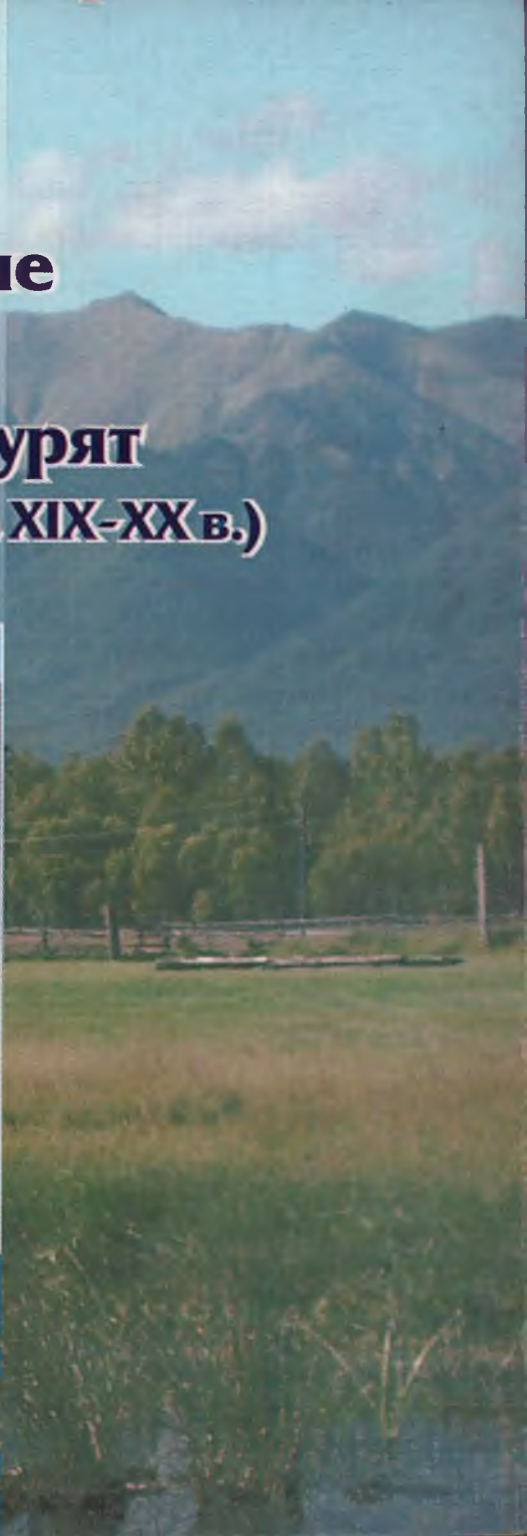


О. А. Шагланова

**Традиционные  
верования  
тункинских бурят  
(вторая половина XIX-XX в.)**



**Российская академия наук  
Сибирское отделение  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии**

**О. А. ШАГЛАНОВА**

**ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ  
ТУНКИНСКИХ БУРЯТ  
(вторая половина XIX–XX в.)**

**Ответственный редактор  
д-р ист. наук, проф. Н. Л. Жуковская**

**Улан-Удэ  
Издательство Бурятского научного центра СО РАН  
2007**

УДК 29(571.54)  
ББК 86.39(2P54)  
Ш15

Рецензенты

д-р ист. наук, проф. К. Д. Басаева  
канд. ист. наук Б. Ц. Гомбоев  
д-р ист. наук П. Б. Коновалов

**Шагланова О. А.**

**Ш15** Традиционные верования тункинских бурят (вторая половина XIX–XX в.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 179 с.  
ISBN 978–5–7925–0197–3

Монография посвящена исследованию традиционных верований у бурят Тункинского района Республики Бурятия. В работе впервые на основе полевых материалов, литературы и архивных документов рассматриваются условия развития родоплеменных и шаманских верований, факторы их трансформации на протяжении XIX–XX вв. Автор раскрывает особенности локальной религиозной картины, определяет место и роль родоплеменных культов и шаманизма в религиозных представлениях тункинских бурят.

Для этнологов, религиоведов, культурологов, краеведов и всех тех, кто интересуется традиционной культурой коренных народов Сибири.

*Работа опубликована при поддержке гранта РГНФ № 05-01-01307а.*

**УДК 29(571.54)**  
**ББК 86.39(2P54)**

ISBN 978–5–7925–0197–3

© О. А. Шагланова, 2007  
© ИМБТ СО РАН, 2007  
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2007

## ОГЛАВЛЕНИЕ

|                                                                                         |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Введение.....                                                                           | 4          |
| § 1. Историография исследований традиционных верований<br>бурят.....                    | 5          |
| § 2. Историко-этнографическая характеристика тункинских<br>бурят.....                   | 12         |
| <b>Глава I. Дошаманистические культы и обрядовая практика<br/>тункинских бурят.....</b> | <b>16</b>  |
| § 1. Дошаманистические культы.....                                                      | 16         |
| 1.1. Родоплеменные культы.....                                                          | 18         |
| 1.2. Общинные культы.....                                                               | 33         |
| 1.3. Придорожные культовые объекты.....                                                 | 41         |
| 1.4. Почитание водных источников и аршанов.....                                         | 43         |
| § 2. Обрядовая практика.....                                                            | 49         |
| 2.1. Общественные тайлганы.....                                                         | 49         |
| 2.2. Семейно-индивидуальные обряды.....                                                 | 65         |
| <b>Глава II. Шаманистические верования тункинских бурят.....</b>                        | <b>73</b>  |
| § 1. Личность шамана.....                                                               | 73         |
| 1.1. Процесс становления шамана.....                                                    | 73         |
| 1.2. Атрибуты шамана.....                                                               | 78         |
| 1.3. Черные и белые шаманы.....                                                         | 80         |
| § 2. Функции шамана и его место в обществе.....                                         | 85         |
| 2.1. Роль шамана в семейно-родовых обрядах.....                                         | 91         |
| 2.2. Шаман и семейно-индивидуальные обряды.....                                         | 93         |
| 2.3. Культ шаманских родовых предков.....                                               | 110        |
| <b>Глава III. Историческая трансформация тункинского<br/>шаманизма.....</b>             | <b>115</b> |
| § 1. Влияние мировых религий на шаманизм тункинских бурят....                           | 117        |
| 1.1. Буддизм и буддийское духовенство.....                                              | 118        |
| 1.2. Распространение христианства и деятельность православных<br>миссионеров.....       | 123        |
| § 2. Судьба религии в советское время.....                                              | 127        |
| § 3. Возрождение традиционных верований в постсоветский<br>период.....                  | 135        |
| Заключение.....                                                                         | 145        |
| Источники и литература.....                                                             | 151        |
| Список информаторов.....                                                                | 160        |
| Приложения.....                                                                         | 162        |

## **Введение**

Исследование традиционных верований и современных форм их существования всегда являлось предметом, представляющим большой научный интерес для ученых разных направлений в исторической науке. Изучение духовной религиозной культуры этноса на локальном примере позволяет рассмотреть основные механизмы, поддерживающие традиционную систему верований в условиях изменения характера социальных связей и современного восприятия сообществом окружающей природной среды обитания. Важным является детальное исследование процессов культурно-исторической трансформации существовавшей веками религиозной традиции.

Территория Тункинского района, расположенная в долине между горными системами Хамар-Дабан и Восточный Саян, представляет собой особенную часть Байкальского региона. Отдаленность ее от центральных дорог вплоть до XIX в., необычные природно-географические условия и разнообразный родоплеменной состав населения Тункинской долины – все эти условия привели к формированию своеобразной духовной культуры, сочетающей в себе разностадийные религиозные системы: родоплеменные культы и шаманизм, связанный с ними богатый культово-обрядовый комплекс. Усиливает специфику религиозных представлений тункинских бурят распространившийся к концу XVIII – началу XIX в. буддизм. Особенность религиозной атмосферы в среде тункинских бурят заключается еще и в том, что здесь религиозные воззрения, относящиеся генетически к разностадийным уровням исторического развития, не существуют самостоятельно и изолированно друг от друга. Все они функционируют в единой картине религиозных представлений, гармонично сочетаясь между собой и поддерживая тем самым интереснейший религиозный синтез.

Кроме того, рассматриваемая локальная модель традиционных верований занимает важное место в религиозных представлениях бурят всего Байкальского региона. В мифоритуальной картине западных

групп бурят горная система Восточного Саяна Тункинского района представлена как местопребывание пантеона западных божеств. В первую очередь потому, что здесь расположены культовые объекты «Хан Шаргай-нойон» и «Буха-нойон», которые, согласно религиозной мифологии бурят, возглавляют пантеон западных божеств. Благодаря этому территория Тункинского района выделяется из всего Байкальского региона как наиболее сакрализованное пространство.

Итак, религиозные представления тункинских бурят не были изучены в религиоведении и этнографии в полной мере. Их исследование позволяет выявить своеобразие духовной культуры, определить формы существования традиционных верований и их социальную значимость в локальном сообществе в современных условиях.

Основными источниками информации по религиозным воззрениям тункинских бурят являются полевые материалы, собранные автором в результате экспедиционных исследований в селах Тункинского района Республики Бурятия в период с 1993 по 2003 г. В работе также использованы архивные материалы из фондов центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ), Государственного архива Иркутской области (ГАИО). Важным источником для исследования данной темы послужила периодическая печать (Иркутские Епархиальные ведомости, Записки ВСОИРГО, Известия ВСОРГО).

Автор выражает глубокую благодарность научному руководителю Наталии Львовне Жуковской за консультации и советы, Кларе Доржиевне Басасовой и Прокопию Батюровичу Коновалову за большую помощь и поддержку. Искренне признательна информантам – жителям Тункинского района за активное участие и неоценимую помощь в сборе материалов.

## **§ 1. Историография исследований традиционных верований бурят**

В XVIII в. во время дипломатических поездок и путешествий западноевропейских путешественников в поле их зрения часто попадали религиозные обрядовые действия бурят, описание которых носило случайный, поверхностный характер. В дневниках англичанина

Д. Белла о бурятском шаманизме говорится, например, следующее: «...религия бурят, кажется, та же, что у калмыков, является она явным язычеством грубейшего вида» [цит. по: Зиннер, 1968, с. 58]. Он приводит описание увиденных им в шатрах у бурят шестов с бараньими шкурами [Там же].

Шведский путешественник Л. Ланг так описывает религию бурят: «...их богослужение состоит в поклонении старым бараньим шкурам, которые висят на жердях вокруг их хижин; перед ними они бросаются ниц и ведут себя как умалишенные, но о своем идолопоклонстве никаких причин не могут указать, как только то, что их предки вели себя так» [Там же, с. 110].

В записях немецкого профессора И. Г. Гмелина дается более обстоятельное описание шаманов, шаманского костюма и шаманского камлания [Там же, с. 166]. Большой интерес для историко-сравнительного анализа шаманской практики представляют статьи «Камлание бурят-монгольской шаманки в Верхней Борзе» и «Тайлаган у кудинских бурят» [Гирченко, 1939, с. 87].

Таким образом, сведения о религиозных представлениях бурят, приводимые в трудах западноевропейских путешественников, являются отрывочными и имеют случайный, описательный характер. Кроме того, взгляды путешественников не были свободны от идеологических догм, присущих им как иностранцам, далеким от русского менталитета и тем более от понимания традиционной культуры народов Сибири.

Более подробные описания хозяйства и быта бурят приводятся в работах участников академических экспедиций второй половины XVIII в. П. С. Палласа и И. Г. Георги. Наряду с социально-экономическими характеристиками бурятского уклада (сведения о расселении родов и количестве душ в бурятских уездах и др.) имеется информация о проводимых шаманских тайлганах и камланиях, с анализом их социально-экономической роли в жизни бурят. В описаниях И. Г. Георги упоминается, что больные буряты прибегали к помощи шаманов и лам и лечились на Тункинских горячих источниках [цит. по: Гирченко, 1939, с. 45].

С того момента, когда тункинские буряты вошли в состав Российского государства, на этой территории началась активная деятельность православных миссионеров. Для проведения христианизации

среди коренных народов Восточной Сибири русской православной церковью была создана (1727) Иркутская духовная епархия, а затем образована Иркутская духовная миссия. Одновременно с проповедью морально-нравственных основ христианской веры православные миссионеры вели этнографические описания жизни бурят, в которых основное внимание уделялось религиозным представлениям, бытующей культовой практике.

Так, священник Иркутской духовной семинарии И. А. Подгорбунский в работе «Шаманистические верования монголов и бурят» дает подробное описание концептуальных основ шаманской религии. Основными предпосылками зарождения шаманизма, по его мнению, явились два главных фактора: «...с одной стороны, присущей всему человечеству идеи другого мира, родственному нашему духу, с другой – природы» [1895, № 1, с. 4]. Вместе с тем он подчеркивал, что шаманизм как первобытная религия была создана не единичным лицом, а всем народом [Там же]. Кроме того, перу И. А. Подгорбунского принадлежит исторический очерк «Буряты», в котором нашли отражение исторические события, повлиявшие на характер передвижения бурятских родов, в том числе и на миграцию бурят Тункинской долины.

Работы миссионеров Иркутской духовной миссии, направленных на службу в православные приходы Тункинского ведомства, содержат ценные сведения о существующей шаманской атрибутике, широкой обрядовой практике. В статье К. Стукова «Нечто о монголо-бурятской присяге» [1879, № 32] рассматривается культ Буха-нойона у бурят-шаманистов и подчеркивается большое значение этого божества среди верующих. В работе А. Попова «Суд над шаманом» [1876, № 36] дается подробное описание шаманских атрибутов тункинского шамана. Большой вклад в исследование истории и процессов христианизации среди тункинских бурят внесли издания миссионеров: «Выбор нового тайши тункинских инородцев» К. Стукова [1886, № 25] и «Очерки истории распространения христианства между тункинскими бурятами на Торской степи за истекшее пятидесятилетие» И. Косыгина [1878, № 40]. Значительную роль при сравнительном анализе обрядовой практики сыграли работы В. Копылова: «Тайлганы или общественные жертвоприношения у северо-байкальских бурят»

[1886, № 12], «Религиозные верования, семейные обряды и жертвоприношения северо-байкальских бурят шаманистов» [1885, № 51].

Немаловажным вкладом в изучение религиозной картины у тункинских бурят явились работы К. Риттера, опубликованные в периодическом издании «Землеведение Азии» [1894]. В них автор осветил некоторые варианты мифологических сюжетов, героями которых были божества главного пантеона, а также описал ныне уже не функционирующие культовые места, где совершали поклонение тункинские буряты.

По-настоящему глубокое и всестороннее изучение религиозных воззрений у бурят началось в середине XIX в. и продолжалось весь XX в. Доржи Банзаров в труде «Черная вера или шаманство у монголов» (1848) впервые дает научное объяснение шаманской религии у монголов, рассматривает ее истоки. Первый бурятский ученый видел причину происхождения шаманских религиозных воззрений в окружающей среде, не связывая ее с социальной обусловленностью. Кроме того, Д. Банзаров дал свое понимание происхождения культов неба, земли, огня, онгонов, исследовал сущность личности шаманов; выявил факторы, ослабляющие позиции шаманской религии в монгольском обществе [1997].

В начале XX в. изучением шаманизма бурят и его локальных вариантов занимались видные бурятские ученые: М. Н. Хангалов, Ц. Жамцарано, Б. Барадин, В. А. Михайлов, исследователь С. П. Балдаев.

Неоценимый вклад в исследование бурятского шаманизма внесли работы М. Н. Хангалова – первого из бурятских ученых, собравшего наиболее полное описание по шаманизму, включая сведения как о мировоззрении, так и обрядовой практике и культах. Его труды стали фундаментом для дальнейшего комплексного изучения бурятского шаманизма.

Наиболее интересны для изучения религиозных воззрений бурят работы крупных представителей бурятской интеллигенции конца XIX – начала XX в. – Ц. Жамцарано (1881–1942) и Б. Барадина (1878–1938). Ц. Жамцарано занимался исследованием шаманизма у агинских бурят, результаты которого нашли отражение в следующих его работах: «Следы шаманства у агинских бурят Забайкальской области» (1906), «Онгоны агинских бурят» (1909). Б. Барадин посвятил про-

блемам шаманизма у бурят и монголов, шаманской поэтике и обрядности ряд статей: «Вопросы сценического искусства бурят-монголов» (1924), «Рождение ребенка у бурят-монголов» (1926).

В 60-е гг. XX в. продолжалось активное изучение традиционных верований бурят такими отечественными учеными, как К. М. Герасимова, Т. М. Михайлов, Г. Р. Галданова, Н. Л. Жуковская, Л. Л. Абаева, И. А. Манжигеев, М. Д. Зомонов, Ж. А. Зимин.

Следует отметить труды, посвященные исследованию бурятского шаманизма – монографии Т. М. Михайлова «Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в.» (1980) и «Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции» (1987), подводящие итог его многолетним исследованиям в этой области.

Большое значение в исследовании дошаманских традиционных верований бурят и шаманизма имеет монография известного бурятского этнографа, религиоведа Г. Р. Галдановой «Доламаистские верования бурят» (1987). В ней на конкретном полевом материале рассмотрены ранние религиозные культы, их эволюция, даны общие черты шаманизма бурят, его основные компоненты, функции и место в бурятском обществе.

Вопросы, касающиеся механизмов становления и эволюции бурятского шаманизма, его взаимодействия с дошаманскими религиозными представлениями, получили освещение в статье К. М. Герасимовой «Шаманизм в Бурятии: материалы полевых исследований XIX–XX вв.» (1998).

К этому же кругу работ относится статья Т. Д. Скрынниковой «Традиционное мировоззрение бурят и шаманизм» (1997), в которой рассматривается концепция шаманизма в контексте традиционной культуры монголоязычных этносов. На основе анализа обрядовой практики и механизмов ритуала, социального статуса и природы сакральности исполнителей обрядов Т. Д. Скрынникова приходит к выводу, что шаманизм, являясь частью традиционных верований, занимает место в «сакральной периферии» традиционного общества. Данная работа представляет научный интерес в исследовании религиозных воззрений разностадийных уровней и определении их роли и места в формировании традиционного мировоззрения бурят, которое имеет, в сущности, неоднородный характер. Кроме отечественных работ по указанной проблеме, можно назвать статью шведского ис-

следователя шаманизма К. Хильдена «О шаманизме на Алтае, в частности среди татар-лебединцев» (2000). В ней указываются разностадийность традиционных религиозных представлений и, как следствие, сохранившаяся дифференциация среди исполнителей религиозных ритуалов.

Ценным вкладом в исследование синкретизма буддийской и шаманской философии, мифологии и обрядовой практики являются работы К. М. Герасимовой. Прежде всего это монографии «Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма» (1989) и «Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии» (1999).

Исследованию вопросов синкретизма шаманизма с мировыми религиями посвящены работы Н. Л. Жуковской. Это монография «Ламаизм и ранние формы религии» (1977) и ее же серия статей: «Народные верования монголов и буддизм» (1978), «К вопросу о типологически сходных явлениях в шаманстве и буддизме» (1970), «Бурятская мифология и ее монгольские параллели» (1980), в которых разработан методологический подход к изучению взаимодействия и взаимовлияния разностадийных систем.

Важное значение в изучении традиционных верований имеет работа И. А. Манжигеева «Бурятские шаманистические и дошаманистические термины» (1978). На основе богатого материала автор сделал вывод о двух самостоятельно существующих культурных явлениях в религиозной традиции бурятского этноса: шаманистических и дошаманистических представлениях. Кроме того, И. А. Манжигеев осуществил большую научную работу, оформив терминологию этих двух явлений. Результаты исследований современного состояния религиозной ситуации, развитие бурятского шаманизма и его роли в общественной жизни бурятского этноса содержатся в работах Н. Л. Жуковской, Г. Р. Галдановой, К. М. Герасимовой, Т. М. Михайлова.

В статье Г. Р. Галдановой «Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее» (1998) дается краткий экскурс в историю развития шаманизма у бурят, определяется характеристика шаманской обрядовой практики, рассматривается этническая вариация религии и ее трансформация, определяются новые формы развития шаманизма в современном бурятском обществе.

Работы, посвященные непосредственно исследованию религиозных представлений тункинских бурят, в основном представляют собой отдельные статьи и очерки.

В 20–30-е гг. XX в. краевед Г.-Д. Нацов собрал интересные и содержательные материалы по традиционной культуре бурят, включающие обширные сведения по религиозным воззрениям тункинских бурят. Рукописные материалы Г.-Д. Нацова хранятся в отделе памятников письменности ИМБТ СО РАН и в 1995 г. были переведены со старомонгольского языка и опубликованы известным бурятским этнографом Г. Р. Галдановой под названием «Материалы по истории и культуре бурят».

Научное исследование религиозных представлений и культов среди тункинских бурят было проведено известным бурятским ученым, религиоведом, этнографом К. М. Герасимовой. В 1969 г. была опубликована ее статья «Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии». Автором приведены основные культовые объекты тункинских бурят, проанализирована их генетическая основа и иерархичность, кроме того, дан анализ разнообразных мифологических сюжетов о Буха-нойоне. В эту же группу работ входят статьи Н. Л. Жуковской «Шаман в контексте сельской истории и мифологии» (1997), «На перекрестке трех религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы)» (1995), «Другая жизнь села Торы» (1996). В них рассматриваются формы синкретизма шаманизма тункинских бурят с мировыми религиями (буддизмом, христианством), получившие распространение в данном районе, и через их призму – судьба нескольких местных шаманов.

Статья Т. М. Михайлова «О Буха-ноене» (2000) анализирует известные легенды о божестве шаманского пантеона Буха-нойоне, историю формирования его культа, и в этой связи затрагиваются вопросы этнической истории тункинских бурят.

Изучением истории религии и атеизма в Тунке в советский период занимался бывший секретарь райкома КПСС Н. И. Крючков. Результаты его социологических исследований получили отражение в нескольких работах. История распространения христианства, деятельность православных миссионеров на территории Тункинской долины, а также крещение первых тункинских бурят рассмотрены в работе А. Д. Жалсараева «Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии XVII–XX столетий» (2001).

Важными работами для установления сравнительных параллелей с религиозными воззрениями тункинских бурят явились моногра-

фии Г. Р. Галдановой «Закаменские буряты» (1992) и Ж. А. Зимина «Этнокультурные традиции Окинского края» (2001). Они посвящены исследованиям локальных групп бурят, составлявших в прошлом одну родоплеменную общность с бурятами Тункинского района и соответственно сохранивших схожие черты религиозных представлений.

## **§ 2. Историко-этнографическая характеристика тункинских бурят**

Территория Тункинского района представляет собой особую часть Байкальского региона, которая до установления русско-китайской границы (1727) являлась кочевьем для разных этнических групп. Масштабы кочевых передвижений в XVII в. имели большой размах от Байкала до территории современной Монголии [Галданова, 1992, с. 8]. Группа тункинских бурят до XVII в. проживала на юго-западном побережье Байкала. После открытия Транссибирской магистрали перекочевки к берегам Байкала прекратились. Тункинские буряты под давлением пришлых русских поселенцев вынуждены были переселиться с берега Байкала вглубь Тункинской долины, на территории которой окончательно были закреплены к концу XVIII в. В настоящее время данная локальная группа бурят сохранила память о прежних местах кочевий и ежегодно посвящает обряд жертвоприношения хозяину Байкала.

Формирование субэтнуса тункинских бурят было связано с различными этническими процессами, обусловленными сложным родоплеменным составом. По словам К. М. Герасимовой, «родоплеменной состав населения Тункинской долины довольно пестрый – здесь выходцы из западного Прибайкалья и разных областей Монголии, есть здесь русские, совсем обурятавшиеся (наполовину или на 3/4) и древние жители – хамниганы-тунгусы и сойоты» [1962, л. 1].

Исследователь В. П. Гирченко приводит список бурят-монгольских родов второй половины XVIII в., основанный на сообщениях Палласа и Георги: в районе Тункинского острога проживало «хонгодоров – 2319 душ мужского пола, тэртэ – 370 душ, шошолог – 176, хурхутов – 224 душ мужского пола» [1939, с. 29].

Хонгодоры составляют основную часть тункинских бурят. Вопрос об их этническом прошлом до сих пор остается нерешенным. По

мнению одних исследователей, хонгодоры имеют тюркское происхождение [Дугаров, 1993], другие придерживаются точки зрения об их бурят-монгольских корнях [Галданова, 1992; Ангархаев, 1999; Цыдендамбаев, 2001]. Область Предбайкалья, в особенности Тункинская долина, служила местом «укрытия беглых монголов» от междоусобиц, имевших место в XVII в. внутри Монгольской империи. Основную массу стекающего в Тункинскую долину населения представляли хонгодоры, которые расселились по Иркуту [Ханхараев, 2000, с. 31]. Однако, как считают некоторые ученые, они уже до XVII в. заселяли территорию Прибайкалья. Ц. Б. Цыдендамбаев, вслед за Г. Н. Румянцевым, рассматривал хонгодоров как «реэмигрантов» [цит. по: Нимаев, 2000, с. 153], т. е. эта общность населяла Прибайкалье еще в XIV в., затем откочевала в Монголию. В XVII в. им пришлось заново вернуться на уже обжитые места. И. А. Подгорбунский также отмечал, что «когда в Халхе начались междоусобицы и войны с Галданом, князем чжунгарским... в 1695 г. тункинцы снова воротились на свои старые пепелища» [1902, с. 32–33].

Историк Д. Д. Нимаев пишет, что часть хонгдорских племен «была вынуждена переселиться из Предбайкалья в районы Северо-Западной Монголии, Саяно-Алтая во время бурных событий первой половины XIII в.» [2000, с. 136].

Таким образом, хонгдорские роды проживали на территории Прибайкалья, куда относится территория Тункинского района в целом, еще до событий второй половины XVII в. В первой половине XVIII в. основная масса хонгодоров, бежавшая от междоусобиц монгольских князей, входит в состав Российского государства, которое в 1727 г. окончательно устанавливает южную границу, и поэтому прекращаются перемещения кочевого населения в области Прибайкалья [Галданова, 1992, с. 24]. С этого периода часть этнической общности хонгодоров официально закрепляется на территории Тункинского района и выступает как часть бурятского этноса в рамках Российского государства.

В процессе формирования тункинских бурят как этнолокальной группы бурятского этноса участвовали роды булагатского племени, которые к моменту прихода хонгодоров проживали преимущественно на территории Торской степи. Это были куркутские роды булагатов –

древние обитатели Прибайкалья [Нимаев, 2000, с. 145]. В настоящее время буряты куркутского рода, родовые группы ноёд компактно проживают в с. Шулуцы, значительная их часть – в с. Торы.

Кроме двух крупных племенных компонентов – булагатского и хонгдорского, в формировании субэтноса тункинских бурят были включены «представители отдельных этнических групп, которые нельзя определенно отнести к хонгдорам» – это были роды шошолог, тэртэ [Там же, с. 157].

По мнению Д. Д. Нимаева, «аларо-тункинские шошолоки – это бывшие тюрки, по всей вероятности, довольно рано оказавшиеся в протобурятской среде» [Там же, с. 158]. Эту же точку зрения разделяет Г. Р. Галданова. Она пишет, что «белая птица – исконный тотем тюрков» являлась прародительницей шошологов, поэтому возможно предположить их тюркское происхождение [1992, с. 12]. Представители рода шошолог проживают в основном в селах Жемчуг, Охор-Шибирь, небольшая их часть населяет Торскую степь, что выражается в самоопределении некоторых бурятских семей.

В вопросе о происхождении рода тэртэ ученые не нашли единого мнения. Из материалов Ц. Б. Цыдендамбаева следует, что во время войн Галдан-Бошогу-хана 10 семей тырteeвского рода бежали из Халхи во главе с Торой-Бодон-хошучи в пределы России, в Тунку [2001, с. 123]. Однако, судя по сведениям Б. З. Нанзатова, племя тэртэ было расселено по долине Иркутка еще в средневековье, что говорит о более раннем заселении тэртэ территории Торской степи и всего Тункинского района в целом [2002, с. 15]. Согласно генеалогическим легендам этого рода, предки тэртэ бежали из Монголии во главе с Торой-Бодон-хошучи и обосновались в местности, которая получила название от имени их предводителя – Торой – Торы [Галданова, 1992, с. 6]. С тех пор основная часть тэртэ проживает в Торской степи вдоль р. Тоео. В 1960-е гг. советское государство во главе с Н. С. Хрущевым проводит мероприятия по укрупнению и централизации малых населенных пунктов. В результате часть родовых групп тэртэ была включена в состав населения с. Зун-Мурино, а другая часть оформилась как с. Торы, куда также вошли представители других родов.

В состав населения района была включена особая этническая группа – сойоты. Исследователь Ж. А. Зимин пишет, что сойоты первоначально заселились в местности сел Жемчуг, Нуган, затем в поис-

ках пастбищ через Хоймор поднимались по р. Хэнгэргэ к ее истоку [2001, с. 60]. Основная масса современных тункинских сойотов расселена в селах Монды, Туран, Хойтогол, Охор-Шибирь.

Одними из древних жителей Тункинской долины являются хамниганы-эвенки. В сообщении исследователя И. И. Серебренникова говорилось, что вокруг Тункинского острога проживали тунгусы, с которых собирали ясак. Также он указывал, что «...в XVII веке южное Прибайкалье населяли и тунгусы; последние в следующем столетии были отодвинуты русскими к юго-востоку от Байкала, в пределы Селенгинского уезда нынешней Забайкальской области» [1915, с. 231]. Сведения о проживании на территории Тункинской долины хамниган встречаются в полевых материалах П. П. Балданжапова [1962], К. М. Герасимовой [1962] и подтверждаются нашими полевыми исследованиями [Шагланова, ПМА, 1995]. Хамниганы проживали в основной массе на территории Торской степи – в верховьях Марагсана, вокруг горы Мон, что составляет отроги Хамар-Дабана. В настоящее время эта местность входит в территорию сел Зун-Мурино и Шанай.

Итак, к приходу первых русских поселенцев общность бурят, проживавшая на территории Тункинской долины, состояла из различных этнических компонентов. Появление русских казаков на землях тункинских бурят носило колониальный характер и являлось причиной их миграций на монгольские земли. Особенно жестоким было вторжение атамана Похабова, который вместе с казацким войском «двинулся на тункинский край, кочевники, рассчитывая на помощь своего великого праотца (Буха-нойона. – О. Ш.), упорно сопротивлялись вторженцам, но, разумеется, нестройные их толпы не в состоянии были противостоять русским. Похабов в 1661–1663 гг. изгнал кочевников из широкой долины Иркута и построил небольшой острожок, который разросся в течение 120 лет в большое селение, носящее ныне название Тунка» [Риттер, 1894, с. 468].

Отдаленность от центральных дорог и труднодоступность Тункинского района, особенности высокогорного климата и неблагоприятные условия для земледелия обусловили некоторую социальную изоляцию тункинских бурят от активного влияния русского населения. И. А. Подгорбунский отмечает, что «позднее всех других бурятских поколений подчинились русским буряты тункинские и торские и

вообще все бурятские поколения по среднему и верхнему течению р. Иркут. Так как они жили в стороне от водных путей, по которым русские двигались в Забайкалье, то последние и не трогали их до самого конца XVII столетия». Только лишь «к концу первой половины XVIII столетия, т. е. менее чем во сто лет буряты были окончательно покорены русскими» [1902, с. 32–33].

Благодаря разнообразному родоплеменному составу и особенно-му природно-географическому положению у тункинских бурят шло формирование интересной и богатой духовной культуры, в которой важное место занимали традиционные верования.

## **Глава I. Дошаманистические культы и обрядовая практика тункинских бурят**

Любые религиозные представления, кроме мифологического отражения в коллективном сознании, имеют культово-обрядовую сторону, являющуюся материальным выражением религии. Согласно выводам Э. Лича, переводя продукты разума в материальные объекты, мы придаем им относительное постоянство, и в этой постоянной материальной форме можем подвергнуть их техническому воздействию [2001, с. 48].

Культовые объекты – это участки сакрального пространства, выступающие материальным воплощением божеств, «хозяев» земли и этнической территории, духов различного ранга. С помощью обрядовой практики осуществляются нормы традиционного поведения и регулируются взаимоотношения между сакральным и мирским. Контакт между миром божеств и духов обеспечивается с помощью сакрального лица.

### **§ 1. Дошаманистические культы**

В системе традиционных представлений культовые места занимают особое место. В религиозном сознании верующих они представляют собой прежде всего материальный объект, куда воплощаются божества, где локализуются «хозяева» местности, духи-покрови-

тели рода, семьи. По мнению исследователей религии, «...святилище обладало для людей наибольшей значимостью, как и земля, на которой оно располагалось. Это был своего рода духовный центр, место, отмеченное высшей сакральной значимостью. Здесь, на культовом месте, люди, по их представлениям, ближе всего оказывались к богам; здесь осуществлялась иллюзорная связь между всеми тремя “мирами” (по вертикали)» [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 189].

Детальное изучение культовых мест позволяет исследователям выявить особенности формирования религиозно-мифологической картины этноса, ее неоднородность, дает возможность реконструировать основные этапы этнической истории на этнолокальном уровне.

И. А. Подгорбунский в XIX в. привел следующую иерархию шаманского пантеона: «...богов и духов собственно шаманистических, между которыми замечаются следующие разряды: тэнгри, хаты, эжины и онгоны» [1895, № 1, с. 9]. Структура пантеона, представленная им, и сегодня соответствует принятой в современной науке учеными-шамановедами классификации шаманских божеств [Хангалов, 1959; Манжигеев, 1978; Михайлов, 1980a].

У бурят Тункинской долины практически не сохранились свидетельства о почитании неба как верховного божества (*тэнгри*). Об отсутствии следов почитания неба у бурят в XIX в. писала Г. Р. Галданова [1987, с. 29]. Отголоском существовавшего культа неба в древней истории бурят, возможно, является тот факт, что верховные божества тункинских бурят имеют небесное происхождение. В легендах и мифах ими подчеркивается небесное происхождение божеств, которое обозначается термином хат, хаты (*хаадууд*)<sup>1</sup>. Вследствие своего небесного происхождения они признаны божествами высшего ранга в местном пантеоне. И. А. Подгорбунский отмечал наличие у монголов и бурят трех разрядов хатов: западных, восточных и водных [1895, № 1, с. 20]. По сведениям информаторов, глава западных хатов – Шаргай-нойон «был послан небом на землю для защиты людей». На земле он появился в образе батора с оружием в руках, в военных доспехах, верхом на соловом коне [ПМА, 1999, 15, 27 – здесь и далее в скобках указана порядковая нумерация списка информаторов]. Таким образом, в существующей иерархии божеств тункинских бурят небо – как прародитель божеств занимает важное, но не верховное место.

Территория района представляет собой часть Байкальского региона, окруженную горными системами с юга – хребет Хамар-Дабан и севера – хребет Восточный Саян. Хребет Восточный Саян, в представлениях бурят, являлся местом, куда спустились божества небесного происхождения, которые в шаманском пантеоне причисляются к западным добрым божествам. Главой западных хатов является Хан Шаргай-нойон. Его культовое место расположено в местности Хойто-гол.

Исследование культово-обрядовой практики тункинских бурят показало необходимость систематизации собранного материала для реконструкции цельной религиозной картины, характерной для данной этнолокальной группы бурят. Системный подход невозможен без классификации имеющегося материала. С. А. Токарев справедливо считал, что «классификация должна подходить к религии как к явлению общественной жизни человека» [1990, с. 39]. Определяющим признаком приведенной в работе классификации выступает характер связей между этнолокальной общностью тункинских бурят и культовыми объектами и обрядами. Различные этносоциальные типы культовых сообществ, в рамках которых осуществляется культово-обрядовая практика, определяют иерархию культовых объектов в рассматриваемом обществе. Поэтому главным критерием при выявлении типологии и определении социальных функций культово-обрядовой практики выступает степень их социальной значимости в контексте этнолокальной общности тункинских бурят.

### 1.1. Родоплеменные культы

Культы родоплеменного значения составляют главный пантеон божеств тункинских бурят. Характеристика «хозяев» этих объектов как родоплеменных обусловлена в первую очередь тем, что они изначально принадлежали к наиболее крупным родоплеменным группам, которые проживали на территории Тункинской долины и которые образовали общность тункинских бурят.

Согласно местной мифологии, божества небесного происхождения – *хаты* выбрали разные точки на горных вершинах Восточного Саяна для своего постоянного местопребывания. Г. Р. Галданова привела следующее определение хатов: «...хаадууд или хаты (в русском

произношении) – это буумал – небесные существа, которые спустились на землю, чтобы помогать людям, и высокие горы стали местом их обитания» [1987, с. 43]. У тункинских бурят насчитывается пять главных хатов – *Табан бумал хадууд* (Пять спустившихся божеств), их также называют *Тунхэнэй ехэ хадууд* (Великие божества Тунки). Тункинские буряты призывают главных хатов в начале всех обрядовых действий, совершаемых на всей территории района: 1) Буха-нойон (Ринчен-хан); 2) Шаргай-нойон (Бурхан-баабай); 3) Улаани-хада; 4) Бүрэн-хан (Бурин-хан); 5) Хэрэнэй тэбхэр.

Главные божества Тункинской долины, кроме того, что покровительствуют верующим всего района, одновременно осуществляют функции общинных культовых объектов для жителей ближних сел, которые проводят в их честь ежегодные сезонные общественные обряды.

Вероятнее всего, что формирование локального пантеона тункинских бурят было вызвано центростремительными этническими процессами, происходившими на этой территории. Поскольку, как считает К. М. Герасимова, появление какой-то системности локальных культов вызвано также «стремлением к объединению и определенной унификации культов в пределах аймака или всей территории расселения данного племени» [1969, с. 109]. В пантеон главных божеств тункинских бурят вошли культовые объекты, принадлежавшие разным этническим группам и выполнявшие, вероятно, разные функции. В процессе исторического развития в рамках данной локальной общности они подверглись культурной трансформации, в ходе которой образовали единую культовую систему. В этой системе этнические характеристики объектов были нивелированы, а степень социальной значимости увеличилась, распространившись за пределами этнических границ родоплеменных групп.

**1. Буха-нойон.** Местопребыванием этого божества является вершина Восточного Саяна, находящаяся на правом берегу р. Иркут, напротив с. Далахай. Место, где непосредственно обосновался Буха-нойон, заметно выделяется белым пятном и двумя выступами на скале, напоминающими издали очертания быка. Образ Буха-нойона, как тотемного первопредка племени булагат, занимает значительное место в мифотворчестве и религиозной практике бурят. В силу дисперс-

ного проживания булагатов и их исторического взаимодействия с другими племенными образованиями область распространения данного культа выходит далеко за рамки административных границ Тункинского района.

Известный путешественник Карл Риттер в 1894 г. приводит легенду о появлении Буха-нойона в долине Тунки. По рассказам бурят, Буха-нойон спустился в Тункинскую долину на тропу Бухатый, «которая вслед за тем поросла полосой кедровника; сердитый, он долго бродил по котловине; деятельность его священных почек породила систему рек и озер долины, а от ударов могучих копыт и рогов возникли пески и песчаные холмы; на одном из лавовых бугров, недалеко от Хоймадской (Хоймарской. – О. Ш.) миссионерской церкви, он отдыхал и лежал, вследствие чего на нем осталось до сих пор заметное углубление, а холму присвоено название Буха-ноин хыптыхе (постель, место для сна). Отсюда бык перешел через Еловский отрог к востоку, в Торскую котловину... и окаменел несколько восточнее выхода рч. Саганугунь из альпов; утес, в который он обратился, называется Саган-шулун (белый камень) и считается одним из священных мест долины Иркуты, упоминаемых во время шаманства» [Риттер, 1894, с. 90].

Еще в конце XIX в. священник Иркутской православной миссии Константин Стуков писал о культе Буха-нойона: «...утес Буха-ноин известен всем без изъятия бурятам, и не без причины: Буха-ноин – это главный небожитель и покровитель всех северных бурят шаманистов, точно так же, как Эрем-буха считается владыкой Забайкалья, покровителем южных бурят. Рыская по Саянским горам, Буха-ноин после борьбы с Эрем-бухой, прибыл в Тунку и женился на похищенной им Будан-хатум, прекраснейшей сестре девяти юго-западных царей. После отдыха на горе Бухаинь хэбтэши, что близ хойморской церкви, Буха-ноин пустился на Тору через Бычью гору, погулял по Ноине тала. Понежился на Элэгхунь монсог и, наконец, избрал постоянным своим местопребыванием скалу, что за р. Иркутом к северу от тункинской степной думы» [1879, № 32, с. 362]. Подчеркивая особую значимость культа Буха-нойона, К. Стуков приводит следующее справедливое сравнение: «...как забайкальские монголо-буряты считают верхом блаженства побывать в Лхасе, местопребывании живаго

полубога Далай-ламы, так и северные буряты стремятся совершить обряд жертвоприношения у Буха-ноена» [Там же].

Существует несколько вариантов мифа о Буха-нойоне, отражающих специфику представлений о нем у разных локальных групп бурят. И. А. Подгорбунский пришел к выводу, что «в рассказах тункинских бурят он (Буха-нойон. – О. Ш.) представляется чаще земным быком, в рассказах же аларских, балаганских и кудинских – небесным существом» [1895, № 1, с. 21]. Во всех мифах неизменным остается сюжет борьбы двух быков и акцентируется небесное происхождение божества. Как отмечает К. М. Герасимова, у булагатов в легендах о Буха-нойоне сохранилась тотемическая связь. В тункинских преданиях тотемический мотив значительно ослаблен и переосмыслен. Генеалогический миф о Буха-нойоне в Тунке оброс историческими преданиями, вымышленными деталями, свидетельствующими о ламаизации родоплеменного культа булагатов. Данную особенность тункинских преданий К. М. Герасимова объясняет тем, что «где-то в территориальных границах бурятского этнического процесса хонгодоры восприняли основной племенной культ булагатов (культ Буха-нойона. – О. Ш.), затем попали в монгольскую среду, где их булагатские религиозные традиции подверглись некоторой монголизации и выветриванию первичной генеалогической основы» [1969, с. 117–123]. Проблема отсутствия генеалогического мотива в тункинских мифологических сюжетах о Буха-нойоне нашла схожую с предположениями К. М. Герасимовой интерпретацию в исследованиях Е. В. Павлова. На основе анализа многочисленных вариантов мифа о Буха-нойоне Е. В. Павлов пришел к убеждению, что хонгодоры – носители культа Шаргай-нойона, столкнувшись на территории Тунки с булагатами, «заимствуют его (культ Буха-нойона. – О. Ш.) в тот период, когда булагатские роды населяли Тунку до переселения в долину Куды, группируясь вокруг своего сакрального центра – места захоронения последнего племени Булагат (тоонто газар) – горы Буха-нойон» [2000, с. 16]. Характер поклонения культу Буха-нойона, распространенный у тункинских бурят, говорит в пользу гипотезы о чуждости этого культа для хонгодоров. Однако те, которые проживают по соседству с родами булагатского племени – *хурхурд*, заимствовали культ и проводят ежегодное обрядовое поклонение Буха-нойону как «хозяину» данной местности.

