужчины. Неучастие в таких мероприятиях означало вызов всей общине, оно, согласно шаманистским воззрениям, могло вызвать гнев бога или духа и навлечь беду на весь коллектив, на что, конечно, редко кто мог решиться.

Мы уже говорили об обряде «ехэ ирагу», устраиваемом с кровавыми жертвами весной. На это молебствие чужеродные, видимо, также не допускались. Согласно «Алтан тобчи», монголы ежегодно, 21 числа третьего месяца по лунному календарю, устраивали «тайлага» (Великое жертвоприношение), на котором приносили жертвы «Царственному Вечному Небу», «Великому Суу», золотому солнцу и серебряной луне. При этом упоминались священная гора Бурхан-Халдун, реки Онон, Керулен и Тола и их эжины<sup>142</sup>.

Древние и средневековые монголы, как и их позднейшие потомки и буряты, возможно устраивали в году три обязательных тайлгана — весной, летом и осенью, связанные с циклом скотоводческого хозяйства (перекочевкой па летники, зимники и т. д.) и посвященные небу, земле-воде и духам-хозяевам местностей. У бурят и монголов позднейшего периода одно из этих общественных молебствий называлось «Ехэ тайлга» — Большое (Великое) жертвоприношение, сопровождаемое состязаниями в борьбе, стрельбе из лука и конных скачках. Молебствие происходило как всенародный праздник. В источниках по истории монголов нередко упоминаются праздники или жертвоприношения, устраиваемые в роще у реки, на вершинах гор, у раскидистого (вероятно священного) дерева. Нам думается, что все эти обряды были пронизаны шаманистским духом, проходили в шаманских традициях и назывались «тайлга» или «тахил».

Вероятно, общественный или общегосударственный характер носили жертвоприношения, преследующие военно-политические цели. «Когда наступала война, то закалывали пегую корову и белую лошадь, и приносили их в жертву небу и земле, и духу горы *Му-в-шань*»<sup>143</sup>, — говорится в китайском сочинении о киданях. Эта традиция едва ли была забыта монголами, которые поклонялись тэнгринам войны. Следует учесть, что в народе не суще-

<sup>142</sup> См.: Ишжамц Н. Религия и верования монголов..., с. 129.

<sup>143</sup> См.: Васильев В. П. История и древности..., с. 181.

ствует «бездеятельных» богов, которые бы не нуждались в уболажении. По Рашид-ад-дину, монголы перед выступлением в поход мазали жиром бунчук (туг), т. е. знамя<sup>144</sup>. Мы полагаем, что это был особо важный обряд, в котором участвовали полководцы и государственные деятели во главе с императором, а также воины и командиры всех подразделений.

Существовали обряды магического вызывания дождя, снега, непогоды. В «Сокровенном сказании» говорится о том, что однажды в урочище Койтем, в низовьях р. Керулен, во время боя найманский Буирух и ойратский Худуха-беги приняли своим волшебством вызывать ненастье, чтобы навредить войску Чингисхана, но ненастье разразилось над ними самими ливнем и ураганом<sup>145</sup>. У Рашид-ад-дина обряд в этом эпизоде описывается более подробно: «...Тем временем совершили волхование с тем, чтобы пошел снег и поднялся буран. Сущность волхования заключается в следующем: читают заклинание и кладут в воду камни (вследствие чего) начинается сильный дождь. (Однако) этот снег и буран обернулись против них (же)»<sup>146</sup>.

В монгольской летописи «Шара туджи при описании злоключений монголов после изгнания из Китая упоминается эпизод их борьбы с китайцами, во время которого сын Тогон-Тэмура Биликту-каган «волшебством устроил великий ураган, китайские воины и кони погибли»<sup>147</sup>.

Вера в возможность вызывать дождь, снег или бурю с помощью заклинания камня *джада* (*яда*), как сказано в третьей главе, существовала у всех тюрко-монгольских народов, в том числе у древних тюрок.

Охота занимала важное место в хозяйственной жизни монголов. О существовании обрядов и обычаев, связанных с охотничьим промыслом, источники сообщают очень скупо, хотя фактически их число должно быть немалым. В «Сборнике летописей» при описывании охоты Угэдэйхана говорится: «Бокаулы делили добычу справедливо между всеми разрядами царевичей, эмиров и воинов и никого не обделяли. Все общество выполняло обряд цело-

<sup>144</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 2, с. 40.

<sup>145</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 117.

<sup>146</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 2, с. 121—122.

<sup>147</sup> Шара Туджи, с. 142.



вания праха и подношения даров»<sup>148</sup>. К сожалению, трудно установить, в чем заключался этот обряд и как он проходил.

В семейном быту жертвоприношениям уделялось большое внимание, особенно обрядам изготовления и кормления онгонов. Судя по источникам, онгонов в семье бывало множество. Говоря об этом, П. Карпини писал: «А когда они хотят сделать этих идолов, то собираются вместе все пожилые хозяйки, которые находятся в тех ставках, и с благоговением делают их, а когда сделают, то убивают овцу, едят ее и сжигают огнем ее кости. И когда также болен какой-нибудь отрок, то они делают идола вышесказанным способом и привязывают его над ложем. Вожди, тысячники и сотники всегда имеют козла в середине ставки. Вышеупомянутым идолам они приносят прежде всего молоко всякого скота, и обыкновенного и вьючного. И всякий раз, как они приступают к еде или питью, они прежде всего приносят им часть от кушаний и питья. И всякий раз, как они убивают какого-нибудь зверя, они приносят па каком-нибудь блюде сердце идола, который находится на повозке, и оставляют до утра, а также уносят сердце с его вида, варят и едят»<sup>149</sup>.

Существовали онгоны и у самых высоких особ. «Они делают идол для императора,— рассказывает П. Карпини,— и с почетом ставят его на повозке перед ставкой, как мы видели при дворе настоящего императора, и приносят ему много даров. Посвящают ему также лошадей, на которых никто не дерзает садиться до самой их смерти. Посвящают ему также и иных животных, и если убивают их для еды, то не сокрушают у них ни единой кости, а сжигают огнем»<sup>150</sup>.

Описанные П. Карпини обряды приготовления онгона и принесения им жертв удивительно, почти до деталей, схожи с таковыми у бурят-шаманистов. Надо полагать, эти онгоны освящались специальными служителями культа — шаманами и были связаны с конкретными божествами. Козлы, находившиеся в середине ставки вождей, тысячников и сотников, были посвященными — онгонами, или *сэтэр*. Посвященные лошади и иные животные, при-

<sup>148</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 2, с. 42.

<sup>149</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 28—29.

<sup>150</sup> Там же, с. 39.

носимые в дар императору, тоже становились онгонами. Обычай особого отношения к онгонам-животным — запрет не садиться на них, не ломать кости при разделке их туши, предавать огню эти кости, ежедневно кормить идолов (изображения богов и духов) — бытовали у бурят-шаманистов до недавнего времени.

Древние монголы верили в колдовство и потому принимали различные меры, направленные против него. Чаще всего колдовству приписывали болезнь людей и смертельный ее исход. Как сообщает Г. Рубрук, при заболевании человека, особенно знатного лица, приглашали прорицателей (шаманов), которые произносили заклинания и узнавали, отчего приключилась болезнь: является ли она естественным недомоганием, или же произошла от колдовства. Если устанавливали, что причиной болезни является колдовство, то немедленно приступали к розыску виновного, а обнаружив его, наказывали вплоть до смерти<sup>151</sup>. Колдовство преследовалось, и, видимо, чаще всего приписывалось особам женского пола. Рашид-аддин и Г. Рубрук приводят примеры наказаний, которым подверглись за колдовство некая Фатима-хатун и одна христианка, которая была кормилицей дочери госпожи двора. Мункэ-хаган (Мангу-хан) в беседе с Г. Рубруком сказал, что Огул-Каймиш, супруга хагана Гуюка, была «злейшей колдуньей» и «своим волшебством погубила всю свою родню»<sup>152</sup>. Средством против колдовства и вообще всякой болезни считались различные заклинания, производимые шаманами для изгнания из тела больного злого духа. У монголов существовало поверье, что один из родственников больного может принять на себя болезнь и умереть вместо него. Такой случай описан в «Сокровенном сказании» в связи с болезнью Угэдэй-хана. Когда шаманы-прорицатели «выяснили», что «духи, владыки китадских земель и вод, жестоко неистовствуют вследствие захвата их людей и жилищ войском хана, что они соглашаются перестать только за выкуп родным человеком, принять на себя болезнь хана согласился его брат Толуй. «Читайте же, шаманы, свои заклинания, заговаривайте воду», — сказал он. Когда он так сказал, ша-

---

<sup>151</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 176—178.

<sup>152</sup> Там же, с. 130.

маны, произнося заклинания, заговорили воду, а царевич Толуй вышел и говорит, посидев немного молча: «Опьянел я сразу! Побереги же, государь и старший брат мой, побереги до тех пор, пока очнусь я, малых сирот своего младшего брата и вдову его Беруде, побереги до тех пор, пока я не приду в себя. Все, что хотел сказать, я сказал. Опьянел!». И проговорив эти слова, он вышел вон. Дело же обстояло так, что в действительности (кончины То-луя) не последовало»<sup>153</sup>.

Выкуп болезни чем-нибудь или кем-нибудь назывался *дзолик*. Любопытно, что к *дзолик*, существовавшему в трансформированном виде, прибегали буряты-шаманисты дореволюционного периода<sup>154</sup>.

Семейный и родовой характер носили некоторые обряды, связанные с какими-либо наследственными традициями, профессиями (шаманскими, кузнечными и т. п.). Рашид-ад-дин сообщает, что «у рода Чингис-хана существует обычай и правило в ту ночь, которая является началом Нового года, готовить кузнечные мехи, горн и уголь; они раскаляют немного железа и положив (его) на наковальню, бьют молотком и вытягивают (в полосу) в благодарность (за свое освобождение)»<sup>155</sup>.

У восточных монголов XIX в. бытовала легенда, по которой Чингисхан был некогда кузнецом<sup>156</sup>. Подобную же легенду знали селенгинские буряты. Выше с. Ново-Селенгинск, на левом берегу р. Чикой, находится безлесая гора с усеченной вершиной, названная Дош по причине того, что она по форме напоминает наковальню (монг.-бур. *дош* — *дүш*). Местные буряты передают из поколения в поколение вместе с различными запретами, связанными с этой горой, рассказ о том, что здесь, на этой наковальне, Чингисхан ковал железо<sup>157</sup>.

Обычно предметами жертвоприношения служит то, что важно и ценно для существования человека. В хозяйстве монголов главную роль играли лошади и овцы. Лошадь не только служила отличным транспортным средством. но

<sup>153</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 192—193.

<sup>154</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 453, 512; т. 2, Улан-Удэ, 1959, с. 131, 203, 206—210.

<sup>155</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 154—155.

<sup>156</sup> Мэн-да Бэй-лу. («Полное описание монголо-татар»). М., 1975, с. 95—96.

<sup>157</sup> Там же.

п давала мясо, крепкую кожу, волос и молоко для кумыса. Конь тесно был связан с другой чрезвычайно важной стороной жизни — с военным делом. Человек без коня не считался человеком и делался никому не нужным. Поэтому коня приносили в жертву богам прежде и чаще всего, ибо он «нужен» был им не только для пищи, но и для езды. По «Алтан тобчи», белый конь жертвовался небу, а черный бык — земле<sup>158</sup>. Как уже сказано, лошади специально посвящались определенным богам и становились онгонами.

Ритуальное значение овец обуславливалось не только употреблением их мяса во время молебствий, но и шерстью, которая служила магическим средством; ее приносили в жертву богам и духам, изделия из нее украшали различные культовые места и предметы: жертвенники, *обо*, священные деревья, рощи, животных. Огромное значение шерсти в быту и культе должно было сделать стрижку овец, коз и также волос лошадей (грива, хвост) важным событием в жизни кочевников, породить определенные обряды, что и существовало у монголов и бурят как в далеком, так и в недавнем прошлом.

В некоторых источниках содержится указание на то, что у монголов существовал обычай человеческих жертвоприношений. Рашид-ад-дин сообщает, что при возведении Угэдэй-хана на императорский трон «выбрали сорок красивых девушек из родов и семей, находившихся при нем эмиров и в дорогих одеждах, украшенных золотом и драгоценными камнями, вместе с отборными конями принесли в жертву его (Чингисхана.— *Т. М.*) духу»<sup>159</sup>. П. Кафаров пишет: «Автор И-юй (XVI в.) рассказывает, будто в его время монголы приносили небу человеческие жертвы, вот его слова: „Монголы глубоко чтут небо... при всяком важном предприятии они приносят небу человеческую жертву: для этого они выбирают китайца (из пленных) покрасивее, обнажают и обливают водой... жертву связывают на поле и один из бойких вершников с разбега и размаха отрубает ему голову; потом разрезают ему живот и внутренности раскладывают па земле (как жертву небу)»<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> Данзан Л. Алтан тобчи, с. 296.

<sup>159</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 2, с. 19.

<sup>160</sup> Палладий. Комментарий..., с. 17—18.

Монголы, надо думать, не всякое важное мероприятие сопровождали приношением в жертву людей. Известно, что Хубилай-хап издал специальный приказ, запрещающий убивать людей в ритуальных целях. Но все же обычай этот продолжал сохраняться и связывался с освящением боевого знамени — сулдэ. В «Алтап тобчи» читаем: «После этого Убаши-хун — тайджи велел вывести мальчика и принести его в жертву Туку (значок или знамя)... Затем мальчика вывели и стали приносить его в жертву Туку. При этом из среды монголов не выискалось ни одного, который бы в состоянии был прочитать молитву, почему мальчик сказал: „Так как я предмет жертвы Туку, так позвольте мне прочитать молитву”»<sup>161</sup>.

По утверждению Б. Я. Владимирцова, «старинное монгольское слово сулдэ значит собственно «душа, одна из душ»; сулдэ великого человека становится гением — хранителем своего рода, племени, народа. Сулдэ является гением войска, воплощаясь в знамя (туг), почему слово сулдэ и туг бывают синонимами, подобно тому, как у римлян *genius* и *signum*»<sup>162</sup>.

А. В. Бурдуков приводит факты, что в XVII—XX вв., в период военных столкновений, приносились в честь сулдэ человеческие жертвы у монголов. «По понятиям монголов, — пишет он, — военное знамя является воплощением грозного бога войны, которому нужно бесконечное море крови. Здесь, несомненно, живет древний шаманский обычай с кровавыми жертвоприношениями. Современные шаманы во время ритуала царапают себе язык, достают каплю крови, которой мажут свой бубен»<sup>163</sup>.

Древний варварский обычай приносить людей в жертву богам существовал, по-видимому, у далеких предков бурят. Об этом напоминает следующее выражение из шаманского призывания, зафиксированного М. Н. Хангаловым: «Улаан шуан — ундан („Красная кровь — питье”), Хүни мяхан — хүнхэн („Человеческое мясо — еда”»<sup>164</sup>.

По одному из бурятских преданий, когда-то давно жил

<sup>161</sup> Алтан тобчи. Монгольская летопись, с. 218, 220.

<sup>162</sup> Владимирцов Б. Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. — В кн.: Северная Монголия. Л., 1927, с. 23, примеч. 2.

<sup>163</sup> Бурдуков А. В. Человеческие жертвоприношения у современных монголов. — Сибирские огни. 1936, № 3-4, с. 189.

<sup>164</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2, с. 203.

большой черный шаман, который после смерти сделался заяном. Духу этого шамана приносили человеческие жертвы. Бурхану это не понравилось, и он приказал шаману не принимать такие жертвы. После этого прекратились человеческие жертвоприношения<sup>165</sup>.

Индивидуальные или частные обряды, надо полагать, совершались каждым кочевником-монголом в зависимости от обстоятельств. Чингисхан, будучи убежденным шаманистом, часто произносил молитвы и прибегал к магическим действиям перед началом или после каких-либо чрезвычайных событий или акций. Так, спасаясь на Бурхан-Халдуне от преследования меркитов, он обратился к этой горе со словами молитвы и поклялся каждое утро приносить ей жертву, каждый вечер призывать ее<sup>166</sup>. Перед битвой с Алтан-ханом он произнес молитву, поднявшись на вершину одной горы<sup>167</sup>.

По всей вероятности, боги и духи всюду «преследовали» номада-охотника и «требовали» умиловивления. Ежедневное кормление онгонов, угощение духов перед каждой едой и выпивкой, соблюдение всевозможных правил и запретов, магические действия на охоте, в бою, на свадьбе, на похоронах, во время болезни, перекочевки и т. д.— все это соблюдалось в беспокойной, полной неожиданностей и превратностей жизни рядового труженика скотовода.

Несколько слов о предметах религиозных обрядов и шаманской принадлежности. По имеющимся материалам трудно представить полный их набор. О культовых сооружениях говорят термины *обо*, *шитуэн*, *отхан* (отхан) (капище). Из числа предметов обрядности в источниках упоминаются: *чжугели* (jügelü), *джада*, *яда*, *ялама* (jalama), *журдэ*, (*зурд*, jildu) (легкие, голова с осердием жертвенных животных), онгон, арса, *билеуг* (остатки жертвенных яств), *хойлогу*.

Из предметов шаманской принадлежности указываются только барабан (бубен) и белая одежда *беки*. Это, конечно, не означает, что других принадлежностей у слушателей культа не было. Трости, зеркала, особый костюм — *оргой*, шапка — *майхабши*, музыкальный инструмент — *хур* и т. п. — все это имелось у шаманов и шаманок.

<sup>165</sup> Там же, с. 210.

<sup>166</sup> Данзан Л. Алтан тобчи, с. 85—86.

<sup>167</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 2, с. 269.

Фольклорные, лингвистические и археологические материалы подтверждают сказанное.

На основании приведенных данных можно прийти к заключению, что в целом характер культовых действий у древних монгольских племен был весьма сложным, имел порядок, систему. Вполне понятно, стройность и твердость такой системы должны были определяться и поддерживаться силой и авторитетом особых лиц — служителей культа. Роль последних в монгольском обществе должна была быть значительной. Они, как посредники между людьми на земле и богами на небе, призваны были не только совершать обряды жертвоприношений, устанавливать связь с потусторонним миром, но и следить за правильностью исполнения обрядов другими людьми, объявлять все происходящее в природе и обществе, освящать деятельность тех, в чьих руках находились богатство и власть.

Что это были за люди, в чем состояли их функции и социальная роль в обществе — все это попытаемся выяснить в следующем параграфе.