По сведениям информаторов, **обрядовое почитание** (здесь и далее выделено мной. – О. Ш.) Буха-нойона ограничивается ареалом Торской степи (сюда входят Шулуты, Далахай, Хонгодоры, Зун-Мурино, Гужиры, т. е. несколько близко расположенных друг к другу сел). По их мнению, буряты местности Хоймор (села Тагархай, Толтой, Галбай, Аршан) не имеют права совершать обряд в честь Буха-нойона, поскольку он не любит брать жертвы из рук чужеродных людей и наказывает тех, кто пренебрегает этим правилом. Правом почитать его обладают лишь жители Торской степи [ПМА, 2001, 3, 5, 10, 11, 16]. Информаторы полагают, что именно в ареале Торской степи сохранились остатки родов *хурхурд* [ПМА, 1999, 13, 15]. Однако существует мнение Д. С. Дугарова, который утверждает, что миф о прародителе булагатов Буха-нойон-баабае не принадлежит творческой фантазии одних лишь булагатов. Он имеет добурятское, учкурыканское происхождение, от которых и был унаследован всеми тремя основными племенами (булагат, хори, хонгодор), составившими впоследствии ядро будущей бурятской народности [2002, с. 119].

Тункинские буряты считают, что от воли Буха-нойона зависят умножение и благополучие скота, обеспечение лучшими кормами, хорошими пастбищами – все это в конечном счете являлось гарантией благополучия и стабильности жизни бурят-скотоводов.

В отношении культового места Буха-нойона существовали определенные запреты, соблюдение которых входило в программу традиционного поведения бурят. По замечанию миссионера К. Стукова, «женский пол, исключая девиц, не мог и до сих пор не может восходить на утес Буха-ноин, а поклонялся и поклоняется своему покровителю издали, стоя у подошвы горы или на так называемой Буха-ноине тала. Самый лес у горы Буха-ноин тункинские буряты и гужирские казаки не смеют рубить для домашнего употребления. Сертей – “заповедной, запрещенный”, говорят они» [1879, № 32, с. 363].

Материалы, собранные К. М. Герасимовой, свидетельствуют о половой табуированности культового места: «Два дня учительница ходила на маевку на Буха-нойоне, поломали там все. После этого погода испортилась: снег, ветер, так и рвет. Сейчас стало лучше, наверное, «наладили» [Герасимова, общий фонд ОПП ИМБТ СО РАН, № 2007 (б), 1962, л. 8]. Таким образом, нарушение традиционных норм поведения осмысливалось как нарушение гармонии отношений

между верующими и хозяином горы. Последствия небрежного отношения к культовому месту могли привести к дисбалансу экосистемы, а их устранение было не всегда под силу людям. Поэтому местное население старалось строго придерживаться всех установленных традиций норм и табу.

В прошлом культовое место Буха-нойона имело еще одну функциональную значимость. По свидетельству К. Стукова, «тункинские буряты, полу-ламаисты, полу-шаманисты и полу-христиане, в былое время возводили своих единомышленников, а подчас и русских, для присяги на утес, так называемый Буха-нойне худал» [1879, № 32, с. 362]. Данный факт указывает на то, что образ Буха-нойона был аналогичен культу тэнгри у монголов, обладал высшим авторитетом, и его они призывали в свидетели во время клятв. «Как хунну, так и монголы того времени представляли тэнгри существом живым и вечным, существом, которое все видит и все знает, – пишет И. А. Подгорбунский. – Поэтому когда они заключали договоры или давали какие-нибудь клятвы, то призывали тэнгри во свидетели и думали, что оно переставало любить и покровительствовать нарушителям клятвы, но добрым и верным помогало» [1895, № 1, с. 11].

В Тункинском районе в местности Хоймор существует еще одно место, имеющее отношение к культу Буха-нойона. Известный путешественник Карл Риттер в 1894 г. писал: «...с Коймарским священным местом связан известный тункинский миф о Буха-нойоне. Придя к озеру, он, якобы, отдыхал на холме, вследствие чего там осталось до сих пор заметное плоское углубление, а холму присвоено название Буха-нойн хыптыге (“Постель, место сна Быка-господина”). Отдохнув и набравшись сил, Буха-нойн перешел через Еловский перевал в Торскую котловину, где и окаменел на склоне Тункинских Альп» [с. 90].

По сведениям информаторов, образ Буха-нойона является частым персонажем сновидений бурят Торской степи. Вполне распространенным сюжетом сна здесь является то, как спускается Буха-нойон со своего местообитания и становится на защиту человека, которого преследуют в этот момент злые существа в различных образах. Старики верят, что подобного рода сны являются отражением реальных событий, и объясняют это тем, что Буха-нойон действительно предотвращает определенную угрозу, которая могла произойти в реальном будущем данного человека. В этом случае они говорят: «Буха-

*ноенини шамайяа хараа, абараа»* (Буха-нойон защитил тебя, спас тебя). Как считают информаторы, если во сне человек увидел образ Буха-нойона, необходимо преподнести ему жертвование, поскольку, как говорят верующие, он приходит во сне человеку тогда, когда его начинают забывать [ПМА, 2000, 9, 12, 13, 27].

Таким образом, общеплеменной культ Буха-нойона, сохранившийся на территории бывшего расселения булагатов, в процессе миграции племен булагатов и хонгодоров, а также в результате их культурного взаимодействия на данной территории приобрел своеобразное культовое значение внутри этнолокальной общности тункинских бурят. Являясь одним из главных культов в пантеоне тункинских бурят, культ Буха-нойона наряду с территориальным **призыванием** не сопровождается аналогичным характером **обрядовых действий**. Обрядовые действия в его честь, не получив широкого распространения среди хонгодоров, проводятся лишь в ареале расселения булагатских родов – в Торской степи, именно для них местопребывание Буха-нойона функционирует в качестве сакрального центра. Так, общеплеменной культ булагатов Буха-нойон, развиваясь в среде тункинских бурят, сохранил мифототемическую связь с булагатскими родовыми группами на ритуальном уровне и одновременно вошел в общий пантеон как один из главных божеств тункинских бурят.

**2. Шаргай-нойон.** Культовое место Шаргай-нойона – небольшая гора, расположенная в местности Хойтогол. По сведениям Г. Д. Нацова, «здесь шаманы с незапамятных времен проводили свои моления. До революции у южного склона они совершали обряд «тайлга» – резали лошадей, баранов. ...Население Тунки, особенно жители села Туран, очень почитали и даже побаивались хозяина горы, которого называли Шаргай-ноеном» [1995, с. 89].

В пантеоне бурятского шаманизма Шаргай-нойон является главой западных хатов. У западных бурят существует несколько вариантов мифа о том, кто такой Шаргай-нойон. По одной из них, Хан Шаргай-нойон приходится первым сыном Эсэгэ Малан-тэнгэри. Спустившись с неба на землю, он сделался главным заяном западного хата [Хангалов, 1959, с. 120]. К. М. Герасимова отмечает, что у тункинских бурят легенды о Шаргай-нойоне дают менее четкое представление о происхождении этого божества: «Шаргай-нойона называют то сыном

Вечногo Синегo Неба, то сыном всех 99 тэнгри, просто баторм из воинства Хормуста хана и даже родившимся в Индии шаманом. Последняя идея возникла в эпоху утверждения буддизма и потребовалась для создания буддийской легенды об укрощении Шаргай-нойона очередным буддийским святителем и превращении его в защитное божество ламаизма. Шаргай-нойон явился объектом чисто религиозного почитания, что наиболее четко прослеживается у тункинских бурят» [1969, с. 117].

По сведениям шамана С. Д. Холбоева, когда сотворилась земля, Шаргай-нойон спустился с неба на песчаную гору, у подножия которой позже был построен бумхан<sup>ii</sup>. Божество спустилось с неба в образе батора верхом на золотом коне с отрядом из 15 воинов – *15 сэргэ-тэй* [ПМА, 1994, 20]. Из информации Т. Д. Гыргенова следует, что к Шаргай-нойону во время призываний обращаются следующим образом: «*Шаргай ноен, Хойтоголоо хаража, Алтан Мориндоо нуужа, Алтан жолоо барижа*» (Шаргай-нойон, смотрящий (охраняющий) Хойтогол, на золотом коне сидишь, золотую узду держишь) [ПМА, 2002, 7]. Существует предание о том, что в местности Тамхи баряаша (досл. «подношением табаком») Шаргай-нойон в бою победил монгольского Соохэр-нойона, совершавшего постоянные набеги на местных жителей [ПМА, 2000, 1, 4].

В представлениях бурят, западные хаты во главе с Хан Шаргай-нойоном были божествами добрыми, заботились о людях, могли судить провинившихся. Судя по материалам М. Н. Хангалова, западные хаты могли судить людей за их проступки. Суд западных хатов почти неизменяем. «Подкупить западного хата жертвоприношением или брызганием вина и тарасуна очень трудно. Это удастся редко с помощью больших белых шаманов» [Хангалов, 1959, с. 132].

Основная функция Шаргай-нойона, по сведениям информаторов, заключается в защите верующих от бедствий и несчастий. Как пишет Т. М. Михайлов, до установления русско-монгольской границы главной функцией Шаргай-нойона была военная, защита бурят от врагов, но «когда прекратились набеги монгольских феодалов и у бурят, по сути, не стало ратных дел, функция эта стала забываться» [1980б, с. 79]. Функция божества особенно актуализировалась, когда мужчины уходили на фронт в Великую Отечественную войну или принимали участие в боевых действиях и военных конфликтах. Тункинские

буряты считали важным приехать к культовому месту Шаргай-нойона и совершить ему обряд поклонения.

В представлениях тункинских бурят, Шаргай-нойон предпочитает «белые» жертвования. Поэтому обряд почитания Шаргай-нойона включал ритуальные угощения продуктами скотоводства – *сагаагар*<sup>iii</sup>. Они проводились уважаемыми стариками – *хадаши*<sup>iv</sup>, позже белыми шаманами. В качестве жертвоприношений в данном случае выступали молоко, чай, тарасун и другие продукты скотоводства. Существует и другое название обрядов этого типа – *табгаар*<sup>v</sup>. В случае если верующие нарушали запрет на подношение кровавых жертв этому божеству, оно насылало различные испытания в виде природных катаклизмов: ураганы, сильные грозы, наводнения, пожары [ПМА, 2001, 17].

Тункинские буряты убеждены, что песок с горы, на склоне которой расположено место поклонения<sup>vi</sup>, обладает магической силой, способной защитить людей в самых разных жизненных ситуациях: например, нейтрализовать злые помыслы врага, как видимого, так невидимого, отвести вражескую пулю, отпугнуть злых духов. По сведениям Д. С. Зандеевой, в годы Великой Отечественной войны солдаты, уходя на фронт, в качестве оберега брали с собой песок. В период военных конфликтов в Чеченской Республике эта традиция вновь приобрела актуальность уже в современной среде молодых военнослужащих. Информанты уверены, что благодаря магической силе именно этого амулета солдаты срочной службы и военные возвращались на родину живыми [ПМА, 2000, 9].

Культовое место Шаргай-нойона имеет своего хранителя, у которого находятся ключи от небольшого домика – *дугана*<sup>vii</sup>. В функцию хранителя входит соблюдение чистоты вокруг культового места, предоставление доступа для верующих во внутрь помещения. Хранитель культового места как лицо с особым статусом отмечен у других народов: «У манси существовало две категории служителей культа, действовавших на священных местах селений: хранитель места и шаман. Должность хранителя могла передаваться по наследству или быть выборной. ...На долю хранителя культового места приходились заботы, связанные с “обслуживанием” божества. ...Имеющаяся информация позволяет предположить, что институт хранителей культового

места сформировался сравнительно поздно» [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 124].

Материалы полевых религиоведческих исследований, проведенных в Тункинском районе К. М. Герасимовой [1962] и Г. Р. Галдановой [1972], свидетельствуют о том, что среди тункинских бурят главенствующее положение в общей культово-обрядовой системе занимает культ Шаргай-нойона. По этим материалам трудно выявить общеплеменной культ хонгодоров. Однако в рамках сложившейся этнолокальной общности тункинских бурят лидирующее положение в местной культовой системе занимает именно культ Шаргай-нойона. Во всех обрядовых действиях призывание этого божества, а также указание его местоположения считаются одними из важных требований, более того, он является единственным из пяти хатов Тунки, кому посвящают **общественное обрядовое поклонение** буряты, проживающие на территории всего района. В отличие от культа Буха-нойона, сохранившего тотемическую связь с некоторыми булагатскими родовыми группами среди тункинских бурят, какой-либо генеалогической связи с культом Шаргай-нойона не прослеживается. По мнению Е. В. Павлова, культ Шаргай-нойона является по своему происхождению ойрат-монгольским, привнесенным хонгодорами в пределы данной территории. Оставшиеся на территории Тункинской долины булагатские роды восприняли у хонгодоров культ Шаргай-нойона [2000, с. 17]. Вполне возможно, что вследствие именно таких этнических процессов среди тункинских бурят определилось доминирующее положение этого культа на данной территории. Известный тункинским бурятам мифологический образ Шаргай-нойона, как воинственного всадника с отрядом воинов, отражает военный настрой, характерный для монгольского общества на протяжении долгого исторического времени. Как об этом отмечала К. М. Герасимова, «характер объекта, мотивации и действий обряда воссоздают живую картину военного быта кочевников Центральной Азии» [1989, с. 236]. Однако в частной беседе Т. М. Михайлов высказал предположение о том, что за мифологическим образом Шаргай-нойона, вероятнее всего, скрывается невыдуманное историческое лицо. Возможно, эта точка зрения имеет под собой реальную основу, поскольку в мифологических сюжетах и представлениях тункинских бурят Шаргай-нойон часто выступает

именно воином-защитником тункинских бурят, который спас от врагов, угнетавших их частыми военными набегами.

Местопребывание Шаргай-нойона является главным культово-обрядовым сакральным центром тункинских бурят и выступает символом их территориального единства.

**3. Бурин-хан (Бүрэн-хан).** Место обитания данного божества локализуется на самой высокой точке хребта Восточный Саян – Мунко-Сардык, владыкой которого является Бурин-хан. Как установила Г. Р. Галданова, Бурин-хан считается общемонгольским культом. В каждой местности он имеет свое конкретное местопребывание [1998, с. 19]. По информации А. Л. Ангархаева, область владений Бурин-хана простирается до горы Бурхан-халдун Хэнтэйского аймака. Он охраняет многие народы: монголов, урянхайцев, тункинских и джидинских бурят [ПМА, 2001, 2].

По информации И. С. Матуевой, Бурин-хан имеет небесное происхождение и призывается во время обрядовых жертвоприношений у тункинских бурят [ПМА, 2000, 15]. К Бурин-хану тункинские буряты во время призываний обращаются следующим образом:

|                              |                                                    |
|------------------------------|----------------------------------------------------|
| Бүгдые хараһан               | Смотрящий за всеми,                                |
| Бурин-хан!                   | Бурин-хан,                                         |
| Газарай ургасада туһа хэдэг, | помогающий вырасти урожаю,                         |
| Мундэр унаха угэй,           | защищающий его от града                            |
| Хюруу эртэ унаха угэй.       | и раннего инея                                     |
|                              | [Цибиков, общий фонд ОПП, № 2007,<br>1962, л. 21]. |

Обрядовое поклонение «хозяину» Бурин-хана имеет ежегодный сезонный характер и проводится жителями ближних сел.

«Хозяин» Бурин-хана, являясь территориальным культовым объектом тункинских бурят, маркирует собой западную сакральную границу данного этнолокального сообщества. Одновременно он выполняет функции объекта узкотерриториального значения в рамках той общности, которая проживает вокруг.

**4. Улаани хада (Улан хадууд).** Данное культовое место расположено на северо-восточной стороне Торской степи. Более точное месторасположение горы, как считает информатор И. С. Матуева, находится к северу от с. Шулуты. Местные буряты представляют «хо-

заяина» горы в образе красного быка. Обрядовое поклонение ему проводится жителями ближних сел Шулууты и Далахай. Однако, по сведениям шамана С. Д. Холбоева, в шаманских призываниях «хозяином» горы выступает дух хамниганского шамана – Улаан марахан ноен [ПМА, 1995, 23]. Материалы, собранные Б. Д. Цибиковым, действительно свидетельствуют о том, что вокруг горы проживали хамниганы и владели охотничьими угодьями. Кроме них, никто не имел права охотиться в этих местах. «Хозяин» горы Улаан марахан был хамниганским шаманом – *заарин боо*<sup>viii</sup> [Цибинов, общий фонд ОПП, № 2007, 1962, л. 20].

**5. Хэрэнэй тэбхэр.** Культовое место расположено на вершине Хамар-Дабана, вблизи пос. Кырен. Это гора с плоской вершиной. Жители близлежащих сел ежегодно посвящают «хозяину» горы общественный обряд жертвований. Остальная часть верующих ограничивается призыванием «хозяина» горы при проведении обрядов территориального характера.

Вероятно, необыкновенная форма горы могла быть мотивацией для культового почитания. Хэрэнэй тэбхэр – «Кыренская плоскость», или в просторечии «столовая гора», так как ее вершина наподобие поверхности стола. В традиционном мировосприятии природные объекты необычайной формы особенно привлекали внимание людей, поэтому часто воспринимались как обиталище особых духов и становились объектом почитания. Аналогичная практика выделения и обожествления природных объектов необычной формы была свойственна религиозному сознанию многих народов. У обских угров, например, сакральными считались «природные объекты, расположенные далеко от их жилищ: речные мысы, устья рек, холмы необычной формы и т. п.» [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 133].

Кроме того, по информации шамана С. Д. Холбоева, хозяина горы тункинские буряты призывают следующим образом: «*Хэрэнэй үндэр тэбхэр харахан Хэгдэр заарин*» (Хэгдэр заарин [хозяин], охраняющий Кыренскую плоскую гору). Приведенный отрывок призывания позволяет нам сделать вывод: на горе Хэрэнэй тэбхэр был похоронен шаман Хэгдэр заарин, дух которого в шаманских текстах призываний выступает «хозяином» данной вершины [ПМА, 1994, 23].

Анализ полевого материала показывает, что кроме территориального назначения «хозяева» культовых объектов Улаани хада и Хэрэ-

нэй тэбхэр выполняют еще одну параллельную функцию. В прошлом эти культовые места служили местом захоронения шаманов тех родовых групп, которые проживали вокруг них. Однако для тункинских бурят в целом «хозяева» этих объектов не персонифицируются с шаманами, похороненными на них, и сохраняют культово-обрядовую самостоятельность, которая выражается в ежегодных общественных обрядах. Актуализация же указанных объектов как родовых шаманских захоронений происходит лишь в рамках той родовой общности, члены которой являются потомками этих шаманов. Именно они проводят обряды в честь духов шаманских предков.

**Далай-лусуун-хан.** Кроме поклонения главным тункинским божествам, объектом ежегодного сезонного почитания является «хозяин» оз. Байкал, который тоже, согласно традиционной мифологии, имеет небесное происхождение.

В мифотворчестве бурят особое место занимают предания об оз. Байкал. Здесь топоним «Байкал» фигурирует часто с определением «далай», что в переводе с бурятского означает «море», «океан».

Среди тункинских бурят сохранились легенды о далеких предках, кочующих в бассейне Байкала. Хорошие условия для охоты, богатые пастбища для скота и обилие рыбы в озере – все это способствовало благоприятному проживанию предков тункинских бурят на побережье озера. Выселение из этих мест и заселение ими Тункинской долины произошло как следствие их оттеснения более сильными бурятскими родами, пожелавшими занять лучшие земли, так и в результате давления со стороны русских переселенцев.

Отражением исторической связи тункинских бурят с Байкалом является обряд, совершаемый «хозяину» озера – *Далай-лусуун-хану*. По мнению С. Ю. Неклюдова, «лусы (лусут или лусат, лусын, лусан, лосон), как правило, – духи-хозяева прежде всего водоемов, но также и гор, урочищ и других местностей. В бурятской мифологии лусы связаны исключительно с водоемами. По поверьям западных бурят, владыкой водяных ханов (духов-хозяев – ухан хан, ухан хат) является Уха лусан (Уха лосон или Уха лубсан), представляемый в облике белобородого старца в белых одеждах, живущего на дне моря в серебряном дворце» [1988, с. 73].

Проведение общественного обряда «хозяину» Байкала входит в цикл сезонных ежегодных тайлганов тункинских бурят. Первоначальным местом почитания *Далай-лусуун-хана* был мыс Шаманка, расположенный в юго-западной части озера. По рассказам шамана С. Д. Холбоева, дорога к мысу была трудной. Поэтому обряд стали проводить на берегу озера. «Хозяин» Байкала, по информации шамана С. Ш. Шагланова, «спустился с неба в священное озеро. Живет он на дне в великолепном дворце из золота и серебра, одет в дорогую одежду, имеет красивый головной убор. По своему характеру он суров<sup>ix</sup> и всесилен, не терпит шума, не любит, когда загрязняют его воды» [ПМА, 1995, 23; 2000, 30]. У тункинских бурят сохранилась легенда о «хозяине» р. Иркут, который хотел, чтобы его воды впадали в это озеро. Однако «хозяин» Байкала воспротивился этому, считая, что вода р. Иркут очень грязная, в ней много мусора.

По сведениям Т. Д. Гыргенова, обряд «хозяину озера проводят старики-хадаши, шаманы не могут быть руководителями обряда» [ПМА, 2002, 7].

Территория горного Тункинского района имеет весьма ограниченное пространство для пастбища и земледелия. Поэтому в религиозном сознании местного населения почитание «хозяина» Байкала имеет особенно актуальный характер. По представлениям верующих, от Далай-лусуун-хана зависит хороший травостой на пастбищах, обилие дождей в необходимый период, следовательно, упитанность скота, поскольку для большей массы бурят скотоводство по-прежнему является основой благосостояния семьи.

**Исток р. Ангары.** По информации шамана С. Д. Холбоева, тункинские буряты почитали гору – *Маахани хада*, расположенную у истока р. Ангары. Это место буряты называют *Ангарын аман* («исток Ангары», досл. «рот Ангары»). Ему посвящают следующее призывание:

Ангарын аманда Шаргай-ноеной басаган,  
Шойжол ханай бэрээхэй,  
эхэнэр амитанай албан хаража нууна.

Там, где река Ангара вытекает из озера,  
сидит дочь Шаргай-нойона,  
невеста Шойжол-хана,  
и следит за благополучием женщин.

На этом культовом месте тункинские буряты поклонялись духу женщины, от которой зависело материнское благополучие всех женщин Тункинской долины [ПМА, 1995, 23]. По рассказам шамана С. Ш. Шагланова, здесь поклоняются дочери Ангары, которая находится (живет) у истока Ангары, выпрашивая благополучную жизнь: «*Ангарын аманда, ангарын басаганда найн байхыг ургэнэбди*» (Поклоняемся истоку р. Ангары, дочери [хозяйке] Ангары для того, чтобы все было благополучно) [ПМА, 2000, 30].

\*\*\*

Таким образом, пантеон тункинских бурят возглавляют пять главных хатов, которые **призываются** во время обрядовых действий на территории района, нередко выходя за пределы современных административных границ. В этот пантеон божеств, расположенных на вершинах гор, включен «хозяин» оз. Байкал, который считается покровителем всех тункинских бурят. Главный тункинский пантеон, как показано выше, состоит из родо-племенных культовых объектов, которые изначально не были автохтонными для всего тункинского субэтноса, поскольку относились к религиозным культам различных родоплеменных групп, столкнувшихся на данной территории [Прил. 3, табл. 1]. Это общеплеменной культ булагатов (Буха-нойон), монгольские культы (Шаргай-нойон, Бурин-хан) и культ локального пространства (Хэрэнэй тэбхэр, Улаани хада). Кроме того, культовые объекты Улаани хада и Хэрэнэй тэбхэр выполняли функции шаманских родовых захоронений у хамниган и бурят.

Рассмотренные выше культы имели разное происхождение и выполняли соответственно различные этносоциальные функции. Однако в процессе развития на данной территории в рамках общности тункинских бурят родоплеменные различия этих культов были нивелированы, а социальные функции расширились. Так определился единый пантеон главных божеств тункинских бурят, который маркирует сакральную границу культового сообщества и символизирует территориальное единство данного субэтноса [Прил. 3, табл. 2].

## 1.2. Общинные культы

Процесс заселения родовой группы бурят сопровождался выделением их сакрального центра, в качестве которого тункинские буряты определяли расположенные на родовой территории природные объекты, чаще всего горные вершины. «Хозяева» гор, в представлениях родовой группы, следили за жизненным благополучием членов родовой общности, обеспечивали благоприятные природные условия. Но в ходе исторических процессов расселение нескольких родовых групп тункинских бурят на определенной территории не только обусловило общность их хозяйственной деятельности, но и определило общие для данной территории сакральные объекты и культово-обрядовую практику. Среди родовых групп бурят образовались культовые объекты узкотерриториального общинного значения, которые почитались культовым сообществом, проживающим вокруг них, т. е. на узкотерриториальном пространстве.

**С. Зун-Мурино.** Данное территориальное объединение включает в себя несколько родовых групп. По сведениям информаторов, здесь проживают представители следующих родов: хонгодоры, улаба, тэртэ, хамниганы, долонгууд.

**Гора Мон хада.** Гора находится на южной стороне с. Зун-Мурино. Тункинские буряты называют ее *Мон ехэ уула*. Жители сел Зун-Мурино и Шанай ежегодно поднимаются на гору, чтобы провести обрядовое жертвоприношение. Руководителем общественного обряда выступает старик-хадаши – представитель узкотерриториального объединения. По мнению бурят, «хозяин» Мон ехэ уула следит за благосостоянием скота, хорошим травостоем. В шаманских призываниях «хозяин» горы называется *Монхуудай заарин*. Вероятнее всего, на горе расположено древнее шаманское захоронение.

**Марагсан.** Границы этой местности включают исток одноименной р. Марагсан, берущей начало с одной из вершин Хамар-Дабана и юго-западной части Торской степи. Вся эта территория является областью особого культового почитания. Согласно местным преданиям, в прошлом на этой земле жили хамниганы. С приходом племени хонгодоров большая их часть переселилась в Закамну, а оставшаяся небольшая группа хамниган ассимилировалась с бурятской средой. Не-

сколько семей хамниган до сих пор проживают в селах Зун-Мурино и Шанай. В местной религиозной практике поклонение хозяину Марагсана считается одним из важнейших условий для благополучной жизнедеятельности бурят. По представлениям верующих, «хозяин» Марагсана – грозный хамниган, который отличается суровым нравом и требует к себе почтительного отношения и своевременных жертвоприношений. Он является хозяином охотничьих угодий, расположенных вокруг этой горы.

Кроме того, отдельное обрядовое поклонение духу шамана, похороненного на Марагсане, проводится хамниганскими семьями на обо в верховьях Хамар-Дабана. Из полевых материалов Б. Д. Цибикова (1962) следует, что хозяином Марагсана был хамниганский шаман, сын Толтоя, Бодонгий заарин, похороненный на горе Халаярта в местности Марагсан [Цибилов, общий фонд ОПП, № 2007, л. 17]. Местные буряты ограничиваются призыванием «хозяина» Марагсана во всех обрядах, посвященных хатам. В тех случаях, когда буряты пользуются угодьями, расположенными вблизи культового объекта (охота, собирательство, пастбища), считается обязательным требованием поднести жертву духу Марагсана. Например, когда жители с. Зун-Мурино в летний период кочуют неподалеку от священного места, то непременно проводят ежегодный обряд, посвященный «хозяину» Марагсана ради благополучия домашнего скота, и руководит обрядом старик-хадаши [ПМА, 2002, 6, 7, 8].

**С. Шанай.** Родоплеменной состав данного территориального объединения представлен группами хонгодоров, тэртэ, уляаба, хамниган.

**Хара Шулуутын таабай.** Гора Хара Шулуутын таабай является объектом поклонения жителей с. Шанай, ежегодно устраивающих обрядовое жертвоприношение «хозяину» горы под руководством старика-хадаши.

Кроме того, к хозяину горы обращаются во время проведения индивидуального обряда *албан хада*<sup>х</sup>, основная функция которого заключается в испрашивании благополучия для мужчин и женщин [ПМА, 2000–2002, 7, 8].

**Тэбээтын таабай.** «Хозяина» горы Тэбээтын таабай призывают во время ежегодных обрядовых поклонений для угощения жертвой

стариком-хадаши. По рассказам стариков, на горе собирают можжевельник (*hанди зай*)<sup>xi</sup>, необходимый для проведения всех обрядовых действий [ПМА, 2002, 6, 7, 8].

**С. Торы.** В территориальное объединение села входят представители следующих родов: тэртэ, булагаты (хурхууд, ноед), хонгоды.

**Бургэд хада.** Культурный объект Бургэд хада (*Бургэд* в переводе означает «орел») ежегодно весной почитается общественным обрядом, который проходит под руководством старика-хадаши. Мотивацией почитания культового места жителями села являлось стремление обеспечить благосостояние домашнего хозяйства и скота. Кроме того, на горе существует родовое захоронение шаманов рода ноед, к которому относятся семьи Хореновых. Следует подчеркнуть, что «хозяин» горы Бургэд и шаманское захоронение существуют самостоятельно друг от друга. Бытование дифференцированности религиозных представлений о «хозяине» горы отмечала еще К. М. Герасимова [1969, с. 107].

**Сагаан Убгэнэй обоо (обо Белого старца)**<sup>xii</sup>. Прежде чем рассмотреть «обо Белого старца», необходимы общие сведения о культе обо, изучением истоков, эволюции и степени сохранности которого занимался целый ряд отечественных религиоведов-этнографов.

В словаре И. А. Манжигеева дается следующее определение данного культового объекта: «...обо в виде насыпи или естественного холмика, сопки представляет место, где совершался религиозный обряд, посвященный хозяину местности» [1978, с. 61].

Детальное исследование проблемы происхождения культа обо сделано К. М. Герасимовой: «...обо являются сакральными центрами этнических территорий, их система связана с ареалом этнического формирования, территориями обитания, расселения и передвижения родоплеменных групп. ...Обо не является культом природы, гор, ландшафтных божеств, это культовое оформление социальной связи этнических групп с природной средой жизнеобеспечения. Специфика родового владельческого права на территорию обитания определялась как духовная, сакральная собственность этнического коллектива» [1999, с. 134]. На основе экспедиционных исследований культа обо забайкальских ламаистов К. М. Герасимова приходит к выводу, что

«в числе “хозяев обо” были нешаманские и шаманские родовые предки, божества – символы сакрального единства этнических групп бурят» [Там же].

Т. М. Михайлов рассматривает обо как культ духов-хозяев местности, функцией которых было «покровительство данной территории, обеспечение счастья в жизни, благоденствия народа, умножения стад, увеличение богатства, удаление злых духов, отвращение болезней. ...Обо – не только место пребывания бога или духа, но и религиозный центр, храм, святилище в рамках определенной этнической или административно-территориальной единицы» [1980а, с. 166]. Л. Л. Абаева считает, что культ обо восходит к наиболее архаическому слою мифологического сознания – космогоническим мифам [1992, с. 69].

Неоднократно к проблеме культа обо у монголов и бурят обращалась Н. Л. Жуковская [1977, 1978, 1988, 2000б]. Она выделяет в этом культе несколько пластов: «хозяин» местности, ландшафтное божество, обитающее в самой характерной точке окружающей местности [1977, с. 35], куча камней обо – это и вид жертвы духу-хозяину местности, и одновременно вариант примитивного языческого святилища, предшественника храмов в более развитых религиях, а позже этнической территории [1988, с. 29; 2000б, с. 26–27].

В Торской степи, на месте летних кочевков Зугалан, находилось обо Сагаан Убгэна. Рядом была построена восьмистенная деревянная юрта. В 30-е гг. XX в. это культовое место было разрушено представителями местной администрации. На волне возрождения традиционной культуры обо восстановили, и оно вновь функционирует в качестве объекта культового почитания бурят. «Хозяину» обо ежегодно проводят обряд поклонения под руководством старика-хадаши или ламы. По информации Г. Ж. Кирилловой, Сагаан Убгэн следит за благосостоянием скота, обеспечивает хороший травостой. Из материалов Г. Р. Галдановой известно, что обращались к хозяину обо – Сагаан Убгэну, когда скот начинал болеть, или его состояние было неважным, или в случае хищения скота. Практика поклонения обо особенно активизировалась в период засухи [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 44].

В конце XIX в. после перекочевки на летники «хозяину» обо – Белому старцу проводили большой весенний тайлган, где приносили

в жертву барана. После обряда начинался праздник с соревнованиями по борьбе, конными скачками. Почитание хозяина обо имеет конкретно-территориальный характер. Ему совершали обряд жители сел Торы, Шулуты [ПМА, 1999, 12, 30]. К. М. Герасимова подчеркивает, что «в каждой этнической культовой зоне были обо, которые чтили только “свои” родовичи, они не посещали “чужие” обо» [1999, с. 136].

Образ Белого старца – Сагаан Убгэна чрезвычайно популярен в монгольском мире. Еще в конце XIX в. И. А. Подгорбунский отметил, что среди эжинов<sup>xiii</sup> земли наиболее почитаемым у монголов был Цаган Эбугэн, которого «почитают даже буддисты» [1895, № 2, с. 40]. «Под разными именами он известен китайцам, тибетцам и японцам, у которых он также является объектом культа» [Жуковская, 1977, с. 30]. Этот культовый персонаж стал объектом исследования многих ученых. Г. Н. Потанин писал о Сагаан Убгэне следующее: «Цаган Эбугэн есть хозяин (едзен) всей земли и всего на ней находящегося: камней, гор, воды, леса, трав, зверей и прочего» [1883, с. 261]. О чрезвычайно широком характере распространения этого культа во всей северо-восточной Азии писал А. М. Позднеев: в буддийской иконографии его изображают «в виде мстительного и убежденного сединой старца, одетого в белый халат и держащего в руке посох с изображением драконовой головы. ...Буддисты дают в своих кумирнях Цаган эбугену самое последнее место и не почитают его в числе своих бурханов; а говорят, что это «хара шачжиной бурхан», т. е. божество «черной веры» или шаманистов» [2000, с. 84].

Калмыки, которые тоже поклонялись культу Белого старца, проводили обряд на обо во время второго дня наступления праздника лета Урюс Сар. Основное содержание обряда заключалось в просьбе своевременного дождя, поскольку Белый старец являлся покровителем скотоводства и растениеводства, обеспечивал урожаем [Бакаева, 1997, с. 78]. По словам К. М. Герасимовой, «начало его культа относится к дошаманским верованиям, ко времени, когда шаманы еще не узурпировали основные родовые культы» [1999, с. 43]. Особый авторитет культа Белого старца среди бурят привел к тому, что буддийское духовенство сочло важным включить его в свой пантеон в качестве действующего лица в мистерии Цам. У тункинских бурят, отмечает Н. Л. Жуковская, образ Белого старца слился с одним из самых

популярных святых православной церкви – Николаем Угодником [1977, с. 31].

Таким образом, обо Белого старца (*Сагаан Убгэнэй обоо*) изначально являлось объектом, отражавшим дошаманские религиозные представления и характер социальных связей этнических групп бурят, которые кочевали летом вокруг данного обо и «хозяину» которого посвящались общественные обряды. Основная их цель – испрашивание благоприятных условий для хозяйственной деятельности бурят, которая и представлялась основой благополучия. Лишь в конце XIX в., с распространением буддизма на территории Тунки, данное обо было названо в честь Белого старца, а обрядовая практика проводилась приглашенными ламами. Культовая общность была представлена бурятами, которые проживали вокруг данного объекта. В современной религиозной традиции культово-обрядовая практика поклонения на этом обо сохраняется. Однако его социальное значение изменилось, поскольку уменьшилась значимость летних перекочевков в хозяйственной деятельности в целом.

**С. Далахай.** В селе проживают представители следующих родов: хонгодоры, хурхууд, шошолог, тэртэ.

**Монцог-тала.** Местность Монцог-тала расположена на северной стороне с. Далахай. По сведениям информаторов, культовый объект считается родовым местом поклонения бурят с. Хонгодор, однако оно стало общесельским сакральным центром бурят с. Далахай [ПМА, 2000, 3, 5, 10, 11, 15].

В конце XIX в. миссионер К. Стуков писал об этой местности: «...около Буха-ноине тала с юго-восточной стороны есть песчаное гуменце Элегхунь Монсок, на нем, по легендарным преданиям, любил предаваться кайфу Буха-ноин, да здесь он и вскормил своим пупком найденьша Булагата... в случае споров и приводили [сюда. – О. Ш.] в незапамятное время буряток к божбе и клятве» [1879, с. 363]. Местный шаман Д. С. Нельхаев рассказал следующее предание: Буха-нойон, прежде чем взойти на Белый камень, облюбовал место на небольшой поляне, которая называлась *Монцог-тала*. Именно ее он решил сделать местом своего постоянного пребывания – *Буха-ноеной сширгэн*. Однако люди, живущие рядом, часто беспокоили его, даже мочились рядом с его новым местом. Буха-нойон, оскорбленный не-

уважительным поведением людей, решил удалиться от них. Поэтому поднялся на гору и обосновался на Белом камне. С тех пор он сидит, повернувшись лицом к Алари, а спиной к Тунке [ПМА, 2001, 16].

Летом на Монцог-тала пасутся стада и табуны. Ежегодно в мае-июне на этом месте совершают сезонный обряд жертвоприношения под руководством старика-хадаши. Поклонение носит просительнo-умиловительный характер: просят об упитанности и увеличении поголовья скота, хорошем травостое, полных закромах корма на зиму. По мнению Д. С. Нельхаева, если не провести жертвоприношение на Монцог-тала, Буха-нойон может рассердиться: «Мое место (*сиургэн*) оставили, забросили, забыли!» [ПМА, 2001, 16]. Существует свадебная традиция: невеста, чтобы перейти в род мужа, должна поклониться «хозяину» Монцог-тала – родовому культовому центру. В отношении к нему существует ряд запретов, ограничивающих хозяйственную деятельность вокруг места: рубку леса, сбор песка, мха, ломку деревьев.

**С. Монды.** Территориальное объединение включает представителей следующих родов: хонгодоры, шошолог, сагаантан, хойхо, бадархан, тэртэ, шоронхон, сойоты.

**Хара-Дабан.** Данное культовое место встречается в описаниях Карла Риттера как старинное обо. Сохранилось предание о том, что один миссионер, проповедовавший здесь христианскую религию, желая показать бессилие бурятских духов, разрушил культовое сооружение, расположенное на одной из вершин Хара-Дабана, но сразу занемог и едва доехал до Хангинского караула (Монд). Буряты возродили обо и стали еще более почитать местного духа, так как убедились в истинности своей веры [Риттер, 1894, с. 482]. Местные буряты совершают «хозяину» обо ежегодный сезонный общественный обряд поклонения для благополучной жизнедеятельности.

**С. Нуган.** Родоплеменной состав села представлен хонгодорами, шошолог, сагаантан, сойотами.

**Нугын таабай.** «Хозяин» с. Нуган является покровителем жителей местности Нуган, которые посвящают ему обряд ради достижения благополучия и жизненного достатка.

**С. Тагархай.** Данное территориальное объединение включает в себя следующие роды: хонгдор, сагаантан, дархат-монгол.

Местный пантеон территориальной общности села включал «хозяев» двух обо – Очирвани обо и Нальтинай обо.

**Очирвани обо.** Жители с. Тагархай посвящают «хозяину» данного обо ежегодный весенний обряд поклонения, который проходит под руководством ламы или старика-хадаши. Буряты просят у «хозяина» обо благоприятной погоды, хорошего травостоя и увеличения скота.

Обо в прошлом, видимо, являлось местом шаманского захоронения. По сведениям, приводимым Н. Л. Жуковской, на месте обо раньше было захоронение шаманки Булуу-нархан. После сожжения всего, что находилось возле могилы, буддийские миссионеры установили обо Очирвани [1977, с. 39].

**Нальтинай обо.** По представлениям бурят, «хозяин» обо влияет на атмосферные явления. Жители с. Тагархай посвящают ему ежегодный обряд жертвоприношения, выпрашивая благополучные погодные условия для жизнедеятельности сообщества. Обряд проходит под руководством хадаши или приглашается лама.

**С. Охор-Шибирь.** В селе проживают хонгдоры, сойоты, шошолог.

**Уляабар обо.** Культовый объект расположен на пашне и представляет собой место сезонного ежегодного поклонения жителей села. Весенний общественный обряд проводится во время летних перекочевков под руководством хадаши или приглашается лама. По сведениям информатора Д. Х. Тахановой, здесь похоронен шаман рода шошолог Алексей таабай [ПМА, 2003, 20].

\*\*\*

Общинные культовые объекты представляли собой сакральные центры для проживавших вблизи культовых сообществ. Основная функция «хозяев» этих объектов заключалась в регулировании благоприятных природных условий для благополучной жизнедеятельности культового сообщества.

Некоторые культовые объекты (Мон хада, Марагсан, Бургэд хада, обо Очирвани) являлись местами шаманских захоронений. Данная функция этих объектов акцентировалась лишь в рамках того родового

коллектива, предки-шаманы которого были похоронены на этих местах. Именно поэтому духу хамниганского шамана, похороненного на Марагсане, поклоняются только его прямые потомки-хамниганы, которые проводят специальный шаманский обряд на обо в его честь. В то время как для узкотерриториального культового сообщества «хозяева» культовых объектов не персонифицируются с шаманскими родовыми предками и поклонение им проходит в форме общественных обрядов под руководством стариков-хадаши или ламы [см. Прил. 3, табл. 3].

### 1.3. Придорожные культовые объекты

В Тункинской долине, как и во многих местах Бурятии, существуют придорожные священные места – *бариса*<sup>xiv</sup>, *обо*, духи-хозяева которых образуют особую категорию в местном пантеоне шаманской мифологии. Придорожные бариса и обо, в отличие от хатов, «хозяев» горных вершин и родовых культовых мест, почитаются всеми проезжающими мимо людьми, независимо от их религиозной и родовой принадлежности. По информации шамана С. Д. Холбоева, тункинские эжины считаются особенно сильными и жестокими. Непременным условием для благополучного путешествия по территории района приезжих («чужих») людей является обязательное жертвование духам придорожных бариса и обо [ПМА, 1995, 23].

**Нухэн-Дабан.** Данный культовый объект – скала с отверстием – находится на границе Тункинского и Окинского районов, недалеко от вершины Мунко-Сардык. Нухэн-Дабан является объектом почитания как тункинских, так и окинских бурят. Шаман С. Д. Холбоев, приводит следующее призывание хозяина Нухэн-Дабана: «Хозяин Нухэн-Дабана, хозяин Вечного снега» (*Нухэн Дабанай эжэн Мунхэ саһанай эжэн*) [ПМА, 1994, 23]. Из перевода видно, что, по мнению тункинских бурят, Нухэн-Дабан не только «хозяин» скалы с отверстием, но и «хозяин» вечного снега.

**Тамхи баряшан.** Место поклонения Тамхи баряшан (досл. «подношение табаком») расположено у дороги недалеко от с. Шимки. По информации С. Ш. Шагланова, проезжие люди рассказывают «хозяину» бариса о цели своей поездки, просят благословения и угощают

молоком, водкой, приносят в жертву монеты, табак, ленточки – *залаа*<sup>xv</sup> [ПМА, 2000, 30].