### **Служители культа (шаманы)**

Нами приведено немало доказательств существования у древних монголов служителей религиозного культа. В источниках они называются по-разному: волхвы, шаманы, камы, прорицатели, гадатели. То, что в рассматриваемую эпоху религиозные деятели играли какую-то важную роль, — вполне естественно, ибо в обществе, достигшем государственности, наличие специалистов по культам вполне закономерно.

Данные письменных источников позволяют утверждать, что наряду с разными гадателями, знахарями и подобными им людьми в обществе подвизались и шаманы в настоящем смысле этого слова, т. е. те, кто обладал способностью, приведя себя в состояние исступления, экстаза, «сноситься» с богами и духами и через них лечить больных, предсказывать будущее, помогать в хозяйственной и общественной деятельности человека; кто владел гипнозом, приобрел некоторые положительные знания, имел артистический дар, умел воздействовать на окружающих, используя обман, шарлатанство и другие приемы.

В «Сокровенном сказании» и «Алтан тобчи» шаманы названы словами «бүгэ», «бөө», в «Сборнике летописей» — тюркским словом «кам» («хам»).

«Прежде у монголов при жертвоприношении закалывали скот, возливали кумыс, и шаман читал молитвы»<sup>168</sup> — читаем у Н. Я. Бичурина. По сообщениям Г. Рубрука, когда монгольский император и его окружение шествовали куда-нибудь, шаманы шли впереди них<sup>169</sup>. В случае кочевки или какого-либо передвижения император и его близкие первыми снимали свои дома, за ними — весь двор, шаманы же предварительно выбирали и указывали им место, где разбить лагерь<sup>170</sup>. О шамане Тэб-тэнгри Рашид-ад-дин пишет: «Обычай его был таков, что он раскрывал тайны, предсказывал будущие события и говорил: „Бог со мной беседует, и я посещаю небо!... У Теб-тепгри вошло в привычку (в само) сердце зимы, в местности Онон-Керулен, одной из самых холодных (местностей) тех областей, садиться голым на лед. От тепла его (тела) замерзшая вода растаивала, и от воды поднимался нар. Монгольское простонародье и отдельные лица говорят, — и (это) стало общеизвестным, — что он ездил на небо на белом коне. (Разумеется), (все) это — несообразности и вранье простых людей, но он владел каким-то обманом и притворством”»<sup>171</sup>.

У Г. Рубрука также можно найти колоритные описания шаманского действия: «Некоторые из прорицателей также призывают демонов и созывают тех, кто хочет иметь ответы от демонов, ночью к своему дому, полагая посередине дома вареное мясо; и тот хам (шаман. — *Т. М.*), который призывает, начинает произносить свои заклинания и, держа барабан, ударяет им с силой о землю. Наконец, он начинает бесноваться, и его начинают вязать. Тогда демон является во мраке, и хам дает ему есть мясо, а тот дает ответы»<sup>172</sup>.

Отсюда явствует, что монгольские хамы (камы) бесновались, т. е. приходили в экстаз; что они имели и материальные атрибуты, в частности барабан. Употребление

<sup>168</sup> Бичурин И. Записки о Монголии, т. 2, с. 185.

<sup>169</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 29.

<sup>170</sup> Там же, с. 130.

<sup>171</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 167.

<sup>172</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 178.



в шаманских обрядах молодых веточек, особенно березовых,— явление распространенное и общеизвестное. У бурят эти веточки называются *туургэ* или *залма*. У Рашид-ад-дина есть одно описание, которое позволяет думать, что обычай употребления *туургэ* (*залма*) имел место и в то отдаленное время. Однажды, читаем у летописца, государь тайджиутов Таргудай-кирилтук — человек чрезвычайно храбрый, высокого роста и дородный, был сражен сподвижником Чингисхана, имевшим небольшой рост. Умирая, Таргудай-кирилтук сказал: «Я думал, что не помру, даже если рассекут на части мое сердце, а тут понадобилось лишь, чтобы такой презренный и ничтожный человек, как сын Соркан-Ширэ, *похожий на пучок молодых веточек у шаманов* (курсив наш.— Т. М.), ударил меня как следует (копьем) и не смог (пронзить и опустил он копье), чтобы я так (глупо) был убит»<sup>173</sup>.

Рашид-ад-дин сообщает о существовании шаманов у тех племен, которые обитали в Прибайкалье, в Баргу: «В том владении... безмерное количество шаманов (кам). Общеизвестно, что джины с ними разговаривают... Эту область называют Баргу, а также называют Баргуджин-Тукум. Там шаманов больше всего»<sup>174</sup>.

Имеются данные о том, что шаманскими функциями обладали некоторые вожди племен, аристократы. Мы уже говорили о найманском Буирук-хане и ойратском Худуха-беги, которые «могли» связываться с духами, своим волшебством совершать чудеса. В «Сборнике летописей» рассказывается о другом найманском государе, который повелевал джинами и людьми, волшебным путем доил джинов, делал из этого молока кумыс и другие напитки<sup>175</sup>. В ойратском эпосе шаманы выступают как степные аристократы. Они то «мангусы», т. е. чудовища, то люди и живут в кочевых ставках, имеют своих подданных, заботятся о своих кочевьях и стадах<sup>176</sup>.

Положение шаманов в монгольском обществе можно в какой-то степени иллюстрировать ссылкой на жизнь упомянутого уже Тэб-тэнгри. «С Чингис-ханом,— сказано о нем,— он говорил дерзко, но так как некоторые его слова

<sup>173</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 174.

<sup>174</sup> Там же, с. 157.

<sup>175</sup> Там же, с. 137.

<sup>176</sup> Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг. 1923, с. 52.

действовали умиротворяюще и служили поддержкой Чингис-хану, то последнему он приходился по душе. Впоследствии, он, Тэб-тенгри, стал говорить лишнее, вмешиваться во все и повел себя спесиво и заносчиво. Чингисхан полнотой своего разума и проницательности понял, что он — обманщик и фальшивый человек. И в один день он со своим братом Джочи-Хасаром принял решение и повелел, чтобы Тэб-тенгри прикончили, когда он явится в орду и начнет вмешиваться во все его не касающееся»<sup>177</sup>.

Рашид-ад-дин сообщает еще один факт, как могли в Чингисовы времена обходиться с шаманами. Заболел «некто по имени Сайн-тегин, брат Кара-Лику из племени Кунгират... Для лечения заболевшего попросили у татар прислать шамана по имени Чаркил-Нудун. Шаман пришел и совершил камлание, но Сайн-тегин умер. Над шаманом тогда учинили насилие и отправили домой. После этого старшие и младшие братья умершего отправились и убили Чаркила-шамана»<sup>178</sup>.

На примере шамана Тэб-тэнгри (или Кэкчу) Б. Я. Владимирцов, В. В. Бартольд и другие востоковеды высказали несколько односторонний вывод о том, что шаманы в чингисовскую эпоху не играли особой политической роли в жизни общества. «Чингис-хан,— говорит В. Бартольд,— лично был свободен от суеверного почитания шаманов и руководствовался только политическим расчетом. Когда влияние Кэкчу настолько усилилось, что грозило ослабить авторитет самого хана, последний устранил шамана так же просто, как прежде устранял своих соперников из высшей аристократии»<sup>179</sup>.

К вопросу о положении и роли шаманов в монгольском обществе нельзя подходить упрощенно, лишь с позиции того, обладали ли они политической властью или не обладали. Дело обстоит гораздо сложнее. Здесь надо учитывать разные социальные уровни и их духовные нужды. Хану и его сподвижникам было не безразлично, как проходит деятельность служителей культа; более того, им нужно было проводить особую идеологию, направ-

<sup>177</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 168.

<sup>178</sup> Там же, с. 104

<sup>179</sup> Бартольд В. Образование империи Чингис-хана, Спб., 1896, с. 116.

ленную на оправдание своего положения и действий, определенным образом воздействовать на умы и чувства массы, которая не была свободна от суеверного почитания шаманов.

Роль шаманов, однако, не ограничивалась тем, что они служили посредниками между верующими массами и сверхъестественными существами; особое значение и влияние их заключались в том, что они по-своему объясняли происходящие в природе и обществе явления, объявляли в пользу властвующих «волю» неба, освящали деяния имущих на земле. Шаманы не могли не находиться в тесной связи с эксплуататорами, не выражать их интересы, ибо это шло на пользу и самих шаманов, постоянно искавших случая улучшить свое общественное и материальное положение.

Лечение больных — лишь одна, причем самая обыкновенная, шаманская функция, в которой социальное лицо служителей культа не проявляется с достаточной отчетливостью. Те исследователи, которые обращают внимание главным образом на эту, «медицинскую», сторону деятельности шаманов, считая ее основным, центральным моментом, впадают в крайность в стремлении вскрыть социально-классовую сущность шаманства.

Шаманы вторгались во все сферы жизни верующих. «Регулирование» погоды («обеспечение» данной территории водой, «управление» солнцем, ветром), «обеспечение» хорошего приплода скота, удачной охоты, счастливого потомства, «угадывание» воли неба, руководство приготовлением онгонов, совершение обрядов и жертвоприношений в честь тех или иных богов и духов, освящение мероприятий военно-политического характера, благословение новобрачных на свадьбах, познание мифологии и родословных соплеменников — вот далеко неполный перечень всего того, чем должен был заниматься и что ведать шаман. «Когда род Чингис-хана, — пишет Рашид-ад-дин, — производит устройство (государственных) дел, а оно у них состоит в правильном применении их правил и обычаев, то за всем тем, что относится до сего порядка, обращаются к сему племени (т. е. к племени ийсут. — Т. М.) и (его) шаманы (каман), как у них принято, осуществляя (это) исправление»<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 193—194.

По наблюдениям Г. Рубрука, монгольские шаманы «указывают наперед дни счастливые и несчастливые для производства всех дел, отсюда татары никогда не собирают войска и не начинают войну без их решительного слова, они (татары) давно вернулись бы в Венгрию, но прорицатели не позволяют этого»<sup>181</sup>.

Следовательно, государственные дела при Чингисхане и его потомках вершились с участием шаманов. Последние должны были не только освящать тот или иной политический шаг, но и способствовать правильному применению старых обычаев и правил, а для этого необходимо было хорошее знание древних законов и порядков, включая сюда и знание генеалогии родов и племен, мифологии, обрядов бытового и религиозного характера. Шаманы, участвующие в устройстве государственных дел, не могли не выступать в защиту интересов хана, царствующего «золотого» рода, всей высшей аристократии.

Таким образом, шаманы в то время — не только врачи, астрологи (предсказатели), толкователи снов, но также знатоки и блюстители родо-племенных порядков и обычаев, советники в делах как внутри-, так и внешне-политического характера. И как таковые, конечно, должны были пользоваться особыми правами и привилегиями. Поэтому-то шаманы в числе прочих привилегированных личностей — монахов, врачей, ученых — были освобождены Чингисханом от всяких податей и повинностей<sup>182</sup>.

Методы и средства, которыми пользовались шаманы в целях воздействия на окружающих, были, думается, различными и в основном такими же, какие известны нам из позднейшего шаманизма. Экстаз, гипноз, фокусничество, обман, шарлатанство — все это применялось ими, но мастерство и тонкость исполнения завлесли от их индивидуальных качеств.

Влияние шаманов на простых кочевников было, естественно, немалым. «С ними советовались,— пишет К. Д'Оссон,— во всех случаях жизни, так как питали к ним слепое доверие, которое они умели поддерживать к себе даже когда события не оправдывали их предска-

---

<sup>181</sup> Путешествия в восточные страны..., с. 176.

<sup>182</sup> Д'Оссон К. История монголов, т. 1. Иркутск, 1937, с. 230.

ний, искусно оставляя лазейки, обеспечивавшие непогрешимость за их искусством предвидения»<sup>183</sup>.

Древнемонгольские шаманы делились на определенные разряды. В «Сокровенном сказании» есть одно примечательное место, подтверждающее это. Темучин, после того, как провозгласили его императором (Чингисханом), воздавая должное тем, кто помог ему захватить власть, осыпал их милостями: «Усуп, Хунац, Коккос и Дегай — из таких людей, которые не скрывают и не таят слышанного и виденного и говорят то, что думают. По монгольской правде, существует у нас обычай возведения в нойонский сан беки. В таковой возводятся потомки старшего сына Бодончара — Баарина. Сан беки идет у нас от самого старшего в роде. Пусть же примет сан беки старец Усун... По возведении его в сан беки пусть облачат его в белую шубу, посадят на белого коня и возведут на трон. Итак, пусть назначает и освящает нам годы и месяцы»<sup>184</sup>.

Что же такое *беки*? По Б. Я. Владимирцову, «слово *beki* обозначало «первосвященник», конечно в шаманском значении этого выражения, волхва — предводителя. Следует обратить внимание на то, что этот титул носили главы «лесных» народов, меркитов и ойратов, среди которых шаманство было особенно сильно развито»<sup>185</sup>. Итак, *беки* — особый сан, в который возводился старший в роде, и он же являлся высшим жрецом, шаманом рода<sup>186</sup>. Характерно, что *беки* облачались в белую одежду, ездили на белом коне. Это наводит на мысль о позднейших бурятских «белых» шаманах, которые также носили белое платье и ездили на белой лошади<sup>187</sup>.

Связь между древнемонгольскими *беки* и позднейшими бурятскими «белыми» шаманами несомненна. По мнению Б. Я. Владимирцова, институт *беки* в XIII в. уже забывался монголами<sup>188</sup>.

Раньше сан *беки* мог получать старший в роде, позднее же, в связи с феодализацией общества, утратой многих институтов родовых отношений и порядков, функции

<sup>183</sup> Д'Оссон К. История монголов, т. 1, с. 39.

<sup>184</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 166.

<sup>185</sup> Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов, с. 50.

<sup>186</sup> История Монгольской Народной Республики, с. 63.

<sup>187</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 373.

<sup>188</sup> Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов, с. 50—51.

и роль *беки* претерпели изменения, стала возможной передача этого сана другим, не обязательно старшим по крови. Вполне вероятно, что их функции, в несколько иных формах, стали исполнять «белые» шаманы и шаманы-*заарин* (*зайран*).

Институт *беки* и лица, носившие этот высокий титул, не исчезли бесследно, они сохранились в народной памяти, в частности в мифах, легендах и преданиях. В шаманском фольклоре бурят имеются персонажи с эпитетом "бөхө" (*бүхэ*): Ажирай-*бүхэ* — хозяин Лены, обоженный предводитель бурят эхиритского племени; Харамцгай-*бүхэ* — приближенный Ажирая-*бүхэ*, его товарищ.

В современных монгольских языках *бөхө* (*бүхэ*) означает «сильный», «крепкий», «силач». Однако же в шаманистском понимании *бөхө* — сильный не только физически, но и духовно, наделенный большой силой волшебства. Мы не можем сейчас установить, как звучало слово *беки* у лесных народов и как проходил процесс отмирания института *беки*. Возможно, древнее *беки* в языке бурят превратилось в „*бөхө — бүхэ*“, утратив первоначальный смысл (следует учесть, что в бурятском языке фонемы *г* и *к* часто звучат как *х*).

Возможно, институт *беки* постепенно был заменен институтом *заарин* (в «Сокровенном сказании» — *јаагін*). С. А. Козин перевел этот термин как «знамение», коим божество изъявляет свою волю<sup>189</sup>. У позднейших монголов и бурят *јаагін* — шаман высшей категории; этот сан присваивался шаману, прошедшему девять посвящений. По некоторым данным, у бурят после вхождения в состав России практика получения сана *заарин* прекратилась. Но в памяти народа сохранились имена многих *заарин*, которые были реальными лицами.

По Т. А. Бертагаеву, *заарин* происходит от глагола *заах* (показывать, указывать), и *заа-ри-н* — это «склонный показывать, указывать или делающий по велению (указу) высшего божества — неба», так как *заарин* нередко становятся после смерти приближенными *тэнгэринов* — сынов неба<sup>190</sup>.

<sup>189</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 107, 121.

<sup>190</sup> Бертагаев Т. А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен, с. 415.

Вероятно, *заарин*, как шаманы высшей категории, входили в число приближенных монгольских феодалов, вождей племен, этнических или административных объединений; они подобны *беки*, но в отличие от последних ими становились не обязательно старшие в роде, а те, которые обладали исключительным даром. *Заарин*, как показывают бурятские материалы, относились к числу «белых» шаманов, одевались в белую одежду и ездили на белых конях.

Относительно «белых» и «черных» шаманов и генезиса их институтов высказаны разные мнения. М. Н. Хангалов, исходя из своей ошибочной теории об эпохе *зэгэтэ-аба* и особой политической роли шаманской олигархии, полагал, что «белые» шаманы появились во время массового скотоводства, заменив прежних «гордых» шаманов — начальников, которые в этот период получили якобы название «черных». Эти «белые» шаманы и шаманки вполне якобы подчинялись требованиям новой жизни и служили интересам простого народа<sup>191</sup>.

По Н. Троцанскому, «прежде всего выступил на сцену класс белых шаманов, выделившийся из общей массы глав семейств, родов и племен. Выделение это могло произойти под влиянием обычая избирать жрецов для общественных жертвоприношений... черные же шаманы появились позже, и они ведут свое происхождение от шаманок»<sup>192</sup>. Д. К. Зеленин связывал деление шаманов на «белых» и «черных» с развитием взглядов на причину болезни или взгляда на демона болезни. Те, которые служили благодетельным демонам, по его мнению, становились «белыми» шаманами, а те, которые служили вредным, злым демонам, становились «черными» шаманами. «Белое шаманство исходит из сложной идеологии: демоны дифференцированы и находятся в иерархических отношениях друг к другу. Но эта демонология поздняя: она отражает уже классовые отношения в обществе»<sup>193</sup>.

На наш взгляд, деление шаманов на две категории — «белых» и «черных» связано с глубоким социальным расщеплением общества и прежде всего с выделением так на-

<sup>191</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 87.

<sup>192</sup> Троцанский Н. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов, Казань, 1902, с. 123.

<sup>193</sup> Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири, с. 396, 397.

званных аристократических родов, члены которых считали себя «белокоственными» в отличие от простых смертных — «чернокостных». «Белокоственность» связывалась с почитанием, обоготворением белого цвета, который олицетворял в себе чистое, священное, благородное. «Белый цвет вообще был уважаем монголами, как и другими северными племенами. Белая лошадь приносима была в жертву небу. Молоко от белой кобылицы имели право употреблять только члены ханского дома»<sup>194</sup>.

Древний обычай почитания белого цвета сохранялся у монгольских народов до недавнего времени. «У нынешних монголов белый войлок есть нечто священное. Посадить на белый войлок значит пожелать благополучия. Поэтому, при обряде поклонения невесты, а также для лиц, отправляющихся в дальнюю дорогу, подстилают под них белый войлок. Животное, предназначенное в жертву, колют на белом войлоке»<sup>195</sup>, — отмечал Г. Гомбоев, комментируя древние монгольские обычаи, описанные П. Карпини.