К. Риттер в свое время отмечал: «...к описанной долине примыкает роскошная равнина Тамхи-баряаше, шириной в две, а длиной в три версты. ...На западном конце ее останавливается всякий едущий из Шимков для небольшого отдыха под тенью кустов березы и черемухи. Тут же закуривается первая трубка» [1894, с. 475]. Местные буряты подносили «жертву своим духам, прося у них покровительства во время путешествия. С этой целью, как жертву от себя, они привешивали к молодым березкам лентообразные кусочки материи, а от лошадей пучок волос» [Там же]. Это культовое место примечательно еще и тем, что, по сохранившейся легенде, здесь воинственный Шаргай-нойон победил монгольского Соохэр-нойона, который постоянно совершал набеги на местных жителей [Зомонов, 1998б, с. 123].

В современное время проезжие обязательно останавливаются на этом месте, приносят в жертву монеты, табак, капают водку, молоко.

**Хаал эрниг.** По информации И. О. Яхонова, слово *Хаал* является топонимом озера, которое расположено недалеко от центральной дороги. Место поклонения духу озера находится у дороги, где на деревьях повязаны ленточки, построен столик для жертвоприношений. Обычно путники подносят монеты, табак, завязывают ленточки, чтобы дальнейшая дорога была благополучной, угощают духа водкой, молоком.

По информации шамана С. Ш. Шагланова, рядом с озером расположено место захоронения шамана Лахага Шагланова (умер примерно в 1930-е гг.), который был могущественным шаманом [ПМА, 2001, 30].

**Поовор-хонун (Жалгай).** Место поклонения представляет собой хребет Хамар-Дабан. Проезжие путники жертвуют «хозяину» горы монеты, табак. Шаман С. Ш. Шагланов сообщил, что культовый объект является сакральным местом поклонения семьи Танхаевых родом из с. Шулуты [ПМА, 2001, 30].

**Шунэһэн-лиственница.** Культовое место представлено расположенной у дороги одинокой лиственницей, обладающей для местных бурят священным статусом.

Проезжие жертвуют ей что-либо из еды, монеты, табак. Буряты называют ее *хорёмой шунэһэн* (досл. «свадебная лиственница»). По информации И. О. Яхонova, во время свадьбы родственники жениха встречают около нее свадебный поезд. Родственники невесты должны угостить хозяина священного дерева молоком или водкой. Основная функция духа-хозяина лиственницы заключается в обеспечении доброго пути для путников, благополучной совместной жизни для молодоженов, благосостояния для людей вообще [ПМА, 2001, 36].

У закаменских и тункинских бурят было принято ходить к лиственнице с просьбой даровать детей (*ухибуу угыш*). У тункинских бурят лиственница всегда была сакральным деревом [Обряды..., 2002, с. 15].

**Шунэһэн.** По сведениям информатора И. О. Яхонova, вдоль дороги, не доезжая с. Жемчуг, растет еще одна «свадебная лиственница», которая наделена аналогичными функциями [ПМА, 2001, 36].

**Тропа Бухатый.** Эта тропа проходит через хребет Хамар-Дабан. Обычно ей поклоняются перегонщики скота или табунов на летние пастбища, охотники, оказавшиеся рядом.

К. Риттер писал, что на правом берегу р. Хайрем (правый приток из трех рукавов р. Жемчуг) была дорога под названием «Бухатый». В представлениях тункинских бурят, эта дорога была священной, потому что «именно по этой дороге, которая вслед затем поросла полосой кедровника», Буха-нойон спустился в Тункинскую долину [1894, с. 89].

#### 1.4. Почитание водных источников и аршанов

Как полагал И. А. Подгорбунский, эжины вод составляли отдельный класс в разряде божеств: «Вера в этого рода духов существовала еще у древних монголов, а в настоящее время распространена почти повсеместно. Но в большинстве случаев духи эти почитаются местно. Более же обще только почитание хозяина Байкала» [1895, № 2, с. 39]. О целебных качествах аршанов буряты знали издавна. В зависимости от своих свойств и популярности целебные источники как культовые объекты имели свои территориальные рамки почитания. Кроме того, наряду с целебными источниками объектами культового поклонения являлись обычные водоемы.

## *Территориальные аршаны*

**Аршан<sup>xvi</sup>**. Буряты издревле почитают целебные источники курорта Аршан, слава о них вышла далеко за пределы района. Эти источники привлекали внимание многих русских исследователей, ученых, медиков. Еще в XIX в. врач В. Никитенко писал по этому поводу: «Над главным источником устроена небольшая беседка для защиты от дождя, возле которой на груде камней стоит крест со времени Чистохина и бурятский столб с неизменными ленточками на окружающих кустах» [1923, с. 46]. Он же отметил факт жертвоприношения монетами в воду ключа, «бросаемых в дар Хангаю источника...» [Там же].

**Субурга<sup>xvii</sup> (субурган)**. Источник находится в 5 км западнее курорта Аршан и является популярным местом лечения бурят. Его священная вода благодаря своим целебным свойствам вылечивает заболевания внутренних органов, желудочно-кишечного тракта.

**Палпий аршан**. Источник расположен в 12 км западнее курорта Аршан, у самого подножия южного склона хребта Восточный Саян. Как и все целебные источники данной местности, он пользовался популярностью среди тункинских бурят. По сведениям Г. Д. Нацова, «в местности Хоймор есть маленький ключ, который называется Палпий аршан (или Паапий). В 1920 г. ламы Хандагайского дацана провозгласили этот источник аршаном и он стал местом, где собиралось множество людей, к тому же рядом находился Хандагайский дацан. Этот аршан также был открыт ламами» [1995, с. 105].

**Хонгор уула**. На территории местности Хонгор уула расположены несколько целебных источников и имеется обо. Как правило, «хозяину» обо верующие подносят монеты, вешают на деревья ленточки-залаа. Вода источников Хонгор уула имеет самый широкий спектр применения: лечит заболевания внутренних органов, органов дыхательной, центральной нервной систем, заболевания опорно-двигательного аппарата. По составу ее часто сравнивают с водой всемирно известного дикого курорта Шумак<sup>xviii</sup>.

## *Родовые источники*

Характер поклонения источникам данного типа определялся прежде всего рамками родоплеменного объединения. Хозяева водных источников – *лусы*, в представлениях тункинских бурят, рассматривались непосредственно как покровители членов рода, хранители их благополучия. С утратой родовых связей и усилением территориальной общины сменился и характер почитания хозяев источников. Тем не менее некоторые из них сохранили тесную связь с родовыми группами, что видно из наших полевых материалов.

**Сагаан уһан.** По информации шамана Д. С. Нельхаева, источник Сагаан уһан находится к северо-западу от с. Далахай. Здесь поклоняются все те, кто пользуется целебным источником. Его вода, обладая целебными качествами, лечит болезни печени. Специальное обрядовое поклонение хозяину источника совершают буряты рода хонгодор [ПМА, 2000, 16].

**Тоёной таабай, тоёо булаг.** Этот родник почитается бурятами рода *тэртэ-тоёо*. Кроме того, существует отдельный целебный источник – аршан с одноименным названием, вода Тоёо аршана вылечивает болезни брюшной полости. По информации шамана В. Х. Хоренова, обряд поклонения включает заклинание жертвенного барана. Основная функция обряда заключается в испрашивании благополучия для членов рода, их благосостояния [ПМА, 2000, 26].

**Ялоотын нуур.** Объектом почитания бурят нескольких родов из с. Шанай является хозяин оз. Ялооты. По рассказам верующих, он не любит, когда купаются в его владениях, также нежелательно мочить в озере руки и ноги, в противном случае дух-хозяин насылет на человека высыпания, язвочки и другие болезни. В жертву «хозяину» источника приносят белую пищу, капают молоком и водкой [ПМА, 2002, 7, 8].

**Урадхал.** Источник почитается бурятами с. Тагархай, в состав которого входят представители разных родовых групп.

Жители села проводят ежегодное почитание «хозяина» источника, жертвуют белую пищу и просят у него дождя для хорошего травостоя [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, с. Тагархай, л. 53].

**Хара булаг.** Ему поклоняются жители с. Галбай. «Хозяин» источника обеспечивает хорошим травостоем, обилием дождя. «Здесь есть Хара булаг – почитают *дуусын эзэни*е (водяных духов). Нельзя осквернять, стирать одежду, бросать грязные вещи» [Там же, л. 71]. Обряд жертвоприношения проводится белой пищей, капают молоко и водку.

\*\*\*

Локальная система родоплеменных культов тункинских бурят представлена главным пантеоном божеств-хатов – родоплеменными и общинными божествами. Этнографическая характеристика этих культов свидетельствует об их дошаманистическом происхождении и разностадийных наслоениях на них и соответственно о различной этносоциальной значимости в данной культурной среде.

Главные культовые объекты: культ Буха-нойона, культ Шаргай-нойона и другие – скорее всего генетически относятся к родоплеменному этапу развития религиозных представлений тех племенных и родовых групп, которые и составили позже общность тункинских бурят. Являясь частью родоплеменных верований, эти объекты почитались родоплеменной общностью, а руководителями обрядов являлись уважаемые в данном обществе старейшины. Выбор **старейшин-жрецов**, которые имели бы право руководить общественными обрядами, посвященными главным божествам, определялся благодаря мнению всего коллектива. Поэтому вряд ли можно утверждать, что эти культовые объекты изначально были шаманскими. Напротив, лишь после определенного этапа развития религиозных представлений и зарождения шаманства на данной территории эти объекты стали входить в область деятельности шаманов, «хозяев» этих культовых объектов стали призывать в шаманских призываниях, а культовая практика, адресованная им, стала входить в область деятельности шаманов.

Анализ имеющегося материала по культовым объектам, определяемым нами как общинные, позволяет говорить о территориальной взаимосвязи культовых объектов общинного типа и сообщества бурят, проживающих вблизи этих объектов. Иначе говоря, рассматриваемые культовые объекты почитаются той культовой общностью, которая проживает непосредственно рядом или вокруг них. Далеко за рамки этих узкотерриториальных границ их культовая значимость не

распространяется. Поэтому, в отличие от главного пантеона родоплеменных божеств тункинских бурят, эти божества – «хозяева» имеют общинный=узкотерриториальный сакральный статус. Руководителями обрядовых действий, хранителями мифоритуальной практики, посвященных этим объектам, являлись также старейшины-жрецы. По своему происхождению объекты данного типа относятся к родоплеменному этапу развития религиозных представлений. Позже некоторые из них стали местами родовых шаманских захоронений и тем самым взяли на себя вторую функцию – сакрального центра шаманских родов. Эти две разные по социальной характеристике функции на одних и тех же культовых объектах не смешивались, а существовали и функционировали самостоятельно друг от друга, затрагивая интересы коллективов с разными социальными связями: территориальные или семейно-родовые.

В отношении к территории вокруг всех сакральных объектов существовали определенные нормы поведения. Территория, прилегающая к священному месту, является сакральным центром, исключая производственную деятельность (вырубка леса, охота, сбор ягод и пр.). На культовых объектах во время обрядовых действий запрещалось присутствие женщин и представителей чужих родов.

---

<sup>i</sup> По представлениям бурят-шаманистов, *хаад* (цари) составляют разряд божеств шаманского пантеона, которые спустились с неба на землю, чтобы помогать людям и защищать их от зла и бед.

<sup>ii</sup> *Бумхан* – специальное буддийское сооружение в виде часовни с определенным набором культовых предметов.

<sup>iii</sup> Обряды, которые проводились без заклания жертвенных животных, тункинские буряты относили к разряду «чистых» – *сагаан*. Жертвоования проводились в этом случае традиционной белой пищей.

<sup>iv</sup> *Хадаши* (*хадууши*, *хадуудта ургэхэ хун*) – старики, старейшины рода, семьи, которым поручается проведение обрядов общественного типа среди тункинских бурят и которые наряду с шаманами входят в круг исполнителей обрядов.

<sup>v</sup> *Табгаар* (*табга* «чашка»). Это тип обрядового подношения, который производится чашкой молока, чая или тарасуна и который исключает жертвование животных.

<sup>vi</sup> *Шаргай-ноёной шорой* – песок Шаргай-нойона.

<sup>vii</sup> Дуган – буддийский храм, в котором духовенство совершает различ-

---

ные молитвенные службы.

<sup>viii</sup> *Заарин боо* – высший шаманский сан, в который производится шаман после девятого посвящения [см. подробнее: Манжигеев, 1978, с. 51].

<sup>ix</sup> Бурятское выражение – *ехэ хату*.

<sup>x</sup> *Албан хада* – обряд индивидуального типа, который проводился шаманом при достижении определенного возраста (25, 37, 49 лет). В современное время обряд проводится в случае болезни, для сглаживания сложных жизненных обстоятельств.

<sup>xi</sup> *Нанди зай (сан зай)* – ветки можжевельника, используемые тункинскими бурятами во всех обрядовых действиях.

<sup>xii</sup> *Обо* – тип культовой конструкции, распространенный в тюрко-монгольской традиционной культуре. Он оформляется в виде кучи камней, куда могут быть установлены ветки дерева с ленточками (*залаа*).

<sup>xiii</sup> *Эжсин (эжэн)* – дух, хозяин. В представлениях монголоязычных народов, любой природный объект имеет «хозяина», духа – эжина [см. подробнее: Там же, с. 102].

<sup>xiv</sup> *Бариса* – тип традиционных культовых конструкций в виде деревьев с ленточками, рядом с которыми часто устанавливают другое культовое сооружение – *сэргэ* (коновязь). Эти культовые конструкции в основном располагаются у дорог [см. подробнее: Там же, с. 22].

<sup>xv</sup> *Залаа* – тип культового оформления пространства, который заключается в завязывании на ветках деревьев ленточек различных цветов, кроме черного. Во время обрядовых действий этот ритуал является своеобразной жертвой. Руководители обряда советуют, чтобы ленточки завязывались на молодые деревья.

<sup>xvi</sup> Аршан – курорт всероссийского значения, известный своими целебными источниками с широким спектром оздоровительного действия: их вода применяется при болезнях желудочно-кишечного тракта, внутренних органов, нарушении центральной нервной системы, опорно-двигательного аппарата.

<sup>xvii</sup> *Субурга (Субурган)* – буддийское культовое сооружение, с которым связаны различные обрядовые действия.

<sup>xviii</sup> Шумак – место выхода целебных источников, которых насчитывается более 130, с самыми разнообразными свойствами воды и широким спектром применения. Курорт расположен на границе Тункинского и Окинского районов.

## **§ 2. Обрядовая практика**

Культово-обрядовая практика считается самой устойчивой стороной религиозных воззрений в традиционном обществе. «Наиболее консервативными, неизменными, трудно поддающимися новациям являются понятия и представления из области священного, сакрального. В самом деле «...ритуал изменяется очень мало или почти не изменяется». Определение ритуала, данное Г. Беккером, очень точно отражает его суть: «Ритуал в узком смысле является установившейся формой поклонения и может совершаться, когда поклоняющиеся имеют самое смутное представление о том, каким сверхъестественным силам и существам они поклоняются» [цит. по: Жамбалова, 2000, с. 14].

У тункинских бурят культово-обрядовая практика включает разнообразные обрядовые действия, генетически относящиеся к разностадийным этапам развития религиозных представлений – дошаманским и шаманским. В данном разделе мы рассмотрим общественные и семейно-индивидуальные обряды тункинских бурят, которые относятся к дошаманскому пласту традиционных верований. Они имеют различные функциональные назначения для определенных социально-структурных единиц в рамках данной этнолокальной общности.

### **2.1. Общественные тайлганы**

В процессе становления и развития этнических общностей немаловажное значение в экономической основе жизни имела естественно-географическая среда. Природа, условия окружающей среды в большой степени влияли на характер и направление хозяйственно-экономической деятельности этноса.

Суровые климатические условия и малопригодная для развития земледелия почва на территории проживания бурятского этноса обусловили развитие скотоводства как основного вида хозяйственной деятельности. Одновременно условия жизни и материального производства оказали огромное влияние на развитие и содержание религиозно-мифологических представлений бурят. Развитие специфических традиционных верований, инициированных особенностью природных условий, было закономерным явлением у бурят Тункинской долины.

Географическое положение тункинских бурят определяется специфичным ландшафтом, формирующим территорию района. Тункинская долина с двух сторон окружена горными хребтами: с севера – Восточный Саян, с юга – Хамар-Дабан, которые существенно ограничивают хозяйственную деятельность местных бурят. Данная площадь едва обеспечивает скотоводов необходимыми пастбищами, а земледелие здесь развито слабо. Поэтому в мировоззрении тункинских бурят особенно развиты представления о зависимости их благополучной хозяйственной деятельности от божеств, духов, «хозяев» местности (*эжины*). По их убеждению, этим невидимым существам различного ранга было под силу регулировать количество осадков, хороший травостой, а следовательно, влиять на упитанность скота, составлявшего основу благосостояния семьи и родового коллектива в целом. В этой связи актуальность религиозных обрядов, призванных воссоздать благоприятные природные условия, поддерживать их для нормальной человеческой деятельности, была важна для данной этнолокальной общности.

Т. М. Михайлов предполагает, что «древние и средневековые монголы, как и их позднейшие потомки и буряты, возможно, устраивали в году три обязательных тайлагана – весной, летом и осенью, связанные с циклом скотоводческого хозяйства (перекочевкой на летники, зимники и т. д.) и посвященные небу, земле-воде и духам-хозяевам местностей» [1980а, с. 250].

У западных бурят в конце XIX – начале XX в. тайлганы были наиболее распространенной формой общественных праздников, в основе которых лежали жертвенно-умилостивительные обряды, сопровождавшиеся состязаниями в борьбе, конными скачками и хороводным танцем *эхор*. Обычно эти праздники проводились с начала весны до осени. «Тайлганы устраивались в рамках этнической (родовой, племенной) или территориальной социальной общности. Празднества эти носили календарный характер, т. е. были приурочены к определенным срокам природно-хозяйственных циклов, от которых зависела реальная хозяйственная деятельность скотоводов и земледельцев» [Дашиева, 2001, с. 5].

В конце XIX в. священник Иркутской православной миссии Иоанн Косыгин подробно описал порядок проведения тайлганов среди тункинских бурят. Считаю целесообразным привести его описание:

«Тахил – жертвоприношение, совершаемое бурятами при кочевках из зимней юрты в летнюю, и наоборот. Порядок одного таковой: ставят среди поля две березки, между ними на палочках налаживается одерь, в четверть квадратную, на который кладутся угли и вереск для курения. Этого вереску приносит каждый бурят по горстке и кладет во все эти кадиленки по щепотке. Каждый бурят приносит также молоко и тарасун и разные миткальные лоскутки, которые нанизываются на веревочку, привязанную к березам. Затем приводится овца и кобыла или конь. Когда уже народ весь в сборе, то пять или шесть стариков, взявши чашки, наполненные молоком, тарасуном и чаем, начинают, обратившись к югу, начитывать, “чтобы Бог спас их скот от падежа, от нападения волков и прочих зверей, людей от болезни и смерти, а также чтобы женщины молодые забеременели”. По окончании всех этих начитываний из чашечек все содержимое выбрасывается вверх с присовокуплением слова: “сок!”. Потом чашки бросаются на пол, и та из них, которая опрокинется вверх дном, уже более не наливается ничем, а которая не опрокинулась, ту нужно снова налить тем же и опять продолжать начитывать: это значит, что Бог еще не удовлетворился жертвою. Таким образом, продолжается это начитывание иногда раз до шести и более. Оставшиеся в чашках капли молока, тарасуна и чая выливаются на овцу и кобылу для очищения. Затем начинают колоть овцу и кобылу. Кобыле путают веревкою ноги и потом сваливают: затем резак разрезает у нее то место, где находится сердце, и вынимает его, почти еще у живой; – страшно смотреть бывает, не говоря уже о том, как переносит бедное животное мучения от такого бытия. Вот где прекрасная миссия для существующего в Петербурге общества покровительства животным! Убивши таковым способом обоих, мясо разрезывается на куски и варится в больших котлах, заранее приготовленных. Вода еще не успеет вскипеть, как мясо, совершенно почти сырое, вынимается, и всяк кушает, сколько может. Кости оставшиеся не бросаются, а тут же сжигаются на особых кострах. Остатки делятся и уносятся домой женам и вообще женскому возрастному полу, которому воспрещается ходить на тайлганы» [1878, № 47, с. 524].

Священник Иркутской духовной миссии И. А. Подгорбунский подчеркивал, что общественные тайлганы, в которых принимали участие целый улус или несколько улусов, совершались и могли совер-

шаться без участия шамана. Буряты устраивали их в честь водяных, западных царей, хозяина огня, бумал-бурханов. Они проводились обычно вне улусов, на открытых местах, например склонах горы, в открытой степи [1895, № 6, с. 155].

Содержание общественных тайлганов у тункинских бурят свидетельствует о том, что в них сохранились лишь основные обрядовые элементы и предметное оформление ритуального пространства. Тем не менее они продолжают функционировать и сохраняют важное сакральное значение.

Обряды общественного типа среди тункинских бурят включают обрядовые действия, которые адресуются «хозяевам» территориальных, узкотерриториальных культовых объектов, а также те, что устраиваются во время перекочевков на летники. Культовое сообщество общественных обрядов составляют родоплеменные и общинные группы, объединенные общей территорией проживания и однотипной хозяйственной деятельностью. Главным содержанием общественных обрядов являлось испрашивание благоприятных условий для жизнедеятельности, богатства. Раньше руководителями общественных обрядов могли выступать старики-жрецы. Некоторые культовые сообщества старались строго придерживаться этого условия и выбирали их из числа уважаемых старцов – знатоков мифоритуальной практики. В современных условиях роль руководителя общественных обрядов все чаще входит в сферу шаманской деятельности. Однако эти обстоятельства не привели к трансформации религиозных представлений. В них четко определяются границы сакральной деятельности стариков-хадаши и шаманов. Рассмотрим основные общественные обряды тункинских бурят.

**Общественный тайлган Далай-Лусуун-хану.** Тайлган в честь хозяина оз. Байкал – Далай-лусуун-хана проводится ежегодно усилиями жителей одного села.

День проведения тайлгана определяется ламой по буддийскому астрологическому календарю. Жители выбирают представителей, которые занимаются сбором денег, закупкой необходимых продуктов. Руководителем данного общественного обряда выбирается старик-хадаши или приглашается лама, который проводит обряд по буддийским канонам. В назначенный день буряты набирают воды из местного источника, который у каждого села свой. По дороге к Байкалу ос-

танавливаются у бариса *Хаал эрниг* (ворота Хаал). По информации С. Ш. Шагланова, это место поклонения духу-хозяину оз. Хаал, находящемуся неподалеку. Обычно «хозяина» угощают водкой, подносят ему табак, монеты. Любой проезжающий, чтобы дорога была благополучной, должен поднести символическую жертву хозяину этого места. По сведениям С. Д. Холбоева, после барисана Хаал эрниг раньше останавливались в с. Тибельти, где угощали хозяев трех горных вершин Тибельти – *гурбан Табилтагай ноёд: Донхолой мэргэн, Хангай мэргэн и Хэрмэ зэрмэ баряашан* [ПМА, 1995, 23]. Затем подъезжали к мысу Шаманка – месту, где проводится обряд почитания хозяина Байкала. Со временем подъезжать и подниматься на гору стало трудно и опасно, поэтому обряд проводят на берегу озера.

Начинается тайлган с обряда поклонения Далай-лусуун-хану. Для этого готовят *ширээ* – стол для пожертвований. Вся посуда с жертвенной едой должна быть открыта. Кроме закупленных продуктов, местные жители привозят молочные продукты домашнего приготовления. Обряд начинается с разжигания огня и выкладывания углей на возвышенность – *һан табиха*. Старик-хадаши призывает хозяина Байкала – Далай-лусуун-хана, рассказывает ему о цели приезда, просит его охранять благополучие людей, умножать их стада и табуны, обеспечивать хорошими пастбищами, кормами. Затем он кладет ритуальные угощения на горящие угли – *һан*. Так происходит угощение Далай-лусуун-хана.

По мнению информаторов, хозяин Байкала любит сладости, рис, ему дарят бусинки, монеты, а на прибрежные кусты завязывают лоскутки ткани. Руководитель обряда советует привязывать лоскуты на молодые саженцы или деревья, которые хорошо цветут и крепко сидят. С. Ш. Шагланов считает, что хозяина Байкала нельзя угощать водкой, потому что его одолеет похмелье (*Далай-лусуун-хан мангарлаха*). Поэтому его потчуют продуктами домашнего хозяйства: белой пищей – *сагагаар* и разными сладостями [ПМА, 2000, 30].

Заключительным моментом в обряде угощения Далай-лусуун-хана является ритуал, когда выливают привезенную воду в озеро, а затем набирают заново. Во время данного действия необходимо соблюдать тишину, поскольку, по мнению участников обряда, шум, звуки могут отпугнуть и рассердить хозяина Байкала, который в это время приплывает к берегу. Хадаши и участники обряда берут жерт-

венную еду и обходят вокруг стола (*ширээ*) три раза по солнцу. Во время этого ритуала все вслед за ним произносят: «Ахри, ахри!» Этнографы дают разное толкование значения этого возгласа. По Д. Банзарову, бурятское «хурый!» – «поклоняемся!»; по Потанину, – «приди!»; по Порядину, якутское «уруй!» – «подай!», «ниспошли!». Т. М. Михайлов полагает, что «...происхождение обычая восклицать “Ай, хурый! хурый! уруй!” восходит к эпохе раннего первобытнообщинного строя и связано с тотемно-оргастической обрядностью» [1980а, с. 194].

Таким образом, хадаши просит у хозяина озера обильных дождей для хорошего травостоя, умножения скота и благополучия для всех верующих бурят. Во время камлания присутствующие зачитывают списки семей – заочных участников обряда, которые пожертвовали деньги на его проведение. По сведениям С. Д. Холбоева, раньше привозили сюда рис, зерна пшеницы для угощения рыб – слуг Далай-лусуун-хана, а хозяину озера – мучные шарики в количестве 108 штук.

После проведения жертвоприношения Далай лусуун-хану хадаши проводит гадание с помощью ложки. В том случае если ложка падает на землю открытой стороной вниз, то это означает, что угощение не принято и просьбы не услышаны, тогда руководитель обряда должен повторить гадание до тех пор, пока ложка не повернется вогнутой стороной вверх. Поднимать ложку с земли могут только мужчины. Аналогичный ритуал гадания бытует в традиционной религиозной обрядности тюркских народов, в которой ворожба совершается с помощью колотушки бубна [Алексеев, 1975, с. 56; Кенин-Лопсан, 1999, с. 48].

По представлениям бурят, вода в озере является целебной и особенно после обряда поклонения хозяину ее целебные свойства усиливаются. Как рассказывала Д. Ж. Кириллова, в старину на обряде старались присутствовать люди с недугами, различными кожными заболеваниями. После купания происходило чудодейственное исцеление. Среди материалов, собранных известным бурятским фольклористом С. П. Балдаевым, встречается повествование о том, что вода в Байкале является средством исцеления бешенства у людей [Балдаев, общий фонд ОПП, № 17 (249), л. 1]. Подобные представления о целеб-

ных свойствах озера существовали и широко применялись у других этнических групп бурят [Жамбалова, 2000, с. 164].

После завершения тайлгана участники возвращаются домой, где проводят обряд вливания воды озера в источник или речку своей местности, сопровождающийся аналогичными ритуальными действиями. На месте почитания источника разжигают огонь, выносят угли, выставляют угощения, спиртное. Хадаши зажигает ветку можжевельника (*һанди зай*) и освящает привезенные зерна пшеницы (*таряа*), обращается к духу источника, угощает его молоком, водкой, чаем. Воду из Байкала выливают в источник, также жертвуют зерна пшеницы, монеты, которые предварительно очищаются огнем. К источнику могут приближаться только мужчины. В заключение обряда поклонения снова проводят гадание. Затем набирают воду, которая считается наделенной священными свойствами (аршан). Ритуальные угощения и воду с источника, зерна пшеницы раздают каждой семье – называется *даланга хуртэхэ*. Члены семей должны отведать еду и освятить аршаном себя, домашний скот, зерна разбросать в доме, в хозяйственных постройках.

Таким образом, основная мотивация обряда в честь Далай-Лусуун-хана была тесно связана с хозяйственной деятельностью бурят.

**Летний общественный тайлган.** Традиции перекочевков жителей многих сел Тункинского района на летники, расположенные за пределами территории села, сохраняются и в настоящее время. Срок кочевки продолжается с начала июня до середины сентября. Установившийся порядок ведения скотоводческого хозяйства позволяет бурятам сохранить основные площади посевов и покосов на зимний период. Как отмечал И. А. Асалханов, «так называемая перекочевка с зимников на летники производилась одновременно “всем улусом”, причем на летники, где находились старики, женщины и дети, перевозили самое необходимое... Но основное “имущество и инвентарь” находились в зимниках, являвшихся основным хозяйственным центром и постоянным местом жительства» [1963, с. 73].

У тункинских бурят, как и у других этнических групп, сезонные перекочевки сопровождаются тайлганами, включающими в себя два типа обрядов – *һан табиха* и *хада юһэлхэ*.

Первоначально проводится обряд *һан табиха*, который по своему типу является универсальным, выполняя главным образом подготовительную функцию по отношению к дальнейшим ритуальным действиям на территории летника. В данном случае он предшествует обряду *хада юһэлхэ*. Порядок совершения обряда *хада юһэлхэ* предполагает выбор дня с числительным 9, соответственно это могут быть 9, 19, 29 числа лунного месяца. Для проведения обрядов приглашается шаман или старик-хадаши. В день проведения тайлгана готовят ритуальную еду: варят саламат (*зоохэй*), каши (манную, рисовую), жарят в топленом масле промолотые зерна пшеницы (*замбаа*), также должны присутствовать молочные продукты, спиртное, деньги, сырые зерна пшеницы, ветки можжевельника (*һанди зай*).

Летний тайлган начинается с обряда *һан табиха*, когда помощник руководителя обряда разжигает ритуальный огонь, угли которого выносятся на улицу (*хуг гаргаха*) и устанавливаются на высокий столб. Хадаши очищает дымом можжевельника присутствующих и приготовленные продукты. Аналогичный ритуал широко бытует у тувинцев, возможно, у других тюркских народов как «обычай зажигания курильницы» (тув. *сан салыры*) [Кенин-Лопсан, 1999, с. 47].

Первоначально жертвоприношения адресуются хозяевам земли и воды (*газар уһани эзэд*) – часть от жертвенной еды добавляют на дымящие угли, сверху кладут зажженную ветку можжевельника – *һанди зай*. Затем угощают духов-хозяев тункинских хатов (*Тунхэнэй ехэ хадуд*), хозяев местности, местных гор. Молоком угощают хозяина огня. Так летний тайлган плавно переходит к следующему обряду.

Обряд *хада юһэлхэ* проводят во дворе летника. Его посвящают 99 хатам и тэнгриям шаманского пантеона. Основная мотивация обряда заключается в хозяйственной деятельности бурят-скотоводов – увеличении поголовья скота, его благосостоянии. Для его проведения готовят 9 блюд с белой пищей. Устанавливают на расстояние 1,5–2 м два дерева, одно из них береза. Деревья, по словам шамана С. Ш. Шагланова, символизируют коновязь – *сэргэ* Буха-нойона. Между березами протягивается шерстяная нить – *зэлэ*<sup>1</sup>. *Зэлэ, зээли* свивали также из белых конских волос длиной около двух аршин, в которую вплетали белые и черные миткалевые ленты [Манжигеев, 1978, с. 56; Дашиева, 2001, с. 45].

На нить привязывают лоскутки материи. Каждая семья готовит лоскутки из новой ткани любой расцветки, кроме черного и красного цветов. Вся ритуальная конструкция называется *зэлэ татаха*. Хадаши призывает одного из главных хатов Тунки – Буха-нойона – и просит у него хорошего травостоя на пастбищах, упитанности домашнего скота, защиты от несчастий и бед. Затем по его просьбе все присутствующие берут в руки жертвенную еду, трижды проходят с поднятыми тарелками по ходу солнца вокруг деревьев. Участники обряда получают от хадаши ритуальное очищение аршаном – *тарим*<sup>ii</sup>.

Обрядовое жертвоприношение завершается ритуальным гаданием. Хадаши выбрасывает из чашки разные монеты. Если большинство из них падают гербом вверх, то считается, что подношение дошло до божества, если же гербом вниз, то оно не достигло цели. В таком случае проводится повторное гадание или даже сам обряд [ПМА, 2000, 30].

После завершения обрядовой части тайлгана ритуальная еда, аршан, зерна пшеницы распределяются между семьями на равные части (*даланга хуртэхэ*). Каждый член семьи пробует аршан, зерна разбрасывают в жилище, в стайках. По представлениям верующих, они способствуют умножению скота, оберегают их от болезней и воров. Согласно сведениям Д. Б. Саргаевой, в старину эти обряды приравнивались к большим праздникам и сопровождались соревнованиями по борьбе, конными скачками и исполнением хора [ПМА, 2001, 17]. Современные тайлганы тункинских бурят по своим масштабам не представляют столь грандиозного празднества. По окончании обрядовой церемонии присутствующие устраивают небольшое гулянье.

Описание обряда *хада юһэлхэ* приводится Г. Р. Галдановой [1998, с. 17], аналогичный обряд под названием *далга ургэхэ* описан Н. Б. Дашиевой [2001, с. 52].

Эти обряды имеют общесельский, коллективный характер. С разложением родовой общины проведение их стало возможным в семейно-индивидуальном порядке. Выбор личности руководителя обрядов не является строго определенным: им может выступать как старейшина – знаток мифологии, обрядовой практики, так и служитель шаманского культа. Данный факт еще раз подтверждает, что в ранний период, до возникновения шаманизма, роль сакрального лица выполняли старейшины рода, вожди, предводители, прекрасно знавшие все

обычаи и обряды, мифологию, четко представлявшие космологическую картину мира.

К. М. Герасимова указывает, что «родовые старейшины, главы семейных общин в качестве руководителей и исполнителей традиционных общинно-родовых культов были обыкновенными людьми, для культовых обязанностей которых не требовались особые мистические посвящения, полномочия потусторонних сил, избранничество, “команда” духов помощников и т. д.» [1998, с. 191]. Как справедливо считает она, появление шаманов связано «с изменениями родовой социальной организации, с эволюцией онтологических понятий и развитием анимистических представлений» [Там же].

Позже, с развитием шаманизма, данный тип обрядовой практики начинает входить в сферу деятельности шаманов, в то же время он не становится исключительно их прерогативой. По мнению Т. М. Михайлова, институт шаманства не заменил утган<sup>iii</sup> и хогшод-овгод<sup>iv</sup>, а наоборот, расширил круг служителей культа, усилив специализацию общественно-духовной жизни бурят [1980а, с. 115].

Во время проведения указанных обрядов отсутствуют характерные для шаманского ритуала черты: совершение обряда только шаманом, путешествие в параллельные миры, его беседа с духами, измененное состояние сознания и т. п. При этом лицо, руководящее ритуалом, не вступает в прямой контакт с духами, поэтому не располагает информацией о воле и желаниях божеств и духов, которым посвящены обряды. Лишь с помощью гадания присутствующие узнают об эффективности совершенных обрядовых действий.

Необходимо отметить, что у тункинских бурят не существует однозначного представления о том, кому адресован обряд *хада юһэлхэ*: Буха-нойону или 99 божествам шаманского пантеона. Согласно информации шамана С. Ш. Шагланова, обряд *хада юһэлхэ* посвящен Буха-нойону. Однако существует представление о том, что летний тайлган прежде всего адресуется 99 тэнгрям, с чем связано приготовление ритуальной пищи на 9 блюдах [ПМА, 1999, 30]. В материалах Г. Р. Галдановой сообщается о том, что обряд *хада юһэлхэ* адресуется 44 черным и 55 белым тэнгрям, и раньше его называли *Бухын хан табиха* [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 73].

Вероятнее всего, здесь произошел процесс наслоения друг на друга религиозных представлений разностадийного уровня. Суще-

ствующий дошаманский культ Буха-нойона был переведен в ранг божеств шаманского пантеона. Поэтому у бурят изменился адресат обряда – 99 тэнгриам. Однако они сохранили религиозные представления, свидетельствующие о дошаманском характере почитания Буха-нойона, который назывался *Бухын һан* вместо *хада юһэлхэ* [ПМА, 2000, 12, 15, 30]. Возможно, в этом кроется причина возникновения неоднозначных представлений. Данное утверждение также свидетельствует в пользу высказанной Е. В. Павловым точки зрения о «языческом» культе Буха-нойона [2000, с. 15].

По мнению верующих, от воли Буха-нойона зависит благополучие домашнего хозяйства, что для бурят-скотоводов означает большее, чем экономическое благосостояние [ПМА, 2000, 17, 30]. Материалы, собранные Г. Р. Галдановой, подтверждают, что обряд Буха-нойону имел производительную мотивацию. «Главный бурхан, способствующий благополучию скота, – Буха-нойон. Когда коровы окажутся яловыми, нужно совершать обряд *Буха-ноёной һан табиha*. Зажечь можжевеловый, принести в жертву молоко, масло, водку. Все это делать в стойке или загоне для скота. Приплод, мясо, молоко, масло – все это для Буха-нойона. Если бы не он, коровы не давали бы ни молока, ни приплода. Основное свойство – производительная сила. Буха-нойону посвящали “Бухын һан” – подносили чай, масло, водку» [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 12, 30].

Получается, что в прошлом буряты посвящали Буха-нойону два разных общественных тайлгана: на летниках и у подножия «его» горы.

Общественный летний тайлган определяет Буха-нойона как божество, от которого зависит хозяйственное благосостояние бурят-скотоводов, что подтверждается полевыми материалами. В то время как проведение общественного тайлгана Буха-нойону непосредственно у подножия горы было мотивировано почитанием его как «хозяина» сакрального центра племени.

**Общественный тайлган, посвященный Буха-нойону.** Согласно сведениям шамана В. Х. Хоренова, обряд почитания Буха-нойона проводится у подножия горы – на поляне, которая называется *барилдаашанай тала* (досл. «поляна для соревнований по борьбе»). При проведении тайлгана Буха-нойону акцентируется локативный код ритуала, и местом его проведения выступают сакральные центры племени булагат – гора Ухэр-Манхай (долина р. Куда) и Буха ноеной

буури, что связано в первую очередь с их мифологическими представлениями о захоронении последа племени в данных точках [Павлов, 1999, с. 323]. Обряд включает заклание жертвенного барана, который подносится Буха-нойону как дорогому гостю – *тоолэй табиха*. Барана разделявают по бурятскому обычаю, разрывая аорту – *аминь таһалха*. Затем снимают кожу, разрезают живот и вынимают внутренности, кости разделявают строго по суставам. Голову барана очищают, обжигают и варят без нижней челюсти, затем ее ставят, обратив в сторону месторасположения божества. Этот ритуал называется *тоолэй табиха*. Как утверждает В. Х. Хоренов, барана жертвуют божеству или хозяину горы как дорогому гостю [ПМА, 2001, 26]. В алтайском шаманизме *толұ* представляется как жертвенный выкуп от злых умыслов духов своих предков [Анохин, 1924, с. 26].

Рядом устанавливаются два дерева, одно из них обязательно должно быть березой, другое – чаще лиственница. На деревья натягивают волосяную веревку с лоскутами – *зэлэ* и зажигают ритуальную свечу – *зула*. Когда ритуальные подношения подготовлены, несколько человек поднимаются на Белый камень, чтобы оставить там Буха-нойону приготовленную жертву. Случается, что люди не находят верной тропы, ведущей к камню, и поэтому возвращаются ни с чем. По мнению Д. С. Матуева, это является признаком неудовлетворительного исхода тайлгана [ПМА, 2000, 14].

На обряде жертвоприношения Буха-нойону произносится призывание – *сэржэм*<sup>v</sup>.

Хара архинай дээжэ,  
Ханза улаан сай,  
Юһэн алтанай дээжэ  
Үргэжэ байнабди.  
Амин бэеын тулоо,  
Аша гушын тухай,  
Богдо Ринчен-хан,  
Буха-ноен баабай!  
Дэлхэй тэнгри тандаа  
Он жэлэй дахудхал  
Үргэжэ байнабди,  
Харин юумэ харюулжа,  
Буруутанил бучажа,  
Ород газар ябахадамни,

Первача тарасуна,  
Плитку красного чая,  
Лучшее от девяти драгоценностей [золота]  
Тебе подносим.  
За себя,  
за своих внуков и правнуков,  
Святой Ринчен-хан!  
Отец Буха-нойон!  
[Духи] Земли и тэнгри, вам  
Поклоняемся за благополучие  
этого года,  
[Плохое] чужое отвращайте,  
Кто ошибется, того оберегайте,  
Когда будем в русской стороне,

Орой дээрэм нахижа ябаарай, То нашу голову [мысли] охраняйте,  
Харху нодьем зархай болгоорой! Глаза мои сделайте зорче!

По информации В. Х. Хоренова, на *барилдаашианай тала*<sup>vi</sup> после тайлгана устраивали соревнования по борьбе, конные скачки и праздник продолжался. Женщины могли присутствовать на тайлгане, однако им не разрешалось подниматься на гору.

Руководителем общественных тайлганов Буха-нойону, по свидетельствам информаторов, был уважаемый местный старик, хорошо знавший ритуал и имевший ясное представление о традиционной картине мира. Данный факт подтверждается материалами, собранными К. М. Герасимовой: «Обряд делали старики и ламы. Буха-нойон не любит шаманов. Раньше молились наверху, а внизу был праздник. С 30-х гг. стали молиться без найра» [Герасимова, общий фонд ОПП, № 2007(б), 1962, с. 1].

Шаманы могли принимать участие в тайлганах лишь в качестве родовых членов коллектива. Позже проведение тайлгана стало входить в область шаманской обрядовой практики. По мнению Е. В. Павлова, обрядовое почитание Буха-нойона изначально не входило в сферу деятельности шаманов. Своими истоками оно связано с языческим культом предка небесного происхождения. Тайлган родового коллектива Буха-нойону оставался вне сферы деятельности шамана [Павлов, 2000, с. 15]. Таким образом, в верованиях тункинских бурят четко выделяется механизм наслоения шаманской практики на более архаичную религиозную основу.

**Общественный тайлган, посвященный Шаргай нойону.** В материалах Г. Р. Галдановой говорится, что, когда только сотворилась земля, Шаргай-нойон спустился с неба на песчаную гору, у подножия которой сейчас находится бумхан. Раньше этому хату проводили кровавое жертвоприношение из 9 коров, 8 овец и одной лошади. Животные, предназначенные для кровавого жертвоприношения, должны быть полноценными, здоровыми. Овцы подносились только белой масти. Лошадь выбиралась необъезженная, здоровая. Для обряда готовили 9 жертвенных столиков, мясо варили в 9 котлах.

Шкуру лошади вывешивали на дереве в направлении на юг (*урагшаа харуулаад*), голову, ноги и внутренности складывали на шиэрэ. Из сосновых поленьев разжигали костер, на котором сжигались

кости животных, – *шатааха*. Сверху на кости животных клали по куску овечьего курдюка. Мясо варили без соли в 9 котлах. Затем часть вареного мяса приносили в жертву, оставшаяся часть распределялась между участниками. Обряд жертвоприношения совершали сами старики – 9 человек, один из них был главным. Он держал в руке ветку *арса* (или *жодо* – можжевельник), верх которой был обмотан белой материей. Он читал текст призывания и выкрикивал после каждого призывания «соог!», а остальные старики повторяли за ним и брызгали молоком, чаем, маслом. Потом устраивали праздник – *найр*. Женщинам запрещалось участие в обряде [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 37].

Современный обряд почитания Шаргай-нойона у тункинских бурят совершается двумя способами: с помощью ламы и под руководством хадаши. По сведениям информаторов, до 1919 г. в честь Шаргай-нойона совершался общественный тайлган, который по своему содержанию был схож с тайлганом в честь Буха-нойона. Однако в указанное время в район прибыл лама Будун-Лхарамба, который произвел канонизацию данного культового места в разряд буддийских божеств, переименовав его в буддийское имя Бурхан-баабай. С этого момента по его указу запрещалась любая обрядовая деятельность, включающая жертвоприношение животных. Поэтому общественные тайлганы Шаргай-нойону стали проходить по сокращенной схеме и не предполагали больших масштабных действий с жертвованием 9 животных, как это было раньше. Как правило, группа участников тайлгана Шаргай-нойону состоит из небольшого количества желающих, в основном это старики. Обрядом поклонения руководят старейшины, и ритуальное угощение составляют продукты скотоводства.

Сэржэм Шаргай-нойону:

Бурхан-баабай, буумал Шаргай!  
Бухэ ехэ хаалдагтай,  
Бутэн ехэ номонтой,  
Алтан шарга морин хулэгэтэй,  
Ханда улан сайн дээжэ,  
Хабаагай (кабак) хара архин дээжэ,  
Юэн алтанай дээжэ,  
Амин беын тулоо,  
Аша гушینی тухай,

Он жэлэй дагадхал,  
Хари газар ябахадамнай  
Халхалжа байгаарай,  
Урда газар ябахадамнай  
Орой дээрэмнэй насаяа байгаарай,  
Харха нюдыем зархай (зоркий) болгоорой.

#### Перевод молитвы-призывания:

Бурхан-баабай, спустившийся [с неба] Шаргай-нойон,  
С большими и крепкими рогами,  
С цельной большой стрелой,  
С оседланным золотисто-желтым конем,  
Лучшее из красного чая,  
Лучшую водку из кабака,  
Лучшее из девяти драгоценностей [золота],  
За себя, за своих внуков, правнуков,  
За благополучие в новом году просим!  
Когда будем в чужой стороне,  
Охраняй нас,  
Когда будем на южной стороне,  
Сопровождая, охраняй нас,  
Глаза наши сделай зоркими!

Затем угощают Шаргай-нойона чаем, молоком, водкой и добавляют следующее:

|                       |                                  |
|-----------------------|----------------------------------|
| Тахал угы тарьяамнай, | За хороший урожай,               |
| Адуу малай тухай,     | За наши стада и табуны,          |
| Амин бейн тулоо,      | За себя,                         |
| Улан армида ябахан    | Успевший в Красную Армию         |
| Хубумнай амар мэндэ   | Сын наш пусть вернется здоровым! |
| Ерхын тулда.          |                                  |

**Общественный тайлган «хозяину» Улаани хада (Красной горы).** Во время обрядов жертвоприношений тункинские буряты повсеместно призывают «хозяина» Улаани хада (Красной горы). Однако, по информации шамана В. Х. Хоренова, проведение обряда в честь хозяина Улаани хада осуществляется только жителями сел Шулуты и Далахай. Обряд поклонения священной горе проходит с закланием жертвенного барана, которого разделявают и подносят хозяину горы так же, как подносят дорогому гостю – *тоолэй табидаг*. Руководителем обряда выступает хадаши, его вполне может заменить ша-

ман. Поскольку этот «хозяин» горы был включен в культовую систему буддизма в начале XX в., часто для проведения обряда в его честь приглашались ламы, и содержание обряда ограничивалось чтением молитв – *ном уншаха*<sup>vii</sup> [ПМА, 2001, 26, 36].

**Общественный обряд «хозяину» обо.** День проведения обряда в честь «хозяина» обо у тункинских бурят определяет лама по буддийской астрологии. Обряд поклонения хозяину обо в более древние времена включал кровавые жертвования. Из материалов Г. Р. Галдановой следует, что баран должен быть обязательно самцом (*эрэ хуса*) белой масти [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 19].

Обряд «хозяину» обо у тункинских бурят состоял из нескольких основных ритуалов. До начала обряда готовили ритуальные угощения. Руководитель обряда старик-хадаши или шаман зажигал огонь, выставлял угли в посуде на высокий столб (*нан бадруулаха*). По воспоминаниям шамана С. Ш. Шагланова, раньше обряд поклонения обо проходил на уровне общественного праздника, где устраивались различные соревнования по традиционным видам спорта: борьбе, скачкам, стрельбе из лука. Обрядовое действие сопровождалось кровавыми жертвованиями барана или лошади, которых забивали по бурятскому обычаю – *сагаан голи таһалха*, который заключался в разрывании аорты жертвенного животного. Мясо варили без соли в котлах, им угощали божеств и духов всех рангов, хозяина данного обо, земли и гор. Затем жертвенное мясо съедали все участники обряда.

Со временем обряд несколько упростился. Его размеры уже не напоминают большой праздник, поскольку участвуют непосредственно несколько человек – представителей села. Вместо кровавых жертвований жертвуют белой ритуальной пищей, мясо привозят с собой и там варят. Части от жертвенной еды – *далга* после завершения обрядового действия раздают всем жителям села, внесшим денежные средства на проведение этого обряда. Кроме того, распространено почитание обо с помощью ламы. Основная мотивация обряда заключалась в просьбе о благополучии всех членов коллектива, умножении скота и хорошем урожае. По представлениям тункинских бурят, хозяин обо влияет на качество травостоя, изгоняет страдания и болезни, способствует благоприятному времени и хорошей жизни.

**Общественный обряд почитания хозяина горы Бургэд (с. Тору).** Гора Бургэд является родовым культовым объектом, ежегодно

почитаемым жителями с. Торы, которые состоят из родов хонгодоры, тэртэ, хурхуут. Для проведения обряда требуются определенные продукты: говяжье мясо, саламат, чай, сладости. Согласно материалам К. М. Герасимовой, «на этот молебен собирают деньги со всех, но на гору угощать хозяина Бурги едут в основном старики с ламой» [Герасимова, общий фонд ОПП, № 2007 (б), 1962, л. 7].

Основная мотивация проведения обряда – благополучие людей, хороший травостой, сохранность и упитанность скота, лошадей. Данный обряд могут проводить старейшина рода, уважаемые и знающие обрядовую практику старики или шаманы.

Анализ функционирования общественных обрядов среди тункинских бурят подтверждает выводы, сделанные ранее в бурятской этнографической науке. Общественные обряды проходят под руководством светского лидера. В среде тункинских бурят эту роль выполняет старик-хадаши. Немаловажным моментом в их проведении является и то, что они «всегда проводятся в местах, или воспринимаемых данным социумом как центр мира (гора, обо, река, петроглиф, дерево), или моделируемых в качестве такого с помощью специальных атрибутов (втыкаемые деревья, знамя, коновязь)» [Скрынникова, 1997, с. 9]. Тункинские буряты проводили общественные обряды под руководством старика-хадаши у культовых объектов территориального и узкотерриториального значения, которые маркировали сакральные центры коллективов различного этносоциального уровня.

## **2.2. Семейно-индивидуальные обряды**

Семейно-индивидуальные обряды проводятся по просьбе семьи или конкретного лица. Внутри группы обрядов данного типа существует дифференциация, обусловленная их характером и функциями, что в свою очередь определяет выбор руководителя обряда. В случаях, когда обряд посвящается «хозяевам» местных гор, духам земли и воды, то проводником обряда выступают белые шаманы и старики, имеющие статус хадаши. Обряды под их руководством, как правило, не предполагают общения с духами, поскольку они проводят простой ритуал угощения вышеперечисленных существ без кровавых жертв. Семейно-индивидуальные обряды, для проведения которых приглашается шаман (мы их рассмотрим в следующей главе), адресуются

духам родовых предков, духам умерших, которым приносят особые жертвоприношения.

**Обряд «хозяевам» целебных источников.** В мировоззрении многих народов сохранились дуалистические представления об окружающей среде, объектах природы и ее стихиях. Свидетельством, отражающим одухотворение природы, являются обряды поклонения духам-хозяевам определенных природных объектов. Данные представления относятся к шаманской традиции. Однако в основе такой традиции лежат главным образом анимистические представления, которые являются наиболее архаичным пластом в истории религии. К одному из сохранившихся в религиозной традиции бурят дошаманских культов могут быть причислены культы священных источников.

Религиозное поклонение духам-хозяевам целебных источников известно многим тюркским народам Сибири [Потапов, 1991, с. 98; Алексеев, 1992, с. 34; Кенин-Лопсан, 1999, с. 54]. По сведениям М. Б. Кенин-Лопсана, «тувинцы относились к роднику как к священному месту. Истоки рек (*суг бажси*), источники (*аржаан*), родники, вытекающие из земли, почитались обычно многими тувинцами в индивидуальном порядке» [1999, с. 54].

В конце XIX в. священник Н. Затопляев во время посещения Аларского ведомства стал свидетелем «брызгания покровителю аршана», что было отражено в его работе «Шаманские поверия инородцев Восточной Сибири» [1890, с. 4].

В материалах, собранных Г.-Д. Нацовым, содержится информация об известных целебных источниках, о попытке лам превратить их в объекты буддийского культа [1995, с. 104]. Такого рода описания встречаются в отчетах экспедиции БИОН в Тункинский район, в частности у К. М. Герасимовой [Герасимова, общий фонд ОПП, № 2007, л. 32, 34, 37]. Многие источники у бурят являлись объектами культового поклонения одного рода, поскольку в древности родовой коллектив часто проживал рядом с ними. Появление воды из-под корней дерева или из земли, ее целебные свойства наделялись в религиозном сознании верующих ореолом святости и магической силы, как и сам источник.

В ритуальной практике жителей Тункинского района бытует обрядовое поклонение целебным источникам. Посещение аршанов сопровождалось проведением определенного ритуала. Перед тем как

дотронуться до воды, считалось обязательным очиститься дымом ветки можжевельника (*һанди зайгаар утаха*). Затем подносили жертвы: монеты разных цветов и достоинств, привязывали лоскутки материи (*залаа*) разных расцветок на ближнее дерево или кустарник, на которые также распространяется магическая святость самого аршана. Лишь после указанных действий, по представлениям верующих, дух-хозяин источника санкционировал верующим прием и использование воды. Ритуалы поклонения аршанам проводятся верующими без помощи сакральных лиц. Они глубоко убеждены в том, что игнорирование на протяжении долгого времени духа родового источника чревато неприятностями, а именно: он может наслать болезни на членов рода. В таком случае обряд кормления духа источника может провести шаман. Однако чаще «жрецом» выступает глава семьи, старейшина рода, просто старец, хорошо знающий обряды и мифологию.

Анализ ритуалов поклонения аршанам позволяет определить архаичность данного явления. Сведения, указывающие на нестрогий выбор жреца (глава семьи, старик, шаман), говорят о том, что культ поклонения аршанам имеет более глубокие исторические корни, чем шаманская практика. Характер и содержание ритуалов явно указывают на отсутствие в них признаков, относящихся к шаманским культам, как-то: проведение обряда именно шаманом, факт общения с духом источника, путешествие шамана в поисках духа и пр. Проводники обряда не входят в прямой контакт с духом, они лишь могут догадываться о возможном его поведении с помощью гадания.

**Семейно-индивидуальный обряд Үргэл хүүлхэ или Үргүүлхэ.** Обряд *Үргэл хүүлхэ* (досл. «подносить жертвоприношение») наиболее распространен среди населения Тункинской долины. По своему типу он относится к семейно-индивидуальным обрядам, которые по установленному обычаю проводятся ежемесячно усилиями одной семьи. Основная мотивация обряда заключается в испрашивании благополучия семьи, благосостояния домашнего хозяйства. Принято также перед началом новых дел «подстраховаться» и провести обряд *ургүүлхэ*. Кроме того, основанием для проведения обряда может быть конкретная причина. В традиционном мировосприятии бурят существуют определенные суеверия и приметы, которые интерпретируются ими как угроза благополучию в жизни, как поданный божествами или духами знак. Для того чтобы нейтрализовать обстановку, необходимым

условием было угощение и задабривание определенных божеств и духов.

Наилучшим временем для проведения обряда является раннее утро. Семья приглашает хадаши или шамана, готовится ритуальная еда. Хозяин дома разжигает в печи огонь. Он вытаскивает угли и окуривает весь дом, затем выносит угли на улицу (*хуг гаргаха*) и устанавливает их на высокий столб или на любом расположенном высоко предмете. Старик выносит на улицу приготовленный столик с ритуальной едой, встает лицом на восток. Данное пространственное перемещение исполнителя и ритуального столика с едой из дома на двор «связано с преодолением границы между внутренним пространством дома и внешним миром и с символическим преодолением границы между своим миром и чужим миром, между миром живых и миром предков, с целью налаживания контакта с «тем» миром, что является обязательным условием самого обряда» [Виноградова, Толстая, 1995, с. 170].

Старик-хадаши начинает обряд во дворе с призывания хатов, хозяев местных гор, духов земли, воды, духов предков и их угощения молоком, чаем, водкой. Руководитель обряда рассказывает им о цели обряда, просит их помочь осуществить намеченные планы, защитить членов семьи от беды, просит выздоровления от тяжелой болезни. Старик завершает ритуал призывания хатов и духов угощением – часть ритуальной пищи добавляется на дымящие угли. Далее у домашнего очага он подносит угощение хозяину огня, просит его о благополучии и спокойствии для членов семьи. В доме хадаши разбрасывает зерна пшеницы, которые были освящены дымом можжевельника. В представлении тункинских бурят, зерна являются оберегами от зловредных духов и должны принести божественную благодать. В завершение всей обрядовой церемонии жрец проводит ритуал *тарим*: из молока и воды приготавливается аршан, и им он окропляет членов семьи.

По традиции ритуальными зернами и аршаном буряты освящают домашний скот и хозяйственные постройки. После совершения обряда в течение 3 дней нельзя подметать зерна с пола, отдавать посторонним свои вещи. Подобный обряд почитания духов гор у окинских бурят, проходивший под руководством хадаши-убгэна, описан Б. Ц. Гомбоевым [2002, с. 69].

Во время проведения обряда нежелательно присутствие посторонних людей, особенно женщин. Знаком, предупреждающим совершение такого обряда, являются дымящиеся угли, которые выносят в начале действия на улицу. Таким образом, данный обряд по своему характеру универсален, поскольку касается всех сторон жизнедеятельности человека. Несомненно, сама суть обрядового действия не осознается верующими столь глубоко и значительно, как в древности, однако обряд стал обычаем, и после его совершения люди ощущают душевное умиротворение.

Рассмотренный материал по обрядовой практике позволяет нам прийти к следующему выводу: обряды, функционируя в современных условиях, сохранили наиболее важные для верующего коллектива ритуальные элементы, некоторые из них претерпели видоизменения. В общественных тайлганах вместо жертвования лошади и барана верующие используют небольшое количество говяжьего мяса. Как утверждают информаторы, причина замены жертвования является сугубо экономической – дороговизна лошади и барана. В то же время на основе данного факта нельзя говорить о том, что тункинские буряты утратили традиционные представления о делении животных на животных с «теплым» и животных с «холодным» дыханием.

Условия проведения обрядовых действий отражают важные моменты, характерные для традиционного общества бурят. Обрядовое действие ограничивает половозрастную категорию участников. На месте ритуального кропления божествам-хатам или «хозяевам» местных гор на общественных тайлганах запрещается присутствие женщин и детей, они могут участвовать на обрядовом празднике, которое обычно проходит недалеко от ритуального места поклонения. Более того, в круг участников обряда не должны быть допущены представители чужих родов, черным шаманам запрещается руководство общественными обрядами. Во время обрядового действия отмечается некоторое опровержение культурных установок. Например, запрещается использование соли в приготовлении жертвенного мяса.

Особенно важным при проведении обряда является использование участниками особого языка в отношении к объектам ритуального действия. А. Ван Геннеп отмечал, что «во время большей части церемоний... употребляют особый язык. Иногда его словарь целиком неизвестен в обществе или неупотребителен в нем, а иногда специфика

его состоит в запрете употреблять некоторые общепринятые слова» [2002, с. 153]. У тункинских бурят используются своеобразные обрядовые термины: *хони бариха* – подносить жертвование бараном, т. е. разделять барана особым ритуальным способом; *шатааха* – сжигать кости, мясо жертвенного животного. Эти слова употребляются только во время обрядовых действий по отношению к ритуальным объектам. В обыденной жизни они не используются.

\*\*\*

Рассмотренная культово-обрядовая практика тункинских бурят позволяет нам сделать следующие выводы.

Культы, составляющие главный пантеон божеств (*хаты*), имеют различное этническое происхождение. Несмотря на этнодифференцирующие качества «хозяев» этих культовых объектов, в результате центристических этнических процессов они образовали единый локальный пантеон тункинских бурят, который явился символом их сакрального единства в рамках данной территории. Призывание «хозяев» этих культовых объектов происходит на всей территории района и во всех культовых общностях.

Общинные культы тункинских бурят представляют собой «хозяев» горных вершин местного природного ландшафта, которые в более древнее время выполняли функцию родовых сакральных центров. Культовое сообщество, проводящее им обряды, – это религиозный коллектив, проживающий на общей территории вокруг объекта и включающий представителей нескольких родовых родственных и неродственных групп.

Вместе с тем культовые объекты этого типа среди тункинских бурят являются воплощением шаманских культовых центров, вследствие захоронения на них шаманов определенного рода. Данная функция культового объекта сохраняет свое сакральное значение только лишь в рамках того рода, которому принадлежит шаманское захоронение. Характер религиозных представлений и обрядовая практика тункинских бурят свидетельствуют о том, что культовые объекты данного типа выполняют две параллельные функции, которые сохраняют определенную культово-обрядовую самостоятельность. Шаманские «хозяева» объектов еще не полностью персонифицируются

с природными «хозяевами» мест. Для шаманского духа, воплощенного в культовый объект, характерна четкая привязанность к конкретной родовой общности. В то время как природный «хозяин» объекта не имеет строго зафиксированной социальной связи с конкретным культовым сообществом. Главным критерием складывания такого сообщества являются единство территории и единая направленность хозяйственной деятельности.

Таким образом, дошаманистические культы не имеют социальной связи с родовыми группами. Культовое сообщество, объединенное узколокальной территорией проживания, выбирает в качестве своего сакрального центра определенный природный объект, как правило, это выделяющийся из окружающего ландшафта природный объект (гора, холм, река, озеро и т. д.). Исполнителем общественных обрядовых действий в их честь выступают старики-хадаши. Их статус определяется общественным коллективом верующих. В представлении тункинских бурят, территория, прилегающая к священному месту, считается сакральной, поэтому существуют определенные запреты и нормы поведения вокруг культового объекта, которые ограничивают круг участников обрядовых действий, посвященных божествам, «хозяевам» этих объектов:

- запрет производственной деятельности вокруг сакральной территории;
- половозрастные ограничения участников обрядовых действий;
- запрет представителей других общин участвовать в обрядах.

Устойчивое функционирование обрядовой практики среди тункинских бурят свидетельствует об устойчивости традиционного религиозного мировоззрения. Рассмотренная система обрядовой практики в современной жизни тункинцев убеждает в следующих положениях.

Содержание общественных обрядов, функционирующих в среде тункинских бурят, показывает, что главной мотивацией всех обрядовых действий данного типа является желание сохранить благополучие в хозяйственной деятельности, которая все еще отождествляется с жизненным благополучием и счастьем. Поэтому в общественном сознании коллектива верующих продолжает сохранять актуальность ежегодное ритуальное испрашивание благоприятных природных ус-

ловий, которые формируют основы благополучия субэтнуса. Преимущественный выбор хадаши как исполнителя общественного обряда и замена его в редких случаях шаманом, а также форма исполнения обрядовых действий свидетельствуют о том, что общественные обряды являются самостоятельными действиями, которые не включены полностью в сакральную деятельность шаманов. Шаманы могут присутствовать на обряде в качестве рядовых участников.

Семейно-индивидуальные обряды включают, как и прежде, обрядовые действия, которые могли проводиться под руководством жрецов-хадаши и были адресованы духам гор, земли и водных источников.

---

<sup>i</sup> *Зэлэ (зэли)* – волосая веревка из овечьей шерсти, используемая как ритуальный элемент в общественных обрядах [см. подробнее: Манжигеев, 1978, с. 56].

<sup>ii</sup> *Тарим* – ритуал освящения святой водой (аршаном) участников обрядового действия. По представлениям тункинских бурят, ритуал тарим очищает человека от зла, скверны или защищает от вредного воздействия злых сил. В обрядовой практике шаманов этот ритуал имеет лечебные функции, которые проводятся при различных заболеваниях [см. подробнее: Там же, с. 70].

<sup>iii</sup> *Утган* – скорее всего, здесь имеются в виду старейшины рода, проводившие календарные общественные обряды.

<sup>iv</sup> *Хогшод-овгод* – определение старейшин рода, общин, которым доверилось проведение календарных общественных обрядов.

<sup>v</sup> *Сэржэм* – вид ритуального угощения молоком, чаем, водкой, который подносится божествам, духам, «хозяевам» местности верующими при приеме пищи, во время обрядовых действий, сопровождающийся призыванием божества или духа [см.: Там же, с. 68].

<sup>vi</sup> *Барилдаашанай тала* – полянка недалеко от подножия горы Бухайон, где происходили состязания по борьбе.

<sup>vii</sup> *Ном уншаха* – так тункинские верующие называют процесс отправления буддийской молитвенной службы, которая заключалась в чтении послушниками-ламами определенного обрядника или мантры.

## Глава II. Шаманистические верования тункинских бурят

Одним из составляющих религиозной картины тункинских бурят является шаманизм. Представленный материал позволяет раскрыть локальный вариант шаманизма и показать его отличительные черты от общепобурятского в целом. Кроме того, важным является определение социальной значимости шаманов в среде тункинских бурят.

### § 1. Личность шамана

#### 1.1. Процесс становления шамана

Процесс становления шамана среди тункинских бурят, как и у бурят в целом, представляет собой сложный механизм, сопровождающийся глубокими психологическими переживаниями, часто тяжелыми заболеваниями или иными жизненными испытаниями, через которые проходит избранник духов предков-шаманов. Рассмотрим основные этапы этого процесса, характерного для бурятского шаманизма.

В прошлом многие бурятские роды обладали шаманским даром – *боогэй утха*, что являлось предметом их особой гордости. Как отмечал Б. Э. Петри, «шаман – это общеродовое достояние... Род даже предпринимал особые заботы, направленные к тому, чтобы со смертью шамана не ушел бы из рода шаманский корень» [1926, с. 4]. Именно *утха*, которое формировали шаманские духи из числа предков – шаманов рода, делало возможным рождение шамана в этом роде. «Шаманом человек не может стать по своему выбору или желанию рода. Шаманом не становятся, а рождаются по волеизъявлению предков» [Базаров, 2000, с. 20]. Схожие представления существовали почти у всех народов, у которых получил развитие шаманизм. У алтайских шаманов всех духов, составляющих шаманскую броню, возглавляет всегда личный, кровный дух-покровитель, от которого шаман ведет свое преемство [Анохин, 1924, с. 29; Потапов, 1991, с. 67].

Как утверждает М. Н. Хангалов, у бурят встречаются шаманы, которые не имеют шаманского происхождения, их называют *нэрьээр утхатай*. Этот вид шаманского дара могли наследовать те лица,

предки которых были убиты молнией. Кроме этого, существует и *бу-мал утха*. Этот вид обретения шаманского дара происходит в том случае, если человек находит на земле разные камни, которые шаман истолковывает как дар восточного или западного неба. После выявления характера дара проводится жертвоприношение небу этим человеком, и после принятия тарасуна он становится шаманом [Хангалов, 1959, с. 144].

Подобных примеров становления шамана у тункинских бурят обнаружить не удалось.

Важным условием становления кандидата шаманом, полагают тункинские буряты, является отсутствие на данный момент других шаманов в семье, поскольку одновременно сын и отец или внук и дед не могут выполнять функции шамана. Только после смерти одного шамана в семье должен появиться другой – преемник его дара. Нарушение этого правила осуждается общественным коллективом и подрывает авторитет шаманского рода. Подобные представления о наследовании шаманского дара выявил Л. П. Потапов у алтайских народов: «В одном поколении не может быть 2 шамана; если же такое случится, один из двоих умирает» [цит. по: Функ, 2005, с. 72].

Обычно наследниками шаманского дара становятся внуки шаманов или их правнуки, редко дар мог передаваться поколению детей. Считалось, что в случае наследования шаманского дара внуком от дочери шамана (*зээ хубуун*) он будет обладать большой сакральной силой [ПМА, 2001, 12, 24, 26]. Схожие представления о наследовании шаманского дара наблюдаются в шаманизме у кетов. У них «лица из поколения правнуков и внуков становились чаще шаманами, чем из поколения детей (что соответствовало, кстати, представлениям об особом долголетьи шамана)» [Алексеев, 1981, с. 100].

По убеждению тункинских бурят, главным признаком, определяющим человека в статус шаманов, является шаманская наследственность – *утха*. В случае наследования шаманского дара от духа черного шамана-предка (*хара боогэй утха*), неофит, для утверждения в статусе черного шамана, должен пройти обряд посвящения (*уга тасиха*), который включает в себя заклинание жертвенного барана духам предков-шаманов. Основная суть этого ритуала заключается в поклонении духам предков-шаманов, которые дают свое разрешение избраннику на шаманскую деятельность. Человек, который не прошел

посвящения (не провел поклонение духам предков-шаманов), не может проводить шаманские обряды жертвоприношения с закланием барана – *хони бариха* (*уга тасягай хун хонгор хэдэггүй*) [ПМА, 2000, 1, 2, 12, 16, 20, 23, 32].

Для проведения обряда посвящения приглашается опытный шаман (*эсэгэ*), который становится наставником, помощником неофита. Как отмечал Б. Э. Петри, *эсэгэ* являлся главным лицом на всей церемонии посвящения неофита: «Одновременно с земным посвящением происходит посвящение «на том свете», где роль *эсэгэ* исполняет ближайший по родству шаман-предок» [1926, с. 13]. То есть официальное признание неофита в статусе черного шамана происходит после обряда посвящения, которое одновременно определяет круг его культово-обрядовой практики. Тункинские буряты уверены в том, что именно обряд посвящения санкционирует неофита на его полноценную сакральную деятельность как черного шамана, главным признаком которой является его правомочность на проведение кровавых жертвоприношений (*хони бариха*). В том случае когда неофит наследует дар белого шамана (*сагаан боогэй утха*), обряд посвящения исключает жертвоприношение барана духам предков-шаманов и осуществляется с помощью ритуальной белой пищи – *табгаар*. Процесс посвящения белого шамана у тункинских бурят называется *табга барюулха*. Избранник духов также проходит обучение у учителя-шамана – *эсэгэ*.

Становление неофита сопровождается определенными испытаниями как для него самого, так и для его семьи. По рассказам тункинских шаманов [ПМА, 2000, 1, 10, 16, 18, 23, 26, 30], неофит подвергается серьезным душевным переживаниям, психологическому давлению со стороны духов-избранников. Он часто не находит себе места, его поведение выходит за рамки нормы, его поступки и разговоры часто непонятны для окружающих людей, близких. По представлениям тункинских верующих [ПМА, 2000, 9, 12, 16, 23, 26], в неофита вселяется дух шамана-предка, избравшего его своим преемником. Все непонятные поступки будущего шамана являются результатом воздействия этого духа. Избранник духа, как правило, не может справиться с новым состоянием, поэтому он обращается к помощи опытного шамана. Старый шаман оказывает неофиту моральную поддержку и вместе с тем ведет практическое обучение. Взаимоотношения

старого шамана и неофита у тункинских бурят определяются понятием *эсэгэлүүлхэ* (досл. «быть усыновленным»). Опытный шаман выступает в роли духовного отца, учителя. В среде тункинских шаманов были случаи, когда старые шаманы, определив в человеке избранника и не дожидаясь инициативы с его стороны, начинают оказывать свою помощь в обучении [ПМА, 2003, 11, 17, 20]. По мнению Г. Р. Галдановой, термин «*эсэгэлүүлхэ*» не только означает понятие «приобрести отца», но и выступает в более широком значении – «получить посвящение» [1987, с. 93].

В процессе обучения кандидата в шаманы отцом-шаманом наблюдается его сопротивление наследственному шаманскому дару, поскольку все без исключения шаманы и верующие понимают, что с принятием дара человек перестает принадлежать себе и близким. У бурят существует поговорка: *Хутагын эшэ хурсадаа туһа угы, боо хун бээдээ туһа угы* (Рукоять ножа бесполезна для своего острия, так и шаман бесполезен для себя (своих близких)) [ПМА, 1998, 12, 18, 26]. Л. Я. Штернберг писал, что «не в воле человека выбирать шаманский статус. Дар шамана приобретается не по желанию, а, наоборот, против желания человека, и этот высокий шаманский дар принимается как тяжелое бремя, которое человек воспринимает как неизбежное, покоряясь ему с тяжелым сердцем обреченного» [1936, с. 141]. Неофитом руководят духи-избранники. Осознание неизбежности и неотвратимости судьбы заставляет избранников принять дар и начать приобщение к статусу шамана. Как считают тункинские буряты, человек, обладающий шаманским утха, но сопротивляющийся этому дару, может умереть или сойти с ума [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 55; ПМА, 1999–2002, 2, 10, 12, 16, 30].

По утверждению шамана С. Ш. Шагланова, «наша обязанность – это общение со злыми духами, выполняем их требования, задабриваем их, чтобы они не вредили людям (*бохолдойтой зугаалдагабди*)» [ПМА, 2000, 27]. Этот разряд злых духов, по представлениям тункинских бурят, происходит от духов сородичей, умерших в раннем возрасте, насильственной смертью или обиженных судьбой. Для них характерно активное вмешательство в жизнь людей и негативное воздействие на нее. Шаманы, выполняя волю этих духов, узнают их настрой и требования к определенным людям. Поэтому основная задача шаманов – именно общение со злыми духами-бохолдоями [ПМА,

2000, 2, 9, 11, 17, 27]. В материалах, ранее собранных Г. Р. Галдановой у тункинских бурят, подчеркивается данная специфика тункинских шаманов: «Шаман служит бохолдоям. Угощения с его руки **хаты** (божества небесного происхождения. – О. Ш.) не принимают» (*боо хун бохолдойдо үргэдэг, бохолдойдо үргэһэн хүнэй гарһаа хада абдаггүй*) [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 10].

Таким образом, тункинские буряты полагают, что шаманы, как черные, так и белые, вступают в контакт со злыми духами различного происхождения. Иная сфера их обитания и негативные качества духов характеризуют шаманов как лиц «нечистых», ведущих диалог с существами иного порядка, поэтому из их рук **хаты** не могут принять жертву или угощение. Сакральной чистотой, позволяющей поднести **хатам** жертву, обладают **хадаши**. Их статус предполагает общение с «чистыми» земными духами, «хозяевами» местных гор, исключает контакт с духами неземного порядка.

По рассказам черного шамана С. Д. Холбоева, черные шаманы Тункинского района могут проводить обряды вне территории своего проживания. Необходимым условием для этого действия является первоначальное обращение шамана к духам чужой местности [ПМА, 1995, 23]. Другой черный шаман Б. Д. Базаров указывает, что «при этом надо всегда помнить о том, что любой шаман, даже с высшим саном посвящения, приезжая в долину того или иного ведомства Большого Байкальского региона, приглашает к себе в помощники местного шамана, т. е. шамана той местности, где должен производиться молебен. Чтобы тот открыл ворота местности по существующим канонам этого ведомства» [2000, с. 37].

Вместе с тем, по сведениям черного шамана А. Н. Агунова, с принятием посвящения одновременно определяются границы деятельности шамана. Он рассказал: «Мне было предписано отцом не совершать обряды призывания вне нашей родовой территории. Эта территория определена символическими рамками: от села Нуган до бариса Тамхи баряаша. Вне этих границ шаманы нашего рода не должны проводить обряды призывания – *таларуу ябаад сэргэжм үргэхэгүй*. Кроме того, отец предписывал мне не посещать похороны – *хара дээр байхагуй*» [ПМА, 2001, 1].

Как видим, процесс становления тункинских шаманов вполне соответствует общепринятым в бурятском шаманизме основным пред-

ставлениям. Интересным моментом при получении шаманского посвящения является определение сакральной границы деятельности нового шамана. Сакральная деятельность шаманов в пределах границ собственных родовых территорий не подвергалась сомнению со стороны общественного мнения. За пределами этих территориальных границ каждый шаман самостоятельно определяет степень своего участия в сакральной жизни другого=чужого ареала или исключает свою деятельность вовсе.

## 1.2. Атрибуты шаманов

Собранные сведения среди тункинских бурят не позволяют нам восстановить полноценную картину шаманских атрибутов, которыми обладали шаманы Тункинского района в прошлом. Информаторы дают лишь отрывочные сообщения об этой стороне шаманского культа. В материалах Г. Р. Галдановой указывается, что «тункинские шаманы имели *хэсэ*, покрытый кожей с одной стороны, некоторые, чаще шаманки, – *оргой*. Шапки обычные – *буряад малгай*. До того как стать шаманом, человек уходил в лес и сам находил деревце для своей трости. Это обычно была береза [Галданова, общий фонд ОПП, № 2356, л. 14].

Однако сохранилось письменное свидетельство дьякона Гужирской церкви Алексея Попова о наличии в прошлом у шаманов Тунки значительной части атрибутики. Однажды дьякон Д. Попов стал свидетелем суда над шаманом, происходившего на территории Торской степи. К сожалению, он не указывает названия местности или села. Тем не менее Д. Попов забрал «шаманские вещи» в с. Гужиры и дал их подробное описание. «Вещи эти следующие: 1) *оргой* – одежда шамана, сшитая из белой какой-то, кажется, парусиновой ткани; по ней от самого ворота до низу вдоль пришито несколько змей, которые сделаны как будто из веревки, обтянутой коленкором и другими разноцветными лоскутками, а на плечах вшиты гусиные крылья; 2) бубен – с одной стороной обтянут кожей, а с другой рукоятка и намалеванная личинка; 3) хорьби – шаманская палка; с верхнего конца вырезан какой-то бурхан (тогда как у истых шаманов, например, за Байкалом, бывает конская голова и т. п.), с того же конца палка увешена ламскими ходаками (в Тунке буряты придерживаются ламаизма); 4) ма-

хаябши – шлем (малагай – шапка), наклеенный на холсте, в обхвате головы, сверху оклеен золотой бумагой, по коей множество мелких раковин, пришитых крестообразно по 4, т. е. две пары одна против другой, вокруг всего малахая, спереди спускается густая черная бахрома из шелка, в виде челки конской; на макушке пук перьев, как на военной каске, и два медных рога, в виде козьих с отростками, сзади привешены тоже ламские ходаки» [1876, № 36, с. 509].

Более конкретно проследить механизм получения шаманских атрибутов, бытовавший у тункинских шаманов, нам не удалось. Тем не менее можно быть уверенными в том, что процесс обретения атрибутов тункинскими шаманами сопровождался очередным этапом его посвящения и являлся знаком изменения его сакральной силы, что было характерно в целом для бурятских шаманов. Среди тункинских бурят сохранились отдельные свидетельства о том, что на месте захоронения больших шаманов встречались и атрибуты, принадлежавшие им. По словам информатора Д. Х. Тахановой, в местности Уляабар расположено захоронение шамана рода шошолог Алексея-таабая, на этом месте лежат его бубен (*хэсэ*) и подвески (*хонгорго*) [ПМА, 2003, 20].

В рассказах о шаманах у тункинских бурят особо выделяются «шаманы с бубном», которых определяют еще как «больших шаманов» (*ехэ боо*) или «сильных шаманов» (*шанга боо*). Аналогичный пример выделения «шаманов с бубном» встречается у телеутских шаманов. Д. А. Функ пишет, что речь идет о «...шаманах, обладавших... суперсенситивным восприятием мира, умением входить в необычное состояние сознания через аффект, знаниями и навыками психотерапевтического воздействия, навыками экстрасенсорного воздействия на человека и природу, определенными медицинскими знаниями...» [2005, с. 66].

Действительно, в легендах тункинских бурят «шаманы с бубном» совершают необъяснимые с точки зрения рационального сознания поступки (летают по небу, превращаются в диких животных, вылечивают самым странным способом, предсказывают будущее и т. д.). Все эти поступки иррационального шаманского поведения воспринимаются бурятами как сверхъестественные способности, которыми могут обладать именно «шаманы с бубном».

### 1.3. Черные и белые шаманы

У многих народов статус шамана был неоднородным и включал деление на две категории: черных и белых шаманов [Басилов, 1992, с. 53; Элиаде, 1998, с. 147]. О принципах классификации бурятских шаманов на черных и белых в этнографической литературе существуют различные мнения. И. А. Манжигеев считал, что белые шаманы в своих камланиях обращаются к западным божествам, а черные шаманы призывают восточных тэнгриев. Главной причиной различия шаманов на черных и белых он видел в «социально-экономическом неравенстве между бурятскими родами. “Белые” шаманы по своему происхождению принадлежали к богатым и знатым бурятским родам... составляли “белую кость”... предки же “черных” шаманов некогда принадлежали к маломощным и незнатым родам» [1978, с. 66]. В свою очередь Т. М. Михайлов также полагает, что дифференциация шаманов явилась результатом выделения «белокостных» родов в монгольском обществе, у которых существовали свои «белые» шаманы. Черные шаманы обслуживали простых людей – «чернь». Такое деление в последующем оказало влияние на бурятский шаманизм [1980а, с. 267].

Немного иное объяснение принципа дифференциации шаманов дается Г. Р. Галдановой. По ее мнению, белый шаман является старейшиной рода, которого выбирает родовой коллектив на должность жреца, в то время как черный шаман – избранник духов, наследующий свой дар [1987, с. 116]. Основное различие белых шаманов от черных, по Г. Р. Галдановой, заключалось в том, что именно старейшины рода выполняли функции белых шаманов, в их сферу деятельности входило почитание духов-предков рода. Черные шаманы проводили обряды только духам шаманского рода [1998, с. 28].

Высказывания по поводу сомнительности связи белого шаманства с шаманством вообще являются точкой зрения Д. С. Дугарова. Он утверждает, что «белое шаманство в генетическом плане не имеет ничего общего с черным шаманством тюрко-монгольских народов, хотя в процессе многовекового совместного функционирования они в достаточной степени взаимно повлияли друг на друга и во многом смешались» [1991, с. 3]. Более того, он видит идеологическую и обрядово-мифологическую основу белого шаманства в божествах индо-

европейского происхождения, у которых верховным богом является творец и громовержец Айа [Там же, с. 5]. У эвенков-орочон качественное определение статуса шамана происходило следующим образом. У них «шаманы подразделялись по происхождению “корней”, т. е. шаманской силы, на шаманов, имевших корни снизу, и шаманов, имевших корни сверху» [Мазин, 1984, с. 66]. Классификация ненецких шаманов осуществлялась по их функциям или по сфере деятельности, которые выделялись так: те, кто имел дело с духами неба, те, кто обращался к духам земли, и те, которые входили в контакт с духами подземного мира [Хомич, 1981, с. 17].

В. И. Харитонова не считает белых шаманов собственно шаманами. Определяя их как людей, которые не обладают многими способностями шаманов, она относит эту группу людей к категории шаманствующих/приобщенных, объясняя свое определение тем, что белые шаманы получили все свои знания и практики от шаманов [2006, с. 71]. Исходя из собственных полевых этнографических материалов, нам хотелось бы показать, как в рамках этнолокального коллектива определяются место и статус белого шамана.

В представлении тункинских бурят, качество шаманского *утха* изначально имело различия. Шаманы одного рода могли проводить индивидуальные обряды духам подземного мира с заклинанием барана, а также обряды в честь родовых духов – предков шаманов. Но они не могли руководить обрядами общественного типа. Эти признаки указывали бурятам-шаманистам на то, что шаманы данного рода являются черными – *хара утхатай боо* [Прил. 2, табл. 2]. В ином случае, когда шаманы рода могли выполнять функции предсказателей и общаться только с духами земного происхождения, проводили им обряды индивидуального характера, бескровные лечебные обряды, а общественный коллектив допускал их к руководству общественными тайлганами вместо стариков-хадаши, таких шаманов определяли как *са-гаан утхатай боо*, т. е. шаманы, имеющие белое происхождение [Прил. 2, табл. 1]. Изначально присущее качество родового шаманского дара, которое наследовали шаманы рода, давало возможность коллективу определить потенциальные качества новых избранников шаманского дара этого рода. Таким образом, в дифференциации шаманов на белых и черных большое значение для тункинских бурят

имеет качество наследуемого дара, которое и определяет качество будущего шамана.

Наследование и становление черного шаманского дара у тункинских бурят проходят по уже известным нам этапам: избранничество духами, шаманская болезнь, обучение и посвящение. По представлениям тункинских бурят, обряд посвящения (*уга тасиха*) является обрядом инициации неофита на статус черного шамана, в функции которого отныне входит проведение сложных обрядовых действий, с кровавыми жертвами и обязательное контактирование с духами подземного мира. В силу разных причин избранники шаманских духов отказывались от наследственного дара и не проходили обряд посвящения в шаманы. Тем не менее отказ от обряда инициации в шаманы не отсекал действие шаманского корня. Избранник шаманского дара становился шаманом с ограниченными сакральными функциями. Он проводил несложные обряды разного типа, адресованные земным духам или небесным божествам, но не мог уже общаться с духами подземного мира, проводить им обряды с заклинанием жертвенного барана. Именно такие избранники, как нам кажется, определяются тункинскими бурятами как «белые шаманы», подразумевая под этим ограниченность их сакральной функции – невозможность общаться с духами подземного мира, что и делало их статус «чистыми, белыми» (*сагаан боо*), в отличие от статуса черных шаманов (*хара боо*) [Прил. 2, табл. 3–4].

Как показывают результаты полевых исследований, одна из причин происхождения белых шаманов среди тункинских бурят связана с отказом неофита принять качество черного шамана от шаманских духов-предков. Именно поэтому среди информаторов частыми определениями о тех или иных шаманах являются высказывания следующего характера: «У шамана Даши Нельхаева в роду были черные шаманы, он должен был наследовать их дар и стать черным шаманом. Но он отказался от этого дара и остался белым шаманом» [ПМА, 2001, 16]; «Шаман Укоев Аркадий не может стать черным шаманом, поскольку его отец был белым шаманом. Поэтому он принял дар и получил возможность предсказывать как белый шаман» [ПМА, 2002, 12].

Этот процесс, вероятно, демонстрирует определенный характер трансформации шаманского наследственного дара. Причиной отказа

от качества черного шамана, по свидетельству шаманов, чаще всего является их убежденность в том, что функции черного шамана чрезвычайно тяжелы, они отягощают и усложняют всю дальнейшую жизнедеятельность человека [ПМА, 2000, 2, 12, 14, 16, 18, 26, 30].

Более того, по представлениям тункинских бурят, под определение «белые шаманы» попадали и руководители общественных обрядовых действий. Именно о них Г. Р. Галданова писала: «...белые шаманы проводили в основном обряды общественного значения, совершали жертвоприношения божествам-покровителям рода перед началом крупных мероприятий, во время больших праздников» [1987, с. 114]. В среде тункинских бурят их называют *хадаши* (*хадууши*, *хадудта үргэдэг хүн*). Это лицо, которое имеет право от имени коллектива совершать общественные жертвоприношения, проводить обряды, посвященные духам земного мира, – хозяевам местных гор – хатам, также хозяевам воды, земли. М. Д. Зомонов дает следующее определение хадаши: «...полноценный мужчина зрелого возраста, совершающий молебен хозяевам – хатам местности» [1998б, с. 100].