Белый цвет почитался в прошлом многими народами Центральной и Средней Азии. У киргизов в жертву богам приносили белого верблюда, у казахов — белого барана. Подобное явление находим у алтайцев и тувинцев.

Появление «белых» и «черных» шаманов у монгольских народов видится автору этих строк примерно следующим образом. Когда какой-нибудь род возвышается над другими родами, а в возвысившемся роде особое положение занимает верхушка, то члены такого рода, как правило, ставят себя выше окружающих, считают себя особыми, благородными, именуются «белокоственными» (*цаган ясу*) в отличие от простых людей, которых наделяют названием «чернь». Шаманы такого рода тоже стремятся чем-то отличиться от шаманов других, простых, подчиненных родов. Они, во-первых, имеют знатное происхождение, во-вторых, обслуживают в основном избранный круг людей, призванных иметь богатство и власть; свое знатное происхождение и положение они должны чем-то закрепить, узаконить и для этого придумывают особые обряды. Внешней формой и атрибутом становятся белая

---

<sup>194</sup> Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях..., с. 243.

<sup>195</sup> Там же.



одежда и белый конь; актом, закрепляющим их особое положение и право, должно стать специальное посвящение, в устройстве которого принимают участие все сородичи. Так как их род богат и знатен, то и обряды посвящения должны отличаться сложностью, пышностью и обилием жертвоприношения. Постепенно усиливается определенная система, передаваемая по традиции и по наследству, совершенствуемая с каждым новым поколением.

Роды, которые находились в подчинении и считались простыми, «чернокостными», тоже имели своих шаманов. Ясно, что их шаманы, удовлетворяющие нужды «черни», должны были называться «черными». «Черных» шаманов, надо думать, было гораздо больше, чем «белых», ибо «чернь» всегда составляла большинство общества.

Для характеристики монголо-бурятских шаманов весьма интересными представляются выражения: «белый шаман» и «черный шаман», которые по-монгольски и по-бурятски звучат: «сагаани бөө» и «харайн бөө». И буквально, и по смыслу они означают: первое — «шаман белых (или белого)», второе — «шаман черных (или черного)». Смысл этих выражений состоит в том, что в первом случае имеется в виду шаман, обслуживающий «белых» или имеющий дело с «белокостными», благородными, высокостоящими, каковыми могли быть только господа — нойоны, а во втором случае — шаман, имеющий дело с «чернокостными», простыми смертными людьми.

Аристократические роды — «белокостные» имели место у многих народов Центральной и Средней Азии, в частности у тюрков—казахов, киргизов и др. Мы думаем, что у них деление шаманов на «белых» и «черных» существовало до того, как исламская религия стала господствующей, вытеснив прежний шаманизм. У алтайцев, тувинцев и якутов шаманы на «белых» и «черных» делились.

Рассмотрение шаманства различных народов показывает, что институты «белых» и «черных» шаманов существовали лишь у тех народов, которые в своем социально-экономическом развитии продвинулись далеко вперед, достигли государственного или племенного объединения. У палеоазиатов, эвенков и некоторых других народов, стоявших на более низкой ступени социального и культурного прогресса, такие институты не обнаруживаются.

Д. К. Зеленин в некоторой мере был прав, когда стремился видеть «в белом шаманстве попытку высшего класса создать свою собственную религию, отличную от религии угнетенного класса». Но он более, чем в чем-нибудь другом, был прав, когда связывал падение «белого» шаманства в Сибири с русской колонизацией, для которой было безразлично деление шаманов на «белых» и «черных»<sup>196</sup>.

У древних монголов, достигших государственности, общество которых составляло иерархию различных социальных групп, должна была существовать иерархия служителей культа. У рабов и простых аратов, у мелких и средних феодалов, у князей и нойонов и, наконец, у царствующего «золотого» рода — у всех у них не могли существовать шаманы единого ранга, одного социального происхождения и положения. Чем выше стояли данная социальная группа, род, тем импозантнее должны были выглядеть их шаманы. И, естественно, самые могущественные, авторитетные шаманы могли находиться лишь при дворе хана. О том, что придворные шаманы существовали, мы привели ряд свидетельств. Об этом же писал и Палладий Кафаров: «Впоследствии, придворные шаманы во время действий своих также носили белое платье, как было при киданях. Надобно думать, что нарядное, или праздничное платье монголов, жалуемое от государей и называвшееся Чжи сунь было также белого цвета. Оно было иногда горностаево»<sup>197</sup>.

Эти придворные шаманы, облачавшиеся в белую одежду, едва ли происходили из «чернокостных» и имели дело с последними: они, как посредники между «белокостными» и богами и духами, назывались «белыми» шаманами.

«Белые» шаманы, несомненно, относились неприязненно к «черным» шаманам, как и вообще «белокостные» к «чернокостным», т. е. богачи к беднякам. Отсюда вытекает вывод о взаимной вражде, которая могла дойти до открытой борьбы. В преданиях бурят сохранились упоминания о такой именно борьбе, в частности между хурдутскими «белыми» и тарасинскими «черными» шаманами. В глазах простого народа «белые» шаманы как служи-

<sup>196</sup> Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири, с. 397.

<sup>197</sup> Палладий (Кафаров П. И.). Старинное монгольское сказание о Чингис-хане.— ТЧРДМ, Спб., т. IV, с. 229.

тели благородных, светлых начал, прошедшие сложные обряды посвящения, отличавшиеся и своими атрибутами (белое платье и белый конь), конечно, должны были иметь большие вес и влияние.

Обычно считалось, что «белые» шаманы служили добрым, благородным богам и духам, а «черные» — злым, коварным. Такое представление, распространяемое среди простого народа, могло быть создано, возможно, «белыми» шаманами в угоду имущим. Богачи и пойоны свое благополучие объясняли добротой и благосклонностью тех божеств, которым они молились и приносили жертвы. Шаманы, имеющие дело с господами — «белые» шаманы, вполне естественно, должны были считаться служителями добрых божеств. Простой же народ всегда находился в худшем положении, испытывал голод и холод, несправедливость и угнетение; и, сколько бы он ни молился и ни приносил жертв, все оставалось по-прежнему, если не ухудшалось. Такое положение также приписывалось воле сверхъестественных существ, которые менее всего внимали голосу неимущих, оставались неумолимыми, а потому жестокими и злыми. Шаманы, осуществлявшие связь между этими сверхъестественными силами и простыми скотоводами-кочевниками, называвшиеся «черными», не могли не слыть за служителей злых, жестоких божеств.

«Древний человек, — писал М. Рейснер, — не знал социологии. Лишь с трудом схватывал он какие-то абрисы исторических законов. И единственным путем для того, чтобы придать какую-то закономерность потокам кровавых случайностей и опустошительных катастроф, было сведение общественного процесса к воле духов или богов.

Лишь в таком случае хаос и анархия получали осмысленный вид, оправдывалось течение вещей, и во вселенной находил свою опору тот порядок власти и подчинения, который был на земле. Нам излишне говорить здесь, что этот порядок был нужен прежде всего господствующим классам»<sup>198</sup>.

Представления о порядке небесном у древних монголов и предков бурят были отражением их земных порядков, божественная власть виделась им надстройкой над

---

<sup>198</sup> Рейснер. Идеология Востока. М.— Л., 1927, с. 18.

земной властью. Во всех известных нам «великих» и «полувеликих» религиях иерархия общественных групп, разделение на властвующих и подвластных, господ и рабов отражена со всей ясностью и силой. Так было в брахманизме, буддизме, исламе, христианстве, то же самое находим и в шаманизме монголов.

Шаманистские идеи и представления, возникшие в период первобытнообщинного строя, впоследствии затронули обычное право, политические отношения, моральные установки; они охватили все стороны жизни верующих — хозяйство, семейно-брачные отношения и пр. Эти идеи и представления, поддерживаемые и развиваемые служителями культа, в условиях единого монгольского государства начали оформляться в письменно зафиксированные догмы и правила и породили в последующие эпохи свою шаманистскую литературу. В обществе кочевников-скотоводов шаманизм успешно конкурировал с другими религиями — буддизмом, христианством и мусульманством, периодически проникавшими в Центральную Азию и поддерживаемыми первоначально отдельными представителями официальных кругов. Монгольские шаманы, как и священнослужители других религий, стремились распространять свое влияние на массы и на двор, защищали свою веру, находя широкую поддержку на всех социальных уровнях. Шаманизм, являясь одной из господствующих форм идеологии монгольского общества, играл важную роль в защите интересов монгольской знати и ханской власти.

## БУРЯТСКИЙ ШАМАНИЗМ XIV—XVIII вв.

## 1. ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА БУРЯТИИ

Принято считать, что различные племена Предбайкалья и Забайкалья в XI—XIV вв. были, во-первых, связаны между собой в очень слабой степени<sup>1</sup>, во-вторых, попав под власть монгольских ханов, находились, самое большее, в даннической зависимости от последних или же ограничивались только уплатой дани, не принимая участия в монгольских делах<sup>2</sup>. Эти утверждения нуждаются в серьезных поправках.

В действительности связи между «степными» и «лесными» монголами во времена Чингисхана были широкими и тесными. Чтобы это ясно представить, обратимся к источникам.

По Рашид-ад-дину и автору «Сокровенного сказания», племя икирес, которое, как уже говорилось выше, относится к одним из вероятных предков современных бурят, причисляется к «лесным». Об этом племени авторы источников дают ряд весьма интересных сведений. В «Сборнике летописей» находим, в частности: «В левом крыле состояла тысяча Буту-гургэна, бывшего из племени икирас (инкирас); это племя родственно племени кунгират. (Буту-гургэн) женился на одной из дочерей Чингисхана... Так как он был уважаемым (лицом) и от чистого сердца служил Чингисхану, тот препоручил ему все войско, бывшее из племени икирас... Всего войска их было

---

<sup>1</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1. Улан-Удэ, 1954, с. 44.

<sup>2</sup> Там же, с. 47.

девять тысяч»<sup>3</sup>. Другой же икиресский вождь — Туче-Маха, узнаем из «Сокровенного сказания», со своими людьми принял участие в возведении Чжамухи в сан гурхана и принятии решения о совместной борьбе против Темучина<sup>4</sup>. Из этого следует, что лесные икиресы не стояли в стороне от политических дел, происходящих в самом монгольском обществе.

Дед Чингисхана Бартан-багатур был женат на Сунигал-фуджин из племени баргут<sup>5</sup>. Прабабка Чингисхана Алан-гоа (в восьмом поколении до Чингиса) считалась рожденной от Баргуджин-гоа и Хорилартай-мэргэна — владыки народа баргуджин-тумэтов<sup>6</sup> (по другому варианту, — хори-тумэтов). Место обитания баргутов в источниках называется «Баргуджин-Тукум», что означает, по Т. А. Бертагаеву, «родной Баргуджин», «близкий по родству Баргуджин», «родственный Баргуджин»<sup>7</sup>.

Страна или местность Баргуджин-Тукум упоминается в источниках довольно часто, и это не случайно. Возможно, слово «Тукум» (в современных монгольских языках *тохум* (*тухим*)) означает «родина замужней женщины», «местность, где она родилась», «родное место», «родичи»<sup>8</sup>) приложилось к «Баргу» или «Баргуджин» после того, как дед Чингисхана женился на баргутке Сунигал. Чувство родства, особенно с женской стороны (*тухумуд*, *гурхэмуут*), у монголоязычных народов было сильно развито. Касаясь баргутов, Рашид-ад-дин подчеркивает: «Это племя (т. е. баргуты. — Т. М.) до настоящего времени притязает на родство и дружбу и имеет всякого рода утвержденные (за ним) права»<sup>9</sup>.

Среди великих эмиров Чингисхана был Джэдай-нойон. Отец его происходил из племени урут, а мать — из баргутов. После смерти отца Джэдай воспитывался у своих баргутских родичей, которые дважды спасли его от смерти. Впоследствии, когда Темучин возвысился, баргуты

<sup>3</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.—Л., 1952, т. 1, кн. 2, с. 271.

<sup>4</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. М.—Л., 1940, с. 116.

<sup>5</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 2, с. 46.

<sup>6</sup> Данзан Л. Алтан тобчи... М., 1973, с. 54.

<sup>7</sup> Бертагаев Т. А. Об этимологии слов «Баргуджин», «баргут» и «тукум». — В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958, с. 174.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 122.

привели ему Джэдая для службы. Джэдай входил в число старших эмиров правого крыла и постоянно находился на службе при особе императора<sup>10</sup>.

Баргут Джурджагин, как один из полководцев Чингисхана, участвовал в его походах вплоть до Ирана, где его потомки занимали важные государственные посты<sup>11</sup>.

Баргуты, близкие к племенам кунгират, алджигин и курлаут, никогда не воевали с Чингисханом и не враждовали с ним, поэтому племя это не делилось и не раздавалось в рабство. «Чингис-хан по справедливости назначил их в свою страну. В его время все они следовали путями побратимства и свойства (анда-худай) и все стояли в кешике Джиды-нойона»<sup>12</sup> — говорится в «Сборнике летописей».

Чингисхан, став уже верховным и неограниченным властителем, сказал однажды: «Каждый мальчик, родившийся в местности Баргуджин-Тукум, на Ононе и Кэрулене, будет мужественным и отважным, сведущим и сметливым (от природы) без наставления и выучки. И каждая девочка, которая там родится, будет хороша и прекрасна миром без убранства, причесывания (машат) и румян и будет безмерно искусна, проворна и добродетельна»<sup>13</sup>. Как видно из этих слов, местность Баргуджин-Тукум казалась монголам такой же родной, как и Онон и Кэрулен, а отношения между баргутами и собственно монголами были самыми дружескими.

В «Алтан тобчи» упоминаются «бурийаты», которые, по-видимому, составляли союз племен и добровольно подчинились завоевателю. «Бурийатский Оро Шигуши поднес августейшему... владыке сокола, пойманного около великого Байкала. Бурийаты были отданы во владение Оро Шигуши»<sup>14</sup>.

О том, что народы и племена Предбайкалья и Забайкалья принимали активное участие в монгольских событиях XIII—XIV вв. и сыграли определенную роль в создании единого монгольского государства, свидетельствует еще один яркий факт. Ц. Жамцарано, будучи в Ордосе

---

<sup>10</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 184—185.

<sup>11</sup> Там же, с. 121.

<sup>12</sup> Там же, с. 117.

<sup>13</sup> Там же, т. 1, кн. 2, с. 264.

<sup>14</sup> Данзан Л. Алтан тобчи, с. 200.

на Великом тайлгане в честь Чингисхана, зафиксировал обычай раздавать присутствующим мясо жертвенной кобылицы маленькими порциями после выделения больших порций чиновным лицам. Раздача этих порций, называвшаяся «түүгэл» (у Ц. Жамцарано — «тугэл»), имела глубокий смысл и многовековую традицию. «Тугэл,— пишет Жамцарано,— не что иное, как воспоминание заслуг, оказанных разными лицами и племенами в деле создания монгольского государства. Наделяя определенной порцией каждое лицо или представителя племени, произносили маленькую речь, в коей подчеркивалась заслуга получающего порцию»<sup>15</sup>.

Из списка раздачи жертвенных порций, содержащегося в «Алтан дэбтэре», мы узнаем, что в числе прочих людей и племен доля жертвенного мяса полагалась:

«Икиресскому Болочук-дархану, который вместе с тремя другими дархапами нес верную службу у великого государя.

Детям Баян-ноена, управляющего баргутским туменом и ценимого за его постоянство. Он нес богатырскую службу, имел неистощимое богатство и неомрачимый ум.

Племенам *бурят* (курсив наш.— Т. М.), уйгуров, чивданов, горных тангутов, жителям лесов и прочих разных племен, живущих группами там и сям и владеющих пегими лошадьми, у которых золотые таганы, стены юрт подбиты соболем, а крыша из бобра.

Всем двенадцати тумэтам, которые стерегли 12 горных проходов Алтая, словно крепкая гаруда или столб привязи коней. Они являлись арьергардом проходящей армии и служили мишенью для наступающих врагов; они были сторожевыми башнями на вершинах гор, маяками на морях, они служили подарками для уходящих, трофеем приходящих»<sup>16</sup>.

Судьба покоренных Чингисханом племен и народов складывалась различно. В одних случаях за непокорность и сопротивление племя или население истреблялось полностью, в других — лишалось своего предводителя и передавалось ханом в чье-нибудь ведение (родственника или военачальника). Иногда племя (или народ) разделялось

---

<sup>15</sup> Жамцарано Ц. Культ Чингиса в Ордоце.— Central Asiatic Journal, Wiesbaden, 1961, v. VI, № 2-3, с. 229.

<sup>16</sup> Там же, с. 223—225.



на части, которые раздавались туменникам и тысячникам для пополнения воинской единицы. Часто же случалось, что население оставалось на месте во главе со своими прежними предводителями, если изъясляло покорность хану.

Авторы «Сокровенного сказания» и «Сборника летописей» очень мало говорят о дальнейшей судьбе «лесных» народов, за исключением того, что власть над этими народами была дана военачальнику Хорчи. Но как бы то ни было, «совершенно очевидно, что чингисовские войны не могли не оказать влияния на состав населения Предбайкалья и Баргузина»<sup>17</sup>. По некоторым данным, часть не желавших подчиниться Чингисхану людей бежала на север, в сторону нынешней Южной Якутии; часть ойратов и хоринцев была уведена при преемниках хана во Внутреннюю Монголию.

Передвижение племен из страны Баргуджин-Тукум происходило, по-видимому, во все стороны и должно было произвести изменения как в племенном составе края, так и в комбинациях племенных объединений. После ухода из Предбайкалья основной массы ойратов, туметов и хори, а также бегства на север остатков разбитых Чингисханом племен эволюции состава населения не прекращались.

В самой Монголии смешение родов, поколений и племен началось еще с того времени, когда создавались «тысячи» — основные блоки здания империи Чингисхана. Б. Я. Владимирцов считал, что новой, «тысячной», организацией Чингисхана меньше всего были затронуты некоторые лесные народы, ойраты в первую очередь<sup>18</sup>. Предки бурят, по нашему предположению, в какой-то мере подверглись этой новой организации, свидетельством чего являлось сохранение десятичных подразделений в общественной жизни бурят вплоть до XX в. — «двадцатки», «сотни», «тысячи»<sup>19</sup>.

Г. Н. Потанин утверждал, что в Центральной Азии племенной состав был более устойчив, что движение монголов во все стороны послужило причиной частых смен

<sup>17</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1, с. 56.

<sup>18</sup> Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. (Монгольский кочевой феодализм). М.—Л., 1934, с. 110.