Статус хадаши, в отличие от шаманов, не предполагает наличие обязательного наследственного шаманского дара – *утха*, поскольку у него нет необходимости общаться с духами, влиять на них. Основными требованиями для его получения являются хорошие знания обрядовых действий и четкие представления о традиционной мифологической картине мира. Немаловажное требование для кандидата на эту роль – обладание положительной общественной оценкой, которая складывается из социального положения самой личности кандидата: семейное положение, физическая полноценность, определенные качества личности. Тункинские буряты эти качества объединяют понятием *дүрбэн тэгш* (все стороны равны, т. е. полноценный) [ПМА, 1999, 2, 32]. Наличие всех этих знаний и качеств позволяет общественному коллективу санкционировать деятельность хадаши на проведение бескровных обрядовых жертвоприношений божествам, духам-хозяевам гор. Этим круг деятельности хадаши ограничивается. Как отмечает Б. Ц. Гомбоев, «сами хадаша никогда не называют себя шаманами (боо), а только хадаша (в переводе: почитающий духов гор), выделяя себя тем самым из разряда шаманов» [2002, с. 69].

По мнению информаторов, шаманы не могут служить духам гор, поскольку они общаются со злыми духами, которые обитают на земле

– *бохолдой*, с теми, кто находится под землей. Они служат только низшим по рангу существам. Хаты, «хозяева» гор представляются существами чистыми и должны почитаться лицами, имеющими статус хадаши, которые не вступают в контакт с существами подземного мира, с земными злыми духами [ПМА, 1999, 2, 6, 7, 8, 12, 14]. По сведениям А. Л. Ангархаева, выше шаманов считается статус хадаши. Это старик в пожилом возрасте, полноценный представитель общества. Иногда его функции выполняют белые шаманы [ПМА, 2001, 2].

Судя по многочисленным сведениям информаторов, важно, что бы проведением общественных обрядов руководил хадаши. Поскольку он не вступает в контакт с существами подземного мира и злыми духами и является чистым по отношению к хозяевам гор, земли, воды. В отличие от них шаманы как лица, обладающие способностью путешествовать по всем сферам мироздания, составляют категорию лиц, от которых духи гор «не примут жертву» [ПМА, 1999–2002, 2, 6, 7, 8, 12, 13, 17, 27, 32]. Аналогичные взгляды на статус хадаши существуют у окинских бурят. По их представлениям, только хадаши могут совершать обряды поклонения хозяевам гор. Как и у тункинских бурят, данный статус не наследуется, и важными условиями его обретения выступают полноценность физического тела, полнота духовного мироощущения, знание мифологии и ритуалов.

На основе исследования религиозных представлений окинских бурят Б. Ц. Гомбоев справедливо связывает жреческий статус хадаши с культом гор, который выделялся как самостоятельный культ у народов Центральной Азии и Южной Сибири [2002, с. 69]. О выделении у алтайцев культа гор в самостоятельно существующее представление свидетельствуют сведения А. В. Анохина. Он писал, что «алтайцы выделяют духов гор в совершенно самостоятельную категорию; духи эти не имеют никакого отношения ни к Улгеню, ни к Эрлику. Человек видит в них своих благодетелей, от которых он получает земные блага, и карателей, потому что за непочтение к себе они насылают болезни. Благодетельность их выражается в умножении скота, в ниспослании благополучия и здоровья народа, в устранении злых духов. Духи гор живут не в небесном пространстве, не в нижнем мире, а в земной сфере, в той сфере, в которой живет сам человек. Духи эти строго индивидуализируются и приурочиваются к тому или другому месту –

горе, реке, озеру, скале и т. д., являясь, таким образом, духами местными» [1924, с. 14–15].

Таким образом, среди тункинских бурят шаманы были дифференцированы на черных и белых. Причастность к той или иной категории определялась качеством наследуемого шаманского дара. Кроме того, в рассматриваемый хронологический период времени происходила определенная трансформация шаманского дара. Многие избранники отказывались принять статус черного шамана. Поскольку это качество переворачивало всю будущую жизнедеятельность и становилось большим бременем. В этом случае они ограничивали свои сакральные действия функциями белого шамана. К числу белых шаманов относились тункинскими бурятами и старики-хадаши, которые, в отличие от шаманов, не имели наследственного дара. Общественный коллектив определял хадаши по ряду признаков, главным из них было требование социальной и физической полноценности (*дурбэн тэгшэ*).

## **§ 2. Функции шамана и его место в обществе**

В традиционном мировоззрении бурят благополучное существование членов общественного коллектива, их благосостояние во многом обуславливались характером взаимоотношений общества с миром духов. Причину изменчивости взаимоотношений между духами и верующими последние видели прежде всего в поведении самого человека. При соблюдении норм традиционного поведения верующими (например, ежегодное угощение духов-хозяев местности, соблюдение правил поведения в табуированных местах, избегание ночных прогулок и т. д.) духи благоволили к ним, в случае нарушения этих норм они уже становились источниками неприятностей и бед. «Такое «поведение» духов объяснялось тем, что ошибочные действия были совершены самими людьми, которые нарушили какие-либо запреты и предписания или не принесли соответствующие жертвы» [Новик, 1984, с. 56]. В мироздании тункинских бурят, в которых основные стороны жизни находились в большой зависимости от волеизъявления духов, шаман являлся главным сакральным лицом, способным управлять ими, влиять на них и договариваться с ними. Как пишет А. И. Мазин, «шаманы создали свои обряды и камлания, внеся в них сравнительно новые элементы, которые сосуществовали с древней-

шими. Основной задачей шаманов была забота о душах сородичей и их благополучии. Это предопределило содержание всех шаманских обрядов и камланий» [1984, с. 85]. В шаманской сакральной деятельности выделялись несколько важных функций: лечебная, предсказание, исполнение обрядовых действий, покровительство детям – *найжа*. Сакральная сила тункинских шаманов определялась силой и авторитетом духов-помощников, в лице которых выступали шаманы-предки.

Приведем конкретный пример. Черный шаман С. Д. Холбоев рассказывал: «Мои духи-покровители все время мне сообщают что-то: кто сейчас придет, кто придет завтра, с какой просьбой или проблемой придут люди, у кого беда случится, чью душу ночью забрали злые духи. Духи мне спать покойно не дают» [ПМА, 1994, 23]. Сходный механизм действия шаманов был известен у алтайских народов. Л. П. Потапов указывает, что «все культовые действия, которые совершал шаман, и все результаты, которых он добивался, осуществлялись его духами, которых он призывал к себе в начале каждого камлания» [1991, с. 65].

Как считают тункинские буряты, основной деятельностью шаманов являлось исцеление больных сородичей. В случае нарушения традиционных норм человеком, духи забирали его душу, так они наказывают, сделав его больным и несчастным. В этом случае на помощь человеку может прийти только шаман, способный общаться с существами иного мира. Об этом же писал Б. Э. Петри: «Вызволить душу больного из подземного царства Эрлэн хана мог только черный шаман, оставив взамен собственную душу или душу кого-либо из родственников больного. Считалось, что души черных шаманов проходят подготовку к посвящению в подземном мире Эрлэн хана» [1928, с. 22]. Лечебная функция шамана, включала сложные обряды возвращения души (*һүнэнэ дуудаха*) и омовения тела больного (*угаалга*), обряды освящения (*тарим*), которые проводились при различных кожных заболеваниях.

По представлениям верующих, черные и белые шаманы, кроме того, что могли лечить, предсказывать будущее и руководить обрядами жертвоприношений, часто выполняли функцию защитников детских душ. И. А. Подгорбунский отмечал, что буряты поручали «детей заботам *найжи*, т. е. домашнего шамана». Шаман, обладая способно-

стями видеть и влиять на злых духов, оберегал детей с малолетства [1895, № 3, с. 66]. Выбранный в качестве **найжи** шаман, как пишет К. Д. Басаева, проводил особое молебствие, давал ребенку амулет (*насюуһан*), который считался у бурят самым действенным оберегом. Шаман как найжа считался уважаемым лицом в семействе и принимался с большим почетом [1980, с. 95]. По воспоминаниям тункинских бурят, шаманы-найжи брали под свое покровительство детей одной семьи или нескольких семей, проживавших в одном родовом околотке. По рассказам информаторов, шаман Дансаран Самбуев являлся найжа для всего родового околотка местности Яранди [ПМА, 2000, 15, 19, 20, 28].

Главной функцией белых шаманов являлось предсказание (*узэхэ, архи соо хараха*). Они с помощью духов-помощников могли указывать на причины многих несчастий и болезней. Предсказание могло происходить по водке, которую заранее держали в доме до обращения к шаману, иначе в ней он ничего не увидит. Большинство шаманов предсказывали через свой сон, когда их душа выходила из тела и бродила по разным местам. Во время таких путешествий души шаманов часто видели, как злые духи крадут души людей, узнавали о смерти или рождении, несчастях или иных событиях в жизни своих сородичей. Зачастую черные шаманы не могли определить духа, наславшего болезнь или укравшего душу человека. Именно белые шаманы помогали определить характер болезни и принять необходимые меры для ее устранения. Буряты-шаманисты часто обращались к предсказателям, чтобы внести ясность в возникших жизненных коллизиях [ПМА, 2001, 7, 11, 12, 17, 32].

Среди верующих существовали убеждения в том, что шаманы, особенно черные, могут оказывать влияние на судьбы людей. В особенности, если от людей исходило негативное отношение к шаману. Последние часто совершали так называемое колдовство – *жатха*. Оно могло проявляться шаманом по-разному. Например, шаман мог превратиться в дикого зверя и оставить его следы во дворе своего обидчика. Следы диких животных у дома, согласно древней бурятской примете, считались знаком, предвещающим беду или несчастье для членов семьи [ПМА, 2001, 9, 12]. Другой вид проявления шаманского колдовства был записан Г. Р. Галдановой в 1970-е гг.: «Раньше, если обидеть шамана, он тут 2–3 раза прокатится по полу (*хулбэрхэ*), и

у этой семьи умирали дети» [Галданова, общий фонд ОПП, № 2356, л. 40]. Поэтому большинство верующих, в случае возникновения различных спорных ситуаций с шаманами не только в сакральной, но и в других сферах жизнедеятельности коллектива, старались избегать конфликтов и разногласий с ними.

Другим интересным моментом, характеризующим социальную позицию шамана в обществе, являлось то, что, по мнению верующих и по убеждению самих шаманов, им запрещалось участвовать на похоронах – *хара дээр байхагуй* [ПМА, 2001, 1, 17]. Считалось, что там они подвергают себя осквернению. У алтайцев, как писал А. В. Анохин, «шаманы в течение сорока дней не входят в жилище, опасаясь осквернить себя вследствие тайного присутствия в аиле алдачы (дух смерти. – О. Ш.)» [1924, с. 20]. Однако, по представлениям тункинских бурят, вступать в контакт со злым духом умершего, в случае, когда он начинал беспокоить близких своим появлением в доме, мог только шаман. Именно он обладал способностями, позволяющими выпроводить злого духа с помощью обрядового действия *гуйдэг гаргах*. Алтайские шаманы не принимали активного участия в поминках, но приглашались хозяином юрты и курением можжевельника выгоняли дух умершего из юрты [Анохин, 1924, с. 21]. Интересным является тот факт, что шаманы считались главными специалистами по человеческим душам, однако существовали представления, запрещающие им принимать участие в похоронах и поминках, когда человеческая душа прекращала свое земное существование. Вероятно, этот факт можно объяснить активной деятельностью буддийского духовенства, которое освободило похоронную сферу от деятельности шаманов.

Говоря об экстатической стороне шаманизма, можно отметить, что для тункинских шаманов не было характерным владение техникой экстаза. По сведениям информаторов, шаманы не считали экстаз (*онго орохо*) важным требованием к их сакральной деятельности. После наблюдения за действиями алтайских шаманов Л. П. Потапов писал, что «...возбужденное состояние, обычно еще подогретое порцией араки и выкуриванием трубки крепкого табака» никак нельзя сравнивать с экстатическим состоянием [1991, с. 104].

Общеизвестно, что на стадии разложения первобытного строя шаманы заменили старейшин рода, уважаемых стариков, которые яв-

лялись проводниками обрядов и знатоками мифологической картины мира [Михайлов, 1980а, с. 115; Скрынникова, 1997, с. 5; Герасимова, 1999, с. 16]. В среде тункинских бурят наблюдается мягкое нивелирование различий в особенности между статусами хадаши и белого шамана. Последним лицам все чаще доверяется проведение общественных тайлганов, т. е. статус белого шамана позволяет поглощать деятельность хадаши. В то время как хадаши не могут выступать в качестве белого шамана вследствие отсутствия наследственного дара. Видимо, этот процесс можно характеризовать как стремление к монополизации деятельности хадаши. Как отмечает К. М. Герасимова, «культ шаманских предков сильно потеснил, но не вытеснил полностью традиционный принцип старшинства в кровнородственной социальной организации. Шаман заместил функции «родового жреца», утрачивая при этом атрибуты «классического» облика шамана» [1998, с. 190]. Аналогичные процессы происходили в шаманстве у других народов [Алексеев, 1981, с. 110]. В отличие от белых шаманов, деятельность черных шаманов строго регламентирована кровавыми обрядами, теми, в которых предполагается общение с духами подземного мира. Руководство общественными тайлганами все еще не входит в сферу деятельности черного шамана и строго осуждается общественным коллективом [ПМА, 2002, 6, 7, 8, 12]. Иначе говоря, у тункинских бурят процесс подмены шаманами сакральной роли хадаши не был завершен. Наш полевой материал по культово-обрядовой практике показал, что общественные функции хадаши сохраняют в определенной мере самостоятельность, и они все еще не составляют сакральную сферу деятельности шаманов.

Полевые исследования среди тункинских бурят показали непрерывный характер шаманского наследственного корня. У большинства шаманов отсутствовали шаманские атрибуты. Обучение избранника шаманских духов происходило по известной бурятской шаманской традиции – *эсэгэлуулхэ*. У тункинских шаманов владение техникой экстаза не являлось обязательным условием их деятельности. Сакральные функции тункинских шаманов замыкались границами родовой общности, для членов которой они проводили обряды индивидуального характера. Т. Д. Скрынникова определяет сакральную деятельность шамана как «область сакральной периферии» и связывает ее с исправлением недостатков внутри одного временного периода,

которые вызваны действиями злых духов [1997, с. 15]. Тункинские буряты считали, что жизненно важными обрядами в деятельности шаманов являются лечебные обряды и ритуалы предсказания, от которых зависит жизненное благополучие любого человека.

На территориально-общинные объединения сакральная деятельность и авторитет шаманов не распространялись. В данных общественных коллективах сакральная сфера заполнялась деятельностью жреца в лице старика-хадаши. По справедливому определению Т. Д. Скрынниковой, «они (светские лидеры. – О. Ш.) проводили регулярные ритуалы стабилизирующего характера, связанные с выполнением определенных обязательных обрядов, воспроизводящих центр, выполняющих цивилизаторскую роль, направленных на установление порядка на определенный период и имеющих общественное значение» [1997, с. 10].

После смерти черного шамана, по представлениям бурят, его дух становился покровителем своего рода. Сородичи почитали его ежегодным обрядом с закланием барана – *тоолэй табиха*. Из материалов Г. Р. Галдановой следует, что раньше шаманов тункинские буряты после смерти не хоронили в земле, а оставляли на горе или на холме (*болдог дээрэ*). Девятого числа в старую луну (*хуушин нарын 9 – юһэ юһэндээ*) им проводили обряд. Они ходили по ночам, били в бубен, пели. Если же это был плохой шаман, который делал зло людям, его тело сжигали, поскольку его дух превращался в бохолдоя или в иное злое существо, которое будет вредить людям. Хороших шаманов не сжигали, а хоронили как людей [Галданова, общий фонд ОПП, № 2356, л. 41].

Как утверждают наши информаторы, многие шаманы, предчувствуя приближение смерти, завещали предать свое тело огню. По представлениям тункинских бурят, после смерти сильные шаманы, если их тела были преданы земле, могли восстать и навредить людям, сородичам. Восставших мертвецов называли *ороолон*. Именно поэтому мудрые шаманы, заботящиеся о благополучии своих потомков, заранее завещали своим близким предать после смерти их тело огню. Этот способ захоронения шамана являлся для потомков залогом спокойствия и «чистоты» после смерти предка-шамана [ПМА, 2001, 2, 12].

На основе полевых исследований можно сделать вывод о делении тункинских шаманов на черных и белых. Изначально наследуемый

дар у тункинских шаманов – *утха* уже содержал качества белого или черного шамана. Однако шаманский наследственный дар для большинства наследников черного *утха* воспринимается как тяжелая и ответственная ноша. Именно поэтому многие из потенциальных наследников этого дара отказывались проходить обряд посвящения (*уга тасиха*), который позволял утвердить статус черного шамана. Несмотря на это, неофит оставался наследником и обладателем шаманского дара, который реализовывался в религиозной традиции в качестве белого шамана. Более того, под определение белого шамана среди тункинских бурят попадали те шаманы, которые изначально имели белый наследственный корень – *сагаан утхатай боо*. В число белых шаманов тункинские буряты определяли и старейшин-хадаши, чья деятельность санкционировалась общественным коллективом и не имела наследственного качества.

Мир шаманских духов составляют духи предков-шаманов. Именно в них заключена божественная сущность шаманизма. Шаман избирается ими и служит им, они являются помощниками в его сакральной деятельности. Шаманы наследуют те же качества, которыми обладают духи предков-шаманов. Поэтому, узнав качества шамана, можно понять качества шаманских духов, и наоборот. Положение о такой связи между божественной сущностью и человеком было сформулировано Л. Фейербахом в философском плане. Он писал, что «о человеке можно судить по Богу и о Боге – по человеку; они тождественны» [1995а, с. 33].

Философские высказывания Л. Фейербаха об антропологической сущности религии, как нам кажется, близки к определению сущности шаманизма. Шаманские духи – есть Боги, качества которых тождественны качествам человека (=шамана), и наоборот. Способности шамана вступать в контакт с духами, понимать их действия, знаки составляют основные признаки, определяющие сущность шаманизма.

## 2.1. Роль шамана в семейно-родовых обрядах

Этот тип обрядов мы определяем как семейно-родовые по характеру культовой общности, которая может включать представителей одного рода или одной семьи из данного рода. Они посвящаются духам родовых предков-шаманов и проводятся под руководством шаманов. По представлениям бурят, именно духи предков-шаманов явля-

ются покровителями всех членов рода, от благосклонности которых зависят здоровье и благополучие членов рода. Интересна следующая выявленная тенденция: социальная значимость некоторых родовых шаманских культов выходит за границы рода, приобретая территориально-общинное значение.

**Обряд поклонения духу родовой шаманки Уулын теэбэз (Хойто теэбэз).** По представлениям бурят Торской степи, от духа шаманки Уулын теэбэз зависит благополучие в семье, здоровье детей. Когда в семье начинаются неурядицы, разные неприятные происшествия, болезнь, то обращаются к шаману или «ясновидящей» гадалке с просьбой исправить ситуацию. Часто гадалки подсказывают, что дух шаманки Уулын теэбэз просит жертвоприношений от семьи, после чего она проводит обряд поклонения духу на месте ее захоронения. По информации шамана В. Х. Хоренова, руководителем обряда может быть только черный шаман. Во время обрядовых действий духу шаманки подносят жертвенного барана как дорогому гостю – *тоолээ барйдаг* [ПМА, 1999–2001, 26, 30]. Ежегодное поклонение духу шаманки Уулын теэбэз осуществляется родовым коллективом, проживающим в местности Хонгодор недалеко от с. Далахай. Поэтому ее также называют *хонгодорой теэбэз* – хонгодорская бабушка. Потомки этой шаманки, как правило, собирают средства и покупают жертвенного барана. Кроме подношения кровавой жертвы, женщины рода подносят ей различного рода украшения из серебра, золота, меди, а также платки, халаты.

Авторитет шаманки вышел за границы рода, от которого она ведет свое происхождение, и культовое поклонение ее духу осуществляется представителями или семьями других родовых групп близлежащих территорий. Однако такие обрядовые действия ограничиваются усилиями только одной семьи, а не участием всего родового коллектива. По представлениям бурят, Уулын теэбэз следит за благополучием в семье, здоровьем детей не только своего рода, но и всех бурят, проживающих на территории Торской степи.

**Обряд поклонения духу родового шамана Сагаан Заарин таабай (Галуутын таабай).** Данное обрядовое действие проводится представителями тэртэ, подрода ноед. По информации шамана Д. С. Нельхаева, Сагаан Заарин почитается не всеми жителями села, а

непосредственно его прямыми потомками. Руководителем обряда может быть только шаман данного рода. Сюда входят семьи Самбуевых, Бурдаковых. Обрядовое действие проводится с закланием жертвенного барана, голову которого подносят духу шамана как дорогому гостю – *тоолээ бариха*.

**Обряд поклонения родовым духам шаманов семьи Хореновых.** Представители семьи Хореновых, рода булагат, подрод ноед, ежегодно проводят обряд поклонения родовым духам шаманов. Обряд проводится с закланием барана светлой масти – *тоолээ бариха*. Руководителем обряда выступает родовой шаман Хореновых. Представители чужих родов не могут присутствовать на обрядовом действии и посещать это культовое место.

**Обрядовое поклонение Хойморским старушкам.** Территориальный культ распространен в рамках местности Хоймор, которая охватывает села Толтой, Галбай, Тагархай, Аршан, Таблангуд. Представители хойморских родов приносят духам этих старушек в дар платки, украшения. Обрядовое действие сопровождается кровавым жертвоприношением трех баранов светлой масти по известному нам способу – *тоолээ бариха*. Руководить обрядом могут только хойморские шаманы [ПМА, 2000, 27].

**Обряд поклонения духу шамана Мардаан таабай.** Обрядовое почитание духа Мардаан таабай проводят представители рода хонгдор, выходцы из местности Тагархай, что находится на северной стороне с. Далахай. Духу шамана Мардаан таабай ежегодно посвящается обрядовое поклонение, которое состоит из ритуального угощения продуктами скотоводства (*табгаар*) без кровавой жертвы. Данное обрядовое действие проходит под руководством родового белого шамана с участием представителей рода выходцев из данной местности. По представлениям старожил, дух Мардаан таабай следит за благополучием своих потомков.

## 2.2. Шаман и семейно-индивидуальные обряды

Представленные в данном разделе семейно-индивидуальные обряды проводятся исключительно под руководством шаманов – белых или черных. Все они, как правило, направлены на благополучие само-

го человека и проводятся в лечебных целях, с целью защиты души человека от посягательств на нее злых=чужих духов.

**Обряд ама, хэли таһалха (обряд прерывания пересудов, ругани).** Издревле вербальное поведение, предопределяющее будущую жизнь людей, складывалось из двух категорий. Первая категория – моделирование будущей жизни человека в позитивном плане, к ней относятся поздравления, пожелания (*юроолы*), похвала (*магтасалы*). Вторая категория состоит из негативного воздействия на адресата: проклятия (*хараар*), заклинания, заговоры (*аблаха*).

Для традиционного мировоззрения слово воспринималось всегда тождественно делу [Традиционное мировоззрение..., 1990, с. 168]. В представлении бурят, проклятие, которое затрагивало весь род, считалось особенно страшным и несмываемым. Традиционное поведение бурят табуировалось в рамках понятия *сээр*. Шаман Б. Д. Базаров считает, что «сээр – это гнев божественных духов, которые наказывают того или иного человека за малейшую провинность и вероотступничество в прямой пропорции от содеянного. В зависимости от тяжести содеянного, потомство могло быть наказано на много поколений вперед, а также был риск остаться без потомства» [2000, с. 11].

Согласно шаманской идеологии, верующим необходимо всегда помнить о том, что если человек всю жизнь живет с завистью и ненавистью к окружающим его людям, посылает проклятия и затевает ругань, то он моделирует плохое будущее своим детям и родственникам (*муу юүмэ зүгэнэхэ, муу үүлэ бэлдэхэ*). В представлениях тункинских бурят, существует категория людей, у которых хвала, восхищение и пожелания приобретают эффект обратного действия. Как правило, узнав о нехороших способностях такого человека, буряты стараются избегать контактов с ним. У монголов, как отмечает Н. Л. Жуковская, таких людей называли *цагаан хэл ам* или *цагаан чотхор*. Эта категория людей оказывала вред через благо и по своему воздействию считалась более опасной, чем хулители – *хар хэл ам* [1988, с. 89]. По мнению шамана Б. Д. Базарова, существовало традиционное неписаное правило поведения, которое гласило: «Помни: дети твои будут жить именем твоим, во имя их здоровья и благополучия не переступай порог “Сээр”» [2000, с. 12].

Дети, родственники, возможно, будут стараться исправить свое предначертание, но это будет безрезультатно. Для родителей боль-

шим горем является видеть страдания детей. Эти страдания воспринимаются как наказание за поступки, совершенные ими самими. Представления такого характера вызваны тем, что в идеологии бурятского шаманизма нет представлений о посмертном воздаянии и перевоплощении души человека в зависимости от его поведения при жизни на земле. В шаманизме принята иная категория морального воздействия на личность. После смерти человека на земле остаются жить его потомки, которым придется расплачиваться за все его поступки. Поэтому, как отмечает шаманка Н. А. Ангараева, «шаманист проходит все круги ада здесь, на земле» [1996, с. 6]. В архаичных культурах религиозные представления об аде и рае отсутствовали. Буряты-шаманисты верят, что душа человека после смерти переходит жить в иной – подземный мир, где продолжает жить так же, как и жила на земле. У многих тюркоязычных народов подземная страна представлялась не адом, а всего лишь местом жительства умерших, там они продолжали жить [Алексеев, 1984, с. 65]. У селькупов существовали схожие представления о том, что «душа простого человека после смерти жила в загробном мире той же жизнью, какой жила на земле. Не имелось никакого представления ни о возмездии и наказании за грехи, ни о поощрении за добродетели» [Прокофьева, 1981, с. 49].

В случае, если негативное вербальное поведение все же может иметь место, по представлениям тункинских бурят, существуют защитные приемы, с помощью которых человек может оградить себя от вредного воздействия плохого языка, негативных импульсов, слов и магических воздействий, посылаемых каким-либо врагом, недоброжелателем.

У тункинских бурят в качестве оберега широко используется амулет с песком Шаргай-нойона – *Шаргай ноёной шорой*. По представлениям местных жителей, песок служит магическим оберегом как от видимого врага, так и от других скрытых, недобрых существ. По сведениям Д. С. Зандеевой, она с детства знала, что амулет из песка с места почитания Шаргай-нойона оберегает человека от проклятий, нечистых помыслов врагов, защищает солдата во время боевых действий. Кроме того, по информации шамана С. Ш. Шагланова, издавна у бурят-шаманистов существует поверье: вслед потенциальному недоброжелателю нужно бросить песок. Такое магическое действие ограждает человека от недобрых помыслов врагов, нейтрализует недоб-

рожелателей. Позже, с распространением буддизма и ассимиляцией добуддийских культов, в амулеты вместе с песком стали класть буддийские молитвы – *маани*. Как пишет Н. Л. Жуковская, у монголов для защиты от вредоносных воздействий «читались специальные молитвы, после которых обязательно несколько раз (3, 9 или 21) хлопали в ладоши» [1988, с. 89].

Шаманы часто выступают в качестве знатоков магических приемов. С их помощью можно оградить людей от нехорошего воздействия слов и дурного глаза недоброжелателей. В практике тункинских бурят известны случаи, когда они изготавливали обереги, такие, как, например, заговоренная игла с красной нитью. Этот амулет необходимо было приколоть к изнанке одежды. С. Д. Холбоев утверждал, что чаще всего такой оберег имели те, кто уезжал жить в другое место [ПМА, 1995, 23]. В традиционном сознании иноэтничная среда, чужая земля воспринимались как источник явного или скрытого враждебного отношения. Как справедливо отмечал С. А. Токарев, «в качестве виновников вредоносных магических актов всегда фигурировали люди чужого племени, чужой общины» [1990, с. 85].

У тункинских бурят практикуется обряд *ама, хэли таһалха* (досл. «прерывание разговоров, пересудов»). Мотивация проведения этого обряда заключается в стремлении оградить человека от возможных последствий ругани, проклятий или в попытке нейтрализовать плохие замыслы врага. В противном случае плохие пожелания могут негативно смоделировать будущую жизнь человека. Исполнителем обряда, как правило, выступает шаман.

Обряд проводится следующим образом. Зерна пшеницы и мелко нарезанные лоскутки красной и черной материи оставляются на бумаге. На ней записывают имя и фамилию человека, от вредоносного воздействия которого совершается данный ритуал. Это приготовление окуривают дымом можжевельника (*һанди зай*).

Шаман переливает молоко из одной чашки в другую ложечкой и одновременно призывает божеств, духов предков на помощь, приговаривая:

Хара будоор, улан будоор амыешни таһалхаб,  
тэрэ газарһа түрэлтэй хүн,  
ама хэлээшнэ хатаг.

Перевод:

Черной и красной материей заткну твой рот,  
человек, родившийся в местности (такой-то),  
Да пусть твой язык отсохнет.

После этого хозяин дома выносит чашку с молоком и выплескивает его на северную сторону. Затем шаман ложкой продолжает переливать чай, говоря следующее:

Хүрхоороо хүрхэб, дархаара дархаб  
шамайя тэндэ гараһан түрэхэн хүн.

Перевод:

Я все равно достану тебя,  
раздавлю тебя,  
рожденный (в такой-то местности, имя).

После этого заклинания чашка с чаем выпливается снова на северную сторону. Шаман переливает уже водку и обращается к своему духу-помощнику с просьбой повлиять на адресата:

(Тэндэ) байһан хүнэй  
амыень тагла,  
(тэндэхээ) удхатай хүн.

Перевод:

Заткни рот  
человеку, проживающему (там-то),  
человеку родом (оттуда).

Наполнившаяся чашка водки выливается на северную сторону. В завершение обрядового действия шаман просит присутствующих сплюнуть на приготовленную бумагу с лоскутками и зерном. После чего он заворачивает ее и говорит:

Шини толгойдор унаг (нэрэнь),  
Оорнээш толгойдор ерэжэ унаха.

Перевод:

На его голову пусть упадет (имя),  
на его голову вернется зло.

Бумажный сверток сжигается, а пепел разбрасывается на северной стороне двора.

В традиционном мировоззрении тюрков «смысл подобной тирады, как и оскорбления вообще, заключается в том, чтобы причинить жертве моральный – а также, имея в виду магическое тождество слова и дела, – физический ущерб. Методом воздействия в этом случае является обратное моделирование», т. е. употребляются слова с отрицательным смыслом, нежели те, которые используются при благопожелании, когда совершается положительное моделирование будущего человека. Поэтому в традиционном представлении «гораздо более сильными – потому и табуированными – были выражения и тексты, обладающие, согласно представлениям традиционного общества, негативным воздействием на адресата» [Традиционное мировоззрение..., 1990, с. 172].

Приведенное обрядовое действие имеет защитную функцию. Во время совершения обряда шаман произносит выражения, которые имеют негативный смысл. Таким образом, он осуществляет ответное отрицательно настроенное воздействие на источник негативных помыслов (На твою голову пусть упадет (имя), на твою голову вернется зло).

В обряде прослеживается стремление обиженного человека к причинению действительного физического ущерба обидчику (да пусть отсохнет твой язык). Согласно традиционному мировоззрению, все плохие намерения человека, адресованные конкретному лицу, непременно вернутся бумерангом, если не к нему самому, то к его детям, близким родственникам.

**Обряды возвращения души Угаалга и һунэһэ дуудаха.** Жизнедеятельность родового коллектива напрямую зависела от волеизъявления многочисленных божеств и духов. Для гармоничного сосуществования с ними было необходимо придерживаться определенной модели поведения, так как «нарушение запретов» открывало «возможность для ответных вредоносных действий духов» [Новик, 1984, с. 56]. По представлениям бурят-шаманистов, потеря души, которую определяли с помощью гадателей или шамана, являлась одной из причин вредоносного действия духа, считалась следствием нарушения большим программы традиционного поведения.

В традиционном мировоззрении бурят душа воспринималась невидимым двойником человека, везде и всюду сопровождавшим его.

Она имела такие же качества и способности, какими обладал сам человек. Буряты верили, что тень – это проявление души. Поэтому отсутствие тени у человека означало отсутствие души. Согласно существующим поверьям, было оскорбительно для души наступать на тень человека, кидать в нее острые предметы [Хангалов, 1959, с. 193; Михайлов, 1987, с. 40]. Л. Я. Штернберг отметил существование аналогичных представлений в разных традиционных культурах, указывая, что «и у многих первобытных и весьма развитых в культурном отношении народов, в частности, у римлян, тень и душа – синонимы» [1936, с. 14]. В алтайском шаманизме душа – *кут* также характеризовалась как двойник человека [Потапов, 1991, с. 40].

Согласно шаманским представлениям бурят, душа может покидать свою телесную оболочку. Такой «порыв» души происходит обычно ночью во время сна, когда она путешествует по разным местам, а затем вновь возвращается в тело. Однако душа может оставить человека не только во сне, но и в состоянии бодрствования. Бурят-шаманисты утверждают, что потеря души может произойти от сильного испуга, когда человека зовут по имени в темное время суток. Душу человека могут забрать злые духи – *бохолдой*. Тункинские буряты считают, что бохолдоями становятся либо души людей, умерших насильственной смертью, либо души людей, не нашедших успокоения после смерти, либо души людей, при жизни сильно обиженных на что-то или кем-то, либо души мучеников, души предков, которым не оказали должной почести. С ними могут общаться белые шаманы, которые знают все их повадки и могут предвидеть их поведение.

В свое время С. А. Токарев заметил, что «наиболее характерная черта представления о душе – это ее пассивность. Душа человека представляется как слабое, беспомощное существо, которое легко подвергается нападению со стороны колдуна или злого духа. ... Душа – это невидимое уязвимое место человека, душа – это объект злой магии, добыча для злых духов» [1990, с. 103].

В представлении бурят, ночь – это время торжества темных сил, когда просыпается все негативное и зло вырывается наружу. Существует ряд запретов: не рекомендуется ходить ночью посередине дороги, стоять на перекрестках, так как можно встретиться с бохолдом. По сведениям, собранным Г. Р. Галдановой, «в позднее время нельзя

смотреть в окно, нельзя ругаться, ссориться, рассердившись, сильно хлопнув дверью, выходить на улицу, и гулять там очень плохо. Все нечистые силы выходят из обиталищ и могут испортить человеку жизнь» [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 41].

После встречи с ними человек может остаться без души. В любом случае нарушение человеком установленной традиционной модели поведения приводит к осложнению взаимоотношений между миром живых и миром мертвых.

Таким образом, нарушение традиционных норм поведения подвергает миропорядок воздействию сил хаоса, которые могут привести к смерти. «Высшей ценностью» являлась «жизнь человека»; поддерживающей энергией жизни была душа [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 30]. Поэтому злые духи уводили душу в свой мир.

Признаками отсутствия души в теле человека являются заметные изменения в его поведении: сначала появляется вялость, сонливость, равнодушие, безразличие ко всему, затем он начинает болеть. Ребенок, например, постоянно и без причины плачет, недомогает. По представлениям шаманистов, жизнь тела без души в течение долгого времени ослабляет здоровье человека и может привести к смерти. Чтобы предотвратить такой исход, вызванный потерей души, родственники обращаются к тем, «кто видит судьбу». Предсказание включает совет о практических действиях.

К числу таких «ясновидцев» (обычно это старушки) относятся гадалки, с которыми шаманы работают заодно. Гадалка по картам устанавливает потерю души и причину этого факта. В этом случае верующий приглашает шамана. Кроме того, по информации шаманов С. Д. Холбоева и С. Ш. Шагланова, духи-помощники во сне оповещают своих избранных о том, что злой дух забрал душу человека, который ночью ходил по улице, или душу заболевшего соседа. То же самое отмечает А. И. Мазин, исследовавший традиционные верования эвенков-орочон: «...болезнь наступала при покидании душой человеческого тела или вселении в его тело враждебных духов, которые постепенно “поедают” душу больного человека» [1984, с. 88]. В традиционных религиозных верованиях якутов существовали представления о том, что «первоначально кут (душа. – О. Ш.) не уносилась злыми духами. Злой дух проникал в человеческое тело и ел кут – внут-

ренную часть человека. Для излечения необходимо было извлечь или прогнать злого духа» [Алексеев, 1975, с. 123].

Из материалов, собранных Г. Р. Галдановой, следует, что «**сунс** человека похищает **додын хан Эрлик** (владыка подземного мира Эрлик). Обычно легко похищаемы души людей пугливых, они вздрагивают при малейшем шорохе, душа может в это время выскочить и ее схватят. Также крадут **сунс** людей боязливых, больных, слабых» [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 9].

Родственники больного для предотвращения серьезных последствий, вызванных потерей души, обращаются к шаману или к тем, кого называют ясновидцами. По обыкновению, они предлагают совершить обрядовые действия под руководством шамана, чтобы отвести смертельную угрозу от больного. Устранение подобной ситуации и восстановление гармонии между миром живых и миром духов возможны только в результате диалога и обмена ценностями [Новик, 1984, с. 55]. Душа, представляющая ценность для мира людей, находится в мире духов, и ее можно вернуть, пожертвовав ценностями мира живых, например скот. Основная роль в примирении двух миров отводилась шаману. Как отмечал М. Элиаде, «шаман знает драму человеческой души, ее непостоянство; кроме того, он знает силы, угрожающие ей, и места, в которые ее может занести» [Элиаде, 1998, с. 172].

Исследователь традиционных верований эвенков-орочон А. И. Мазин пишет, что «основной задачей шаманов была забота о душах сородичей и их благополучии. Это предопределило содержание всех шаманских обрядов и камланий» [1984, с. 85].

Процесс возвращения души в тело человека начинается с обряда *угаалга* (омовение). По представлениям бурят-шаманистов, вместо отсутствующей души в человека внедряется вредоносный дух, которого следует изгнать и тем самым очистить тело для возвращения собственной души. Для этого необходимо провести обряд *угаалга*, свидетелем которого довелось быть автору.

Для обряда требовалось следующее: примерно 10 л кипяченой воды, веник из веток кедра (*хуша*), сосны (*нархан*), лиственницы (*шүнэһэн*), березы (*хуһан*), ольхи (*хара модон*), осины (*уляаһан*), пихты (*жодо*) а также 9 камней разных форм. Как считают тункинские

шаманы, использование в обряде именно 9 камней символизирует присутствие хозяев 99 гор – «99 *хадын эзд*», которые помогают при совершении обряда [ПМА, 1999, 5, 12, 16].

Обряд *угаалга* начинается с того, что шаман, раскалив камни и по очереди облизав их, обводит ими вокруг тела больного человека, затем бросает камни в кипящую воду. Это действие должно отпугнуть зловредного духа, вследствие чего он вынужден покинуть тело человека.

Обряд изгнания злого духа шаман завершает следующим образом: хлещет пропаренным веником больного, спрашивая его: «Холодно ему или тепло?» Если человек не согрелся и ему холодно, это означает, что обряд не принес пользы и вредоносный дух не покинул тело. В таком случае обряд повторяется с самого начала. Если же человек почувствовал тепло, то это означает, что тело очистилось и подготовлено к возвращению души. Шаман в этом случае вытирает больного бумагой, которую вместе с жертвой для злых духов выбрасывает по направлению на север. В традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов северная сторона воспринималась местопребыванием мира мертвых, где обитали злые духи и куда уводились человеческие души. И. А. Подгорбунский отмечал, что, по мировоззрению бурят, «чтобы попасть в царство мертвых, нужно идти все прямо на север» [1895, № 3, с. 63].

После обряда *угаалга* проводят ритуал *хунэнэ дуудаха* (досл. «призывание души»). Для него готовят следующую жертвенную еду: саламат, стакан молока, стакан чая, стакан водки, хлеб, творог, молотые и прожаренные в топленом масле зерна пшеницы (*замбаа*). Все присутствующие усаживаются за стол. Шаман завязывает красную нить на безымянный палец левой руки больного. Этой же нитью он соединяет безымянные пальцы присутствующих, а конец нити привязывает к ручке входной двери, которую оставляют открытой для возвращения души. Вероятно, красная нить символизирует путь, по которому к больному должна вернуться душа, так как «красный цвет обозначал кровь, ее животворную силу» [Герасимова, 1999, с. 52].

У аларских бурят протягивают нить от наконечника стрелы к березе, находящейся во дворе. По их представлениям, именно по этой нити душа возвращается, и поэтому дверь юрты оставляли открытой [Элиаде, 1998, с. 172]. Представления о том, что нить – путь, по кото-

рому перемещается душа, присутствует в похоронной обрядности захчинов Монголии. Монгольский исследователь Г. Мэнэс пишет, что «до выноса умершего на палец его правой руки надевали один конец черно-белой веревки, другой конец накидывали на палец левой руки кого-нибудь из родных умершего» [1992, с. 119]. Затем эту веревку разрезали. По сведениям информатора, этот обряд оберегает живых людей от вредоносного воздействия духа умершего [Там же].

Использование веревки черно-белого цвета, вероятно, символизирует переход души умершего из мира живых в мир мертвых. Вережка на пальце правой руки умершего человека показывает его изменившийся статус – переход в мир духов, в то время как живым привязывали веревку на палец левой руки. Разрыв существующей связи между живыми и умершим семантически демонстрируется актом разрезания протянутой веревки.

Во время обряда *хунэлэ дуудаха*, который проводился для ребенка, шаман произносит такие слова: «Ахри, ахри, где ты? Ты нужен отцу, ты нужен матери. Возвращайся к нам, мы тебя ждем и любим», а если это взрослый человек: «Ахри, ахри, где ты? Ты нужен семье, тебя ждут дети, жена (муж)». Шаман во время призывания души больного часто повторяет его имя, чтобы душа, услышав его, могла вернуться к человеку.

Завершающим звеном выступает обряд *сэржэм ургэхэ* (угощение), суть которого заключается в приношении жертв хозяевам гор, воды, земли. После проведения всех обрядов больной должен поправиться. В случае если болезненное состояние человека не проходит, то обряды повторяют до тех пор, пока человеку не станет лучше.

**Обряд изгнания души умершего Гуйдэг гаргаха.** В представлениях бурят-шаманистов, *гуйдэг* – душа умершего человека. Потеря в момент смерти прежнее тело и не приобретя нового, духи покойников блуждают среди живых людей, которых люди воспринимают как источник зла. Как писал С. А. Токарев, «представления об умерших сливаются с образами злых духов, которые своим происхождением связаны с верой во вредоносную магию» [1990, с. 189]. В представлении тункинских бурят, душа умершего боится отправляться в чужой мир и поэтому бродит среди живых, она не осознает того, что уже не является существом земного мира. Как отмечала Г. Р. Галданова, по

представлениям бурят, «души-тени умерших не уходили к предкам, ибо они не извели полностью жизнь на «солнечной земле», а, превратившись в злых духов, остаются в улусе, бродят около дома и наносят вред живым» [1987, с. 76]. У тунгусоязычных народов существовало убеждение, что душа умершего была слаба, ее подстерегали опасности по пути в иной мир, поэтому шаман должен был ее сопровождать туда [Сем, 2002, с. 237].

Присутствие этого существа в мире живых вредит людям и таит опасность. Обычно *гүйдэг* навещает тех, у кого покойный при жизни не успел погостить, или же беспокоит обидевших его людей. Появление этого «гостя» всегда воспринимается людьми настороженно, поскольку он своим присутствием доставляет всякие неприятности. Присутствие *гүйдэг* в доме может проявляться в виде шума, стука, ударов плетью по стене, ночных криках, или, что еще хуже, в болезнях, неудачах и несчастьях его обитателей. В русских и бурятских селениях (в том числе и в Тункинском районе) есть пустые, заброшенные дома, которые считаются «порченными». В них присутствует дух умершего, так и не обретшего покоя. Обычно «порченность» дома и его непригодность для проживания определяются шаманом.

Как правило, верующие стараются избавиться от присутствия в доме *гүйдэг*, поскольку его действия вредят душе человека, что в конечном итоге создает угрозу здоровью и жизни. Сложившуюся ситуацию поправляют с помощью специального обряда, суть которого заключается в изгнании *гүйдэг* в подземный мир. Основная роль в проведении этого обряда принадлежит шаману. Шведский исследователь К. Хильден, занимавшийся шаманизмом на Алтае, отмечал, что «освобождение жилья от душ умерших и помощь больным – наиболее важные функции шамана» [2000, с. 90]. Тунгусоязычные народы считали, что только шаман высшей категории мог проводить дух умершего в мир мертвых. Это обрядовое действие шамана называлось поминками [Сем, 2002, с. 229]. У северных якутов был распространен обряд кут сююдойюютэ – «отправление кут (душа. – О. Ш.) умершего в страну смерти». Данный обряд якуты совершали после возвращения с похорон [Потапов, 1991, с. 42]. Вполне возможно, что в прошлом у тункинских бурят существовали аналогичные представления о данном обряде, как о части поминок или похоронного обряда, которые проводились шаманами. Однако с распространением буддизма

среди тункинских бурят похоронная обрядность была полностью монополизирована ламами и было объявлено, что все *гуйдэг* уничтожены и их больше не существует. Тем не менее у шаманистов сохранились представления о *гуйдэг*, а шаманы старательно продолжают отправлять их в мир мертвых.

Для проведения обряда *гуйдэг гаргаха* (досл. «изгнание *гуйдэг*») требуется следующее: молоко, чай, водка, ветка можжевельника, зерна пшеницы, лоскутки черной и красной ткани. В начале обряда шаман вырезает из черной ткани фигурку человека размером 10–15 см в высоту и 5–6 см в ширину, а из красной ткани делает «язык». Фигурка укрепляется на прутик, и это изображение закрепляется на сырой картофель. Шаман ставит приготовленную фигурку на порог. Семантически это действие указывает на то, что дух умершего должен находиться в ином мире, поскольку «порог и прилегающее к нему пространство служили переходной зоной между внешним миром и домом, между культурным и диким, положительным и отрицательным, своим и чужим, живым и мертвым» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 65].

Затем шаман обходит дом с курильницей из тлеющей ветки можжевельника (бур. *һан*). По представлениям бурят, с помощью дыма можжевельника шаман заставляет *гуйдэг* вселиться в фигурку, находящуюся на пороге. Теперь фигурка является временнымместилищем злого духа. Шаман обращается к злому духу с просьбой: «Уходи отсюда на свое место и не возвращайся больше к нам, не мешай и не вреди людям. Хватит тебе гулять на этом свете». Затем шаман трижды протыкает фигурку ножом, трижды бросает в нее зерном, трижды сплевывает и быстро убегает с порога за пределы дома. Таким образом, дух переходит в иной мир, туда, где должны находиться существа такого порядка. Как справедливо отмечал А. ван Геннеп, «переступить порог» значит «приобщиться к новому миру» [2002, с. 24].

Все эти действия преднамеренного угнетения, уничтожения и физической расправы проводятся для убеждения злого духа в том, что в этом мире ему не место. Д. К. Зеленин полагал, что связь между искусственным изображением и вселившимся в него демоном настолько тесна и органична, что, уничтожив изображение, легко истребить и вселившегося в него духа [1936, с. 135]. Последним этапом избавле-

ния от *гүйдэг* является сожжение фигурки. Пепел, оставшийся от фигурки, выбрасывается на северную сторону.

В завершение обряда шаман выносит на улицу курильницу с тлеющими углями, на которую кладутся подношения для духов-помощников и ветка можжевельника. Все это устанавливается на какую-либо возвышенность, чаще всего на столбик. Далее шаман, призвав своих духов-помощников, угощает их и просит предотвратить возвращение души умершего человека в земной мир. Как правило, изгнанный дух больше не беспокоит живых людей.

Данный обряд также рассматривается в статье Т. А. Зарбуевой и П. Е. Марнуева «Обряд “гүйдэг гаргуулха” у тункинских бурят» [2000, с. 82]. Обряд провода духа умершего в мир мертвых встречается в шаманской практике других народов. Исследователь традиционных верований эвенков-орочон А. И. Мазин приводит обряд проводов души покойного (*мугды*) в мир мертвых (*бун*). При проведении обряда шаман устанавливал небольшой плотик для помещения на нем души покойника, а после камлания и «кормления», с просьбой больше не возвращаться, он имитировал толкание шестом. Это означало, что шаман «перевозил» *мугды* через реку в мир *бун*. Затем уносил мугдыра в лес и оставлял его, уложив в сторону заката солнца [1984, с. 91]. Обряд изготовления фигурки для зловредного духа встречается и в ритуальной практике шаманов Нижнего Амура. А. В. Смоляк описывает обряды, в которых при лечении больного было необходимо изготовление фигурок, куда помещались болезнетворные духи [1991, с. 167]. Л. Я. Штернберг отмечал, что у многих народов существуют предосторожности, «которые принимаются именно против возвращения близкого покойника, начиная с обмана и умышленного введения в заблуждение и кончая применением огня, воды и т. п. средств» [1936, с. 326].

Таким образом, важным моментом в данном обряде является способность шамана локализовать духа умершего в какой-то определенный материальный объект. В результате такого действия шаман получает возможность манипулировать невидимым зловредным духом и отправляет его в мир мертвых.

**Обряд албан хада тахиха (призывание благополучия).** В шаманской практике тункинских бурят существует обряд *албан хада*.

Его проводят при достижении человеком определенного возраста – 25, 37, 49 лет. Мотивацией проведения обряда часто являются болезнь и различные неприятности. Хотя, по сведениям информаторов, раньше проведение обряда было обязательной нормой при достижении человеком указанных возрастных границ [ПМА, 1994, 15, 23]. Как правило, обряд адресуется *албан хатам*, которыми могут быть божеества – хаты, хозяева местных родовых гор. Они следят за благополучием людей, и по отношению к ним необходимо совершать обряды жертвоприношений, чтобы те не оставляли своих подопечных без защиты. В призывании шамана С. Д. Холбоева говорится следующее:

Ангарын аманда Шаргай-ноеной басаган,  
Шойжол-ханай бэрээхэй,  
эхэнэр амитанай албан хаража нууна».

Перевод:

Там, где река Ангара вытекает из озера,  
сидит дочь Шаргай-нойона,  
невеста Шойжол-хана,  
и следит за благополучием женщин.

Здесь покровителем счастья у тункинских женщин выступает дочь Шаргай-нойона, невеста Шойжол-хана [ПМА, 1995, 23].

Из материалов, собранных Г. Р. Галдановой, следует, что за благополучием женщин (албан хада) следила дочь Буха-нойона, невестка Чойжила (Эрлик-хана). Функцию албан хада мужчины выполнял Чойжил (Эрлик) хан [Галданова, общий фонд ОПП, № 2356, л. 14]. Кроме того, в качестве албан хада могут выступать духи родовых шаманов, которые защищают и оберегают своих сородичей – *урдын сагай боо*.

Когда человек начинает болеть, то его родственники узнают с помощью предсказателей или шамана причину, вызвавшую болезнь. Основная функция шамана в этом случае заключается в определении конкретного духа, для того, чтобы провести в его честь соответствующий обряд. «Он может гадать по бутылке водки и говорить от какого *албан хада* (дух умершего шамана – *урдын сагай боо*) заболел человек, кому надо принести жертву» [Галданова, общий фонд ОПП, № 2356, л. 66].

После установления источника неприятностей, родственники больного приглашают черного шамана и проводят обряд *албан хада тахиха* или *албая хулхэ*. «Уезжали в лес 5 мужчин, когда число календаря нечетное (*һарын хэлтэгэдэй*), там проводили обряд» [Там же, № 3406, л. 74]. Основным содержанием обряда является подношение духу – *албан хада* – жертвенного барана.

У тункинских бурят, перед тем как разделать жертвенное животное, принято угощать его молоком, а затем накрыть черной материей. Н. Б. Дашиева пишет, что с ритуала «*адаһа сагаалха*», заключавшегося в обмакивании в курунге губ животного, начинался обряд жертвоприношения животных «*зухэли*» [2001, с. 50].

Как указывается в материалах Г. Р. Галдановой, «обряд “алба” для женщин сопровождался жертвоприношением овцы, а для мужчин – барана, но в любом случае – черной масти. Если таковой не было, то белого барана покрывали черной материей» [Галданова, общий фонд ОПП, № 2356, л. 14]. Участники обряда разделяют жертвенного барана традиционным способом – разорвав аорту животного – *сагаан голи таһална*. Шкуру с барана снимают вместе с головой. Затем ее одевают на березовый шест, придав вид живого барана. Такой тип жертвоприношения барана называется *зухэли*. Голову барана направляют в ту сторону, где, по представлениям бурят, расположено место *албан хада*. Затем мясо отделяется от костей. Кости разламывают по суставам и раскладывают в надлежащем порядке на поленья. Внутренности барана (печень, сердце, язык) должны быть расставлены по порядку, как на живом баране. Участники обряда брали лишь *даланга* – это небольшая часть мяса, предназначенная для символического угощения участников обряда. *Даланга* кладут в ведро, к ручке ведра привязывается кожаная веревка. После проведения обряда шкуру, кости и внутренности складывают на поленья и сжигают. Такой обряд проводят в тех случаях, когда человек завершает очередной 12-летний цикл. Как правило, это происходит в 25, 37, 49 лет. Обряд должен совершаться под руководством черного шамана – *хара боо*.

На основе сведений информаторов можно предположить, что проведение данного обряда для религиозного сознания верующих воспринималось как обязательный обряд инициации. Люди считают, что проведение этого обряда конкретному лицу в пограничные пе-

риоды его жизни (т. е. при переходе его из одного 12-летнего цикла в другой) обеспечивает благоприятное будущее, хорошее здоровье [ПМА, 2000, 12, 15, 16].

Материалы Г. Р. Галдановой указывают, что мотивация проведения данного обряда была основана на необходимости утвердить человека в статусе взрослого, когда он переступал 20-летний рубеж (*хун болоо гэжэ, бэе наһаяа хуруо гэжэ хэдэг*). Следующие возрастные рубежи – 25, 37, 49 лет – для бурят считались опасными – *хатуу*, поэтому для благополучия в жизни следовало провести обрядовое действие [Галданова, общий фонд ОПП, № 2356, л. 14].

Позже обряд *албан хада тахиха* стал проводиться при возникновении определенных неурядиц в жизни молодых людей и выступал уже как способ их устранения. Именно такой случай описывает в своей работе Н. Л. Жуковская: обряд, совершенный в с. Торы в июле 1995 г., субъектом его был 20-летний С. Матуев, которому грозил призыв в армию и весьма вероятное отправление в Чечню [2000б, с. 176–177].

По сведениям шамана В. Х. Хоренова, в обряде почитания хатов, хозяев родовых гор барана подносят как *тоолэй табиха*. В тех случаях когда черный шаман должен вступить в контакт с духами подземного мира, как, например, *албан хада*, обряд проводят с заклинанием барана, которого разделявают по правилам *зухэлт* [ПМА, 2001, 26].

Итак, семейно-родовые обряды проводятся строго под руководством шамана и при участии только членов рода или родовой патринии, семьи. В представлениях тункинских бурят, духи шаманов оказывают большое влияние на судьбу человека, на благополучный ход жизни, что является главной мотивацией обрядов в их честь. Поэтому обрядовые действия шаманским культовым объектам, кроме ежегодного поклонения, часто имеют окказиональный характер, зависящий во многом от обстоятельств жизни членов рода. Они посвящены родовым шаманам-предкам, покровителям членов родового коллектива. Шаманские духи не отвечают за благоприятные условия хозяйственной деятельности, а оказывают в большей степени влияние на судьбу человека через магическое и символическое воздействие на его душу.

Основная часть семейно-индивидуальных обрядов состояла из ритуалов, которые проводились под руководством шаманов и были обращены злым духам земного и неземного происхождения. Основной мотивацией этих обрядов является сохранение благополучия человека, его здоровья и жизненной энергии (*һүнэһэн*).

### **2.3. Культ шаманских родовых предков**

Происхождение семейно-родовых культовых мест у тункинских бурят связано с культом родовых шаманских предков. Объектом почитания этого типа являются духи умерших родовых шаманов, шаманок, людей, обладавших при жизни большим авторитетом. Согласно религиозным представлениям тункинских бурят-шаманистов, после смерти дух шамана превращался в хранителя рода, поэтому место его захоронения приобретает сакральное значение для данного рода и входит в состав локальной системы священных объектов культового сообщества. Поклонение шаманским родовым святыням осуществлялось под руководством родового шамана и при участии членов рода или родового подразделения.

**Уулын тэзбэз (Хойто тэзбэз).** Это культовое место хонгодоров находится на северо-восточной стороне с. Шулууты, близ селения Хонгодоры. По существующей легенде, Уулын тэзбэз при жизни была сестрой торского шамана Сагаан Заарина. Ее звали Бизья. Она вышла замуж в с. Далахай за Игнашкеева. Муж ее умер рано, и Бизья захотела вернуться в родное село. Торский тайша Хамаков запретил ей возвращаться назад. Бизья сильно переживала и сделалась шаманкой. После ее смерти тело оставили в ущелье. С тех пор здесь родственники почитают дух этой шаманки.

**Галуутын таабай.** В XVIII в. в местности Галууты, что на южной стороне с. Торы, жил шаман Сагаан Заарин из рода ноед. По информации шамана Д. С. Нельхаева, Сагаан Заарин почитается не всеми жителями села, а лишь его прямыми потомками.

**Хорёновой хада.** Родовое захоронение шаманов семьи Хореновых, рода ноед, находится на горе Бургэд, расположенной на южной стороне с. Торы. Потомки этой семьи ежегодно проводят обряд поклонения родовым духам шаманов. Обряд проводится с заклинанием

барана под руководством родового черного шамана. Посторонним запрещается посещение данного культового места.

Оказавшимся у культового места верующим вменяется придерживаться определенных традиционных норм поведения. Вокруг святилища запрещено рубить лес, брать какие-либо вещи, охотиться, собирать грибы, ягоды. По информации Д. Ж. Кирилловой, сын местного бурята срубил рядом с этим местом дерево, после чего его разбил паралич. Для излечения от недуга его семье посоветовали посадить на том же месте дерево. Сделали это или нет – неизвестно. Сын долго болел и умер [ПМА, 2000, 12].

**Мардаан таабай.** Культовый объект бурят рода хонгдор местности Тагархай расположен на северо-западной стороне с. Далахай. Он является местом захоронения шамана Мардаана из местности Тагархай. На этом культовом захоронении ежегодно проводится обрядовое поклонение духу Мардаан таабай, которое устраивается представителями родов, проживающих в данной местности. Обрядовое действие не включает жертвование духу шамана жертвенного барана, поскольку Мардаан таабай завещал при жизни не почитать его «бараном». По представлениям старожилов, дух Мардаан таабай следит за благополучием своих потомков. На деревьях вокруг культового места висят ленточки (*зала*), маленькие деревянные грабли, фигурка из перекрученной в виде воронок бересты, а также изображение лебедя из белой материи.

**Хойморские старушки.** Культ трех Хойморских старушек, проживавших в местности Хоймор, почитается бурятами. Данный культ, по представлениям информаторов, возник в результате следующих событий. В местность Хоймор из Джидинского района (по другим версиям, из Хоринского района) приехали три сестры. Прожив здесь долгую жизнь, они не были счастливы. В старости в них открылся шаманский дар. После смерти они были похоронены в горах – *хадууд болоо*, их стали призывать как трех Хойморских старушек – *гурбан Хойморой тезбеэ*. Местные жители считают, что духи этих старушек очень суровые, от них всегда исходит опасность. По информации А. Л. Ангархаева, «некоторые шаманы из Торы, Хойтогола, Жемчуга стараются не трогать – не упоминать трех Хойморских старушек, считается, что Хоймор – жестокое место, и его не трогают. Лет 10 на-

зад жил Насан боо. Он жил на Аршане и мог почитать Хойморских трех старушек» [ПМА, 2001, 2]. При совершении обряда поклонения им обязательно дарят платки, приносят в жертву трех баранов [ПМА, 2000, 27].

**Хужиртын таабай.** В местности Тагархай расположено культовое место – шаманское захоронение Хужиртын таабай. В представлении местного населения, это место запретное для посещения [ПМА, 2001, 2, 30]. В 1909 г. тибетский лама Жамбаасан гэгэн вместе с Бодлим ламой из Хоймора сожгли это шаманское захоронение, «объявив это место нечистым (бузартай), и возвели там ламаистское обо. После сожжения захоронения Тунку поразила оспа. Она свирепствовала в течение трех месяцев, умерли несколько тысяч людей, в том числе и лама Дэшэн. Все это случилось из-за того, что огню предали сильное культовое место – захоронение шамана «Хужиртын таабай» [Нацов, 1995, с. 83].

**Жиитан таабай.** Культовое захоронение шамана Жиитан принадлежит племени хонгодор, проживающему в с. Жемчуг. Оно расположено на правом берегу р. Харгана местности Хонгор уула, неподалеку от с. Жемчуг. На месте захоронения шамана находятся его культовые атрибуты: бубен, колотушка. Потомки шамана проводят ему ежегодное родовое поклонение под руководством шамана, на гору поднимаются только мужчины, женщинам запрещается участвовать в обряде. Дух шамана Жиитан оберегает жизненное благополучие своих потомков.

**Алексей таабай.** Культовое захоронение шамана Алексея принадлежит племени шошолог и расположено на юге с. Охор-Шибирь на вершине горы Уляабар. Шошологи совершают на горе обрядовое поклонение духу шамана под руководством родового шамана.

Культовые объекты этого типа по своему происхождению представляют собой места захоронений родовых шаманов. Этнографический материал свидетельствует о том, что почитание духов-предков шаманов осуществлялось членами родового коллектива, которому принадлежал шаман. Эти культовые объекты табуированы для посещения посторонними людьми, территория вокруг объекта требует соблюдения особых правил поведения.

Шаманские культовые объекты тесно связаны с родовой структурой бурятского общества. Обряды поклонения проходили под руководством родового шамана. Участниками обряда поклонения могут быть только члены рода. Именно эти признаки позволяют выделить шаманские культовые объекты из общей системы культов, имеющих более архаичное происхождение.

\*\*\*

Процессы становления и функции шаманов среди тункинских бурят схожи с общебурятскими представлениями и классическими определениями шаманизма в целом. Однако существующая дифференциация тункинских шаманов на черных и белых, неоднозначность ее критериев обуславливают специфику тункинского шаманизма. Более того, особенность тункинского шаманизма и его место в социальном пространстве определяются еще и тем, что он функционирует в обществе, в котором гармонично сосуществуют разностадийные религиозные представления, обуславливающие различный круг сакральных лиц и типологию культовой практики.

У тункинских бурят круг сакральных лиц представлен черным шаманом, белым шаманом и стариком-хадаши. В сферу деятельности черного шамана входит общение с духами подземного мира и выполнение кровавых жертвоприношений, которые имеют семейно-индивидуальный характер. В функцию белого шамана входит общение с духами земного порядка – *бохолдой*. Они проводят обряды предсказания, простые обряды лечения без кровавых жертв. В представлениях тункинских бурят, обладание качеством белого или черного шаманского дара зависит от качества наследуемого шаманского дара (*хара/сагаан утха*) от духа-предка шамана. Интересен тот факт, что качества белого шамана схожи с определением хадаши. Старик выступает руководителем общественных обрядов, посвященных божествам-хатам, духам земли и воды. В отличие от белого шамана, статус старика-хадаши не является наследственным. Он избирается коллективом на основе общественного авторитета, поэтому имеет больше социальное значение, нежели сакральное.

Общественные функции шаманов, как черных, так и белых, и жрецов-хадаши в среде тункинских бурят были несколько различными, поскольку эти категории сакральных лиц затрагивали интересы

общества с различными признаками и социальными связями. Основная сфера сакральной деятельности шамана – семейно-родовая и семейно-индивидуальная общности, т. е. коллективы, связанные родственными отношениями. Практическая деятельность и авторитет хадаши распространялись на общество, в котором социальные связи формируются на основе территориального единства, неоднородные этнический и родовой состав, подверженный изменениям. Функции хадаши имели больше светскую направленность, они осуществлялись в интересах всего общественного коллектива и были призваны обеспечить через сезонные общественные ритуалы благоприятные условия для хозяйственной деятельности коллектива. Поэтому их действия и поступки были понятны и привычны для членов общества. Культовые действия шаманов отличались сакрализированностью и не акцентировались публично, а наоборот, были замкнуты интересами рода или семьи, закрыты и независимы от общественного коллектива. Основной сферой шаманской деятельности являлась главным образом судьба отдельного человека, его природа (=душа), на которую он мог оказывать влияние через диалог с существами неземного порядка.

Итак, при необходимости проведения какого-либо обряда тункинские буряты определяют выбор руководителя обряда, исходя из его назначения и цели, которую они преследуют. Общественные обрядовые действия, как правило, посвященные хатам и имеющие сезонный характер, цель которых обеспечить благоприятные условия для жизнедеятельности всего общественного коллектива, являются прерогативой стариков (*хадаши*) или белых шаманов (*сагаан боо*).

Черные шаманы (*хара боо*) не обладают общественным правом выступать в качестве руководителей обрядов данного типа, поскольку они призваны вступать в диалог с существами подземного мира и спасать душу человека от различных неприятностей. Мотивацией обряда в этих ситуациях выступают различные жизненные обстоятельства: неурядицы в семье, неприятные происшествия, болезнь.

### Глава III. Историческая трансформация тункинского шаманизма

Дальнейшее развитие традиционных верований тункинских бурят происходило под влиянием исторических процессов, совершавшихся в разные эпохи и выражавшихся в различных формах. Степень сохранности религиозных воззрений во многом зависела от интенсивности и механизмов воздействия трансформационных процессов. Примеров влияния исторических условий на судьбу традиционных верований существует множество, и во многих местах земного шара они имеют свои особенности. Традиционные воззрения и культы у многих народов подверглись ассимиляции в процессе распространения мировых религий. Например, в Средней Азии и Казахстане распространение ислама привело к сильному видоизменению шаманизма. В. Н. Басилов писал, что «шаманство не только приобрело внешние признаки мусульманского культа, но и подверглось исламизации по существу, утратив воззрения и ритуалы, которые находились в явном противоречии с мусульманским вероучением» [1992, с. 279].

Процесс распространения буддизма и его взаимоотношения с традиционными верованиями на территории Бурятии имели ареальные особенности. В Забайкалье буддизм в значительной мере заменил традиционную религиозную основу. В Предбайкалье взаимодействие религиозной традиции и буддизма привело к синкретизму религиозных представлений. Наиболее яркий пример религиозного синкретизма представлен у тункинских бурят.

Исторические условия существования традиционных верований тункинских бурят, как и других групп бурят, привели к тому, что они испытали на себе воздействие различных факторов, приведших к специфической трансформации:

- влияние мировых религий (буддизма и христианства);
- попытка искоренения любых религиозных проявлений (наряду с тем же христианством и буддизмом) в советское время;
- коренной перелом отношения к религии в постперестроечное время и начало возрождения религий (в числе других конфессий России).

Эти три процесса имеют определенную хронологическую последовательность.

В середине XIX в. у тункинских бурят начался процесс воздействия на существующую и функционирующую религиозную основу, который был вызван распространением мировых религий на данной территории. В этот период духовная религиозная жизнь тункинских бурят стала объектом воздействия со стороны духовенства двух религиозных институтов: буддизма и православия. Осуществление этого процесса шло, с одной стороны, в форме кропотливых просветительских трудов христианских миссионеров, основанных на их терпеливом отношении к иноверцам, с другой – имели место жесткие формы борьбы представителей буддийского духовенства с шаманами, стариками-хадаши, уничтожение культовых объектов и запрет любой обрядовой практики. Тем не менее попытка замены существующей основы, исходящая со стороны мировых религий, не затронула его глубинные основы, а лишь изменила внешние стороны религиозных представлений.

Очередным трансформирующим процессом, оказавшим сильное воздействие на искоренение дошаманского и шаманского пластов, оказалась научно-материалистическая идеология, выбранная политикой советского государства с 1917 г. (точнее, с конца 20-х гг. XX в.) и продолжавшаяся до конца 1980-х гг. Особенно бездушная и чрезвычайно усердная жестокость эпохи была вызвана тем, что идеологическое давление против религиозных систем оказывало само государство, которое со всей активностью использовало внутривластные структуры как инструмент подавления любых религиозных явлений. По отношению к традиционным верованиям это проявилось в виде строгих запретов культово-обрядовой практики, «научно-материалистического давления» на религиозное сознание верующих и многочисленных репрессий шаманов. В условиях строгой цензуры произошло вынужденное сокращение обрядовой практики, утрата текстов призываний, что привело к исчезновению многих важных связующих звеньев в обрядовой практике. Режим строгой цензуры оказал наиболее губительное и разрушающее воздействие на институт шаманизма, поскольку культурная преемственность этой религии, являющейся в основе своей бесписьменной, происходила через шаманскую практику, в которой отражались мифоритуальные основы шаманской идеологии, определяющие мировоззрение шаманистов. Сокращение обрядовой практики вызвало разрушение целостных

представлений о божествах, хозяевах культовых объектов, искаженное понимание обрядовых действий, что привело к трансформации мировоззрения верующих.

Начало 90-х гг. XX в. характеризуется активным развитием процесса национально-культурного возрождения. Смена политического курса государства и его ориентация на восстановление, поддержание культурных традиций привели к всплеску религиозных институтов и к свободному выражению религиозного чувства у народов. Начался процесс реконструкции религиозных систем и верований. Восстановление традиционных религиозных представлений, в том числе и шаманской практики, осуществляется на базе знаний, сохранившихся у старшего поколения.

В религиозном представлении тункинских бурят устойчиво сохранилось понятие о шаманском наследственном даре как явлении единственно подлинном и непреходящем, он проявляется в своем изобрании всегда и везде, в то время как многие элементы традиционной обрядовой практики были утрачены или привнесены с условной достоверностью. Возможно, поэтому основная масса верующих в поисках душевного умиротворения стала параллельно обращаться к помощи ламаистской практики. Естественно, новые условия существования шаманской религии внесли в нее свои коррективы, которые определили ее место в современном обществе. Рассмотрению этих трех этапов исторического процесса посвящена глава II.

## **§ 1. Влияние мировых религий на шаманизм тункинских бурят**

Процесс распространения мировых религий в обществах с ранними формами верований всегда сопровождался двусторонним характером воздействия: влиянием мировых религий на более ранние верования и языческих верований на мировые, что было общемировой закономерностью и нашло отражение в многочисленных исследованиях как российских, так и зарубежных исследователей. Теоретические аспекты этой проблемы изучены довольно подробно и носят универсальный характер. Совсем иначе выглядит практическая сторона этого процесса. Проблема состоит в том, что конкретные формы проявления результатов воздействия двух, а то и трех религий имеют

определенные различия даже в двух соседних районах. Именно поэтому конкретные исследования по традиционным верованиям, проводимые не только в Бурятии в целом, но и в ее отдельных районах, имеющих свою историческую и этническую специфику, являются особенно важными.

### 1.1. Буддизм и буддийское духовенство

Первоначальное знакомство тункинских бурят с буддизмом, возможно, произошло в период постоянных миграций групп тункинских бурят из Монголии в пределы Российского государства, и наоборот, происходивших до установления официальной границы (1727).

Передвижения хонгодорских родов по указанной территории носили периодический характер и были вызваны междоусобными войнами и вторжением в западно-монгольские степи маньчжуров и халха-монголов, которые имели место в конце XVII в. [Подгорбунский, 1902, с. 62; Нацов, 1995, с. 17]. В этот период монгольские племена уже исповедовали центральноазиатскую форму буддизма – ламаизм.

Первые дацаны на территории Тункинского района появились сравнительно поздно: в 1841 г. – Кыренский, в 1917 г. – Хандагайский [Нацов, 1998а, с. 33–39]. «Наступление ламаизма на шаманизм в Тункинском ведомстве началось с постройки Кыренского дацана, административного запрещения шаманской религии и официального введения ламаизма тункинскими тайшами, тибетскими, монгольскими и забайкальскими ламами» [Ламаизм в Бурятии..., 1983, с. 137].

Миссионерская деятельность буддийского духовенства в первую очередь была направлена на главные объекты почитания бурят-шаманистов. Так, монгольский монах-миссионер хорчит гэгэн хутухта (т. е. перерожденец из монгольского племени хорчинов) Галсан Содбо произвел канонизацию культа Буха-нойона в буддийский пантеон под именем Ринчин-хана и «основал ламаистский бумхан на Белем камне Буха-ноена» [Там же]. В сообщении миссионера К. Стукова отмечалось, что «с легкой руки Лудуба, заграничного перерожденца авантюриста, называют этот утес Ринчен ханом, а народ – Буха-ноином» [1879, № 32, с. 363].

Следующим объектом канонизации стал глава западных хатов Шаргай-нойон. По данным Г.-Д. Нацова, в 1919 г. (по сведениям ин-

форматоров [12, 16], на год раньше – в 1918 г.) тибетский лама Дарма луйжин составил обрядник в честь Шаргай-нойона, он как персонаж был переведен в местный буддийский пантеон под именем Бурханбаабай, а его культ стал частью местной буддийской обрядовой практики [1995, с. 89].

Будун Лхарамбой была предпринята попытка заменить традиционную шаманскую обрядность на этом культовом месте. Вследствие чего, по воспоминаниям информаторов [ПМА, 2000, 2, 8, 12], тибетский лама запретил приношение на обо Шаргай-нойона жертвенных животных и приказал почитать это место только с помощью лам и стариков-хадаши. Шаманы были обязаны сложить свои бубны и более не пытаться проводить свою деятельность [ПМА, 1999, 5, 12, 16]. Вероятнее всего, деятельность буддийских миссионеров позволила укрепить общественный статус в среде тункинских бурят старикам-хадаши, которым верующие доверяли руководство общественными обрядами в честь хозяев гор. Возможно, что ламское духовенство не видело в хадаши достойных соперников, способных завоевать общественный авторитет и уважение. Основная цель ламства заключалась в том, чтобы добиться ослабления ведущей позиции шаманов, которую они занимали в данной религиозной среде в тот период.

Деятельность буддийского духовенства активно распространилась на места шаманских захоронений. «Ламы устраивали массовые сожжения шаманских могил и предметов шаманского культа. На могилах наиболее популярных шаманов учреждались ламаистские обо в честь какого-либо божества ламаистского пантеона» [Ламаизм в Бурятии..., 1983, с. 137]. Конкретные примеры таких «замен» мест шаманского культа на буддийские обо приводит Н. Л. Жуковская, проводившая свои исследования в Тункинском районе еще в конце 50-х – начале 60-х гг. XX в. По ее сведениям, на могиле шаманки Булуунархан, почитавшейся возле с. Тагархай, после сожжения всего, что находилось возле этой могилы, устроили обо Очирвани, а на шаманской могиле возле с. Хурай-Хобог (местность Хара-Болдог) было построено обо Баян-Мандал [1977, с. 39].

Канонизация объектов добуддийского культа сопровождалась переменами в области обрядовой практики. Общественные обряды стали проводиться с помощью ламского духовенства, деятельность которых заключалась в чтении соответствующих обрядников. Ин-

форматоры [9, 12, 33] сообщают, что на обо Сагаан Убгэнэй в местности Зугалан в Торской степи приглашались ламы, которые читали обрядники, посвященные хозяину обо. Такая замена шаманской обрядовой практики наблюдалась при почитании тункинских хатов, хозяев родовых гор.

Деятельность ламского духовенства оказала наиболее сильное воздействие на обряды жизненного цикла: рождение детей, свадьбу, похороны. Наречение детей именем, выбор их охранителей-сахюусанов определялись с помощью ламского духовенства. «Функции шаманских ясновидцев, предсказателей перешли к астрологам, которые по астрологическим справочникам могут обнаружить неблагоприятные обстоятельства, опасность вмешательства злых сил и определить способы устранения грядущих несчастий» [Герасимова, 1999, с. 142].

Даты свадеб, совместимость годов рождения жениха и невесты по 12-летнему животному циклическому календарю, дальнейшая семейная жизнь вступающих в брак стали определяться с помощью буддийской астрологии. Однако некоторые элементы добуддийского культа во время свадебной церемонии продолжали соблюдаться – поклонение невесты родовому культовому месту, угощение хозяина огня.

Намного сильнее изменилась похоронная обрядность. Дни похорон определялись строго по буддийскому астрологическому календарю. После похорон буряты обязательно посещали дацаны и заказывали заупокойную молитву, по возможности приглашали лам читать специальные обрядники для хорошего перерождения души умершего. С помощью лам определялось место нового перерождения умершей души, устанавливалось ее местонахождение [ПМА, 2001, 2, 5, 8, 10]. Из материалов, собранных К. М. Герасимовой в Тункинском районе в 1962 г., следует, что на похороны приглашали только лам. Шаманы считались нечистыми – *бузартай*, их присутствие могло осквернить душу умершего, вследствие чего она могла получить плохое перерождение. Если все-таки приглашали шамана, то покойник должен был находиться в другом месте [Герасимова, общий фонд ОПП, № 2007(6), 1962, л. 3].

Распространение буддийской религии на данной территории привело к тому, что в поле деятельности ламского духовенства перешли основные обряды жизненного цикла. Как справедливо отмечает

К. М. Герасимова, «буддизм изменил основные социальные культы традиционных верований, подчинил их функции своему влиянию, но оставалась сфера индивидуальных обрядов, в которых преобладали добуддийские культовые традиции, особенно шаманистские [1999, с. 142].

Обряд изгнания *гуйдэг* также стал входить в сферу обязанностей лам. Из материалов Г. Р. Галдановой известно, что, если пришел *гуйдэг*, то приглашали ламу, который лепил из теста две антропоморфные фигурки, затем прокалывал их деревянной иглой, читал обрядник, выносил фигурку на улицу и сжигал ее в северо-восточном направлении от жилья [Галданова, общий фонд ОПП, № 2356, Тункинский район, с. 46]. Приведенное описание обряда, по сути, сохраняет шаманские черты, в нем заменены лишь детали, и исполняет его лама. В сферу деятельности лам был включен шаманский обряд призывания души, который проводился под руководством ламы под названием *далга абхуулха* [Галданова, общий фонд ОПП, № 3406, л. 9].

Особенно болезненной была борьба лам с шаманами. К. М. Герасимова пишет об этом следующее: «...буддийская трансформация индивидуальных бытовых обрядов была направлена на девальвацию авторитета шаманов – “душеведов”, заклинателей и покорителей нечистой силы, угрожающей жизни и благополучию людей» [1999, с. 17].

Противодействие между шаманами и ламами принимало наиболее острый характер еще и потому, что шаманы, занимавшие особое положение в бурятском обществе, не намерены были отказываться от своих социальных позиций в пользу священнослужителей новой религии. Священник И. Подгорбунский заметил: «...особенно энергично шаманство начало тесниться ламами после того, как Иркутское начальство сделало ошибку и позволило ламам распространять буддизм за счет шаманства. Ламы вполне воспользовались этим дозволением, начали разрушать шаманские обоны, преследовать шаманов и вообще огнем и мечом уничтожать шаманство. Шаманы, не составлявшие сплоченной иерархии, не могли, конечно, оказывать большого сопротивления, но тем не менее и между ними являлись отдельные энергичные личности, которые причиняли много хлопот ламам» [1895, № 1, с. 7].

Ламы собирали шаманские атрибуты и уничтожали их, внушали верующим-шаманистам страх худшего посмертного перерождения. Ламские миссионеры старались «уничтожить» небольших бохолдоев, духов, на которых опирались в своей практике шаманы. Это подтверждают материалы, собранные К. М. Герасимовой. Вот один из примеров: «В Торах чертей уничтожил харбятский рабдан-Доржи Кыренского дацана» [Герасимова, общий фонд ОПП, № 2007 (б), 1962, с. 4].

Н. Л. Жуковская выделяет основные этапы развития религиозной традиции у монголов и бурят, которые можно отнести и к тункинскому варианту взаимоотношений шаманизма и буддизма: «Первая стадия – конфликт и взаимное неприятие друг другом шаманства и буддизма на первых порах контактов, подтверждаемые историческими источниками; вторая стадия – передел сфер влияния, родовые культы остались за шаманством, государственные “забрал” себе буддизм; наконец, третья стадия – выработка нейтрально-промежуточных форм культовой практики, устраивавшей обе религии, но, прежде всего, рядового верующего, которому было предписано принять буддизм, а повседневная необходимость заставляла его исполнять весь шаманский арсенал обрядов» [2000б, с. 3].

Под напором буддийского духовенства и политики Российского государства шаманство было вынуждено уступить свои позиции в определенных сферах бурятского общества. «...Шаманство, хотя и не без борьбы, уступило буддизму те участки общественной жизни, которые более всего оказались втянутыми в орбиту феодальных производственных отношений. Шаманство в тех районах, где оно сумело выжить – северные и северо-западные горно-таежные районы – оставило за собой лишь чрезвычайно узкую ритуальную область: родовые культы, еще сохранявшиеся по мере сохранения остатков бывшего родового единства – духов предков рода, особенно шаманских предков, культ родовых святынь и частично погребальный культ. Шаманство и родовые связи взаимно содействовали сохранению друг друга» [Жуковская, 2000б, с. 95]. Таким образом, шаманизм, оставив за собой небольшое присутствие в религиозной жизни бурят, продолжал удовлетворять религиозные запросы родового коллектива, оставаясь в его лице надежной и проверенной веками опорой и защитой.

## 1.2. Распространение христианства и деятельность православных миссионеров

Проникновение православных миссионеров на территорию проживания тункинских бурят «началось вместе с появлением первых русских землепроходцев» [Зомонов, 1998, с. 50]. Однако крещение большого количества тункинских бурят для миссионеров в этот период было затруднительным, поскольку тункинские буряты вплоть до 1727 г. отличались особенно частыми миграционными передвижениями на пограничной русско-монгольской территории. Кроме кочевого типа хозяйственно-культурной деятельности, причиной для частых передвижений являлись как междоусобные войны монгольских князей, так и периодические военные вторжения русских казачьих атаманов на территорию кочевий тункинских бурят.

Установление южной границы Российского государства в 1727 г. окончательно закрепило тункинских бурят на территории долины, что значительно облегчило работу православных миссионеров. От них потребовались огромное терпение и кропотливый труд для крещения «язычников». Как писал священник Н. Стуков, «иркутская духовная миссия с ее руководителями, иркутскими архипастырями, над Тункинским краем сосредоточивала и сосредотачивает преимущественные свои заботы. Тунка является местом особенных апостольских трудов... начальник иркутской миссии преосвященный Макарий прилагает особенное тщание к насаждению в Тунке православия и достижению плодов его» [1886б, № 41, с. 448]. Деятельность православных миссионеров главным образом заключалась в обращении в лоно православной церкви большого числа бурят-язычников. Миссионер, бурят по национальности, И. Косыгин свидетельствовал: «...иностранцы тогда более крестились вне места своего жительства – в городе Иркутске, и по принятии христианства приписывались к мещанскому или крестьянскому обществам» [1878, с. 458].

По информации Г. Ж. Кирилловой, первый тайша Тункинской степной думы И. Хамаков принял христианство и заставлял всех своих сородичей креститься. Поэтому ее отец специально для этой цели ездил в г. Иркутск и после крещения поменял бурятскую фамилию Шобоев на русскую Кириллов. С тех пор вся его семья значится под этой фамилией [ПМА, 1999, 12]. Миссионер И. Косыгин писал, что

«первым из влиятельных лиц на Торской степи, принявший святое крещение, был из 1-го Куркутского рода лама Бархонов, по крещении Лука Михайлов» [1878, с. 458].

В 1886 г. в Тункинской степной думе состоялись выборы нового тайши. Впервые им был выбран представитель оседлых инородцев – В. Н. Дорофеев. К нему «обращена была архипастырская просьба – управлять населением в духе русской правды и христианского просвещения» [Стуков, 1886а, № 25, с. 296]. В обращении архипастыря к выбранному тайше В. Н. Дорофееву было сказано: «Прошу помнить, что среди подведомых вам инородцев есть немало ламаитов; вы должны определить свои отношения к ним; вы не должны забывать, что наш великий белый Царь исповедует православную веру, а ламайскую только терпит по Монаршему снисхождению к заблуждениям темных инородцев. Наблюдайте, чтобы ламайское духовенство отнюдь не выходило из пределов поставленных ему законом рамок; не допускайте совершения ламайских обрядов вне дацанов; не допускайте сборов с православных в пользу ламайского духовенства и дацанов; не допускайте посещения ламайским духовенством домов крещенных инородцев; пристально следите за действиями заграничных лам» [Там же].

С образованием Иркутской епархии в 1727 г. началась активная деятельность православных миссионеров в Тункинском районе. По отчету о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии за 1889 г., было основано пять православных станов, где трудились пять миссионеров. Это были: 1) Гужирский стан – священник И. Косыгин; 2) Парфеньевский стан – священник Н. Стуков; 3) Шимковский стан – священник М. Копылов; 4) Жимыгытский стан – И. Попов; 5) Окино-Мондинский стан – священник И. Чистохин, дьякон Грозин [Подгорбунский, 1890, № 29, с. 5].

Более подробные сведения об истории образования миссионерских станов в Тункинском районе приведены в работе А. Д. Жалсаева, в которой представлен список священнослужителей, занимавшихся миссионерской деятельностью на территории района [2001, с. 213–222].

Деятельность православных миссионеров, как и ламских, была направлена на христианизацию основных культовых объектов бурят-шаманистов. В 1861 г. Высокопреосвященнейший Парфений устано-

вил на одном из рогов Буха-нойона «победоносное знамя Христово – животворящий крест» [Стуков, 1886б, № 41, с. 453]. Все это раздражало бурят. «Ожесточение их было настолько велико, что они несколько раз пытались даже низринуть христианскую святыню» [Там же]. Именно эти события активизировали деятельность миссионеров по христианизации тункинских бурят. Поэтому Буха-нойон с животворящим крестом стал как бы знаменем начала борьбы православия с язычеством в Тункинском крае. «Уже около 2/3 тункинских инородцев сделали христианами, и там, где прежде под звуки бубнов и труб предавались идолослужению, там в благолепных храмах Божьих находят источник благодатного утешения» [Там же].