<sup>19</sup> Долгих Б. О. Некоторые данные к истории образования бурятского народа.— СЭ, 1953, № 1, с. 38—63.

племен и языков на окраинах Монгольской империи. Правильность этой мысли вполне доказуема.

Как нам известно, ко времени образования монгольской державы, племен, обитавших в Предбайкалье и Забайкалье, было множество, и в их число, согласно источникам, входили икиресы, булагачины, кэрэмучины, буряты, баргуты, хори-туматы, ойраты и пр. В XVII в., к приходу русских, мы не застаем в наличии ряда племен. К тому же численность населения здесь оказалась незначительной. В XIII—XVII вв. произошли не только сокращение численности населения Предбайкалья и Забайкалья, но заметные этнические изменения.

Как явствует из среднеазиатских и других материалов, в разных местах Средней Азии, Джунгарии, нынешней Калмыкии сохранились названия родов и племен, которые сходны с названиями племен, обитавших в XII—XIII вв. в Южной Сибири. В частности, упоминаются эхириты, булагачины и пр. «Булагачины и кэрэмучи поддерживают между собою отношения побратимства — свойства (анда-худа). Ныне улус булагачи стал одним из киргизских племен (товаиф), над прочими туманами упомянутого имя преобладают», — находим у Махмуд ибн-Вели<sup>20</sup>. «Бул[а]гачи и кэрэмучи, вместе с частью толосов и другими баргутами, явились предками одного из трех главных объединений современных Тяньшаньских киргизов — ичкиликов»<sup>21</sup>, — пишет К. И. Петров в одной из работ.

В другой его работе сказано: «Булагачины и кэрэмучины передвинулись из Баргуджин-Токум на найманские земли в общей массе с баргутами, одновременно и другими кяпгасско-киргизскими и ойратскими племенами. Во второй половине XIII — первой четверти XIV в. они находились на территории бывшей театром действий правителей улуса Угадая, Чагатайского улуса и великих ханов»<sup>22</sup>.

По данным Ч. Валиханова, среди бухарских узбеков существовал род боргут (бургут, баргут)<sup>23</sup>, который, по

<sup>20</sup> Цит. по кп.: Петров К. И. К истории движения киргизов на Тянь-Шане и их взаимоотношений с ойратами в XIII—XV вв. Фрунзе, 1961, с. 42.

<sup>21</sup> Там же, с. 23.

<sup>22</sup> Петров К. И. Очерки феодальных отношений у киргизов в XV—XVIII вв. Фрунзе, 1961, с. 139.

<sup>23</sup> См.: Валиханов Ч. Собр. соч., т. 1, с. 360.

мнению комментатора сочинений этого исследователя, относится к бурятскому племени<sup>24</sup>. В сочинении среднеазиатского ученого Аксимента «Маджму-ат-таварих», написанном в XVI в., в числе 92 узбекских племен упоминаются буряты (бураты), быйуты и меркиты<sup>25</sup>.

Но какая-то часть булагатов, бурят и кэрэмучинов осталась в Прибайкалье и впоследствии вошла в состав бурятской народности. Как полагает Ц. Б. Цыдендамбаев, находившееся в зависимости от тюрок VI—IX вв. племя бурет (бурят) в монгольский и послемонгольский период выдвинулось в крае, и этноним буряты перестал быть названием одного племени, он стал обозначать союз племен, положивший начало возникновению бурятской народности<sup>26</sup>.

Одним из племен этого союза было племя булагат, другим, вошедшим позднее в состав бурятской народности, явились эхириты. Ц. Б. Цыдендамбаев, вслед за Г. Н. Румянцевым, относит упомянутых Рашид-ад-дином икиресов (инкиресов) к хонхиратскому союзу племен. Как уже сказано, икиресы в числе других потерпели жестокое поражение от войск Темучина, и какая-то часть их, боясь мести, бежала в труднодоступные места Прибайкалья, как мы полагаем, — в Кудинско-Ленскую долину, где жили тюркоязычные курыканы. На основании выяснения тюркского происхождения ряда эхиритских родов (хэнгэлдэр, абзай и др.) Ц. Б. Цыдендамбаев утверждает, что прибывшие икиресы подчинили тюркские группы, взаимосвязанные с протобурятскими родами, и ассимилировали их. Именно поэтому в родо-племенном составе эхиритских бурят много общего как с якутскими, так и с монгольскими этническими группами<sup>27</sup>.

В западных пределах Предбайкалья, в Приангарском крае, также произошли большие этнические изменения: многочисленные племена ойратов оказались в конечном итоге в Западной Монголии, в Джунгарии, откуда часть

---

<sup>24</sup> См.: Валиханов Ч. Собр. соч., т. 1, с. 685.

<sup>25</sup> Султанов Т. И. Опыт анализа традиционных списков 92 «племен платий». — В кн.: Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977, с. 166—167.

<sup>26</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Уда, 1972, с. 285.

<sup>27</sup> Там же, с. 286—291.

их переселились в Нижнее Поволжье, образовав впоследствии калмыкскую народность. Оставшиеся в Приангарье небольшие группы ойратов стали позднее именоваться нижнеудинскими бурятами. По данным Ц. Б. Цыдендамбаева, нижнеудинские буряты в основной своей массе представляли собой хорчинов (хойтов), т. е. ойрат-монголов<sup>28</sup>.

В период монгольских завоеваний и междоусобиц изменилась судьба баргутов. В конечном итоге значительная их часть оказалась в Восточной Монголии, где образовала баргу-бурятскую народность, разрозненные группы баргутов (баргу-бурят) осели в самой Монголии и Средней Азии.

Разные перипетии претерпели некогда воинственные хори-туматы. Как считает Г. Н. Румянцев, именно после нападения монголов часть населения Прибайкалья откочевала на север, в нынешнюю Якутию. В числе откочевавших были группы хори-туматов, что подтверждается наличием в составе якутов племен хори и тумат<sup>29</sup>.

После разгрома хори-туматов дурбэтом Дорбо Докшином в 1207 г. они во главе со своей предводительницей Ботохой-тархум были переданы в распоряжение ойратского Худахи-беки, добровольно подчинившегося Чингисхану. Вскоре ойратские племена совместно с подчиненными им хори-туматами переселились на бывшие найманские земли в Хангайском нагорье. После трехвековой политической зависимости от ойрат-монголов в начале XVI в. хоринцы по распоряжению одного из туматских ханов были переданы баргутскому *бэйле* в качестве приданого дочери хана, вышедшей замуж за сына *бэйле*. Хоринцы оказались в Восточной Монголии. В 90-х гг. XVI в. они бежали от солонгутского Бубэй-бэйле, но через несколько лет основная часть бежавших была насильно возвращена в Баргу. Вскоре же, в начале XVIII в., хоринцы снова бежали в Забайкалье и присоединились к оставшимся здесь ранее сородичам<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Об ойрат-монгольских элементах в составе и языке бурят.— В кн.: Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 2. Серия лингвистики. М., 1975, с. 320.

<sup>29</sup> Румянцев Г. Н. Происхождение хоринских бурят, с. 144.

<sup>30</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные, с. 219, 227—229.

В период пребывания хоринцев в разных частях Монголии и после прихода в Забайкалье произошли крупные изменения во внутреннем их составе.

Как убедительно доказал Ц. Б. Цыдендамбаев, помимо западно-бурятских групп, в состав хоринцев вошли: а) монголы и омонголенные этнические группы — хорчины, онхоты, даганханы, суниты, опгоры, цаган-манагаевцы, хороны, тонгуты, залгюровцы, хонтоны, жирохоны, сонхоновы; б) хамниганы-долоты. Различные группы тюрков, маньчжуров, тибетцев-тангутов были омонголены самими монголами в чингисовскую эпоху и вступили в контакт с хоринцами, будучи уже монголами. Основная масса монголов и омонголенных этнических групп, выйдя из Монголии совместно с хоринцами и позднее их, вошли в состав хори-бурят за период со второй половины XVII по 20-е годы XVIII в.<sup>31</sup>

Значительные сдвиги в социальном развитии хоринцев, происшедшие в XIII—XVII вв., длительное пребывание в Западной и Восточной Монголии и соприкосновение с монголами не могли не вызвать определенную перестройку в идеологии хоринцев. Хоринцы стали забывать основанные на родовых отношениях институты и традиции, а вместо них культивировались новые, обусловленные феодальным общественным строем монголов.

В рассматриваемый период, очевидно, произошли существенные изменения в традиционной религии хоринцев, которая господствовала у них вплоть до середины XIX в. Эта религия, во-первых, получила свое дальнейшее развитие, во-вторых, испытала значительное влияние со стороны монгольского шаманизма. В целом шаманизм хоринцев мало отличался от шаманизма других племен Монголии; различия существовали лишь в отдельных деталях, названиях родовых культов.

В XIII—XVIII вв. существенно изменилась этническая картина в Юго-Западном Забайкалье — в современных Кяхтинском, Селенгинском и Джидинском аймаках Бурятской АССР. В начале XVIII в. в этом регионе оказались многочисленные монгольские группы, входившие раньше в цэцэнхановский аймак. В XVIII в. здесь было образовано восемь административных подразделений: Ата-

---

<sup>31</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные, с. 217.

ганский, Ашибагатский, Сартульский, Табангутский, Цонгольский, Удзонский, Хатагинский и Подгородный роды. В этническом отношении эти роды были чрезвычайно пестры и включали в себя более 80 групп различных названий. Например, многочисленных табангутов составляли монголы и омонголившиеся этнические группы: *хурлат, урянхай, сойсун, урлют, болют, дайтхир, цонгол, ихирит, онгот, абгат, сунгут, арбаган, тайчжи, хатагин* и др.<sup>32</sup>

В состав цонголов входили *урянхай, найман, цохор, батог, хотогойт, юншоб, номхот, ильджигит, урлут, арабтан, арганат, сартул, харчит, оронгой и боленгит*<sup>33</sup>.

Значительные этнические группы составляли удзоны, хатагины, подгородные и другие, прибывшие из Монголии. Хатагины, по утверждению Г. Я. Грум-Гржимайло, принадлежали к числу коренных монгольских племен. Часть их ушла на запад и вошла в состав узбекского союза; оставшиеся в Монголии группы частью бежали в Забайкалье<sup>34</sup>.

Неоднородным по своему составу был подгородный род — он состоял из более 20 различных этнических элементов<sup>35</sup>.

К селенгинским родам, вышедшим из Монголии в XVIII—XIX вв., прибавились выходцы из добайкальских бурят, составив примерно четверть всех селенгинцев<sup>36</sup>.

Селенгинские монголы и омонголенные группы в основной своей массе были шаманистами до распространения у них ламаизма в XVIII—XIX вв. В Селенгинском уложении, выработанном в 1775 г. сайтами 22 отоков Селенгинского ведомства, упоминаются наряду с ламами шаманы и шаманки. В § 45 этого документа говорится: если кто-то вез ламу (или шамана), а тот, упав с лошади, покалечится или умрет, то треть расходов на лечение или похороны должен возместить тот, кто вез<sup>37</sup>. В этом уложении ничего антишаманского не содержится.

---

<sup>32</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные, с. 237.

<sup>33</sup> Там же, с. 239.

<sup>34</sup> Там же, с. 241.

<sup>35</sup> Там же, с. 242.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Цыбиков Б. Д. Обычное право селенгинских бурят. Улан-Удэ, 1970, с. 39.

В Уложении селенгинских бурят от 1823 г., в четвертой части, говорится, что прошло много лет, как приняли религию Шиги-Муни, но «вопреки этому большинство некоторых родов не поклоняется этой религии, а поклоняется так называемым шаманам и шаманкам... которые заставляют верить невежественных и восторженных людей, уверяя, что они могут излечить больных своими онгонами и вымогают лучших лошадей или из лучшего имущества наиболее ценные вещи...»<sup>38</sup> В § 95 той же части документа отмечается, что некоторые бурятские роды, живущие по соседству с бурятами Селенгинского ведомства, не зная правил и законов буддийской религии, до сих пор не оставляют старинных невежественных обычаев и традиций, противных буддизму, и по шаманским обычаям продолжают хоронить умерших вместе с конем и оружием<sup>39</sup>.

К сожалению, шаманская религия селенгинских бурят (по сути, монголов) осталась совершенно не исследованной. Утвердившийся здесь в XVIII и XIX вв. ламаизм больше, чем где-либо в Бурятии, вытеснил их старые верования. Материалы полевых исследований, проведенных сотрудниками Бурятского института общественных наук в Селенгинском и Кяхтинском аймаках в 1960—1970-х гг., а также изучение синкретизма религии в этом регионе позволяют утверждать, что шаманизм селенгинцев не отличался от шаманизма других монголо-бурятских племен и родов.

В XVI—XVII вв. многочисленными выходами из Монголии и Джунгарии пополнилось Предбайкалье, уже занятое в основном булагатами и эхиритами. Здесь следует в первую очередь обратить внимание на такое крупное этническое объединение, как хонгодоры, расселившиеся в Алари, Тунке, Закамне. По уставу 1822 г., хонгодоры составили 2 степные думы — Аларскую и Тункинскую — и 2 родовых управления — Окинское и Сайгутское.

По мнению Г. Н. Румянцева, начало движения хонгодоров из Монголии в Бурятию относится к началу XVII в., а может даже и к концу XVI в., а конец переселения —

---

<sup>38</sup> Цыбиков Б. Д. Обычное право селенгинских бурят, с. 62—63.

<sup>39</sup> Там же.

к концу XVII — началу XVIII в.<sup>40</sup> По-видимому, хонгодоры переселялись отдельными группами в течение всего указанного периода. Вопрос о первоначальной их родине остается нерешенным. Известно только, что они были подданными халхасского Сайн-хана<sup>41</sup>.

Будучи в Бурятии, хонгодоры образовали 10 родов: 8 родов в Аларском и 2 рода в Тункинском ведомствах. Отдельные группы хонгодоров, как уже сказано, осели в Закамне и на Оке.

С. П. Балдаев справедливо замечает, что роль хонгодоров, значительных по численности, в формировании бурятской народности и ее культуры еще достаточно не оценена исследователями<sup>42</sup>.

Хонгодоры были истинными шаманистами, и традиционные верования их потомков благодаря Г. Н. Потанину, П. П. Баторову, М. Н. Хангалову, Г. Д. Санжееву и другим изучены довольно обстоятельно. Забегая вперед, скажем, что шаманизм хонгодоров (или же аларо-тункинских и закаменских бурят) составляет неотъемлемую и значительную часть бурятского шаманизма в целом. В нем четко обнаруживаются как монгольские, так и позднейшие бурятские пласты.

Помимо хонгодоров, крупными этническими группами в Предбайкалье оказались такие выходцы из Монголии и Джунгарии, как икинаты, ашебабаты, галауты (очевидно, эти последние откололись от хоринцев), сэгэнуты, курумчинцы и др. По данным Ц. Б. Цыдендамбаева, из более чем 20 этнических групп, в той или иной мере обнаруживаемых у бурят и западных монголов, прежде всего у калмыков, носители свыше 10 этнонимов обитают на территориях расселения западных по происхождению бурят. Среди аларских хонгодоров и булагатов встречаются харануты, шарануты, зомоты, икинаты, быкоты и др. Среди эхиритов и булагатов проживают чоноевцы, абгануты, цэгэнуты, хайталы, торгоуты и пр. Поэтому-то в

---

<sup>40</sup> Румянцев Г. Н. Предания о происхождении аларских бурят. — В кн.: Этнографический сборник, вып. 2. Улан-Удэ, 1961, с. 120—121.

<sup>41</sup> Там же, с. 121.

<sup>42</sup> Балдаев С. П. Избранное. Улан-Удэ, 1961, с. 72—73.



западно-бурятском диалекте ойратизмы представлены шире, чем в восточно-бурятском диалекте<sup>43</sup>.

Ойраты, как известно, оставались шаманистами вплоть до середины XVII в. Но и после принятия ламаизма шаманские представления, обряды и традиции сохранялись еще очень долго. Точно так же дело обстояло в самой Монголии: подавляющее большинство халхасов в XVIII в. продолжали верить в шаманских богов и духов, совершать шаманистские жертвоприношения.

Таким образом, число монголо-ойратских и омонголеных этнических групп, переселившихся из Монголии и Джунгарии в XIV—XVIII вв. в Бурятию и влившихся в состав бурятской народности, оказывается значительным. С. П. Балдаев, собравший огромный фактический материал по родо-племенному составу бурят, перечисляет 62 таких рода или группы, считая эту цифру неполной. Б. Б. Бамбаев в свое время назвал 34 наиболее известных или крупных рода. По верному замечанию Е. М. Залкинда, «тесный и разносторонний контакт с бурятами на протяжении одного — двух поколений привел не только к установлению прочной связи между старожилками и новопришельцами, но и к фактическому объединению в единую народность»<sup>44</sup>.

Из сказанного следует, что монголо-ойратские этнические группы, особенно селенгинцы и хондогоры, составили значительный, если не равнозначный с булагатами, эхиритами и хоринцами, элемент в формировании бурятской народности. Эти же группы внесли соответствующий вклад в формирование и развитие общепурятской материальной и духовной культуры, привнеся многое из первоначальных кочевий, т. е. из различных частей Монголии. Шаманизм, как форма общественного сознания и часть культуры, отражал эти процессы.

К тому же не следует забывать, что хоринцы в течение ряда веков жили в самой Монголии, вобрали в свой

---

<sup>43</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Об ойрат-монгольских племенах в этническом составе и языке бурят. — В кн.: Проблемы алтаистики и монголоведения, вып. 2, с. 323, 324.

<sup>44</sup> Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят, ч. 1. Улан-Удэ, 1970, с. 361; Бамбаев Б. Б. К вопросу о происхождении бурятского народа. Верхнеудинск, 1929, с. 19; Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ, 1958, с. 147.

состав немало монголов и испытали значительное влияние монгольской культуры и идеологии.

Изложенное позволяет заключить, что вполне правомерно распространить сведения о верованиях древних и средневековых монголоязычных племен, содержащиеся в использованных нами источниках, на верования позднейших предбайкальских и забайкальских племен и родов, образовавших бурятскую народность. При этом мы не считаем, что религия монголоязычных племен была единой всюду. Однако, как уже говорилось выше, она имела целый ряд общих черт. Шаманизм бурят вобрал в себя многое из пантеона, мифологии и культовой системы монголоязычных племен Центральной Азии.

Г. Н. Потанин отмечал, что судьба племен и народов окраин Монгольской империи сложилась иначе, чем у центральных монголов, что вместе с этим изменились и судьбы народных сказаний, верований и т. д.

В связи с постоянным перемещением и смешением родов и племен, с их новыми связями и взаимоотношениями, должны были перемещаться и смешиваться и культы божеств и духов. В Бурятии новые пришельцы приносят с собой новые сюжеты, обряды, традиции, мифы, а память народа обогащается новыми преданиями, мифологическими рассказами, правилами обрядов.

Думается, именно этим можно объяснить тот факт, что в призываниях бурятских шаманов нередко упоминаются места и события, связанные с Халхой, Джунгарией, Алтаем и другими далекими от Бурятии районами. Так, например, обусинские, хордутские шаманы, вспоминая свою старую родину и *утха* (происхождение), говорят:

Олон тумэн онго,	Многотысячные онгои,
Хоер тумэн хордуд манай!	Двадцатитысячные хордуды
Урда газар газар манай,	наши!
Урат — монгол утха манай!	Южная страна — родина наша,
Чингэл-шибэ газарнай,	Урат-монголы — предки наши!
	Чингэл-шэбэйская земля —
Чибче-монгол утха манай!	родина наша,
	Чибче-монголы — предки
Заха-газар-газарнай,	наши!
	Крайняя земля — родина
Захайн монгол утха манай!	наша,
	Крайние монголы — предки
	наши! <sup>45</sup>

<sup>45</sup> Баторов П. Материалы к вопросу о происхождении бурятских племен.— Бурятияведение, 1926, № 2, с. 3.

В приведенных отрывках шаманских призываний упоминаются этнонимы «хордут», «урат-монголы», «чибче-монголы», «заха-монголы». П. П. Баторов отмечал, что название «хордуты» следует производить от названия одного из ордосских хошунов — «хора», что урат-монголы живут возле монгольской Гоби в соседстве с Ордосом, чибче-монголы — в Восточной Монголии, что заха-монголы — это монголы Северо-Западной Монголии<sup>46</sup>.

Шаманы галзутского рода призывают:

Алтайн арюун арсаарань	Можжевательником священного Алтая нашего
Арюулжа ерэлэйбди.	Освятив себя, прибыли.
Хухээ хуншуун хушаарань	Кедром ароматным Хухэя нашего
Хуншуулажа ерэлэйбди.	Освятив себя, прибыли <sup>47</sup> .

Буряты рода сэгэн (сэгэнуты), прибывшие из Монгольского Алтая в Приленский край, а затем переселившиеся к Байкало-Кудару, на своих родовых тайлганах призывали:

Агнаһан дайдатнай —	Земля, где охотились мы —
Алтайн ехэ гурьба.	Алтайский великий вал.
Хуужэһэн газарнай —	Земля, где мы возмужали, —
Хухэйн хорин гурьба.	Хухэйские двадцать валов <sup>48</sup> .
Зулгэжэ ерэнэн дайдамнай	Земля, куда мы сбежали —
Зулхэйн ургэн гол.	Долина широкая Лены <sup>49</sup> .

В улусе Бата-Арал своих родовых предков призывали:

Халхайн эжэн —	Хозяин Халхи —
Ногооп ехэ заарин.	Ногооп большой заарин <sup>50</sup> .

В Кударе, в улусе Хандаала, живут потомки монголов, прибывших, согласно преданиям, во время войн Галдан Бошогто-хана с Сайн-ханом. Об этом в родовых призываниях говорится:

Модон дорохи монголнууд	Лесные монголы
Хада дээрэхи хамнигад	И горные эвенки
Сайн хаани һамархадань	При смуте Сайн-хана,
Богдо хаани буһалганда	Во времена волнения Богдо- хана

<sup>46</sup> Баторов П. Материалы к вопросу о происхождении бурятских племен, с. 3.

<sup>47</sup> Балдаев С. П. Избранное, с. 118.

<sup>48</sup> Местность Хухэй находится в Западной Монголии (Прим. авт.).

<sup>49</sup> Балдаев С. П. Избранное, с. 137.

<sup>50</sup> Там же, с. 141.

Энэ газар нуугээшэн  
Энэ нютаг нуугаашан.

На эти места переехавшие  
И в этом улусе осевшие<sup>51</sup>.

В XVII в. буряты занимали обширную территорию по обе стороны Байкала, кочуя в бассейнах Ангары, Лены, Селенги, Онона, Шилки. «Расселение их не было сплошным, а отличалось значительной разбросанностью. Занимаясь преимущественно скотоводством, они селились небольшими группами в местах, богатых травой и удобных для ведения скотоводческого хозяйства»<sup>52</sup>. К приходу русских они делились на племена и группы, основными из которых были: 1) булагаты, обитавшие в бассейне Ангары и ее протоков — Оки, Унги, Иркута, Белой, Куды, Иды, Осы; 2) эхириты, жившие в долинах Анги, Лены, а также на Ольхоне; 3) хоринцы, кочевавшие в Забайкалье; 4) хонгодоры, кочевавшие почти во всех районах Западной Бурятии, но преимущественно на территории нынешнего Аларского района и Тунки.

Кроме указанных, здесь обитали и другие многочисленные группы и роды, не относящиеся к перечисленным племенам.

Буряты к этому времени не составляли единой народности. По мнению некоторых исследователей, XVI—XVII вв. — это начальный этап формирования бурятской народности<sup>53</sup>. «Сам же процесс консолидации бурятских и прочих племен в единую народность совершился в основном в ходе и после добровольного вхождения их в Русское централизованное государство. Причем и здесь он занял около двух столетий (с начала XVII в. по конец XVIII в.). Таким образом, бурятская народность в основном сложилась к концу XVIII века»<sup>54</sup>.

Процессу формирования бурятской народности способствовало то, что после присоединения Бурятии к России, особенно после установления в 1727 г. русско-монгольской границы, было резко ограничено, а затем полностью прекращено массовое передвижение населения из Монголии в Предбайкалье и Забайкалье и обратно. В связи с этим укреплялись отношения между разрозненными племена-

<sup>51</sup> Балдаев С. П. Избранное, с. 147.

<sup>52</sup> Кудрявцев Ф. А. История бурят-монгольского народа. М.—Л., 1940, с. 27.

<sup>53</sup> Затеев В. И. Формирование и расцвет бурятской социалистической нации. Улап-Удэ, 1961, с. 30.

<sup>54</sup> Там же, с. 30.

ми и группами, стабилизировались этнические элементы формирующейся народности, приостановился процесс непрерывного включения новых этнических групп в состав населения<sup>55</sup>.

Бурято-монголо-ойратские племена и группы еще до присоединения Сибири к России «имели одинаковую культуру, которая при всех местных различиях представляла собою определенную этнографическую общность»<sup>56</sup>. Так же обстояло дело и с их традиционной религией — шаманизмом. В процессе и после формирования бурятской народности, складывания и развития единой материальной и духовной культуры соответствующие изменения претерпели и шаманистские верования указанных этнических объединений, стала вырабатываться специфическая для бурятского этноса система шаманизма. В конечном итоге она оказалась своеобразным синтезом религиозных представлений, обрядов и традиций центральноазиатских и южносибирских племен и народов.

## 2. ЭВОЛЮЦИЯ ШАМАНИЗМА В БУРЯТИИ

«...С каждым великим историческим переворотом в общественных порядках происходит также и переворот в воззрениях и представлениях людей, а значит и в их религиозных представлениях»<sup>57</sup>. XIII и почти весь XIV век для монголов — это период небывалых и стремительных событий, «переворотов». Огромные изменения в социально-экономическом строе, походы и завоевания Чингисхана и его потомков не могли не найти отражения в формах общественного сознания. Именно в это время получили мощный толчок для развития политические, правовые, моральные и другие идеи и взгляды монголов. Не могло оставаться неизменным и такое своеобразное и всеобъемлющее идеологическое явление, как религия.

Одним из первых и, пожалуй, самых значительных актов в религиозной жизни средневековых монголов, в свя-

---

<sup>55</sup> Затеев В. И. Формирование и расцвет бурятской социалистической нации. Улан-Удэ, 1961, с. 33.

<sup>56</sup> История Бурят-Монгольской АССР, т. 1, с. 56.

<sup>57</sup> Марк К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 241.

зи с образованием государственности, было объявление Темучина «сыном неба» или же «поставленным волей неба». Это служило, как уже отмечалось выше, идеологическим обоснованием возвышения Чингисхана и осуществления им власти над другими, отвечало интересам не только самого хана, но и всего правящего рода и высшей феодалной аристократии, сплотившейся вокруг этой личности.

Возникает и культ Чингисхана, который после смерти, согласно шаманистским воззрениям, стал онгоном, т. е. гением-хранителем семьи и рода, и через некоторый срок превратился в гения-хранителя всего монгольского народа. При этом, полагает Н. П. Шастина, считалось, что одна из душ Чингисхана воплотилась в сульдэ, т. е. знамя, которое также стало гением-хранителем<sup>58</sup>. Возникает особый культ знамени — сульдэ Чингисхана. Шаманство сыграло большую роль в создании культа монгольского императора и в превращении его в народное божество. Как сообщают источники, при Хубилай-хане культ этот был регламентирован в законодательном порядке: вынесены постановления о праздновании дня рождения Чингисхана, об обрядах, совершаемых в его честь, установлен довольно обширный список должностных чинов, обязанных сохранять этот культ и совершать указанные обряды<sup>59</sup>.

Культ Чингисхана просуществовал более семи веков и все еще сохраняется в Ордосе, где в Эджек-Хоро в 1956 г. рядом с белыми юртами построен был большой храм, куда перенесены ханские реликвии. За семисотлетнее существование шаманистский культ Чингисхана в Ордосе не претерпел больших изменений<sup>60</sup>.

Трудно судить, какое распространение в свое время получил культ Чингисхана в Прибайкалье. По-видимому, некогда действительно существовавший здесь, он постепенно стал забываться предками бурят. Возможно, в числе тех многочисленных монгольских групп, которые, прибыв из Монголии, вошли в состав бурятской народности, были приверженцы культа Чингисхана, и они-то принес-

<sup>58</sup> Шастина Н. П. Образ Чингис-хана в средневековой литературе.— В кн.: Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970, с. 448.

<sup>59</sup> Там же, с. 449.

<sup>60</sup> Там же.

ли с собой обряды и традиции, связанные с ним. Следы почитания Чингисхана в бурятском шаманизме сохранились довольно отчетливо. Так, например, в число западных добрых тэнгеринов входит Чингис-тэнгэри, имеющий трех сыновей. Согласно легенде, записанной М. Н. Хангаловым, младший его сын обладал какими-то сверхъестественными качествами и имел золотое зеркало (*толи*), в котором видел все происходящее в мире, в том числе грехи людей. Как обладатель *толи*, он получил имя Тольто-хан и был наделен функциями судьи<sup>61</sup>.

В прошлом у хори-бурят был очень популярный онгон «Хошоонгод», состоящий из 13 человеческих фигурок и 2 изображений собак. По одному из вариантов преданий, Чингисхан оставил на Ольхоне, на скале, на память потомству 13 изображений: одно — самого себя и 12 — своих сподвижников. Онгон Хошоонгод изображает якобы эти 13 лиц<sup>62</sup>. Другое предание говорит, что онгон этот изображает 7 охотников Чингисхана, утонувших в Байкале, их собаку и жец, оставшихся живыми<sup>63</sup>.

У забайкальских бурят, живущих по Онону, пользуется почитанием двуглавая гора Батор. На одной из них есть углубление, которое, согласно преданию, называется «Чапка Чингисхана», а на другой происходили камлания бурятских шаманов в честь Чингисхана<sup>64</sup>.

У бурят конца XIX — нач. XX в. одним из выдающихся богов, главой всех небожителей, считался Эсэгэ Малан-тэнгэри. Г. Н. Потанин полагал, что некогда имя Чингисхана в пантеоне шаманистов стояло на месте имени Эсэгэ Малана<sup>65</sup>. Б. Ринчен в своей интересной работе «Культе исторических персонажей в монгольском шаманизме» проводит прямую связь между Эсэгэ Маланом и Чингисханом. Он утверждает, что, согласно монгольской письменной традиции, «есиге» означает «отец», «предок», «родоначальник», «глава семьи, племени, народа», отсюда

<sup>61</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2. Улап-Удэ, 1959, с. 118, 120—121.

<sup>62</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2, с. 118—121.

<sup>63</sup> Жамцарано Ц. Онгоны агинских бурят. — В кн.: Сборник в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. Сиб., 1909, с. 382—383.

<sup>64</sup> Дамдинов Д. Г. О топонимике бассейна реки Онон. — В кн.: Ономастика Бурятии. Улап-Удэ, 1976, с. 183.

<sup>65</sup> Потанин Г. Н. Ерке — культ сына неба в Северной Азии, с. 31.

«арбан нэгэн эсэгэ» — «одинадцать родов хори-бурят», «зургаан эсэгэ» — «шесть родов селенгинских бурят», а Эсэгэ Малан — «широколобый отец» или «широколобый предок». «Широколобый глава» было некогда почетным прозвищем Чингисхана, согласно общемонгольскому обычаю, требовавшему, чтобы имена высоких особ не произносились и заменялись их высокими титулами или званиями и прозвищами. Чингисхан считался сыном Вечного Синего Неба; дух его после смерти стал божеством, и в бурятском шаманизме упоминается как «Мүнхэ тэнгэрин хүбүүн Эсэгэ Малаан Тэнгри» — «Божественный Широколобый отец, сын Вечного Синего Неба»<sup>66</sup>.

На наш взгляд, в утверждении Б. Ринчена нет достаточной аргументации. Культ Эсэгэ Малана-тэнгэри древнее культа Чингисхана, и его происхождение, как обосновывалось нами во второй и третьей главах, восходит к периоду алтайской общности языков. Возможно, в эпоху господства монголов образы Эсэгэ Малапа и Чингисхана начали сливаться, и имя последнего стало придаваться главе небожителей, но процесс слияния так и не завершился.

Б. Ринчен в той же своей работе не ограничивается рассмотрением личности и культа Чингисхана. Как бы развивая свою концепцию, он не оставляет без внимания образ Эхэ Юурэн, супруги Эсэгэ Малана-тэнгэри, и возводит ее имя к монгольскому титулу жены Чингисхана «Еке үјин» (мать-супруга), где монгольское үјин — старое заимствование из китайского *фу жень* (супруга, госпожа, жена высокопоставленного лица, княгиня, царская жена). *Жень* осмыслено монголами как суффикс женского рода — *джин, аджин*. Б. Ринчен полагает, что титул жены Чингисхана — «үјин» был якобы прочтен древними бурятскими бишешинами как *юрин* (*юрэн*), что в монгольских текстах часто встречается передача китайского *жэ* через *р*<sup>67</sup>. «Таким образом, — заключает Б. Ринчен, — старомонгольское Экэ Юджип — бурятское Эхэ Юрин — соответствия закономерные, и Экэ Юджип — Мать Супруга — почетное прозвище Бюрте, жены Чингисхана, обо-

---

<sup>66</sup> Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманизме. — В кн.: Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975, с. 191—192.

<sup>67</sup> Там же, с. 192.



жественной монгольским шаманством, сохранились и в шаманстве забайкальских бурят»<sup>68</sup>.

Бурятские шаманисты считали, что Эсэгэ Малан и Эхэ Юурэн — родители божества огня Сахяадай-нойона, имеющего жену Санхала-хатаи («Сахяадай» в монгольском произношении звучит как «Чагатай», а «Санхала-хатан» — как «Чанхулан-хатун»). Б. Ринчен связывает имя божества огня с сыном Чингисхана Чагатаем. Он утверждает, что Чагатай и его жена Чанхулан в письменных шаманских гимнах величаются как Чагатай-поян-боге (князь-шаман Чагатай), и Чанхулан-хатун-идуган (княгиня-шаманка Чанхулан), а у бурят — Сахяадай-нойон, Санхалан-хатан<sup>69</sup>.

На наличие следов культа Чингисхана и некоторых исторических личностей в бурятском шаманизме в свое время указывал Н. Н. Поппе. «Так, например, божествами огня даже у западных бурят является *Sagadai өвөдөн* и его жена *Sanhala katan*, в которых трудно узнать Чагатая, сына Чингисхана, и его жену Чанхулан, которые упоминаются в ряде монгольских исторических сочинений»<sup>70</sup>, — писал он.

К сожалению, ни Н. Н. Поппе и ни Б. Ринчен не объяснили, почему именно Чагатай стал божеством огня. Как известно, младшим сыном Чингисхана, унаследовавшим коренной отцовский удел (собственно Монголию и Баргуджин-Тукум), родовый очаг, считается Толуй. Согласно древним монгольским традициям, именно он является отцигином (бур. *отхон*), т. е. князем огня дома, рода и поэтому, казалось бы, должен стать божеством огня. Но этого не произошло. Бурятский Сахяадай — образ древнейший; первоначально он был простым олицетворением способности добывать огонь (*сахяадай* от глагола *сахиха* — «высекать», *сахюр* — «кремень», *сахяадай* — «высекающий огонь»). Постепенно это олицетворение выросло до божества огня, наделенного антропоморфными чертами. Видимо, после смерти сына Чингисхана Чагатая, тоже обожевленного, образ последнего стал сливаться с образом древнего Сахяадая; этому могла способствовать, в частности, и идентичность их имен.

<sup>68</sup> Ринчен Б. Культ исторических персонажей..., с. 191—192.

<sup>69</sup> Там же, с. 192—193.

<sup>70</sup> Поппе Н. Н. Проблемы бурят-монгольского литературоведения. — ЗИВАН, Л., т. III, с. 27—28.

Другим важным событием в шаманизме монгольских племен явилось объединение племенных богов и духов, выделение их из числа тех, которые почитались родом или племенем Чингисхана. Трудно сказать, какие именно божества рода или племени хана стали главенствовать над божествами других племен, какая генеалогическая связь установилась между первыми и вторыми, в каком иерархическом порядке они расположились. Но несомненно, что в числе прочих богов и духов сделались общемонгольскими или почти общемонгольскими духи предков императора, духи его родовых гор и других священных мест (урочищ), духи Чингисхана и его потомков. Возможно, образ Хормусты, отождествляемого иногда с верховным небом, получил в рассматриваемое время еще большую известность у монгольских племен. Подобную же мысль можно высказать и в отношении Эсэгэ Маланатэнгэри.

Божества подчиненных племен в ряде случаев, вероятно, утрачивали свое былое значение, а сохранившиеся, попав в общий пантеон, получили особую «отрасль управления» и пахотились в общем подчиненном положении. Таким образом, отдельные боги приобретали индивидуальный облик, которым они как боги племени еще не обладали, — только теперь, собственно говоря, становясь личностями по образу человека.