Многие старожилы помнят, что в Торах была построена церковь Св. Иннокентия. Неподалеку от этой церкви миссионеры открыли первую школу. Из материалов К. М. Герасимовой известно, что «в Торах была церковь. Батюшка ходил на обо Буха-нойона в Духов день, а в другое время по бурятским местам не ходил – если нужно дождя, ходил с иконами по пашням. Ламы и шаманы были сильнее батюшки, они мастера... вред всякий пускать, батюшка ничего худого людям не делал, а с ламами и шаманами не ссорился» [Герасимова, общий фонд ОПП, № 2007 (б), 1962, л. 7, о. 8]. В 30-х гг. прошлого столетия эта церковь была разрушена и последний священник покончил счеты с жизнью на церковном дворе, «от чего место, где она находилась, до сих пор считается нечистым, и в доме, построенном на этом участке, несмотря на его удобное расположение, никто надолго не приживается» [Жуковская, 1997, с. 92].

Имеющиеся материалы свидетельствуют о том, что чаще крестились несостоятельные буряты. Как отмечал Т. М. Михайлов, в лоно православной церкви в основном шла бедная часть населения, чтобы временно избавиться от податей [1979, с. 137]. В бурятской среде процесс христианизации изначально воспринимался несерьезно, поверхностно. Буряты, принимая православие, не прилагали особых стараний для того, чтобы глубоко вникнуть в его суть, в случае необходимости обращались только к шаманской религии, что не могло радовать миссионеров. Крещение, обеспечивающее поддержку православных миссионеров, служило механизмом утверждения определенного социального статуса или способом улучшения материального положения. Несмотря на эти выгоды, при первой же появившейся

возможности буряты-шаманисты отреклись от православной веры. Выход в 1905 г. Манифеста о свободе вероисповеданий жителей России привел к массовому отходу бурят из православной церкви. Е. А. Строганова по этому поводу пишет, что «хуже всего положение (церкви. – О. Ш.) было как раз в Тунке. Поэтому была даже подготовлена особая инструкция тункинским миссионерам для опроса и увещевания бурят, а также перевод чина литургии Иоанна Златоуста на тункинский диалект» [2001, с. 43].

Идеи православной религии были новыми для бурят, а их содержание порой опровергало традиционные представления, что в определенной мере привлекало внимание шаманистов. Это особенно выражалось в тех случаях, когда происходила православная интерпретация картины мира или ее основных моментов, имеющих свое объяснение в традиционном представлении. Миссионеры в своих отчетах отмечали: «...бурят особенно интересует священный рассказ о сотворении мира и человека, так что многие из них, слушая его, проговаривались: «значит, все не правда, что говорят о Буха-ноене» [Приб. к ИЕВ, 1886, № 17, с. 204].

С утверждением южной границы Российского государства (1727) последовали активные меры для охраны и освоения новых просторов, в особенности Сибири. Данная политика осуществлялась с помощью заселения специальных казацких отрядов на приграничные области и переселения русских земледельцев на неосвоенные территории. Соседство Тункинского района с Монголией обусловило приход казацких отрядов, которые подверглись сильной ассимиляции в среде бурят. Миссионеры отмечали, что «завоеватели этого края казаки и пришедшие за ними русские переселенцы настолько поддались влиянию окружающих их бурят, что в свою жизнь внесли много бурятского» [Приб. к ИЕВ, 1891, № 32, с. 6]. По словам одного миссионера, «не бурят считает нужным изучать русский язык, а русский говорит по бурятски и употребляет этот язык даже на мирских сходках» [Там же].

Таким образом, распространению православия среди тункинских бурят во многом противодействовало параллельное распространение буддизма в данном районе. Миссионеры вынуждены были признавать, что «... и в тункинском ведомстве... благодаря близости дацана, ламская пропаганда действует особенно сильно» [Там же, 1886, № 19, с. 6].

Однако устойчивости традиционной культуры у тункинских бурят способствовали более глубокие причины, одну из них справедливо выделяет Е. А. Строганова, отмечая, что «православие многими бурятами воспринималось как символ насилия, как вера, принесенная из страны, откуда исходят законы, устанавливающие «чужие» правила владения землей и отменяющие «свою» власть» [2001, с. 45].

Основная причина неприятия двух мировых религий тункинскими бурятами, как нам кажется, заключалась в стабильности родовых социальных связей и в особенности природного ландшафта, составляющего среду обитания этой группы бурят. Природные и социальные условия в целом благоприятствовали формированию и устойчивому функционированию на этой территории необычной религиозной картины. Родовые связи были сильны и поддерживали традиционную мировоззренческую картину в данной среде, представленную дошаманскими культами и шаманской культово-обрядовой практикой, которые оставались простыми, понятными для большинства бурят и были доступными в случае возникновения необходимости. Именно этот религиозный пласт в сознании верующих был способен наиболее полно отвечать на их религиозные запросы, затрагивающие как хозяйственную деятельность, так и судьбы людей.

## **§ 2. Судьба религии в советское время**

Серьезным испытанием прочности традиционных верований, степени ее влияния на верующих явились политические перемены, произошедшие в Российском государстве после социалистической революции 1917 г. и прихода к однопартийной власти партии большевиков с жесткими установками на социалистическую революцию во всем мире и политику «обеспечения классовой общественной борьбы».

Установление советской власти и появление в 1918 г. декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» стало началом нового этапа в истории духовной жизни бурятского народа. Стремлением искоренить религиозные представления, унифицировать культурные ценности, заменить их советскими установками поведения и идеалами научного материализма были продиктованы многие общественные и политические акции руководящих органов совет-

ской власти. Религиозные представления, любые проявления иррационального знания воспринимались как разлагающий фактор общественного сознания, который препятствовал строительству идеального общества с научно-прагматическими взглядами в рамках новой советской идеологии. Органы советской власти использовали в отношении к богатому религиозному наследию, доставшемуся ему от прежней эпохи, различные приемы политической и идеологической борьбы: репрессии, атеистическую пропаганду и развенчание религиозных «предрассудков» верующих, распространение научных знаний, клевету на служителей культа.

Антирелигиозная пропаганда новой власти опровергала существование всякого иного осмысления жизни, кроме материалистического, основывалась на тезисе о том, что бога нет, духов тем более и что человек сам себе хозяин и только в его силах выбирать свой путь. Насаждение большинства идеологических установок советской эпохи сопровождалось силовыми методами решения проблем, связанных с бытованием религиозных представлений и обрядов. Чаще всего эти методы выражались «чистой» рядов верующих – граждан советского государства, репрессиями шаманов, носителей традиционных конфессиональных знаний, работой особых силовых органов с представителями религиозных конфессий.

Сложившаяся к моменту установления советской власти религиозная ситуация в Тункинской долине, как и в других местах Бурятии, функционирование традиционной культово-обрядовой практики в среде верующих не могли не побудить представителей советской власти на местах к активным мерам пропаганды научного материализма. Борьба с «религиозным туманом» и «мракобесием» наряду с научно-просветительской деятельностью и культурной пропагандой часто сопровождалась применением силовых методов решения проблем с проявлениями «религиозных пережитков и суеверий», которые понимались местными коммунистами в буквальном смысле.

Ярким примером борьбы советской власти с шаманской религиозной традицией является случай, произошедший с одним из тункинских шаманов в 1930-е гг. Шаман из с. Далахай Дондок Исхаев (1885–1953), прозванный в народе Хунтуушкын Дондог-таабай, был приглашен в с. Зун-Мурын, в местность Нархан нуга, где семье требовалось провести обряд с закланием жертвенного барана. Когда обряд

только начался, подошли представители местной советской власти в лице милиционера Пушкарева, коммуниста Сондонова и председателя парткома Санданова. Поскольку в это время под страхом тюремного заключения были официально запрещены любые проявления религиозности, то участники обряда, увидев начальство, пустились бежать, и, как вспоминают старожилы, «еще живой баран тоже убежал». Шаман Дондок был тут же арестован и отправлен в тюрьму, где он провел недолгий срок. Вскоре у участников ареста шамана начались неприятности: у парторга Санданова трагически погибает сын, милиционер Пушкарев умирает от разрыва сердца, а коммунист Сондонов трагически погибает, сорвавшись с горной тропы. Как подчеркивают информаторы, «вот чего стоило помешать шаманскому действию» [ПМА, 2000, 6, 8, 9, 12].

По сведениям информатора Т. Гыргенова, в 1930–1940-е гг., когда ломали и крушили церкви, досталось и местам шаманского культа. Несмотря на запреты проводить обряды под руководством шамана, верующие-шаманисты из-за боязни быть наказанными совершали их в темное время суток. Как вспоминает информатор, «на горе Хара Шулута, которая расположена у села Шанай, во время войны, когда я был маленьким, проводили тайком обряд *албан хада*, принесли овцу для жертвы и на вершине горы тайно провели обряд. Все боялись засветиться, если вдруг засекут доносчики-коммунисты, так Сталин тебе голову сразу отрубит» [ПМА, 2002, 7].

Н. Л. Жуковская, изучавшая в середине 90-х гг. XX в. религиозную традицию Торской степи в историческом преломлении, упоминает в своем исследовании «Мир традиционной монгольской культуры» сообщение ныне покойной Д. Танхаевой, в молодости жившей в этих краях, а впоследствии переехавшей в с. Кырен: подростком ее часто ставили ночью в караул, когда шаманил ее дядя, даже научили в случае опасности «ухать по-совиному». Когда много лет спустя она об этом рассказывала, ей было смешно, но тогда, в юности, она страшно боялась [2000б, с. 58].

По воспоминаниям информатора И. С. Матуевой, «до революции были и ламы, и шаманы. После революции всех их стали гонять и все запрещали. Во время Великой Отечественной войны мы, верующие, старались каждый месяц проводить обряды для того, чтобы уберечь своих мужей, сыновей и братьев от смерти на войне. Делали им аму-

леты с песком с горы Хан-Шаргай ноена, который бережет от вражеских пуль» [ПМА, 2001, 15]. Как отмечает Т. М. Михайлов, в годы войны у бурят возродились забытые и полузабытые шаманистские обряды и традиции [1987, с. 222].

В 1950–1980-е гг., считавшиеся рассветом социализма, были сделаны робкие шаги по высвобождению из забвения сохранившихся в памяти людей религиозных представлений и даже возобновлены некоторые обрядовые действия. «Объективность требует признать, что в послевоенные годы, примерно до середины 60-х годов, бурятский шаманизм, несмотря на значительную трансформацию в годы Советской власти, все еще представлял определенную целостность настроений и обрядовых действий», – пишет Т. М. Михайлов [Там же, с. 224].

Антирелигиозная пропаганда имела определенные результаты. Многие шаманы или люди с шаманской наследственностью официально отказывались от своего наследственного дара. Правда, не всегда это было их добровольным решением. Н. Л. Жуковская в своей монографии приводит факт «коллективного отречения» нескольких шаманов, имевший место в Тункинском районе в начале 60-х гг. Факт был описан в районной газете «Восточные Саяны». Несколько шаманов из сел Далахай, Хойтогол, Хурай Хобок, Торы и Туран свезли в одно место и держали взаперти до тех пор, пока они не согласились подписать ожидаемое «отречение». Заметка в газете называлась «Бога нет, в него не верю» [2000б, с. 167].

Значительными факторами, оказавшими влияние на мировоззрение бурят-шаманистов, являлись социально-технический прогресс, развитие культурно-просветительских и медицинских учреждений. В 1966 г. были проведены социологические исследования в Тункинском районе, которые показали уровень религиозности в ряде сел. Так, в с. Тунка этот уровень составлял 17,7 %, в с. Далахай – 18,5, в улусе Жемчуг – 37,4 %. Среди районов Бурятской АССР общий показатель религиозности в Тункинском районе составлял всего 24,5 % и в сравнении с другими районами являлся одним из высоких [Крючков, 1987, с. 44].

Наряду с подобными «успехами» атеистической пропаганды в районе были шаманы, которые втайне продолжали выполнять требы верующих и даже проводили обряды с закланием жертвенного бара-

на. Определенная часть населения стала придерживаться мнения о том, что шаманы не более как шарлатаны и любители легкой наживы и выпивки. В этом были убеждены представители молодого поколения, в сознание которых старшее поколение еще не успело заложить основы традиционного мировоззрения. Большинство представителей старшего поколения рассматривали пропаганду и давление со стороны КПСС как временное явление, которое все же не имело такой силы, чтобы за короткий срок освободить традиционно ориентированное сознание верующих от влияния религиозной идеологии. Известны случаи, в которых шаманы пытались избежать своей «шаманской» судьбы и каким-то образом уклониться от своего долга перед сородичами. В Торской степи все хорошо знают биографию Бато Хоренова. Он был наследником сильного шаманского дара Хореновых, принадлежавших к роду тэртэ, подрод ноэд. Не желая быть шаманом, он стал членом компартии, активно пропагандировал атеизм, усиленно сопротивляясь шаманскому избранничеству. Со временем он все же стал выполнять несложные требы верующих. Однако его наследственный дар требовал от него, чтобы он стал черным шаманом и проводил обряды с закланием барана, но он наотрез отказался выполнять. По словам С. С. Токуренова, Бато Хоренов хорошо предсказывал по своим сновидениям: видел, кто умрет, чью душу забрали злые духи и т. д. Люди знали, что в нем заложены большие шаманские возможности, которые он пытался подавить. Многие старожилы видели его в состоянии шаманского экстаза у родового шаманского захоронения Хореновых. С отказом Бато Хоренова принять шаманский дар старики связывают его трагическую гибель и все последующие несчастья в его семье: смерть старшего сына, гибель еще двух сыновей в молодом возрасте [ПМА, 2000, 9, 12, 15].

По мнению Б. В. Раушенбаха, пренебрежение иррациональным, интуитивным, эмоциональным знаниями «порождает опасные деформации поведения человеческого сообщества» [1991, с. 38], что действительно наблюдалось в духовной сфере у бурят в советский период. Указанные сведения позволяют отразить суть реально существующей в рамках традиционного мировоззрения взаимосвязи между миром сакрального и профанного, нарушения законов гармонии между ними приводят к негативным последствиям для общественного коллектива.

Органы КПСС, ответственные за моральный облик советских граждан и общества в целом, не упускали из поля зрения культовые места, священные источники. Большинство культовых точек, почитавшихся ранее, были заброшены или почитались эпизодически, обряды жертвоприношения совершались возле них в темное время суток.

Обо и бариса у священных источников либо пришли в запустение, либо культурно оформлялись как места для отдыха и лечения, культовые предметы были уничтожены. Печальный вид обрели родовые и территориальные обо, которые в лучшем случае были заброшены, забыты, а в худшем – их сжигали или разрушали.

Как вспоминают информаторы с. Далахай, в годы советской власти было заброшено шаманское родовое место хонгодоров – Уулын теэбэз. Согласно существующей легенде, Уулын теэбэз при жизни была шаманкой и перед смертью завещала не забывать ее место захоронения, проводить обряд почитания ее духа, ибо она будет следить за благополучием всех женщин своего рода. После перемен, произошедших в стране после 1917 г., место ее захоронения действительно было забыто и заброшено вплоть до 90-х гг. XX в. [ПМА, 2000, 3, 10, 11, 16, 21].

Крайние меры по уничтожению культовых мест на основе решения районного комитета КПСС выполнялись особенно быстро и старательно. По рассказам Г. Ж. Кирилловой, в Торской степи на летнике Зугалан находилось общесельское обо Сагаан Убгэна. Ежегодно в его честь проводились тайлган и общественные гуляния, соревнования. После собрания коммунистов в 1930 г. в с. Торы было принято следующее решение: в целях борьбы с религиозными пережитками уничтожить культовое проявление шаманизма, чем и являлось обо. Сразу после собрания из числа местных коммунистов были выбраны трое – Сандан Кырмыгенов, Малан Кырмыгенов и Адиша Хундоев, на которых возлагалась ответственная задача по решению собрания уничтожить обо Сагаан Убгэна. По рассказам старожил, Сандан Кырмыгенов и Адиша Хундоев уверенно и усердно выполнили это задание. Третий коммунист Малан Кырмыгенов, вдруг отказался участвовать в поджоге обо, опустился перед ним на колени и стал вымаливать прощения у «хозяина» обо за себя, за будущее своих детей. В это время послышалось пение кукушки, которой никогда не было

слышно в тех местах. Как объясняют старожилы, это хозяин обо Сагаан Убгэн, превратившись в кукушку, подал знак, что он все видит. Многие старики уверены, что участие в действиях, оскорбляющих религиозные чувства, как-то: противостояние шаманам, уничтожение культовых мест – не оставляет поведение человека безнаказанным. Поэтому потомки поджигателей обо Сагаан Убгэна были «наказаны» его «хозяином» за действия своих предков [ПМА, 2000, 12, 14, 15, 17, 33].

80-е гг. XX столетия стали благоприятным периодом для определенной легализации традиционных религиозных представлений и практики тункинских бурят. На собраниях по-прежнему было запрещено говорить о религиозной сфере жизнедеятельности бурят, однако полуофициальное существование религии было уже утверждено в среде бурят. По сведениям информатора К. А. Халудорова, «в то время активно проводились общественные тайлганы. В колхозе им. Ленина выписывали из колхозного стада барана для жертвоприношения Буха-ноену. Председатель колхоза сам предлагал и подписывал обоснование для этого мероприятия. Также собирали деньги с каждой семьи и расплачивались за жертвенного барана. На культовое место обычно ездила небольшая группа людей, которым от имени семей, собравших деньги, было доверено проведение общественного тайлгана. Председатель колхоза и сельского совета, как представители советской власти, обычно все знали и разрешали, ничего не запрещалось. В действительности, атеистическая пропаганда не смогла людям запретить проведение обрядов» [ПМА, 2002, 22].

Многие старики сохранили в памяти дружные выезды колхозных бригад на культовые объекты для совершения общественных обрядов перед началом полевых работ весной и осенью. Для этого времени было характерным проводить общественные тайлганы не территориальными группами, а коллективами, производственными бригадами и колхозами. Официальная власть не возражала против коллективных выездов на природу, иногда даже принимала непосредственное участие в них. Эти мероприятия отличались организованностью, а цели представлялись довольно смутно, сливаясь с праздничными настроениями и поводом погулять для основной массы участников.

Кроме общественных выездов, сохраняя условную или формальную конспирацию от властей, проводились и семейно-индивидуаль-

ные обрядовые действия с приглашением шаманов, стариков. Местные власти уже не предпринимали строго запрещающих мер и выговоров на собраниях. Избранников шаманского дара буряты знали в лицо, и к ним на прием специально приезжали из других сел района. По рассказам информаторов [ПМА, 2001, 2, 9, 12, 14], в 80-е гг. прошлого столетия во всем районе как хороший предсказатель прославился белый шаман Кондратий, который жил в с. Тагархай. Его предсказания отличались достоверными подробностями из прошлой жизни людей, правдивыми предвидениями будущих событий. Желających попасть к нему на прием было очень много как из числа местных жителей, так и приезжих из других районов. Официальная власть спокойно относилась к нему, строгих запретов для населения уже не существовало [Там же].

В конечном итоге, несмотря на пропаганду научных знаний и повышение общего уровня образованности, отсутствием которого объяснялись «темнота и невежество» верующих, традиционная шаманская религия сохранилась в памяти поколений, вновь стала востребованной обществом. Как отмечают старожилы, шаманская наследственность является непреходящим качеством, проявляющимся в любое время и избирающим своего законного наследника в любом месте. Официальный выход из тени традиционных представлений и шаманизма в том числе произошел лишь в начале 90-х гг. XX в. Поскольку, как отмечает Б. В. Раушенбах, «в человеческую психологию биосоциальной эволюцией заложена большая потребность в иррациональном восприятии действительности, которое восполняет недостающую нравственную сторону духовной жизни, в отличие от научно-прагматического знания, которое не вызывает у людей чувства умиротворения, не позволяет испытать им духовного обогащения. Именно поэтому у людей с традиционным мировосприятием, ценящих иррациональные знания, рациональные доказательства атеиста лишь вызывают раздражение, ибо они уверены в истинности своих представлений» [1991, с. 36].

Научно-материалистическая пропаганда, идеологом которой выступала КПСС, нацеленная на разрушение религиозных представлений и чувств у верующих бурят, запрятала религию в статус нелегального существования.

### **§ 3. Возрождение традиционных верований в постсоветский период**

Начало национально-культурного возрождения пришлось на 90-е гг. XX в., когда в стране произошли известные политические события, побудившие принять декларацию о государственном суверенитете многих национальных республик, в их числе оказалась Республика Бурятия. Правительством республики был принят проект национально-культурного возрождения бурят.

В Тункинском районе процесс возрождения предполагал восстановление тех религиозных систем, которые были известны на данной территории до революции. Однако с началом данного процесса верующие, свободно ориентируясь в новых демократичных условиях, внесли изменения в религиозную картину в соответствии со своими духовными запросами. В новой обстановке меньше всего востребованным из представленных религиозных институтов оказалось православие, которое не смогло утвердиться в среде тункинских бурят, хотя пришлое русское население сохраняло свою приверженность к нему. Вследствие малочисленности русского населения распространение православия в среде тункинских бурят изначально было обречено лишь на поверхностное восприятие, не предполагающего глубокого укоренения его идеологических основ в сознании бурят, в отличие, например, от некоторых групп западных бурят, у которых оно имело широкое распространение и смогло пустить глубокие корни. Немаловажным фактором неприятия православия, возможно, являлась его ассоциация для тункинских бурят с «чужой» религией, оно воспринималось как символ насилия [Строганова, 2001, с. 44]. Эти факторы послужили достаточным основанием для того, чтобы православие в ходе процесса возрождения оказалось невостребованным. По данным Н. Л. Жуковской, к 1995 г. в Тункинском районе были зарегистрированы два православных прихода – Святителя Иннокентия в с. Кырен и Покрова Пресвятой Богородицы в с. Тунка, которые не имеют храмов и «даже какой-либо надежды на то, что они будут построены в ближайшем будущем» [1997, с. 94]. Однако в 2003 г. Н. Л. Жуковской было зафиксировано уже четыре православных прихода. К указанным выше приходам добавились два новых: в селах

Монды и Аршан. Все четыре прихода обслуживал один священник – Сергей Николаевич Пеньков (отец Сергей) [Жуковская, ПМА, 2003].

Более благоприятно в религиозной картине тункинских бурят выглядело положение буддизма, которому все же удалось завоевать определенное место в религиозном сознании бурят еще до революции 1917 г. Процессы национально-культурного возрождения привели к восстановлению в памяти тункинских бурят буддийских названий традиционных культовых объектов. Возрождение его институтов требовало материальных и временных затрат. Привязанность буддийской практики к храмовой обрядности и ее зависимость от обучения духовенства на первых порах обусловили медленные темпы реконструкции этой религии на данной территории. По сведениям Н. Л. Жуковской, «к концу 1995 г. в районе действовали три дацана: Кыренский (открыт в 1991 г.), Аршанский (открыт в 1992 г.), Жемчугский (открыт в 1993 г.)» [1997, с. 94].

На фоне рассмотренных религий наиболее ярко у тункинских бурят проявилось возрождение шаманизма и дошаманских культов. Официальное провозглашение программы национально-культурного возрождения утвердило легальность всех традиционных представлений и обрядовой практики, которые начали возрождаться еще в 80-е гг. XX в. Но с момента официально объявленного возрождения традиционной культуры верующие стали выражать свои традиционные религиозные представления с полной силой и еще большей экспрессивностью.

Это настроение было вызвано тем, что общество слишком долго находилось под политическим прессом КПСС, не заполнявшей нравственной лакуны иррациональных потребностей. Общественное сознание сохраняло определенную традиционность в мировосприятии, а предложенные государством способы их удовлетворения не отвечали его духовным запросам. Еще до утверждения официальной программы национально-культурного возрождения правительством республики на местах были восстановлены культовые объекты и обрядовая практика, наиболее востребованные и актуальные для общества. С началом процесса возрождения стали реконструироваться абсолютно все сохранившиеся в памяти народа элементы традиционных религиозных представлений. Тем не менее восстановленные религиозные

элементы (культовые объекты, обряды) не могли полностью воссоздать целостную традиционную религиозную картину бурят.

Прежде всего, за годы советской власти у тункинских бурят были полностью утрачены представления о шаманских атрибутах и технологии их изготовления, не сохранились ритуалы, связанные с ними. Шаманы в новых возрожденных условиях вынуждены были обходиться без них, о чем свидетельствует то обстоятельство, что в постсоветское время в среде тункинских бурят не появилось ни одного шамана, у которого имелись бы шаманские атрибуты и облачение. В. И. Харитонов, отмечая сложности эволюции шаманской традиции в постсоветский период, подчеркивает, что у хакасов при посвящении нового шамана старший шаман вручал бубен [2002, с. 291]. После советского периода отсутствие у старшего шамана данного атрибута привело к тому, что новые шаманы оставались «шаманами без бубнов» [Там же]. Схожие условия развития и функционирования «шаманов без бубнов» встречаются и у телеутских шаманов, у которых начиная с 1930-х гг. не было ни одного шамана с бубном, хотя шаманы и шаманки продолжали заниматься лечебной и предсказательной практикой [Функ, 2005, с. 67].

У тункинских бурят возвращение к традиционному циклу календарных обрядов происходило осторожно и постепенно. Они начали проводить общественные обряды, которые могли влиять на благоприятные природные условия, стабилизировать внешнюю среду для нормальной хозяйственной деятельности. В 1992 г. жителями с. Торы вследствие большой засухи был проведен у местного источника Тоёо общесельский тайлган, адресованный духу оз. Байкал – Далай-лусуун-хану. Причину засухи местные жители объясняли тем, что данный тайлган не проводился уже много лет и «хозяин» Байкала не давал им нужного количества влаги. Основная масса присутствующих на тайлгане верующих бурят рассматривала его как светское мероприятие [ПМА, 1993, 23, 31, 33]. Необходимо отметить, что в первые годы возрождения все сезонно-календарные общественные тайлганы проводились нерегулярно, а в большей степени ситуативно, в зависимости от степени востребованности и актуальности на определенный отрезок времени.

Вскоре проведение общественных тайлганов у тункинских бурят обретает ежегодный общесельский характер, и они организуются в

весенне-летний период. Круг участников, как правило, представлен небольшой группой людей, в основном стариками. Для остальных жителей села участие в тайлганах считается необязательным. Однако каждая семья вносит свои денежные средства на закупку продуктов и жертвенного животного. Отсутствие членов семьи, пожертвовавших средства на проведение тайлганов, компенсируется тем, что один из участников во время обрядовых действий зачитывает список всех семей. Этот способ «заочного присутствия» людей мы наблюдали на тайлгане в честь «хозяина» оз. Байкал – Далай-лусуун-хана [ПМА, 2000, 9, 13, 30].

С началом процесса возрождения свою нишу в обрядовой практике занимают семейно-индивидуальные обряды. За годы советской власти изменились целенаправленность и мотивация семейных обрядовых действий: обряды духам гор проводятся для успешной сдачи экзаменов, поступления в институт, перед операцией, перед важным собранием, для хорошего кадрового роста на предприятии и т. п. Черные шаманы вновь приглашаются на обряды возвращения души, изгнания злого духа, призывания благополучия. В среде тункинских бурят устойчивы представления о наследственном шаманском даре, его непрерывности, вследствие чего шаманы не могут исчезнуть и люди не могут становиться шаманами по своему желанию. Именно поэтому большинство современных шаманов принимают свой дар как неизбежное явление, предопределенное судьбой его рода, его семьи.

Особенностью процесса возрождения на данной территории является определенная толерантность, установившаяся в отношениях между родоплеменными культами, шаманизмом и буддизмом. С началом процесса возрождения, когда религия вновь получила официальный статус, у верующих появилось право выбора, которое позволяет возродиться наиболее востребованным религиозным системам. Религиозное настроение большинства верующих в современных условиях, как нам кажется, больше характеризуется мирскими (=бытовые) проблемами: разрешить возникшую проблему, сгладить неурядицы с помощью представленных религиозных институтов. Большинство верующих далеки от индивидуального познания глубинной сущности веры, им не присущи медитации, морально-нравственные догмы. Для них важно устранить любыми путями проблему, возникшую в семье, в обществе. В этом случае конфессиональная принад-

лежность становится неактуальной. Вполне возможно, что эти настроения у тункинских бурят в большей степени обуславливают синкретичный характер их религиозного поведения, при котором религиозная принадлежность отходит на второй план, главными являются разрешение проблемы, успокоение души, ее удовлетворение. Важным критерием обращения к религии становится ее «полезность», т. е. определяющим фактором выступает ее способность принести моральное удовлетворение, душевный покой для определенного общественного коллектива. От степени способности религии удовлетворить мирские потребности населения в определенной мере зависит уровень ее сохранности, поскольку «...полезное закреплялось в ходе биосоциальной эволюции человечества» [Раушенбах, 1991, с. 206]. Все более сильными становятся тенденции, характеризующиеся тем, что для масс осознание религиозной принадлежности не является определяющим и важным на пути к удовлетворению религиозных запросов и соответственно они не могут ограничиться поддержкой какой-либо одной конфессии.

Большой интерес представляет характер взаимодействия двух религий – шаманизма и буддизма в среде тункинских бурят. Современные дацаны функционируют в тесном контакте с шаманами. В повседневной жизни тункинские буряты, в случае необходимости, обращаются к шаманам. Те, в свою очередь, часто отправляют верующих к ламам для проведения определенного буддийского обряда со специальным молитвенником. Основные обряды жизненного цикла полностью являются сферой деятельности ламского духовенства. Ламы читают обрядовые книги для успокоения души умершего и ее перерождения в скорейшем времени, они же определяют совместимость жениха и невесты, назначают день свадьбы, день похорон, дают имена новорожденным. Современные шаманы во время призываний шаманских божеств перечисляют и божеств буддийского пантеона. Например, в призывании шамана С. Д. Холбоева наряду с Буха-нойоном, Шаргай-нойоном и другими божествами перечисляются Арьябала бурхан (Авалокитешвара), имена буддийского происхождения Бальжинима и Дашинима [ПМА, 1994, 23]. Для тункинских шаманов является нормой использование буддийских астрологических календарей, по которым они определяют год рождения, количество мэнгэ, тип необходимых сахюусанов. Кроме того, дни проведения многих

сезонно-календарных обрядов также зависят от благополучных прогнозов буддийского астрологического гороскопа.

Мифологические предания о происхождении главных божеств шаманского пантеона зачастую пересказываются с буддийских позиций. Сами шаманы, рассказывая о Буха-нойоне, утверждают, что он «прибыл в тункинские земли из Индии через Тибет». Он был желтого цвета. Добравшись до Тунки, Буха-нойон встретил красного быка, с которым начал бодаться. В этой борьбе он его победил, затем взобрался на Белый камень и остался там [ПМА, 1999, 27]. Среди тункинских бурят наблюдается тенденция называть божеств шаманского пантеона на буддийский манер: Буха-нойона – Ринчин-хан, Шаргай-нойона – Бурхан-баабай. Шаманы носят буддийские четки, считая их важным атрибутом своего статуса.

Кроме лам и шаманов, в среде тункинских бурят появилась особая разновидность сакральных лиц, состоящая из гадалей. Они в определенной мере способствуют сохранению шаманской традиции. Современные гадалы по картам выявляют причины различного рода болезней, неудач, ссор, плохих снов, определяют «отсутствие души» человека, наведенную порчу, присутствие в доме злых духов (*гуйдэг, бохолдой* и т. д.). Однако сфера их деятельности на этом ограничивается. Для исправления возникшей ситуации, по убеждениям шаманистов, требуется проведение соответствующих обрядов, которые должны помочь «вернуть душу» человека в тело, изгнать злых духов из дома (*гуйдэг гаргах*) и прочие, а в этом случае люди обращаются именно к шаманам. Поскольку шаман все еще остается единственным сакральным лицом, способным обеспечивать контакт между социумом и миром духов.

Сравнительный анализ обрядовой практики и качеств шаманов, которые существовали в более ранний период развития шаманизма, с сохранившимися современными ритуалами и служителями культа позволяет сделать вывод: на данном этапе своей жизнедеятельности шаманизм далеко не соответствует своим первоначальным признакам и качествам. Очевидно то, что шаманская религия в процессе борьбы с буддизмом уступила ему основные обрядовые действия жизненного цикла, что уже могло бы стать причиной отхода шаманизма от ведущих позиций в данной религиозной среде верующих. Однако такого процесса мы не наблюдаем. Шаманизм продолжает сохранять свое

лидерство и, более того, гибко приспосабливается к новым современным условиям своего существования, несмотря на утрату основных элементов, присущих его классическим формам. Как нам кажется, причиной живучести шаманизма как религии является подвижность его границ, его мировоззренческой основы, он не имеет жесткой идеологической системы, характерной для мировых религий. По нашему мнению, точка зрения Е. В. Ревуненковой более полно отражает суть этой религии: «Смысловая емкость шаманизма, диапазон охватываемых им явлений может то сужаться, то расширяться. Это «открытая» система, в которой нет устойчивого равновесия, рамки которой легко раздвигаются, включая или, наоборот, исключая какие-либо явления. В силу своей динамики, постоянного движения шаманизм сосуществует, соприкасается, а часто и срастается с другими категориями религиозного, психологического и эстетического порядка» [1980, с. 240]. Шаманизм, существуя в современном мире, остается религией, возникшей еще на стадии разложения первобытного общества, его мировоззренческие системы просты, а идеологические основы не имеют жесткой оформленной конструкции, которой привязаны мировые религии. Поэтому шаманизм имеет возможность изменяться в соответствии с разными формами религиозных, идеологических догматов, приспосабливаться к новым условиям существования, в рамках которых он может продолжать свое развитие.

Религиозное настроение современного поколения верующих тункинских бурят качественно отличается от религиозности старшего поколения, у которых внутренняя вера была более глубокой и полной. Б. Раушенбах писал, что в нашей стране «...85–90 процентов населения не следуют зову сердца, а поступают, «как принято» [1991, с. 210]. Родоплеменные культы и шаманизм все же сохраняют ведущие позиции в среде тункинских бурят. Свидетельством лидирующей позиции этих дошаманских и шаманских воззрений в данной среде является характер религиозного поведения, которое, как нам кажется, выступает одним из главных критериев в определении доминантных отношений между дошаманскими культами и шаманизмом, с одной стороны, и буддизмом – с другой. Тункинские буряты в случае необходимости вначале обращаются за помощью к жрецам-хадаши, шаманам, затем посещают дацан и общаются с ламами.

В эпоху быстро развивающегося и меняющегося прогресса, при утрате общечеловеческих ценностей или попытке заменить их другими, особенно актуальным представляется философия, присутствующая в родоплеменных культах, шаманизме, в соответствии с которой человек должен беречь и дорожить окружающей природой, ее объектами. В этих миропониманиях человек и природа представляются неделимым целым. Повреждая природу, человек вредит себе, тем самым обрекая своих потомков на большие испытания. Согласно шаманской идеологии, самой страшной болью для любого человека считается то, когда его потомки испытывают большие горести и беды. В отличие от других конфессиональных идеологий, в шаманской (досталось по наследству от дошаманских) отсутствуют представления об аде и рае. Все круги ада человек проходит на земле в виде тех препятствий и мук, которые приготовила для него сама жизнь. В мировоззрении тюркоязычных народов Сибири существовали аналогичные представления: «...они до знакомства с христианством и буддизмом считали подземную страну не адом, а местом, куда переселялись умершие и продолжали там жить» [Алексеев, 1984, с. 65]. По мнению Л. П. Потапова, «взаимоотношения же людей между собой, морально-этические нормы не признавались алтайским шаманизмом за критерий, следование которому в земной жизни могло бы служить оценочным показателем для существования человека после смерти в «другой земле» [1991, с. 90].

После смерти, по представлениям шаманистов, приходит успокоение души человека, что тождественно понятию рая в христианской религии и нирваны в буддизме. В представлениях шаманистов, душа человека, умершего естественной смертью, продолжает жить в подземном мире, где условия жизни очень похожи на земные. Отсюда исключаются те, кто умер неестественной смертью: по представлению тункинских бурят, души таких людей становятся *бохолдой* и бродят по земле ночью. Тункинские буряты убеждены, что за все земные греховные деяния человека расплачиваются потомки. Источником всех несчастий могут выступать духи-предки, «хозяева» местности, духи объектов природы, которых, возможно, люди обидели несоответствующим поведением. Именно на основе такой философии шаманизм требует благоговейного отношения к природе. В этой связи, в отличие от других мировых конфессий, шаманская религиозная

традиция не имеет храмовой организации и атрибутов. Ибо ее самым главным и единственным храмом является сама природа, что указывает на высокую экологичность шаманской философии.

Строгие законы традиционного общества заставляют человека корректировать свое поведение в рамках установленных правил. Нарушение этих правил и табу влечет за собой разрушение гармоничного сосуществования двух миров: мира духов и мира людей. Поддержание миропорядка становится необходимостью, ибо его нарушение губительно для человека. Для гармоничного существования родового коллектива было важным выполнение традиционной программы, обеспечивающей сохранение устойчивости сложившегося миропорядка.

Современные ритмы жизни диктуют иные ценности для бурятского этноса. Однако обладание ими не всегда помогает в разрешении столь часто возникающих жизненных коллизий, и это заставляет людей переосмыслить современные духовные ориентиры. В такой ситуации у бурят возникает потребность обратиться к своим традиционным истокам. Из определения Э. Хобсбаума следует, что там, «где живы старые формы жизни, нет нужды ни в возрождении, ни в изобретении традиций» [2000, с. 55]. Как показывает исторический опыт, традиции бурятского народа обнаруживают достаточную приспособляемость и гибкость в самых тяжелых условиях и при разных социально-экономических формах существования. Традиционные религиозные культы, шаманизм существовали в периоды жестких идеологических прессингов, притеснения со стороны мировых религий. С началом процессов возрождения они вышли из тени, продолжая свое развитие, сохранив свои позиции в бурятском обществе. Они глубоко укоренены в сознании бурят, тесно переплетаются с традиционной мировоззренческой основой, поэтому возрождение дошаманских и шаманских воззрений всего лишь легализовало их функционирование.

На протяжении десятилетий исследователи ведут дискуссии о причинах жизнеспособности родоплеменных культов и шаманской религии. Полагаем, что одной из этих причин является их способность удовлетворять именно те духовные запросы, на которые не могут отозваться другие религиозные институты.

Из двух мировых религий, распространившихся на территории проживания тункинских бурят, буддизм оказал наиболее сильное воздействие на существующую религиозную систему, в особенности на шаманизм. Жесткая идеологическая борьба между шаманизмом и буддизмом привела к ассимиляции основных шаманских культов и к замене буддийскими обрядниками текстов шаманских призываний. В значительной степени буддизм освоил такую исконную сферу деятельности шаманов, как комплекс обрядов жизненного цикла, в частности похоронно-поминальную обрядность. Христианство, которое ассоциировалось у тункинских бурят с религией, привнесенной чуждым бурятам этносом и новой властью, не смогло получить полноценного развития и устойчивого положения в данной религиозной среде.

Механизм воздействия, осуществленный КПСС, привел к более глубоким деформациям в религиозной структуре. Основным результатом насильственной научно-материалистической пропаганды явилось нарушение культурной преемственности между поколениями, которая служила важным транслирующим механизмом в бесписьменной традиционной культуре.

Процесс возрождения традиционных культурных ценностей в постсоветский период позволил восстановить сохранившиеся религиозные представления и обрядовую практику. Однако реконструкция полноценной структуры была невозможна в силу утраты важных составляющих ее элементов. Соответственно предложенная современная модель религиозной практики не в полной мере удовлетворяла запросы верующих, которые в связи с этим вынуждены были обратиться к помощи буддийской религии, заложившей свои основы еще до революции 1917 г. Духовные запросы тункинских бурят обусловили мирное существование на данной территории нескольких религиозных систем: родоплеменных культов, шаманизма и буддизма.

## Заключение

Религиозная картина тункинских бурят включает в себя огромный пласт дошаманских родоплеменных верований, достаточно четко прослеживающихся в культово-обрядовой практике, шаманизм, а позже она дополнилась буддизмом. Среди «хозяев», духов-покровителей культовых объектов тункинских бурят есть персонажи, восходящие к дошаманскому периоду истории этнических групп, образовавших субэтнос тункинских бурят.

Ведущее место в пантеоне тункинских бурят занимают божества, спустившиеся с неба, – хаты, которые нами определяются как родоплеменные культы. Посвященные им обряды жертвоприношений проводят в основном жрецы-хадаши, а в наши дни и шаманы.

Следующее место в этой картине мира занимают общинные культовые объекты. Они почитаются культовым сообществом, проживающим вокруг них, т. е. объединенных одной территорией проживания. В честь «хозяев» этих объектов, выполняющих функцию сакральных центров общинных групп, проводятся общественные тайлганы, в которых исполнителями выступают хадаши.

«Хозяева» семейно-родовых культовых объектов – духи умерших родовых шаманов, шаманок, почитание их осуществляется шаманами данного рода. Участниками обрядовых действий являются только члены родовых групп. Таким образом, в типологии культовых объектов тункинских бурят различаются дошаманские и шаманские родовые культовые объекты. В отношении к другим культовым объектам, «хозяева» которых не имеют шаманского происхождения, тункинские буряты следуют дошаманистическим нормам и проводят общественные обряды под руководством стариков. Сюда относятся культы Шаргай-нойона, Буха-нойона, «хозяина» оз. Байкал, поклонение духам локальных источников, «хозяевам» местных гор, «хозяевам» земли.

Интересным представляется вывод о культе Буха-нойона, сделанный на основе полевых материалов. Их анализ подтверждает ранее высказанные в научной литературе мнения о том, что культ Буха-нойона был воспринят хонгодорами у племени булагат. Хонгодоры не считали его тотемным предком, в их мировоззрении он стал просто «хозяином» Торской степи. Культ Буха-нойона имеет первостепен-

ную значимость для жителей Торской степи, поскольку в мировоззрении тункинских бурят он считается «хозяином» этой местности. Представители других локальных групп Тункинского района не имеют права проводить обрядовое поклонение Буха-нойону. В то же время все без исключения тункинские буряты совершают обряд поклонения Шаргай-нойону. Для хонгодоров он наиболее важная фигура в существующем пантеоне божеств. Данный факт подтверждает гипотезу о миграции племени булагат с территории Тункинской долины и заселении ее племенем хонгодоров, которые принесли свой военный культ Шаргай-нойона в Тунку.

Довольно четкая дифференциация шаманских и дошаманских верований прослеживается в характере обрядовой практики, бытующей у тункинских бурят. Основным дифференцирующим признаком в этом случае выступает статус исполнителя обряда.

Дошаманский пласт в обрядовой практике у тункинских бурят представлен общественными тайлганами, посвященными божествам небесного происхождения – хатам, «хозяевам» местных гор, «хозяину» Байкала, духам местных родовых источников. Главным условием их проведения, классифицирующим этот тип обрядов как дошаманский, является их проведение под руководством хадаши, а иногда с приглашением белого шамана. Традиционное мировоззрение бурят четко выделяет этот тип обрядов и исключает его руководство черным шаманом, хотя он может присутствовать в качестве рядового участника. По своему происхождению данный тип обрядов относится к дошаманскому пласту религиозных верований и проходит в форме праздника или веселья с неограниченным количеством участников.