В период грандиозных и бурных событий, больших и частых передвижений племен и народов в Центральной Азии и Южной Сибири усилились «миграция богов», мифологических и религиозных сюжетов, их смешение. Возможно, к данному времени относится начало распространения среди монгольских племен мифов о легендарном герое Гэсэре, возникших, как считает Ц. Дамдинсурэн, в XI—XII вв. в районе Северного Тибета, на границе с Монголией<sup>71</sup>. Тогда же, вероятно, получили еще большую известность такие культы или божества, как Этуген, Эрлик-хан и др.

Безусловно, распространившиеся культы и связанные с ними мифы и обряды в разных местах варьировались, воспринимались по-разному, но их сущность оставалась всюду одинаковой.

---

<sup>71</sup> Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэрнады. М., 1957, с. 172—173.

На наш взгляд, в монгольский период (XIII—XVIII вв.) окончательно оформился тот монголо-бурятский пантеон, который известен по материалам позднейшего шаманизма.

Культ Вечного Синего Неба и небожителей (тэнгэри) получил дальнейшее развитие и еще большую социальную окраску: они бесповоротно водворились на монголо-бурятском олимпе, как самые высшие и могущественные, более четко определились их функции, произошло их окончательное разделение на два враждебных лагеря — западных и восточных. В XIII—XVII вв. более четкое оформление получила категория ханов — детей и внуков небожителей. Кроме Эрлик-хана, существовавшего еще в древнетюркское время, появились другие: Шаргай-хан, Хэрмэ Сагаан-нойон и др. Новые черты приобрел Эрлик-хан. В представлениях об этом божете отразились новые социальные порядки эпохи феодализма. Прав С. В. Иванов, подчеркивая, что в южносибирском культе Эрлика нашло отражение судопроизводство определенных политических объединений, похожее, в частности, на законодательство Джунгарии<sup>72</sup>.

В XIII—XVII вв. общими для монголоязычных племен оставались культы солнца, луны, некоторых звезд, земли-воды и др., по-прежнему почитались божеества Этуген, Хайрхан, Умай, Ульген. Известные когда-то преимущественно тюркским племенам, они были признаны и монгольскими племенами.

Касаясь проблем монголо-бурятского шаманизма, Н. Н. Поппе в свое время отмечал: «Очень сложная иерархия божеств, из которых одни носят эпитет хана, другие — нойона, третьи — тайджи, различия тэнгэриев, заянов и т. д., все это указывает с полной несомненностью на то, что здесь мы имеем отражение иерархии феодальной, отражение феодальной зависимости одних правителей от других»<sup>73</sup>.

В целом, однако, на обширном пространстве Центральной Азии и Южной Сибири сохранялись местные, родо-племенные и территориальные культы, наряду с общими для всех или большинства монгольских племен.

<sup>72</sup> Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья. — СМАЭ, М.—Л., 1954, т. XVI, с. 260.

<sup>73</sup> Поппе Н. Проблемы бурят-монгольского литературоведения. — ЗИВАН, Л., 1935, т. 3, с. 26.

В Бурятии, особенно в Прибайкалье, где обитали курыканы, монголоязычные пришельцы не только принесли с собой свои старые монгольские культы, обряды и традиции, но и восприняли местные, курыканские и докурыканские, что подтверждается материалами предыдущей главы.

Факты убедительно свидетельствуют, что вместе с этническими группами из Монголии и Джунгарии были перенесены монголо-ойратские культы, мифы, традиции, что их шаманы после смерти почитались теперь и бурятами, занимая соответствующее место в общем шаманистском пантеоне. В распространении в Прибайкалье центрально-азиатских, а также передне- и южноазиатских религиозно-мифологических образов и сюжетов, обрядов и традиций несомненную роль сыграли хонгодоры и многочисленные монгольские и омонголенные группы, в разные времена покинувшие Монголию и Джунгарию. В этом также велика роль хоринцев, которые, как уже сказано, в течение ряда веков пребывали в Западной и Восточной Монголии.

Чтобы не быть голословными, рассмотрим соответствующие материалы.

Хапгиский род в Нельхэе — пришлый из Монголии. Хапгинцы вместе со своим шаманом Хортопом привезли родовой олгон Бурто (Бөртө). Привез его шаман, привязав к концу своей косы. По преданиям, Бурто был большим шаманом «кости хапян». В призывании этому олгону говорится:

Утхалама утхатнай —  
Хамаг түмэл Хапгин.  
Сэн шубуун сүрэк —  
Сэрэн монгол утха.  
Хон нубуун гарбал —

Хори монгол утха.

Урда газар газартнай.

Шиншэл шибээ дайда.

Шинхе монгол утха.

Происхождение ваше —  
Многотысячные хапгинцы.  
Олгон ваш — птица сэн,  
Корни ваши — сэрэл монголы,  
Рождение ваше — птица

лебедь.

Происхождение ваше — хори-  
монголы,

Южная сторона — земля  
ваша,

Крепость Шиншэн —  
местность ваша,

Шинхе-монголы — корни  
ваши <sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Баторов П. Олгоны Бурто-убугун, Зуракта, Уйтэ, Хүпартэ и др. — ГАИО, ф. 293, оп. 1, д. 755, л. 1—2 (перевод наш. — Т. М.).

Култ онгона Бурто, оказавшись в Прибайкалье, вышел за пределы одного хангинского рода: он распространился среди балаганских бурят<sup>75</sup>.

У кудинских бурят (в улусе Нижний Ямат) был свой местный онгон «холоного-убугун» (старик-колонок)<sup>76</sup>. Согласно записи М. М. Барбеева, онгон представлял некоего Тупхея из того же хангинского рода, родившегося чудесным образом в Монголии<sup>77</sup>. У аларцев-хонгодоров онгон «Боронхо-баранхи» посвящался четырем дочерям какой-то Баранхи, живших и погибших в Монголии во время войн Бушукту-хана. По представлениям шаманистов, онгон призван был оберегать жеребят, телят и ягнят<sup>78</sup>. У тех же аларцев пришлым из Монголии является онгон «Хан Мүнгүлей», посвященный монгольской шаманке, которую хотели убить. Шаманка бежала в Приангарский край, где после смерти сделалась онгоном, «помогающим» при болезни детей<sup>79</sup>. Широкой известностью в Алари пользовался дух-онгон заарина Борхи, сына Харьхи. Предание гласит, что Борхи происходил из старинного монгольского шаманского рода Харьбит (Хэрбит). По другому варианту предания, Борхи-заарин — это большой кэрбитский шаман, прибывший в Аларь из Китая. Потомки этого шамана относят себя к кости хэрбит<sup>80</sup>.

В прошлом среди балаганских бурят был распространен онгон Абагалдай — мужское изображение в виде металлической маски. Шаманисты почему-то страшно боялись его, хотя не имели четкого представления о его происхождении и назначении. Ц. Жамцарано удалось записать отрывок призывания в честь Абагалдая, в котором упоминаются острова, омывающие их два моря, зять корейского хапа. Ц. Жамцарано предположил, что онгон имеет древнее происхождение и связан с монгольскими походами на Японию<sup>81</sup>.

<sup>75</sup> Баторов П. Онгоцы... — Там же.

<sup>76</sup> Онгон «холоного» распространен был среди всех бурятских родов. (Прим. авт.).

<sup>77</sup> Барбеев М. М. Холоного убуган. Апда-бар. 1914. — ГЛЮ, ф. 293, оп. 1, д. 712, л. 1.

<sup>78</sup> Баторов П. П. Онгопы... — Там же, л. 9—12.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 4, оп. 1, ед. хр. 52в, л. 187—188. (о бурятах — Г. В. Ксенофонов и П. П. Баторов).

<sup>81</sup> Материалы Ц. Жамцарано. 1906. — АВ ЛОЙВАН, ф. 62, оп. 1, ед. хр. 5, л. 982—983.

В Тункинском районе существовало предание, рассказывающее, что бурятский бог Шаргай-пойон (его культ — один из широко известных в Бурятии культов) был реальным лицом, родившимся в Монголии; он после долгих хождений оказался в Тунке и обосновался в местности Турап, где сделал омовение аршанской водой<sup>82</sup>.

Согласно бурятскому преданию, самый первый шаман — Бухули хара бее происходил из Монголии. Он имел священную книгу, полученную от бурхана<sup>83</sup>.

Бодонгуты (по некоторым предположениям, — потомки киданей), вошедшие в состав хори-бурят, лучше, чем другие группы агинских бурят, сохранили древний шаманизм. По данным Ц. Жамцарано, они привезли с собой целый ряд онгонов и культов, которые распространились среди агинских бурят, относящихся к племени хори.

Вандан Юмсунов в своей летописи отмечает: «...В наши позднейшие времена прибывали вслед из Монголии шаманы и шаманки и присоединялись к ним» (т. е. к хоринским шаманам. — Т. М.)<sup>84</sup>. Шаманы и шаманки прибывали из Монголии не только в позднейшие времена, но и во все прежние периоды истории. Об этом свидетельствуют легенды, предания, шаманские призывания, онгоны и т. п. Безусловно, эти пришельцы привозили с собой культовые предметы, распространяли на новых местах пребывания шаманистские мифы, обряды и традиции центральноазиатского происхождения.

По данным С. П. Балдаева, родов с шаманским корнем, *утха*, у бурят было немного, но часть из них имела монгольское происхождение. Так, например, среди аларских и тункинских бурят (хонгодоров) широкой известностью пользовался шаманский *утха* шошолок, родиной которого считается Монголия, местность Хебдег Хара-Монгол. Шаманам этого *утха* воспрещалось ездить на лошади кроваво-рыжей масти, иметь седло, окрашенное красной охрой<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Луданова. Түүнхэнэй буряадудай арадай амап зохоол. — ГО БИОН, инв. № 2829, л. 1—7.

<sup>83</sup> Дневник, веденный Ц. Жамцарано в 1903 г., III тетр., — АВ ЛОИВАН, ф. 62, оп. 1, ед. хр. 40 (3), л. 97.

<sup>84</sup> Летописи хоринских бурят. Хроника Тугултур Тобоева и Вандана Юмсунова — ТИВАН, М.—Л., 1940, XXXIII, с. 58.

<sup>85</sup> Балдаев С. П. Очерки по шаманизму бурят-монгол. — РО БИОН, инв. № 584, л. 3—4.

Обусипские и тарасипские буряты относятся к племени булагат. Их шаманы принадлежали хордутскому колену, весьма популярному в Предбайкалье. Хордуты, как об этом свидетельствуют шаманские призывания, пришли из Монголии, местности Хара Дархад (Черные Дархаты). Тарасипские шаманы призывали:

Происхождение пашей матери —  
Владетели черпо-плисового халата,  
Носители черпо-редких усов,  
Питающиеся черпо-смольной пиццей,  
Имеющие грязно-черные котлы,  
Хордуты Кудинской долины,  
Владетели голубых коней...<sup>86</sup>

Для выяснения истории бурятского шаманизма представляет интерес вопрос о так называемых монгол-бурханах, широко распространенных в прошлом среди кудинских, верхолепских, ольхонских и байкало-кударинских бурят. Монгол-бурханов было много, они имели различные названия: хара-монголы, шара-монголы, ута-монголы и т. д. По преданиям, записанным Б. Петри, некогда в Прибайкалье жил народ «монголы». Они откочевали на юг после того, как здесь выросла береза, никогда прежде не росшая в этих местах. Пораженные певиданным явлением, монголы запросили своего шамана, который объяснил, что белое дерево предвещает приход белого царя, и монголы покинули кочевья. Но души тех монголов, которые успели умереть в Прибайкалье, остались хозяевами мест, где стояли их юрты. Образовалось целое сословие мелких территориальных духов. Каждый бурят перед постройкой новой юрты должен был испросить разрешения у духа-монгола и сделать жертвоприношение. Некоторые духи-монголы слишком алчны, вымогают постоянные жертвы, посылая болезни, умерщвляя детей и т. д. Особенно свирепые духи «обитали» в Ольхонском крае. Почти все певзгоды семейные объясняют здесь их кознями<sup>87</sup>.

По исследованиям П. П. Хороших, в Ольхонском районе и на самом Ольхоне имеются кладбища хара-монголов, называемые местным населением «Олоп дарса» (буквально: «множество прижатых»). По преданиям, вблизи клад-

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> Петри Б. Э. Старая вера бурятского народа. Иркутск, 1928, с. 34—35.

бица в местности «Абазасев утуг» 10 поколений тому назад происходил бой между двумя монгольскими родами — родом эдигэй и еще каким-то. Убитые из рода эдигэй и похоронены здесь. Остатки рода перекочевали в местность Байда, оттуда — в улус Хурхутский на берегу Хурхутского залива. Потомки хара-монголов в этом улусе сохранились «до сих пор»<sup>88</sup>.

Ольхонским хара-монголам приписываются каменные стелы, вышки и могилы. Эти памятники священны и называются бурятами «шулуун монгол шибээ» («каменные монгольские крепости»).

По другим преданиям, жившие здесь монголы ушли по приказанию Угутэ-нойона. Предания говорят также, что на острове пребывал сам Чингисхан со своим станом, перейдя сюда по перешейку, соединявшему в то время остров с полуостровом Святой Нос<sup>89</sup>.

По преданию, опубликованному П. П. Баторовым и В. И. Подгорбунским, в старину в Монголии жил нойон Бурза. Он был не в ладах со своим хапом Амагаланом-богдо, который подозревал его в измене. В конечном счете Бурза-нойон вместе с родом хара-монгол бежал из Монголии в Прибайкалье<sup>90</sup>.

Байкало-кударинские шаманисты считали, что монгол-бурханы — это духи убитых в боях монгольских воинов. В старину в каждой местности, в каждом улусе, чутили не в каждой усадьбе якобы находили места захоронения монголов, а потому молебствия этим духам носили массовый характер.

Буряты рода сайгут по отцу называются хара-монголами, по матери — сайгутами (возможно, *хойот* — *сойот*). Их родопачальник Даши-батар со своими людьми жил в Монголии, потом оказался на Ольхоне, на западном берегу Байкала. Однажды среди них началась эпидемия тифа (*халуун рбэшэн*), которая унесла много людей. Тогда оставшиеся в живых ушли обратно в Монголию, а небольшая группа перекочевала в местность Байла (Сайгут), недалеко от Ангары в нынешнем Иркутском сельском районе. Сайгутские буряты и в настоящее время на своих

<sup>88</sup> Хороших П. П. Исследования каменного и железного века Иркутского края (отдельный оттиск). Иркутск, 1924, с. 22.

<sup>89</sup> Там же, с. 25, 32.

<sup>90</sup> Баторов П., Подгорбунский В. Из бурятского фольклора.— Сибирская живая старина, 1925, вып. 3-4, с. 133—136.



жертвоприношениях поминают своего родоначальника Даши-батара из рода хара-монгол. По данным П. Баторова, дочь хара-монгола Шоно, жившего в Байла, была выдана замуж за аларского монголо-бурята Хушена Халагурова. Последний же был прадедом бурята Дарая Бартанова, от которого П. Баторов записал предания<sup>91</sup>.

Приведенные материалы о хара-монголах содержат слишком очевидные факты (кладбища, остатки боевых укреплений, следы боев, существование среди бурят потомков этих монголов и т. д.), чтобы сомневаться в реальности сообщений, которые нашли в них отражение и которые происходили до присоединения Бурятии к России. Монгол-бурханы, таким образом, имеют монгольское, точнее говоря, монголо-бурятское происхождение, а не кырыканское (как полагает А. П. Окладников)<sup>92</sup>.

Говоря о монгольском происхождении тех или иных этнических групп бурят, а также религиозных культов, необходимо учитывать одно важное историческое обстоятельство: представление о Монголии и ее границах у предбайкальских племен XIII—XVII вв. было иным, чем в XIX—XX вв. В понятие «Монголия» включались тогда земли, простирающиеся сразу же от Байкала на восток и юг. Еще в конце XVII в. монгольские кочевья в Забайкалье начинались от Селенгинского острога. В монгольский период Прибайкалье составляло часть монгольского сообщества. Не зря поэтому Рашид-ад-дин включал Баргуджин-Тукум и Приангарье в страну Могулистан.

«В конце XIV — начале XV в. монголы населяли огромную территорию: от Байкала и предгорьев Хингана на восток до Тяньшаня на западе, от верховьев Иртыша и Енисея на севере до Великой китайской стены на юге»<sup>93</sup>, — говорится в «Истории Монгольской Народной Республики».

Может быть, научные изыскания прольют свет на широко известные в Бурятии культы 13 северных нойонов — «арын арбан гурбан ноед», 5 и 9 халхасских ханов (по некоторым вариантам, 10 халхасских ханов — «халхын ар-

---

<sup>91</sup> Баторов П., Подгорбунский В. Из бурятского фольклора, с. 133—136.

<sup>92</sup> Окладников А. П. Очерки из истории западных бурят-монголов. Л., 1937, с. 282—283.

<sup>93</sup> История Монгольской Народной Республики, 2-е изд. М., 1967, с. 156.

бан хаад»). К сожалению, имена всех этих нойонов и ханов в разных источниках даются по-разному. Однако все их авторы согласны в том, что эти божества представляют собой души выдающихся деятелей-вождей, ставших эжинами различных местностей вокруг Байкала, т. е. северной части Монголии: Лены, Ольхона, Ангары, Иркута, Баргузина, Саянских гор, Кяхты и т. д. Из всех этих великих эжинов-нойонов в источниках чаще всего указываются Буха-нойон, эжин Иркута Эмиэк Сагаан-нойон, эжин Ангары Ама Сагаан-нойон, эжин Ольхона Шубуун-нойон, эжин Качуга (на Лене) хан Бөө-нойон (Хан шаман нойон).

По данным К. М. Герасимовой, население правого берега Хилки, примыкающего к Мухор-Шибири,— ашабагаты Ара-Кирети и Хаяна (Бичуры) и монголы имеют общий южнобурятский культ пяти халхасских ханов: Хумун хана (в Кяхте), Бурин-хана (в Джиде), Хүгтэй-хана, Шагтай-хана и Үхэр-хана (в Монголии).

Но в ряде других мест в числе этих пяти ханов называют Хайранга-хана (в Бичуре), Алтай-хана (в Кяхте), Улаан-хана и нойон-хана (в Монголии)<sup>94</sup>.

Среди хоринских, кижингинских и еравнинских бурят существует культ 9 монголов или Буурал-баабаев. Согласно одному из преданий, отец 9 Буурал-баабаев по имени Шэрээлжэн жил во Внутренней Монголии<sup>95</sup>.

Очень интересен культ эжина горы Барагхан в Баргузине. К. М. Герасимова заявляет, что культ этот распространен не только во всей Хори, но и во всей восточной Бурятии, Монголии и даже в Тибете<sup>96</sup>.

При нынешнем состоянии источников трудно судить о происхождении всех этих культов поюонов и ханов. Может быть, права К. М. Герасимова, утверждающая, что популярность Бараг-хана, подведение местных культов под систему 9 монголов — результат не только «монгольского» периода истории хоринцев, но и ощущение этнической общности монгольских народов<sup>97</sup>.

В бурятском шаманистском пантеоне одно из выдающихся мест принадлежит Буха-пойону, мифическому предку бурят. Об этом божестве и возникновении культа быка речь шла в предыдущих двух главах. Там высказа-

<sup>94</sup> Герасимова К. М. Культ обо..., с. 109—110.

<sup>95</sup> Там же, с. 127.

<sup>96</sup> Там же, с. 135.

<sup>97</sup> Там же.

по предположению, что в связи с поражением и бегством уйгуров в IX в. какая-то их группа вторглась в Прибайкалье, в Тушку, и осела здесь, что она же принесла с собой тотем сивого или небесного быка, который постепенно распространился на местные племена, в том числе на племя, тотемом которого был волк (бүрю, бүре).

Во многих призываниях в честь Буха-нойона говорится:

Булагат хүни түүхэ болоһон	Ставший родоначальником булагатов,
Буряад хүни заябари болоһон	Покровителем бурят.

Упоминание булагатов и бурят в отдельности не случайно. Почему же родоначальник булагатов стал покровителем бурят? Как могло это произойти? Можно предположить, что буряты не были племенем, а представляли союз племен, в который входили булагаты (булагачины), имевшие тотемом сивого быка. Ко времени подъема монголов тотем этот успел получить какое-то распространение и вытеснить другие тотемы в союзе племен. Со времени выхода монголов на историческую арену начался новый этап в эволюции тотема «бык»: он приобрел новые черты, окончательно антропоморфизировался, превратился в нойона, имевшего жену и дочь, и оказался в числе ханов (хатов).

Культе Буха-нойона известен в Монголии, его знали шаманы и шаманки Селенгинского, Булганского и Хубсугульского аймаков<sup>98</sup>. Б. Рипчен отбрасывает тотемические основы этого культа и целиком связывает его с одним из военачальников Чингисхана по имени Буха. Он утверждает, что от этого Буха ведут свое происхождение некоторые забайкальские буряты, что Буха в числе других был удостоен чести получать жертвенное мясо (түүгэл) во время поминков Чингисхана. В качестве доказательства Б. Рипчен приводит отрывок из рукописи «Хутугту хуримын түүгэл», находящейся в Эджеп-Хоро и читаемой в ходе обряда поминования Чингиса:

Долю выделяем потомкам  
Буха-нойона бурятского,  
Что ведал туменом

монголдживов.

Муж несгибаемой воли,  
И подвиги его неувядаемы.  
Отдавал он силы свои

<sup>98</sup> Рипчен Б. Культе исторических персонажей в монгольском шаманизме, с. 194.

И в походах не спал  
Страха и смятения.

И буря, и ливень  
Не задерживали его никогда!

Нойон Буха бурятский упоминается сразу после тысячника Икаспри Кулакара, командовавшего туменом уйгур<sup>99</sup>.

В источниках действительно упоминается пекий Буха. В «Алтан тобчи» говорится, что, когда Джочи со своим войском отправился в поход на лесные народы, в том числе на ойратов, бурийатов, баргутов и других, Буха ушел вперед разведывать дороги<sup>100</sup>. В «Сокровенном сказании» Буха упоминается как проводник в войске Джочи, отправившегося покорять лесные народы<sup>101</sup>. В «Сборнике летописей» Рашид-ад-дин вместо Буха действует эмир Нока, который переведен Березиным как Буха<sup>102</sup>.

Возможно, проводником Буха, способствовавшим покорению бурят, баргутов и др., был тот Буха, который женился на девушке из рода Чипгисхана, и поэтому именовался Буха-гурган (зять). Он происходил из племени баяут, кочевавшего по речной долине Джадай (современное название — Джада; юг Бурятии). Рашид-ад-дин называл его эмиром из эмиров левого крыла<sup>103</sup>. Джочи, будучи слишком молодым в этом походе, мог доверить командование передовым отрядом своему опытному в военном деле родственнику Буха-гургану. Вполне вероятно, что в связи с покорением бурят, баргутов, ойратов и других народов Буха-гурган возвысился, а после своей смерти стал почитаемым; постепенно его образ слился с образом тотемного предка булагатов. Выражение «Буриад хүни заябари болоһон» (ставший покровителем бурят) скорее всего отражает это событие. К мысли о том, что слился ли впоследствии в лице бурятского предка Буха-нойона-баабая образ исторического Буха, участника похода Джочи к лесным народам, с образом быка, тотемического предка булагатов, приходил в свое время В. И. Сосновский<sup>104</sup>.

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> Данзан Л. Алтан тобчи, с. 183—184.

<sup>101</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание, с. 174—175.

<sup>102</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 151.

<sup>103</sup> Там же, с. 176.

<sup>104</sup> Сосновский В. И. К вопросу об образовании бурятской народности. — Бурятские ведомости, 1928, № 1V (2), с. 105—106.

В некоторых мифах-преданиях говорится, что Буханойон был женат на дочери олетского, т. е. ойратского хана, ее называли Шэтэ (Шэшэ)-хатан. Факт этот можно объяснить тем, что в связи с изъяснением покорности Чингисхану ойратский государь мог выдать свою дочь за Буха, который, надо полагать, имел не одну жену, как в то время было принято.

Выше мы приводили пример о бурийатском Оро Шигуши, который поднес Чингисхану сокола, пойманного около великого Байкала, за что получил во владение всех бурийатов. Из этого видно, что Оро Шигуши не был наследственным вождем или предводителем бурийатов; он, как и многие другие, находился в подчинении у одного из приближенных Чингисхана.

Таким образом, в лице Буханойона мы видим отражение различных исторических эпох. В конечном итоге в его образе отразился процесс формирования бурятской народности: Буханойон получил общепурятское распространение, из тотема-предка одного племени превратился в пра-родителя всех бурят. Это произошло в XIII—XVIII вв.

Рассмотрим еще один персонаж из шаманистского пантеона — Ажарай Бүхэ, о котором шла речь выше. У бурят божество это считалось эжином Лены, он наделен воинственными чертами. Определить время, в которое жил и погиб Ажарай, трудно. Однако несомненно, что события, связанные с этой личностью, могли произойти уже в эпоху господства монголоязычных племен в Верхоненском крае, т. е. не раньше начала II тыс. н. э. Возможно, это было после бегства части кипчиров в Прибайкалье, потерпевших поражение в борьбе с Чингисханом. После смерти, в соответствии с анимистическими воззрениями шаманистов, Ажарай был вознесен в ранг божества, наделенного военными функциями. Постепенно, в процессе формирования бурятской народности, божество это получило общепурятское значение, обросло новыми мифическими чертами.

Монголоязычные племена Предбайкалья и Забайкалья в XIV—XVIII вв., как и в последующее время, жили рядом с тюркоязычными сойотами (уряихайцами) и тофаларами (карагазамп), а также с тунгусскими племенами и родами, вступая с ними в тесные этнокультурные связи. В процессе национальной консолидации обурячиванию (ассимиляции) подвергались некоторые группы

сойотов и тофаларов, армакские, баргузинские, тункинские, верхоленские, селенгинские, ононо-нерчинские тунгусы<sup>105</sup>. Как справедливо замечает Е. М. Залкинд, установить количественную характеристику этого процесса весьма затруднительно, если вообще возможно<sup>106</sup>. Этот процесс нашел отражение и в становлении бурятского шаманизма, выразившись, в частности, в появлении у бурят религиозных культов, мифов и преданий соответствующего происхождения.

По данным М. Н. Хангалова, нижнеудинские буряты и шаманы восприняли от карагазских и сойотских шаманов многие онгоны и обряды. Были бурятские шаманы с карагазским (урялхайским) *утха*. Буряты Шарагульского улуса Нижнеудинского уезда имели карагазское происхождение, карагазский деревянный онгон из двух человеческих фигур<sup>107</sup>.

Бурятские *хамууни онгон* (онгоны, оберегающие от чesотки) представляли души умерших тунгусских шаманов Эрихэ-Бариха. Онгон Нагорай-бөө также представлял тунгусского шамана<sup>108</sup>. Очень распространенным у бурят был онгон Анда-Бар (буквально — «Друг Тигр») — покровитель таежной охоты. В призывании, посвященном этому онгону, упоминаются многочисленные тунгусы, в том числе меткий и храбрый охотник Анда-Бар(а), которые «способствуют» удачному промыслу<sup>109</sup>. Некоторые бурятские шаманы были тунгусского происхождения (*хамнигаи утха*). Такие шаманы совершали омовение собачьей кровью<sup>110</sup>, чего шаманы бурятского и монгольского *утха* не делали.

При рассмотрении истории формирования религиозно-мифологической системы в Предбайкалье и Забайкалье (и вообще в Центральной Азии и Южной Сибири),

---

<sup>105</sup> См.: Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России, с. 136, 156; Шубин А. С. Краткий очерк этнической истории эвенков Забайкалья (XVII—XX вв.). Улан-Удэ, 1973, с. 32, 50, 65.

<sup>106</sup> Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России, с. 136.

<sup>107</sup> Хангалов М. Н. О шаманстве бурят Солонечной инородной управы Нижнеудинского уезда. — АГМЭН, ф. 1, оп. 2, № 642, тетр. 38, л. 1095.

<sup>108</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 346—347; т. 2, с. 51.

<sup>109</sup> Там же, т. 1, с. 347.

<sup>110</sup> Материалы Ц. Жамцарапо. 1908—1909 гг. — АВ ЛОИВАН, ф. 62, оп. 1, ед. хр. 15, л. 245.

эволюции религиозного культа у кочевых народов необходимо учитывать одно важное историческое обстоятельство, связанное с кочевым скотоводством.

Известно, что возникновение кочевничества как особой самостоятельной формы человеческой деятельности представляло собой крупный этап в разделении труда и имело значительные социально-экономические, политические и культурные последствия. «Но, сложившись, кочевничество далее характеризуется застойностью, которая в основном порождалась слабым развитием производительных сил и незначительным разделением труда»<sup>111</sup>.

Кочевое и полукочевое хозяйство, зародившись в Южной Сибири и Центральной Азии в конце неолита, шло по восходящей линии примерно до конца XIV в. Создание единого государства монголов в XIII в. явилось выражением высшего этапа этого процесса. С конца XIV в., после изгнания монголов из Китая, у них начинается период феодальной раздробленности и междоусобиц. Кочевое и полукочевое население Монголии и Прибайкалья оставалось верным своим традициям, вытекающим из его способа производства, его творческое воздействие на природу не шло дальше разведения архаическим способом домашних животных и кормления их на естественном пастбище.

Это обстоятельство находило отражение в материальной и духовной культуре, в частности в традиционной религии, особенно в ее обрядовой системе. Характер обрядов и жертвоприношений оставался, по сути, неизменным, как и представления о сверхъестественных силах. С уходом одних поколений и приходом других возникали какие-то новые культы, однако существенных изменений в общей системе религии они не вызывали. Поскольку XV—XVIII вв. в Центральной Азии (и Южной Сибири) — период междоусобиц, частых и больших передвижений племен и народов (передвижение населения происходило, конечно, и в предшествующие эпохи), основные перемены в сфере религии сводились к миграции и смешению культов, обрядов и традиций.

XIV — первая половина XVII в. — темный период в истории Бурятии. В середине XVII в. мы видим Бурятию, по сути, вышедшей из сферы влияния монгольских

---

<sup>111</sup> Марков Г. Е. Кочевники Азии. Изд. во МГУ, 1976, с. 284.

хапств, хотя пабеги монгольских феодалов на земли бурят продолжались. Здесь больше сохранялись родо-племенные отношения и традиции, потому соответственно строились и религиозные отправления. Тенденции формирования бурятской народности находили отражение и в шаманизме. Объединение мелких этнических групп в более крупные по хозяйственным, военным и другим соображениям происходило здесь вплоть до конца XVIII в. Объединялись и неродственные семьи и группы. Пришлые из Монголии и Джунгарии группы и роды должны были как можно быстрее вливаться в местные, более крупные, объединения, чтобы сохранить себя и свое богатство, не быть разграбленными или уничтоженными. При этом важную объединительную роль сыграли булагаты, эхириты и хоринцы, а позднее хонгодоры. Возникла необходимость идеологического обоснования родо-племенной общности в форме доказательства генеалогического родства, единства происхождения. Вот почему племена булагатов, эхиритов, хоринцев (частично хонгодоров) вобрали в себя в конечном итоге разнообразие по происхождению «чужие» роды и группы. (Это хорошо доказано Ц. Цыдендамбаевым в его работе «Бурятские исторические хроники и родословные».) В соответствии с этим плано объединение родо-племенных культов, превращение некоторых из них в территориальные и общепурятские.

В XVII—XVIII вв. произошли крупные изменения в общественном строе населения Предбайкалья и Забайкалья. Вхождение в состав Русского государства завершило процесс окончательного разложения родовых отношений и становления классового общества<sup>112</sup>. Дальнейшую трансформацию претерпевает бурятский род. Во-первых, многие роды оказались раздробленными на части и расселенными в различных, подчас отдаленных друг от друга, местах. Во-вторых, мелкие родовые группы и отдельные люди или семьи, отбившись от своих родов, причислялись к более крупным родам, ибо русские власти рассматривали род как административную и фискальную единицу и стремились иметь дело с крупными объединениями. «Причисление к роду, игнорировавшее действительно родовую принадлежность, носило в XVII и первой половине XVIII в. массовый характер»<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России, с. 272.

<sup>113</sup> Там же, с. 273.



Род, по существу, стал административно-территориальным объединением. Общность управления, совместная экономическая жизнь, единые общественные интересы — все это приводило к ускоренному разрушению родовых отношений, хотя они не отмерли еще и к середине XIX в.<sup>114</sup>

Отражение этого процесса находим и в шаманизме. Бывшие, например, чисто родовыми, молебствия — тайлганы превратились в общественно-территориальные, в которых участвовало все население административно-территориальной единицы — управы, ведомства.

По-видимому, в XV—XVIII вв. крупными территориально-религиозными центрами стали такие культовые места, как Байтаг — для эхиритов, Укыр-Манхай — для булагатов, Чесаны — для хоринцев, Бурин-хан — для селенгинских групп бурят. Хонгодоры, как более поздние пришельцы, восприняли, с одной стороны, булагатско-эхиритские культы, с другой — сохраняли свои исконно монгольские. О существовании племенных культовых центров можно говорить лишь в отношении булагатов и эхиритов. Все роды, относящиеся к эхиритам, устранили большую летний тайлган (Ехэ тайлган) на горе Байтаг, булагатские роды — на Укыр-Манхае. Традиция эта сохранялась вплоть до середины XIX в. Об общехонгодорских тайлганах мы не имеем данных, да их и не может быть. Хонгодорские роды, расселившиеся по Аларц, Тунге и Закамне, в силу отдаленности не могли собираться в одном месте; они и не имели собственного общеплеменного культа и, оказавшись после Монголии в Прибайкалье, как уже сказано, восприняли булагатские и частично эхиритские культы во главе с Буха-нойоном и Хан-Шаргаем, способствуя тем самым становлению общечурятских культов.

Хоринцы, как можно заключить из источников, не имели единого религиозного центра. Видимо, в монгольский период, находясь в подчинении у западных, а затем у восточных монголов, они утратили свои племенные культы (за исключением культа праматери-лебедицы). Оказавшись снова на своей прежней родине, расселенные в удалении друг от друга, хоринские роды ограничились установлением территориальных культовых центров,

<sup>114</sup> Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России, с. 274.

в частности таких, как Чесапы в Кижинге, Алханай в Аге и т. д. Оставшиеся в Предбайкалье отдельные группы хоринских родов влились в состав булагатов и эхири-тов, восприняв их культы.

В XIV—XVIII вв. определенные изменения произошли в положении и функциях шаманов и шаманок. Главная тенденция этих изменений — все большее сосредоточение в их руках культовой деятельности, что обуславливалось процессом феодализации. Источники пока не позволяют хронологически определить конкретные факты и события, мы можем об этом судить лишь предположительно.

На наш взгляд, в XIV—XVIII вв. окончательно утвердились институты «белых» и «черных» шаманов, особой школы их подготовки и посвящения, деление шаманов на иерархии, ибо все это ко времени прихода русских было у бурят в наличии. Служителями культа становились как мужчины, так и женщины. В обществе предбайкальских и забайкальских племен и родов они занимали особое положение, образуя определенное сословие. Прежде всего, шаманы и шаманки являлись идеологическими деятелями в своих рамках, а в ряде случаев — предводителями родовых групп, вдохновителями военных операций. По данным Ф. А. Кудрявцева, в ранних русских документах (первая половина XVII в.) шаманы упоминаются вместе с улусными владельцами, иногда выступают в роли этих владельцев<sup>115</sup>. А. П. Окладников рассказывает о том, что в долине Иркутка существовала могила шаманки Эргинтойон, воодушевлявшей некогда бурят-повстанцев в набегах на Иркутский острог. Шаманка была схвачена казаками и повешена вместе с девятью главарями<sup>116</sup>. «Организаторами кровавых походов на соседей и в XVII в. являлись князцы и шаманы, функции которых в начале совпадали в одном лице — патриарха, вождя и мага, как это видно из эпоса», — утверждает А. П. Окладников<sup>117</sup>.

Во время и после присоединения Бурятии к России деятельность шаманов в бурятском обществе была довольно активна. В «Летописи баргузинских бурят», например, говорится о том, что с приходом русских, после

<sup>115</sup> Кудрявцев Ф. А. История бурят-монгольского народа, с. 30.

<sup>116</sup> Окладников А. П. Очерки из истории западных бурят-моголов, с. 187.

<sup>117</sup> Там же, с. 318.

некоторого сопротивления им, буряты собрали общий сход, на котором по предсказанию Онохой-бөө и по совету умного Олонгоя решили перейти в русское подданство и в знак своей покорности поднесли новым покровителям шкурки горностая и хорька, сняв их с костюма своего шамана<sup>118</sup>.

М. Н. Хангалов в работе «Происхождение бурятских родоначальников» пишет, что с приходом русских шаманы снова стали пытаться захватить власть в свои руки, что у верхоленских, кудинских и других бурят первым отдал подать русским шаман Холон<sup>119</sup>, а у балаганских бурят сделался «главным» шаман Боголо, которому было предоставлено право казнить и вешать по своему усмотрению. По словам М. Н. Хангалова, этот шаман за время своего правления казнил и повесил до трехсот человек<sup>120</sup>. П. Т. Хаптаев рассказывает, как шаман Холонго Бордоев от имени верхоленских бурят выразил согласие на подчинение русскому царю, за что получил вознаграждение и право правления<sup>121</sup>.

Приведенные факты отнюдь не служат основанием для утверждения, что к приходу и после прихода русских бурятские шаманы выступали повсеместно в роли предводителей. Лишь некоторые из них, наиболее деятельные и властолюбивые, получали власть, и причиной этому могло служить установление связи с русскими.

О положении и роли шаманов в бурятском обществе после прихода русских интересные сообщения находим в летописи В. Юмсунова: «Что касается самых главных и могучих из их среды шаманов и шаманок, то в высшие правительственные учреждения делались о них представления с приложением их именных списков. Тогда они утверждались печатными указами в том положении своем как «дурисха» и они обучали ниже стоявших малых и молодых шаманов и шаманок и производили испытания, и те молодые были, действительно, отданы в их ведение»<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> Летопись баргузинских бурят.— ТИВАИ, М.—Л., 1935, т. VIII, с. 28.

<sup>119</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 66.

<sup>120</sup> Там же, с. 198.

<sup>121</sup> Хаптаев П. Т. Изучение шаманства на новом этапе.— Антирелигиозник, 1931, № 12, с. 71—72.

<sup>122</sup> Летописи хориинских бурят. Хроники Тугултур Тобоева и Ваидапа Юмсунова.— ТИВАИ, М.—Л., 1940, т. XXXIII, с. 59.

В XVIII в., когда в Сибирь прибыли первые крупные ученые — Татаринов, Георги, Паллас, было установлено, что у бурят существует шаманская религия, отличающаяся от шаманизма других сибирских народов рядом особенностей: сложным иерархическим характером пантеона, делением шаманов на «белых» и «черных», высших и низших, многостепенностью их посвящения и т. д.

«Первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой данной родственной группе народов, после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям»,<sup>123</sup> — писал Ф. Энгельс. Являясь как бы частью центральноазиатского или монгольского шаманизма, шаманизм в Бурятии с середины XVII в. вступил на путь самостоятельного развития, ибо в этот период произошел решительный поворот в исторической судьбе его носителей, начались радикальные изменения в их жизненных условиях — социально-экономические, культурные, этнические и т. д. Если до этого шаманизм в Бурятии существенно не отличался от такового в Монголии, то после XVII в. он начинает приобретать новые черты, специфические только для него; он становится как бы национальной религией бурят, имеющей свою специфику, но сохраняющей общие исторические корни с шаманизмом других монголо-, а также тюркоязычных народов.

В структурном отношении бурятский шаманизм XVI—XVIII вв. представлял собой систему определенных идей, взглядов, обрядов и традиций, а не конгломерат различных культов или же, как утверждают некоторые исследователи, культ шаманов. Зарождение и развитие различных его компонентов — и это мы старались доказать — протекали не изолированно друг от друга, а в тесном взаимодействии, как многоплановый процесс. Каждый структурный компонент выражал определенные его стороны, в них находило отражение общее развитие шаманизма, в них заключалась специфика этой религии.

В целом эту структуру мы представляем себе в следующем виде: 1) религиозное сознание; 2) религиозная обрядность; 3) организация, или служители культа; 4) религиозное чувство. Каждый из этих компонентов имел в свою очередь свое внутреннее строение.

<sup>123</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. т. 21, с. 313.

Религиозное сознание включало в себя: а) представления о сверхъестественном, о божествах и духах, о душе, смерти и загробной жизни, о мипроданпи (космология); б) «учения» о происхождении и истории шаманизма, шаманских культов, обрядов, корней (утха); г) представления морального порядка -- о добре и зле, о богоугодности тех или иных поступков, об «искупительности» жертвоприношений, и т. п. Религиозное сознание находило свое отражение в многочисленных мифах, легендах, преданиях, призываниях, гимнах, рассказах анимистического содержания, генеалогиях и прочем, что в совокупности составляло устную шаманскую литературу (шаманский фольклор), которую полностью могли знать и исполнять лишь специалисты — шаманы и шаманки.

Культы, или обрядовая сторона шаманизма, состояли из следующих элементов: а) обряды общественные, семейные и частные, случайные и календарные, кровавые и бескровные, умиловительные, благодарственные, страховочные и т. д.; б) изображения богов и духов — *зураг*, *хүрэг*, *онгоны*; в) культовые центры (*обо*, *бариса*, священные скалы, деревья, горы и пр.); г) предметы религиозно-магического назначения (*шэрээ*, *зэлэ*, *залама*, *зүхлэ*, *арса*, *аранга* и пр.); д) молитвы, заговоры и другие словесные формулы; е) всевозможные табу и предписания.

В организации шаманской религии можно выделить элементы: а) институт наследственности (пзбранничество) — *утга*; б) особую школу подготовки и посвящения шаманов и шаманок; в) иерархию шаманов; г) шаманские аксессуары (костюм, бубен, трости и пр.).

Религиозное чувство составляло различные эмоции верующих, особенно чувство страха, внушение и самовнушение, шаманский экстаз. Следует отметить, что эту сторону религиозного мировоззрения для прошлых эпох реконструировать труднее, и в настоящей работе данный вопрос не нашел должного освещения.

Социальные функции шаманизма в целом и его отдельных компонентов носили исторический характер, их проявление и особенности определялись конкретной эпохой, ее противоречиями, условиями и потребностями. При этом к числу наиболее важных и характерных следует отнести функцию мировоззренческую. «Бог есть *понятие*, возмещающее недостаток *теории*»<sup>124</sup>, — утверждал Л. Фей-

<sup>124</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965, с. 229.

ербах. Шаманисты, постоянно испытывая «недостаток теории», возмещали его в своих многочисленных богах. Удовлетворяя познавательные потребности людей, шаманизм претендовал на объяснение природы, общества, человека, всей действительности, но утверждал он в сознании людей антинаучное, ложное мирозерцание. Гносеологический момент шаманской «философии» не выступал в чистом виде, а преломлялся через множество конкретных вопросов, затрагивающих жизненные интересы верующих. Эти вопросы не были сведены в определенную систему, в них отсутствовала четкая грань между положительными народными знаниями, правовыми, нравственными и другими воззрениями. В шаманизме все было переплетено и смешано, что свидетельствует о педиформационности форм общественного сознания шаманистов.

Другая очень важная социальная функция шаманизма — функция компенсатора человеческих слабостей, бессилia людей, особенно в борьбе с природой. Шаманизм утешал своих приверженцев во время засухи, наводнения, гололедицы, эпидемий, эпизоотий, вражеских нашествий и других бедствий. Кочевник-скотовод, как и земледелец, искал утешения в своей религии, в своих бесчисленных тэнгэриках, ханах, эжинах и онгонах, которые были его истинной сущностью, его высшим достоянием. Участие во всевозможных семейно-родовых и других обрядах жертвоприношений, восприятие тех или иных культов, совершение каких-либо магических действий — все это уводило его от реального мира, было своего рода коллективным или индивидуальным страхованием на всякие негативные случаи.

Шаманизм выполнял и интегративно-коммуникативную функцию, т. е. был средством сплочения, объединения масс. Но он объединял их прежде всего в рамках родо-племенных культов и отношений. Однако реальная степень этого единства определялась не шаманистской верой, а характером общественных отношений, социальной структурой общества. В условиях Бурятии эта функция не выходила за пределы родо-племенных рамок, а после вхождения в состав России — административно-территориальных делений: улусной общины, управы, ведомства, думы, округа. Так что религиозное сплочение часто подкрепляло и дополняло объединение народа, ос-

нованное на хозяйственно-культурном родстве, военно-политических устремлениях и т. п.

Подобно другим религиям, шаманизм выступал как средство регулирования поведения людей. В соответствии со своим «учением» он навязывал определенный тип поведения — преклонение перед сверхъестественными силами и постоянное их умилоствление. Поскольку шаманские боги и духи присутствовали везде и всюду, то соответствующее поведение должно было соблюдаться во всех сферах частной, семейной и общественной жизни. Религиозное поведение шаманиста реализовывалось прежде всего через культовую деятельность — систему обрядов, запретов и предписаний. Шаманские установки касались подготовки и приема пищи, рождения и воспитания детей, брака и семейных отношений, похорои, хозяйственных и других мероприятий. Моральная сущность шаманиста заключалась в его богах и духах, из числа которых самыми совершенными считались тэпгэришы, ханы, великие эжины. Но совершеннее всех было Вечное Синее Небо — олицетворение могущества и справедливости. Всякие деяния, направленные против благости и справедливости, вызывали гнев Неба, что выражалось в форме отрицательных явлений природы — засухи, наводнения, эпидемий и т. д. Небесная теория шаманистов — ханов, шаманов и других. Небесная теория шаманистов — вершина их поэтического мышления, и исключить ее из всего комплекса верований — значит лишить шаманизм самого главного, высшей его сущности.

Шаманизм, как и другие религии, использовал и освящал общечеловеческие моральные принципы: не убивать, не лгать, не грабить, почитать родных и близких и т. д. По шаманистским представлениям, зло наказуемо, счастье и благополучие людей: хороший урожай, умножение скота, здоровое потомство, мир и согласие в семье — достигаются не только трудом и заботами, но и верой в богов. Шаманисты не знали рая и ада в христианском понимании, однако исповедовали идеи о загробном воздании, что выразилось в учении о суде Эрлесп-хана и некоторых других богов.

История шаманизма — это и история многих его приверженцев. Познание истории своего народа неизбежно приводит к изучению его религии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Заключая работу, напомним читателю задачи, сформулированные в начале: рассмотреть шаманизм в Бурятии в историческом аспекте, а именно — разработать общую схему его эволюции с древности до конца XVIII в. и определить основные его этапы путем сравнительно-исторического анализа.

Хотя и трудно возводить историю современных бурят к каменному веку, но приведенные нами материалы свидетельствуют о том, что древнейшие пласты религиозных верований народа восходят к эпохе материнского родового строя, к палеолиту и неолиту. Как бы ни были сложны и туманны древнейшие этногенетические пути бурятского народа, в его религиозных верованиях обнаруживаются убедительные связи с теми верованиями и культурами, которые реконструируются по археологическим данным для неолитических и палеолитических обитателей Прибайкальского района. Есть основание утверждать, что буряты так или иначе унаследовали культы тех отдаленных эпох, когда охота и собирательство были основным способом добывания пищи, а общественные отношения — матриархально-родовыми. Непосредственной и основной формой отражения этого периода являлись тотемизм и антропоморфный культ природы и стихий, служителями культа выступали женщины — *утган*.

В период патриархально-родового строя (середина III тыс. — конец I тыс. до н. э.), когда появилось скотоводство и распространился металл, произошло становление шаманизма как формы религии. Определяющими мо-



ментами этого процесса можно считать а) антропоморфизацию прежних зооморфных образов духов, в которых олицетворяются не только природные, но и общественные силы; переход от женских к мужским олицетворениям; иерархию в мире духов-хозяев (эжинов), появление патриархального культа предков; б) выход на историческую арену шаманов, которые не заменили *утган*, а дополнили и усложнили институт служителей культа. Шаманы и шаманки — не только посредники между членами родовой общины и сверхъестественными силами, но и хранители семейно-родовых и племенных обычаев и традиций, знахарь-гадатели, идеологические деятели.

Следующий этап истории шаманизма в Бурятии охватывает период с конца I тыс. до н. э. по конец I тыс. н. э. — период разложения первобытнообщинного строя и формирования патриархально-феодальных отношений. Это период возникновения государственных объединений в Центральной Азии и Южной Сибири — хунну, сяньби, жужаней и древних тюрков, которые в конечном итоге создали сложную и оригинальную религию — центральноазиатский шаманизм. Начиная с данного периода, религия в Бурятии развивается уже не только на своей местной основе, но и под сильнейшим влиянием центральноазиатских событий и факторов. Наиболее характерное отражение этого периода — складывание политеизма, усложнение обрядовой системы, усиление специализации в области религиозного культа, следствием которого явились институт шаманской наследственности (избранничества), особая школа подготовки и посвящения шаманов и шаманок, шаманская иерархия.

Со II тыс. н. э., в связи с подъемом монголов, с образованием их государства и началом монгольских завоеваний и междоусобиц, в Прибайкалье усиливается процесс социальной дифференциации, существенно меняется этнический состав населения. В области религии, с одной стороны, происходит дальнейшее развитие и усложнение, с другой — усиливается миграция и смешение религиозных сюжетов, образов богов и элементов обрядности центрально-, южно- и переднеазиатского происхождения. В XVI—XVIII вв. в процессе образования бурятской народности шаманизм в Предбайкалье и Забайкалье как бы «отпочковывается» от центральноазиатского шаманизма и, после вхождения Бурятии в состав России, развивает-

ся своеобразно, в соответствии с выпавшими на долю бурятских племен новыми историческими судьбами.

Сравнительный анализ показал вместе с тем, что бурятский шаманизм — продукт сложного исторического процесса, в котором приняли участие различные тюркомонгольские, тунгусские и другие этнические элементы, что он испытал определенное влияние со стороны зороастризма, буддизма и других религий Востока.

Бурятский шаманизм в качестве общественно-исторического феномена не является чем-то необычным, специфическим. Его генезис и эволюция протекали в общем русле возникновения и развития религиозных верований народов мира. Лишь на поздних этапах он приобрел свою «бурятскую» форму, свои специфические черты, как иллюзорное отражение тех социально-экономических и этнокультурных процессов, которые происходили в Бурятии.

Хотя тема исследования обширна, раздел, завершающий нашу работу, ограничивается сказанным, ибо ряд основных выводов в связи с анализом шаманских явлений и их комплексов сделан в ходе изложения.

Автор далек от мысли считать, что в его работе найдены всестороннее освещение затронутые им вопросы.

Он вовсе не ставил своей задачей охватить весь фактический материал, накопленный этнографией, археологией, фольклористикой и другими науками, и обобщить его теоретически, да это и невозможно сделать. Единственно правильным, на его взгляд, было нащупать в массе материала липию основной исторической связи различных конкретных эпох, определить стадияльные структуры и на этой основе попытаться восстановить действительную историю шаманской религии бурят. Конечно, не везде автору удалось в достаточной степени показать материальные корни тех или иных шаманистских представлений и культов, установить и охарактеризовать все липи изучаемого явления. Сделать это зачастую не позволяет состояние источников. Разработанной схеме эволюции бурятского шаманизма предстоит совершенствоваться, дополняться новыми фактами и связующими звеньями. Ибо новые открытия в различных отраслях науки углубят и расширят представления о религии, позволят пересмотреть и переосмыслить многие из затронутых здесь вопросов.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ ЛОИВАН** — Архив востоковедов ЛО Института востоковедения АН СССР.  
**АГМЭН** — Архив Государственного музея этнографии народов СССР.  
**АГО** — Архив Географического общества СССР.  
**АЛОАН** — Архив ЛО АН СССР.  
**АЛОИИ** — Архив ЛО Института истории АН СССР.  
**ВРГО** — Вестник Русского географического общества  
**ВСОРГО** — Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества.  
**ГАИО** — Государственный архив Иркутской области.  
**ГИАЛО** — Государственный исторический архив Ленинградской области.  
**ДТС** — Древпетюркский словарь.  
**ЖМВД** — Журнал Министерства внутренних дел.  
**ЖМНП** — Журнал Министерства народного просвещения.  
**ЗАО** — Записи археологического общества.  
**ЗБМНИИК** — Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры.  
**ЗВОРАО** — Записки Восточного отдела Русского археологического общества (М.).  
**ЗВСОРГО** — Записки Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества (Иркутск).  
**ЗГИЯЛИ** — Записки Бурят-Монгольского государственного института языка, литературы и истории.  
**ЗИВАН** — Записки Института востоковедения Академии наук СССР.  
**ЗРГО ОЭ** — Записки Русского географического общества по отделению этнографии.  
**ЗСОРГО** — Записки Сибирского отдела Русского географического общества (Иркутск).  
**ИВГО** — Известия Всесоюзного географического общества (Л).  
**ИВСОГО** — Известия Восточно-Сибирского отдела Географического общества.  
**ИВСОРГО** — Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества (Иркутск).

- ПОЛЕАЭ — Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете.
- ПОАНЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете.
- ПРГО — Известия Русского географического общества (Спб.)
- ПСОРГО — Известия Сибирского отдела Русского географического общества.
- КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР (М.).
- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР (М.).
- МИА — Материалы и исследования по археологии СССР.
- МЭР — Материалы по этнографии России.
- ПАВО — Партийный архив Бурятского обкома КПСС.
- ПИЕВ — Прибавление к «Иркутским Епархиальным ведомостям» (журн.).
- РО БИОН — Рукописный отдел Бурятского института общественных наук.
- РО ЯФ — Рукописный отдел Якутского филиала Сибирского отделения АН СССР.
- СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии.
- ТБИОИ — Труды Бурятского института общественных наук.
- ТБКШШ — Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института.
- ТВОРАО — Труды Восточного отдела Русского археологического общества.
- ТВСОРГО — Труды Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества.
- ТИГУ — Труды Иркутского государственного университета.
- ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР.
- ТЧРДМ — Труды членов русской духовной миссии.
- ЦГА БАССР — Центральный государственный архив Бурятской АССР
- ЭО — Этнографическое обозрение.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие</i> . . . . .	3
Глава I. <i>Историография и источники</i> . . . . .	9
1. История изучения шаманской религии бурят	—
2. Обзор источников . . . . .	47
Глава II. <i>Древнейший этап шаманистских верований на территории Бурятии</i> . . . . .	68
1. Раннеродовое общество и истоки шаманистских верований . . . . .	—
2. Формирование шаманизма как религии патриархально-родового строя . . . . .	94
Глава III. <i>Эволюция шаманизма в Прибайкалье и Забайкалье в период разложения первобытнообщинного строя и образования ранних государственных объединений (конец I тыс. до н. э.— I тыс. н. э.)</i> . . . . .	125
1. Социально-экономические и этнокультурные процессы в Прибайкалье . . . . .	—
2. Сравнительно-историческая характеристика традиционных верований тюрко-монгольских народов и проблема центральноазиатского шаманизма . . . . .	142
Глава IV. <i>Религиозные верования монголоязычных племен XI—XIV вв.</i> . . . . .	210
1. Монголоязычные племена Прибайкалья и Центральной Азии . . . . .	—
2. Характеристика шаманистских верований монголоязычных племен . . . . .	217
Глава V. <i>Бурятский шаманизм в XIV—XVIII вв.</i> . . . . .	272
1. Этнокультурная характеристика Бурятии . . . . .	—
2. Эволюция шаманизма в Бурятии . . . . .	288
<i>Заключение</i> . . . . .	315
<i>Список сокращений</i> . . . . .	318