Наряду с общественными тайлганами в обрядовой практике тункинских бурят заметное место занимают семейно-индивидуальные обряды. Они также имеют дифференцирующие признаки, которые указывают на их шаманское или дошаманское происхождение. Дошаманский тип обрядов определяется тем, что для его проведения приглашают стариков, и адресованы они, как правило, духам местных гор. Однако верующие допускают возможность проведения этих обрядов под руководством шамана.

Из числа семейно-индивидуальных обрядов четко выделяются те, что относятся к исконно шаманским и могут проводиться только шаманами. Они предполагают приглашение белого или черного шамана,

в зависимости от характера и цели обряда. Согласно шаманским представлениям, содержание индивидуальных обрядов подразумевает обязательное участие шамана в общении с духами умерших. Сюда относятся прежде всего обряды призывания души, изгнания злого духа (*гуйдэг гаргаха, хүнэнэ дуудаха, угаалга*), обряды семейно-родового характера, адресованные духам умерших родовых шаманов. Эти обрядовые действия могут проводиться только под руководством родового шамана.

Рассмотренные материалы показали отличительные черты дошаманских и шаманских культово-обрядовых практик. В первую очередь мы видим, что дошаманская практика включает в себя большое количество культовых объектов, которые выступают этнолокальными маркерами территории и символизируют как единство тункинских бурят, так и единство внутри общинных групп. Шаманская культовая система состоит из родовых объектов почитания, выражающих социальное единство на основе кровного родства группы.

Богатая обрядовая практика тункинских бурят по своему содержанию и религиозной идентичности неоднозначна. Общественным коллективом выделяется дошаманская обрядовая традиция, которая в большей степени относится к обрядам общественного типа. Они проводятся в интересах общественного коллектива, в котором социальные связи обусловлены общей территорией проживания. В этой системе религиозных представлений не очень хорошо развиты семейно-индивидуальные обряды. Если они и проводятся, то касаются больше хозяйственной деятельности, а не природы самого человека.

В шаманской традиции, напротив, большое развитие получили обряды семейно-индивидуального типа, направленные на судьбу человека. Самым крупным обрядовым действием по своим масштабам и социально значимым в шаманской практике считается обряд с участием членов одного рода. Таким образом, дошаманский пласт аккумулировал в себе интересы абсолютного социального большинства в данном этнолокальном обществе, опираясь на критерий территориального единства. Шаманизм же служил в интересах общности бурят, социальные связи которых выстраивались через родовую идентичность.

Принцип становления шамана у тункинских бурят не отличается от общепринятых в бурятском шаманизме норм. Избранничество че-

ловека на статус шамана определяется наличием в его родословной наследственного шаманского дара. Кроме того, по представлениям тункинских бурят, качество нового шамана – белое или черное – зависит от качества наследуемого дара (*хара утха/сагаан утха*).

Образ белого шамана, в представлениях тункинских бурят содержит расплывчатые характеристики. Белые шаманы (*сагаан боо*) являются избранниками наследственного дара, однако, отказавшись принять посвящение, они стали шаманами с ограниченной сакральной деятельностью. Их статус не позволяет совершать обряды и посвящать жертвы духам подземного мира, поскольку для этой деятельности требуется пройти обряды посвящения – инициации в шаманы. Таким образом, статус белого шамана у тункинских бурят определяется тем, что потенциальный наследник шаманского дара отказывается пройти посвящения и, не став черным шаманом, несет бремя наследства в качестве белого шамана и совершает обряды без кровавых жертв (*табгаар*). Его сакральная функция считается чистой по отношению к черному шаману. Их деятельность включает предсказание, обрядовую практику, которая исключает кровавые жертвоприношения, производится только ритуальной едой – *табгаар*. В то же время белые шаманы могут заменять стариков – *хадаши* и выступать в качестве руководителей общественных обрядов. Судя по полевым и архивным материалам, белые шаманы у тункинских бурят общаются со злыми духами – *бохолдой*. Эта категория злых духов, по представлениям тункинских бурят, появляется, когда молодые люди умирают неестественной смертью или умирают те, кого при жизни обижали. Духи этих умерших бродят по земле среди людей, не уходят в мир мертвых и особенно активны в ночное время суток.

Черные шаманы (*хара боо*) у тункинских бурят общаются с духами нижнего мира и проводят обряды с кровавыми жертвоприношениями для вызволения души человека из царства Эрлик-хана. Избранники черного шаманского дара принимали свой дар с условием, что проводимые ими обряды должны сопровождаться кровавыми жертвами. Общественная деятельность черных шаманов включает ряд ограничений, в их число входят запреты присутствовать на похоронах даже своих близких, на руководство общественными тайлганами. В представлении тункинских бурят, этот тип шаманов является посредником между духами подземного мира и людьми. Именно поэтому

они призваны совершать сложные обряды возвращения души, изгнания злого духа, которые подразумевают контакт с духами подземного мира. Для большинства верующих черные шаманы являются воплощением большой сакральной силы, обладают способностью оказывать магическое воздействие на судьбы людей, что качественно отличает их от белых шаманов. Обладатели черного шаманского дара хотя и принимают его как нечто неизбежное в своей жизни, однако стараются ограничить свои сакральные функции теми же видами деятельности, что и белые шаманы, т. е. отказываются от проведения кровавых жертвоприношений и ряда других сложных обрядов, воспринимая свой статус как тяжелую ношу, требующую от них огромных затрат физических и психологических сил.

Механизм избрания, становления и утверждения у тункинских шаманов проходит по известным классическим этапам: шаманская болезнь, помощь отца-шамана (*эсэгэдуулхэ*), посвящение в шаманы (*уга тасиха*).

Видимо, в прошлом тункинские шаманы владели техникой экстаза (*онго орохо*), гипноза, сведения о которых сохранились в легендах и преданиях. Кроме того, шаманская атрибутика была представлена в необходимом объеме для тункинских шаманов и она более всего была важна при утверждении их сакрального статуса. Однако в ходе эволюции они были утрачены. Современные шаманы являются «шаманами без бубнов» и других классических атрибутов, сопровождающих шаманскую деятельность.

В число сакральных лиц в религиозной системе тункинских бурят включены старики-жрецы (*хадаши*), которые выступают руководителями обрядов, посвященных духам гор, земли, воды. Представления о данном статусе у тункинских бурят имеют нечеткий характер и часто перемешаны с рассказами о качествах белого шамана, что затрудняет проведение строгой грани между ними. Вряд ли можно говорить о том, что эти явления идентичны. Если допустить, что и хадаши, и белые шаманы, по сути, представляют собой одно и то же сакральное лицо, тогда отчетливо видно противоречие в представлениях о них у тункинских бурят. Они считают, что *хадаши* – это опытные старики, которые призваны почитать духов гор-хатов, в то время как белые шаманы общаются с боходоями – злыми существами, способными украсть душу человека, причинить ему зло. На статус хадаши коллек-

тив верующих выбирает старика, который пользуется общественным авторитетом, знает местную мифологию, «хозяев» горных вершин, духов воды, а также владеет основами общественной и семейной обрядовой практики. Важными условиями для их утверждения являются физическое здоровье и полноценный социальный статус: они должны иметь семью, детей, внуков. Наличие или отсутствие у них наследственного шаманского дара значения не имеет, поскольку для утверждения в этой роли достаточно решения общественного коллектива. Таким образом, личность хадаши у тункинских бурят обладает большой социальной значимостью. Основное отличие их от белых шаманов состоит в том, что их обрядовая деятельность не включает лечебных обрядов и ритуалов предсказания, характерных для деятельности шаманов. Существует определенная конкуренция между хадаши и белыми шаманами: вторые стараются присвоить себе культовые функции первых.

Возможность замены в общественных тайлганах стариков белыми шаманами, по-видимому, можно рассматривать как попытку шаманизма нивелировать различия между функциями белого шамана и хадаши. Происходит незаметное слияние общих признаков, характерных для обоих типов служителей культа, что отражено в мировоззрении тункинских бурят.

У тункинских бурят в их сознании в определенной мере сохранилась мифологическая картина мира. В ее пантеоне немалое число «хозяев» гор – небесных хатов, местных «хозяев» гор, духов земли и воды, которых почитают все буряты Тунки, а исполнителями необходимых обрядов являются старики-хадаши. Злые духи земли – *бохолдой* нейтрализуются белыми шаманами. С духами подземного мира могут общаться только черные шаманы. В мировоззрении тункинских бурят сохранились представления о том, что подземный мир является царством Эрлик-хана, который забирает души людей, куда уходят души умерших сородичей. Общение с ними членов коллектива происходит только через посредничество черного шамана. Следует подчеркнуть, что для тункинских бурят большим социальным авторитетом обладают старики-хадаши. Они выполняют жреческую функцию, имеющую важное значение в жизни всего общества. Деятельность черных шаманов занимает более узкое место и обладает скорее сакральной зна-

чимостью, чем социальной. Белые шаманы действуют одинаково и в социальной, и в сакральной сферах общества.

Анализ имеющихся материалов показал, что в выделенных нами хронологических рамках у тункинских бурят основные коллективные религиозные обряды проводились под руководством стариков-хадаши. Шаманы тункинских бурят выполняли функции посредников между мирами, общались с духами, и в сферу их деятельности входили обряды поклонения шаманским духам, местного шаманского пантеона. Таким образом, тункинский шаманизм не смог полностью девальвировать существующий пласт родоплеменных верований. Традиционные дошаманские обряды сохранили определенную самостоятельность и могут быть выделены в мировоззрении и практике тункинских бурят так же, как из обрядового контекста выделяются исконно шаманские обряды.

Традиционные верования у тункинских бурят – сложный комплекс, включающий разностадийные пласты верований. Среди них представлены дошаманские культы, шаманизм, буддизм, функционирующие в данной религиозной среде как самостоятельные институты в культурно-религиозной традиции местного населения и в синкретической взаимосвязи друг с другом.

## Источники и литература

### Архивные материалы

Балдаев С. П., ОПП ИМБТ СО РАН, общий фонд, раздел «Шаманство», № 9 (357).

Балдаев С. П. ОПП ИМБТ СО РАН, общий фонд, раздел «Шаманство», № 17 (249).

Балданжапов П. П. Материалы, собранные в Тункинской экспедиции, отдела зарубежного Востока БКНИИ. ОПП ИМБТ СО РАН, № 2007а, 1962.

Галданова Г. Р. Черновые материалы. Тункинский район, № 2356, 1972.

Галданова Г. Р. Черновые материалы. Тункинский район, № 3406, 1974.

Герасимова К. М. Материалы, собранные в Тункинской экспедиции, отдела зарубежного Востока БКНИИ. ОПП ИМБТ СО РАН, № 2007, 1962.

Цибиков Б. Д. Общий фонд ОПП ИМБТ СО РАН, № 2007, 1962.

## Литература

Абаева Л. Л. Традиционные обряды предбайкальских родов селенгинских бурят // Традиционная культура народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1986. – С. 112–131.

Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М., 1992. – 139 с.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск, 1975. – 198 с.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1984. – 232 с.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1992. – 241 с.

Алексеевко Е. А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л., 1981. – С. 90–128.

Ангархаева Н. Время огня. – Улан-Удэ, 1996. – 66 с.

Ангархаев А. Л. Истоки. – Улан-Удэ, 1999. – 108 с.

Анисимов А. Ф. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. – Л., 1969. – 146 с.

Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. // Музей антропологии и этнографии. – Л., 1924. – Т. IV (2). – 148 с.

Асалханов И. А. Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. – Улан-Удэ, 1963. – 494 с.

Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма. – Улан-Удэ, 2000. – 280 с.

Бакаева Э. П. Белый старец: особенности мифологических характеристик у калмыков // Бурят-монголы накануне III тысячелетия: опыт кочевой цивилизации, Россия – Восток – Запад в судьбе народа: Докл. и тез. междунар. симп. – Улан-Удэ, 1997. – С. 75–81.

Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. – Элиста, 2003. – 357 с.

Банзаров Д. Черная вера или шаманство у бурят-монголов. – Улан-Удэ, 1997. – 240 с.

Барадин Д. Вопросы сценического искусства бурят-монголов // Жизнь Бурятии. – Верхнеудинск, 1924. – № 6. – С. 76–82.

Барадин Д. Рождение ребенка у бурят-монголов // Жизнь Бурятии. – Верхнеудинск, 1926. – № 7–9.

Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX – начало XX века. – Новосибирск, 1980. – 223 с.

Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1992. – 325 с.

Березницкий С. В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амурсо-Сахалинского региона. – Владивосток, 2003. – 476 с.

Булатов А. О. Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX–XX в. – Пущино, 2004. – 143 с.

Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. – М., 1995. – С. 167–197.

Вяткина К. В. Очерки культуры и быта бурят. – Л., 1969. – 217 с.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – 154 с.

Галданова Г. Р. Закаменские буряты. – Новосибирск, 1992. – 173 с.

Галданова Г. Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). – М.; Улан-Удэ, 1998. – Вып. 3. – С. 5–46.

Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Культовые места XIX – начала XX в. – Новосибирск, 1986. – 192 с.

Геннеп ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 2002. – 198 с.

Герасимова К. М. Культ «обо» как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. – Улан-Удэ, 1969. – Вып. 5. – С. 105–144.

Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск, 1989. – 320 с.

Герасимова К. М. Шаманизм в Бурятии: материалы полевых исследований XIX–XX вв. // Культура Центральной Азии: письменные источники. – Улан-Удэ, 1998. – Вып. 2. – С. 186–193.

Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1999. – 138 с.

Герасимова К. М. К вопросу об исторических корнях белого шаманства. // Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2006. – С. 96–98.

Гирченко А. П. Русские и иностранные путешественники XVII–XVIII и первой половины XIX в. о бурят-монголах. – Улан-Удэ, 1939. – 92 с.

Гомбоев Б. Ц. Почитание духов гор у окинских бурят // Этнографическое обозрение. – М., 2002. – № 2. – С. 69–77.

Дампилова Л. С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика. – Улан-Удэ, 2005. – 246 с.

Дашиева Н. Б. Бурятские тайлганы. – Улан-Удэ, 2001. – 105 с.

Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. – М., 1991. – 297 с.

Дугаров Д. С. К проблеме происхождения хонгодоров // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993. – С. 207–235.

Дугаров Д. С. Культ небесного быка у бурят и его связи с культом скандинавского бога грома и войны Тора // Мир Центральной Азии. Археология. Этнология. – Улан-Удэ, 2002. – Т. I. – С. 116–124.

Жалсараев А. Д. Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии, XVII–XX столетий. – Улан-Удэ, 2001. – 448 с.

Жамбалова С. Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. – Новосибирск, 2000. – 400 с.

Жамцарано Ц. Следы шаманистов у агинских бурят // Живая старина. – СПб., 1906. – Кн. II, отд. V.

Жамцарано Ц. Онгоны агинских бурят // ЗРГО по этнографии. – Чита, 1909. – Т. 34. – С. 194–234.

Жамцарано Ц. Полевые дневники. 1903–1907 гг. – Улан-Удэ, 2001. – С. 380.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М., 1977. – 199 с.

Жуковская Н. Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1978.

Жуковская Н. Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. – М., 1980. – С. 92–116.

Жуковская Н. Л. Категория и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988. – 195 с.

Жуковская Н. Л. На перекрестке трех религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова. – М., 1995. – С. 76–87.

Жуковская Н. Л. Другая жизнь села Торы // Российская провинция. – 1996. – № 3(16). – С. 140–144.

Жуковская Н. Л. Шаман в контексте сельской истории и мифологии (Республика Бурятия, Тункинский район, село Торы) // Quest for coexistence of nationalities (2). Occasional Papers on Changes in the Slavic-Eurasian World, N 50. – Sapporo, 1997a. – С. 86–105.

Жуковская Н. Л. Bugha-Noyon-Babay as an image of a mixed Shamanistic-Buddhist-Orthodox Christian Tradition among the Buryats of the Tunka District // Circumpolar Animism and Shamanism. – Sapporo: Hokkaido University Press, 1997b. – С. 279–283.

Жуковская Н. Л. Two Biographies of One Shaman // International Association for the Study of the Cultures of Central Asia: Information Bull. Iss. 22. – Moscow, 2000a. – P. 133–142.

Жуковская Н. Л. Мир традиционной монгольской культуры. – Lewiston; New York: The Edwin Mellen Press, 2000б. – 305 с.

Жуковская Н. Л. Полевые материалы автора (ПМА). Тункинский район, Республика Бурятия, июль 2003 г.

Зарбуева Т. А., Марнуев П. Е. Обряд «*гуйдэг гаргуулха*» у тункинских бурят // Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии. – Новосибирск, 2000. – Т. 2. – С. 82–83.

Затошляев Н. Шаманские поверия инородцев Восточной Сибири // Записки ВСОИРГО. – Иркутск, 1890. – Т. 2. – Вып. 2. – С. 1–9.

Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. – М.; Л., 1936. – 434 с.

Зимин Ж. А. Этнокультурные традиции Окинского края. – Улан-Удэ, 2001.

Зиннер Э. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в. – Иркутск, 1968. – 245 с.

Зомонов М. Д. Из истории духовности тункинских бурят // Тунка: история и современность. – Улан-Удэ, 1998а. – С. 48–50.

Зомонов М. Д. Словарь бурятского шаманизма. – Улан-Удэ, 1998б. – С. 147.

Кенин-Лопсан М. Б. Тувинские шаманы. – М., 1999. – 235 с.

Кошлыов В. Религиозные верования, семейские обряды и жертвоприношения северо-байкальских бурят шаманистов // Прибавление к ИЕВ. – 1885. – № 51.

Кошлыов В. Тайлганы или общественные жертвоприношения у северо-байкальских бурят // Прибавление к ИЕВ. – 1886. – № 12.

Косыгин И. Очерк истории распространения христианства между тункинскими бурятами на Торской степи за истекшее пятидесятилетие // Прибавление к ИЕВ. – Иркутск, 1878. – № 40–47.

Крючков Н. И., Михайлов Т. М. Преодоление религиозных пережитков в Бурятии. – Улан-Удэ, 1987. – 143 с.

Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / К. М. Герасимова, Г. Р. Галданова, Д. Б. Дашиев. – Новосибирск, 1983. – 233 с.

Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. – М., 2001. – 142 с.

Локальные и синкретические культы / Отв. ред. С. А. Арутюнов. – М., 1991. – 317 с.

Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочон. – М., 1984. – 200 с.

Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978. – 125 с.

Михайлов Т. М. Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. – Л., 1979. – С. 127–149.

Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. – Новосибирск, 1980а. – 320 с.

Михайлов Т. М. Этническая характеристика шаманского пантеона бурят (XIX – начало XX в.) // Быт бурят в настоящем и прошлом. – Улан-Удэ, 1980б. – С. 73–99.

Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск, 1987. – 288 с.

Михайлов Т. М. О Буха-нойоне // Этнологические исследования. – Улан-Удэ, 2000. – С. 15–28.

Мэнэс Г. Ламаистская похоронная обрядность у захчинов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск, 1992. – С. 112–126.

Нанзатов Б. З. Этническая история западных бурят: Автореф. дис. канд. ист. наук. – Владивосток, 2002. – 24 с.

Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. – Улан-Удэ, 1995. – 155 с.

Нацов Г.-Д. Из истории Кыренского дацана // Тунка: история и современность. – Улан-Удэ, 1998а. – С. 33–39.

Нацов Г.-Д. Из истории Хандагайского дацана // Тунка: история и современность. – Улан-Удэ, 1998б. – С. 39–40.

Неклюдов С. Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. – М., 1988. – Т. I. – С. 170–174.

Никитенко В. Минеральные источники Тункинского края // Известия ВСОРГО. – Иркутск, 1923. – Т. 11(6). – Вып. 1 (отд. отт.).

Нимаев Д. Д. Буряты: этногенез и этническая история. – Улан-Удэ, 2000. – 190 с.

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. – М., 1984. – 304 с.

Обряды в традиционной культуре бурят / Д. Б. Батоева, Г. Р. Галданова, Д. А. Николаева, Т. Д. Скрынникова. – М., 2002. – 222 с.

Павлов Е. В. Семантика религиозно-мифологического образа Буха-нойона // Бурят-монголы накануне III тысячелетия: опыт кочевой цивилизации, Россия – Восток – Запад в судьбе народа: Докл. и тез. междунар. симп. – Улан-Удэ, 1997. – С. 75–78.

Павлов Е. В. Тайлган – общественное жертвоприношение в западнобурятском культе Буха-нойон баабая // III конгресс этнографов и антропологов России. – М., 1999. – С. 323.

Павлов Е. В. Семантика религиозно-мифологического образа Буханойна (к проблеме происхождения культа териоморфного предка булагатов): Автореф. дис. канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2000. – 24 с.

Петри Б. Э. Степени посвящения монголо-бурятских шаманов // Известия Биолого-географического научно-исследовательского института при Иркутском государственном университете. – Иркутск, 1926. – Т. II. – Вып. 4. – 16 с.

Петри Б. Э. Старая вера бурятского народа. – Иркутск, 1928. – 78 с.

Подгорбунский И. А. Отчет о состоянии и деятельности Иркутской Духовной миссии за 1889 г. // Прибавление к ИЕВ. – Иркутск, 1890. – № 29. – С. 5.

Подгорбунский И. А. Шаманистические верования монголов и бурят // Прибавления к ИЕВ. – Иркутск, 1895. – № 1–6.

Подгорбунский И. А. Буряты. Исторический очерк // Записки ВСОИРГО по этнографии. – Иркутск, 1902. – С. 1–62.

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. – Улан-Удэ, 2000. – 492 с. (Записки Императорского русского географического общества, отд. Этнографии, т. 16. – СПб., 1887).

Попов А. Суд над шаманом // Прибавление к ИЕВ. – Иркутск, 1876. – № 36. – С. 508–510.

Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского Географического Общества. – СПб., 1883. – Вып. IV. – 1029 с.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л., 1991. – 320 с.

Прибавление к ИЕВ. – 1886а. – № 17. – С. 204.

Прибавление к ИЕВ. – 1886б. – № 19. – С. 6.

Прибавление к ИЕВ. – 1891. – № 32. – С. 6.

Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л., 1981. – С. 42–68.

Раушенбах Б. Религия и нравственность // Знамя. – М., 1991. – С. 204–216.

Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. – М., 1980. – 274 с.

Риттер К. Землеведение Азии. География стран, входящих в состав Азиатской России или пограничных с нею. Восточная Сибирь: озеро Байкал и Прибайкальские страны, Забайкалье и степи Гоби. – СПб., 1894. – Ч. I. – 605 с.

Салмин А. К. Народная обрядность чувашей. – Чебоксары, 1994. – 339 с.

Сем Т. Ю. Шаманизм тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока по материалам Российского этнографического музея // Расы и народы.

Современные этнические и расовые проблемы. – М., 2002. – Вып. 28. – С. 226–242.

Серебренников И. И. Первоначальное заселение Иркутской губернии // Известия ВСОИРГО. – Иркутск, 1915. – Т. XLIV. – С. 197–225.

Скрынникова Т. Д. Традиционное мировоззрение бурят и шаманизм // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. – Улан-Удэ, 1997. – Вып. 2. – С. 3–19.

Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М., 1991. – 277 с.

Строганова Е. А. Бурятское национально-культурное возрождение. Конец 80-х – середина 90-х годов XX века, Республика Бурятия. – М.; Иркутск, 2001. – 150 с.

Стуков К. Нечто о монголо-бурятской присяге // Прибавление к ИЕВ. – Иркутск, 1879. – № 32. – С. 357–364.

Стуков Н. Выбор нового тайши тункинских инородцев // Прибавление к ИЕВ. – Иркутск, 1886а. – № 25. – С. 295–297.

Стуков Н. Обзорение преосвященным Макарием, начальником Иркутского отдела духовной миссии, миссионерских станов в Тункинском ведомстве и освящение часовни на скале «Саган-угун-сырдэк» // Прибавление к ИЕВ. – Иркутск, 1886б. – № 41. – С. 447–455.

Сыденова Р. П. Иерархия общинных образований в Бурятии // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск, 1992. – С. 9–24.

Сыртыпова С. Д., Самаев Ф. Д., Петунова Н. А., Данилов С. В. Историко-культурные памятники Окинского района // Актуальные проблемы востоковедения. – Улан-Удэ, 2001. – Ч. II. – С. 108–117.

Тиваненко А. В. Памятники архитектуры и этнографии // Комплексная оценка территории Тункинского природного национального парка. – Улан-Удэ, 1994. – Т. 1. – Кн. 8.

Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. – М., 1990. – 620 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск, 1988. – 225 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск, 1989. – 243 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаева, М. С. Усманова. – Новосибирск, 1990. – 209 с.

Традиционная культура бурят / К. М. Герасимова, Г. Р. Галданова, Г. Н. Очинова. – Улан-Удэ, 2000. – 143 с.

Уайтхед А. Н. Религия и наука // Заблуждающийся Разум, многообразие вненаучного знания. – М., 1990. – С. 448–462.

Фейербах Л. Общая сущность религии // Сочинения. – М., 1995а. – Т. 2. – С. 33–50.

Фейербах Л. Истинная, то есть антропологическая, сущность религии // Сочинения. – М., 1995б. – Т. 2. – С. 51–64.

Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей. – М., 2005. – 398 с.

Хангалов М. Н. О шаманстве у бурят // Собрание сочинений. – Улан-Удэ, 1959. – Т. 2. – С. 117–139.

Хангалов М. Н. Шаманские легенды // Собрание сочинений. – Улан-Удэ, 1960. – Т. 3. – С. 35–52.

Харитонов В. И. Собери свои корни.... (религиозный вопрос в постсоветском пространстве Южной Сибири) // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. – М., 2002. – Вып. 28. – С. 270–303.

Харитонов В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М., 2006. – 372 с.

Ханхараев В. С. Буряты в XVII–XVIII вв. Демографическая история и этнические процессы. – Улан-Удэ, 2000. – 147 с.

Хильден К. О шаманизме на Алтае, в частности среди татар-лебединцев // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. – М., 2000. – С. 74–95.

Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. – М., 2000. – № 1(8). – С. 55–65.

Хомич Л. В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л., 1981. – С. 5–41.

Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. – Улан-Удэ, 2001. – 123 с.

Шагланова О. А. Полевые материалы автора (ПИМА). Тункинский район, Республика Бурятия. 1995–2003 гг.

Шагланова О. А. Представление о душе в шаманской практике тункинских бурят // Молодая археология и этнография Сибири. – Чита, 1999. – С. 134–136.

Шагланова О. А. Обряд «Юумэ ургэхэ» у бурят Тункинской долины // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2000. – С. 346–348.

Шагланова О. А. Современная ситуация шаманской традиции бурят Тункинской долины // Историко-культурное наследие Северной Азии: Истоки и перспективы изучения на рубеже тысячелетия. – Барнаул, 2001а. – С. 53–55.

Шагланова О. А. К вопросу о почитании целебных источников у тункинских бурят // Актуальные проблемы востоковедения. – Улан-Удэ, 2001б. – С. 129–132.

Шагланова О. А. Жертвоприношение Байкалу // Восточная коллекция. – М., 2001в. – № 3. – С. 23–26.

Шагланова О. А. Тункинские шаманские обряды призывания души, изгнания злого духа покойника (гуйдэг) // Культура Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2002а. – С. 59–65.

Шагланова О. А. Общесельский летний тайлан у тункинских бурят // Мир Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2002б. – С. 217–223.

Шагланова О. А. Представление о душе в бурятской шаманской традиции // Альманах школы молодого автора «Евразийское пространство глазами молодых». – М., 2002в. – С. 258–267.

Шагланова О. А. Култ обо в традиционной культуре бурят // Культура Сибири и сопредельных территорий в прошлом и настоящем. – Томск, 2003. – С. 406–407.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936. – 571 с.

Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – 143 с.

Элиаде М. Шаманизм. Архаичная техника экстаза. – М., 1998. – 381 с.

## Список информаторов

1. Агунов А. Н., 1953 г. р., черный шаман, хонгодор, с. Нуган, Тункинский район.

2. Ангархаев А. Л., 1946 г. р., хонгодор, с. Тагархай, Тункинский район.

3. Ангрускаева О. Б., 1932 г. р., хонгодор, с. Далахай, Тункинский район.

4. Балдынов В. Б., 1942 г. р., белый шаман, дархат-монгол, с. Хойтогол, Тункинский район.

5. Бильдакова А. Ф., 1949 г. р., хонгодор, с. Далахай, Тункинский район.

6. Галсанова Д. Б., 1948 г. р., хонгодор, с. Зун-Мурино, Тункинский район.

7. Гырменов Т. Д., 1932 г. р., хонгодор, с. Шанай, Тункинский район.

8. Гырменова Г. С., 1932 г. р., хонгодор, с. Шанай, Тункинский район.

9. Зандеева Д. С., 1930 г. р., хонгодор, с. Торы, Тункинский район.

10. Игнашкеев А. П., 1955 г. р., черный шаман, хонгодор, с. Далахай, Тункинский район.

11. Игнашкеева С. Р., 1956 г. р., хонгодор, с. Далахай, Тункинский район.

12. Кириллова Г. Ж., 1918–2005 гг., хурхүүд, с. Торы, Тункинский район.

13. Кириллова Б. Б., 1973 г. р., хурхүүд, с. Хужиры, Тункинский район.

14. Матуев Д. С., 1927 г. р., ноед, с. Торы, Тункинский район.
15. Матуева И. С., 1924 г. р., ноед, с. Торы, Тункинский район.
16. Нельхаев Д. С., 1913–2002 гг., белый шаман, хонгодор, с. Далахай, Тункинский район.
17. Саргаева Д. Б., 1910–2002 гг., хонгодор-хаабхай, с. Торы, Тункинский район.
18. Супкеев Д. С., 1927 г. р., белый шаман, дархат-монгол, с. Хужиры, Тункинский район.
19. Токуренов С. С., 1937 г. р., тэртэ-тоео, г. Улан-Удэ.
20. Таханова Д. Х., 1929 г. р., шошолог, г. Кяхта, Кяхтинский район.
21. Убущеева А. Г., 1980 г. р., хонгодор, с. Далахай, Тункинский район.
22. Халудоров К. А., 1956 г. р., хурхүүд, г. Улан-Удэ.
23. Холбоев С. Д., 1917–1996 гг., черный шаман, хонгодор, с. Торы, Тункинский район.
24. Холбоев Г. И., 1955 г. р., хонгодор, с. Торы, Тункинский район.
25. Холхоев Ш. С., 1932 г. р., тэртэ, с. Торы, Тункинский район.
26. Хоренов В. Х., 1940–2003 гг., черный шаман, хонгодор-хаабхай, с. Торы, Тункинский район.
27. Шагдуров Л. Н., 1933 г. р., хонгодор, с. Хужиры, Тункинский район.
28. Шагдурова Д. С., 1930 г. р., хонгодор, с. Торы, Тункинский район.
29. Шагланов Г. Д., 1950 г. р., хурхүүд, с. Торы, Тункинский район.
30. Шагланов С. Ш., 1927 г. р., белый шаман, хурхүүд, с. Торы, Тункинский район.
31. Шагланов А. С., 1953 г. р., тэртэ-тоео, с. Торы, Тункинский район.
32. Шобоева О. П., 1965 г. р., хонгодор, с. Зун-Мурино, Тункинский район.
33. Шойбонов Г. С., 1945–2003 гг., хонгодор, с. Торы, Тункинский район.
34. Ябжанов В. А., 1932 г. р., белый шаман, хурхүүд, г. Улан-Удэ.
35. Янданов В. С., 1936 г. р., хурхүүд, с. Шулуцы, Тункинский район.
36. Яхонов И. О., 1932–2002 гг., хонгодор, с. Торы, Тункинский район.
37. Яхонова Х. Д., 1937 г. р., хонгодор, с. Торы, Тункинский район.

## Приложения

### Приложение 1

#### Тункинские шаманы: персоналии

##### 1. Шаманы семьи Укоевых – род хонггдор

**1. Маланхан таабай (XIX в.).** Родился в с. Галбай. Работал сторожем в Покровском соборе с. Тунка. Наследовал шаманский дар белого шамана. После смерти его дух стал покровителем села, поэтому его стали называть дедушкой с. Тунка – *Тунхэнэй таабай*. Похоронен на русском кладбище в этом же селе.

**2. Галсанов Лопсон Кондратьевич (1909–1985).** Л. К. Галсанов родился в с. Тагархай. Работал сторожем на складе, который находился в здании Покровского собора с. Тунка. В народе его звали Кондрашка таабай. Его шаманский дар по качественному признаку относится к разряду белого шаманства, круг деятельности которого включает лечебную магию, предсказания, обрядовые действия без кровавых жертвоприношений. Информаторы отмечают, что предсказания Кондратия отличались большой точностью, избытком мельчайших подробностей из жизни любого, кто к нему обращался [ПМА, 1999, 9, 14].

Биография шамана Кондратия представляет особый интерес, потому что свой дар шамана он получил необычным путем. В роду Галсановых не было наследственного шаманского дара. Свое «избранничество» он объяснял тем, что наследовал шаманский дар от Маланхан таабай, который был белым шаманом и работал до него сторожем Покровского собора, хотя они не приходились друг другу родственниками. После смерти шаман Маланхан был похоронен рядом на русском кладбище. По версии информатора А. Л. Ангархаева, дух шамана Маланхана случайно «прилип» к Кондратию – *дайралдаха* (задевать, столкнуться) [ПМА, 2001, 2]. По сведениям Д. С. Сушкеева, Кондратий после смерти Маланхан таабай взял себе его кремний (*хэтэ*), которым тот выбивал огонь. Именно через кремний он унаследовал шаманский дар Маланхан таабай [ПМА, 2001, 17].

Передача наследственного шаманского дара чужому человеку – редкое явление в шаманизме. В этнографической литературе сведений о подобной форме наследования шаманского дара практически нет. А. В. Смоляк отмечает, что у народов Нижнего Амура чрезвычайно редко шаманами становились те, кто не имел наследственного дара в роду. Это происходило из-за того, что дух-помощник шамана, после смерти своего хозяина, мог случайно «прице-

питься» не к родственнику своего умершего хозяина-шамана, а к любому человеку и заставлял шаманить [1991, с. 35]. У гиляков, по описаниям Л. Я. Штернберга, «чтобы стать шаманом, необходимо либо понравиться какому-нибудь кехп'у (богопомощники. – О. Ш.), либо получить такого кехп'у от отца или дяди» [1936, с. 47].

В то время когда Кондратий работал сторожем на складе, его начали испытывать духи-избранники. Он сильно заболел: самочувствие ухудшилось, на лице появились разного рода болячки, нарывы, гнойнички. Сам он очень исхудал, выглядел плохо, у него остались только кожа да кости. Хотя Кондратий был молодым, всем казалось, что он скоро умрет [ПМА, 2001, 24, 25]. По сведениям информатора А. Л. Ангархаева, в это же время Кондратия начали беспокоить духи, они приходили к нему главным образом во сне. По его рассказам, духи уносили его во сне далеко и бросали в океан, откуда он выныривал и выходил на льдину, а затем его заставляли опять нырнуть в воду, где они показывали царство Лусуун-хана. Океан становился пылающим пламенем, и он оказывался объятый этим пламенем. Затем духи уводили его под землю, где он посещал Эрлик-хана. При совершении обряда *албан хада* шаманы в своем путешествии должны дойти до ворот Эрлик-хана. Кондратий обладал достаточной силой, чтобы дойти до этих ворот. Говорят, что только он мог дойти беспрепятственно до владений Эрлик-хана, остальные шаманы не могли к ним приблизиться, им удавалось добраться лишь до первых преград-ворот. Эрлик-хан вручил Кондратию золотую печать – *алтан тамга*, благодаря которой он мог проводить обряды с привлечением духов подземного царства без кровавых жертв (*Эрлиг-ханай алтан тамгатай боо хун байгаа, алба табгаар бутээхэ*) – [Он] был единственным среди известных белых шаманов, кто обладал золотой печатью Эрлик-хана и проводил обряд албан хада с помощью ритуальной еды [без кровавой жертвы]).

По сведениям информатора А. Л. Ангархаева, шаман Кондратий призывал в помощники следующих духов:

1. Маланхан таабай (Тунхэнэй таабай).
2. Ойбэн тезби (абгази). Ее происхождение непонятно, может быть, она одна из трех Хойморских девиц – *Хойморой тезбээ*, или же входит в число 22 хоринских девиц.
3. Хайрхан – дух, обитающий в местности к западу от Аршана, и там находится его культовое место.

Как объясняет А. Л. Ангархаев, *хайрхан* – это род существ, которые занимают ступень выше, чем *бохолдой*. Низшие существа это *бохолдой*, затем стоят духи – *хайрхан*, следующими являются божества – *хаты* [ПМА, 2001, 2]. В алтайском шаманизме *хайрхан* является эпитетом Эрлик-хана. Как пишет А. В. Анохин, «шаманы в своих призываниях называют Эрлика: «каира-

кан». Данный эпитет переводится не как «царь милостивый», а царь острый, режущий, «готовый всегда приносить страдание и даже смерть» [1924, с. 3].

**3. Укоев Владимир (19??–2001).** Родился в с. Хурай Хобог (Толтой). Был «избранником» белого шаманского корня. Как полагает А. Л. Ангархаев, шаман В. Укоев являлся потомком Маланхан боо: сын дочери – *зээ хубуун*. Старики считают, что когда шаманский дар переходит внуку шамана от дочери (*зээ хубуун*), тогда он становится сильным шаманом. Владимир Укоев совершал лечебные обряды – *тарим*, проводил ритуалы предсказания.

По сведениям А. Л. Ангархаева, он призывал духов, расположенных: «*Баруун урда нутаг, Хойто хадые эзэлхэн таабан хаан*» (Юго-западная сторона, пять божеств, расположившихся на северной горе) [ПМА, 2000, 2].

**4. Укоев Аркадий Владимирович (1955 г. р.).** Проживает в с. Толтой и относит себя к племени хонгодор. Является наследником белого шаманского дара по линии своего отца – Владимира и выполняет ритуалы предсказания, проводит несложные лечебные обряды, иногда жители села приглашают его для проведения общественных обрядов.

## II. Шаманы семьи Хореновых – род ноед

**1. Хорён Заарин боо.** Он был самым сильным черным шаманом в своем роду. Хорен Заарин проживал в местности Хаабхай, принадлежал роду ноед. Как сообщают информаторы, он мог летать, превратившись в белую птицу. Бывало, что он так залетал прямо в Байкал и выныривал оттуда как ни в чем не бывало. У него были шаманские атрибуты: костюм, бубен. Его жена была родом из с. Нукуты. Однажды, когда он находился в этом селе, он почувствовал, что дома у него что-то случилось, поэтому обратно прилетел на санях по небу. После смерти его похоронили у подножия горы Бургэд, на юго-восточной стороне с. Торы. Эту гору также называют Хоренова гора (*Хорёновой хада*). Там были похоронены все последующие шаманы Хореновы. Семьи Хореновых ежегодно приносят в жертву барана духам предков-шаманов.

**2. Хоренов Найдаг таабай (конец XIX – начало XX в.).** Найдаг таабай жил в местности Хаабхай. Хотя у него в роду были сильные черные шаманы, которые имели *толи* (зеркало), он был белым шаманом и проводил несложные обряды без кровавых жертв. По словам информатора С. С. Токуренова, когда он был ребенком, Найдаг таабай являлся его *найэжа* [ПМА, 2000, 14, 18].

**3. Хоренов Бато.** Был сыном Найдаг таабай. По рассказам А. И. Матуйевой, в роду Хореновых было зеркало, которое пришло сверху, с неба, но потом улетело обратно. Бато говорил: «Если зеркало упадет в мои руки, я буду

шаманом. Без зеркала я не смогу шаманить» (*Толи миний гарта унаа болбол би боолэхэб*). В годы советской власти он отрекся от своего шаманского дара и стал членом коммунистической партии. Однако кто-то видел, как у Хореновой горы, где были похоронены шаманы его рода, он совершал шаманское камлание в состоянии экстаза (*онго орохо*). Из-за отказа Бато Хоренова принять дар шамана в его семье три года подряд умирали родные [ПМА, 2000, 14]. По словам С. С. Токуренова, он хорошо предсказывал по своим сновидениям: предвидел смерть сородичей, узнавал, когда духи забирали души людей [ПМА, 2000, 18].

**4. Сэрэн Илошкнн боо.** Один из представителей шаманского рода Хореновых, который стал «избранником» шаманского дара. Он получил посвящение в статус черного шамана и выполнял обряды с заклинанием жертвенного барана [ПМА, 2001, 23].

**5. Хоренов Валентин Хангаевич (1940–2003).** Родился в местности Хаабхай. В начале 1990-х гг. он проводил простые обряды без кровавых жертв. В 1993 г. в Тунку приехала группа шаманов, которая под руководством шаманки Надежды Степановой проводила большой тайлган, посвященный Буха-нойону. На этом тайлгане она предсказала Хоренову его «избранничество» и право проводить обряды с заклинанием барана [ПМА, 1993, 12; Строганова, 2001, с. 115]. Сам Валентин Хоренов знал, что ему судьбой определено быть черным шаманом, но не желал принять этот дар. Поэтому он ограничивался проведением несложных обрядовых действий. В 1995 г. В. Хоренов прошел обряд посвящения (*уга тасиха*). Руководителем обряда выступил действовавший в то время в с. Торы черный шаман Сынрап Долгорович Холбоев. Посвящение происходило у горы Хореновых, где С. Д. Холбоев принес в жертву барана особым способом *хундэлхэ* (барана разделяют и подносят духу предка-шамана способом, которым встречают дорогих гостей – *тоолэй табиха*). Затем он призвал всех духов-предков Валентина и сказал ему: «*Утха узуураа даажжа аба*» (Прими [ты должен принять] шаманский дар своего рода). В настоящее время шаман Валентин Хоренов проводит обряды *угаалга*, *тарим* (лечение от различных язв и болячек), *алба хада* (в 25, 37, 49 лет). Последний обряд проводится в том случае, если в одной семье или в роду умирают друг за другом молодые люди, обряд устраняет причины и оберегает остальных членов рода. Как он рассказывает, «мне очень тяжело быть шаманом. Скорее бы кто-нибудь принял мой дар. Я очень устаю, хочется покоя. В свое время мне открыл шаманский дар С. Д. Холбоев. Он провел обряд моим предкам-шаманам, после которого ему стало легче. Потому что я мог уже помогать людям, как и он. Одному приходится тяжело, людей много с разными причинами и проблемами. Когда один шаман куда-нибудь уедет, то другому приходится туго – людей много бывает. Всем нужно помочь, обряды провести. Нельзя отказывать» [ПМА, 2001, 23].

### III. Шаманы семьи Самбуевых – род ноед

**1. Сагаан Заарин боо (XIX в.).** По сведениям информаторов, в местности Галуты (по другим сведениям, местность Дүтэлхэ рядом с Галутой), что находится в южной окрестности Торской степи, жил черный шаман Сагаан Заарин, обладавший большой силой. Его духу приносят жертвоприношение бараном. Родственники Сагаан Заарина – Банти Бурдаков, Лундэн Самбуев.

Сагаан Заарин умел летать на невидимых животных, мог насылать на человека проклятия (*хараал хэлхэ*). Однажды, когда шаман находился в отъезде: по одним сведениям, в Монголии [12], по другим – в Иркутской области [21] – в с. Торы была свадьба. На этой свадьбе присутствовал его сын Аляя. Невеста была родом из Хоймора, и когда свадебный поезд прибыл в Торы, Аляя начал смеяться над невестой. Тогда хойморская шаманка, сопровождавшая невесту, сбросила насмешника с коня на землю, и по нему проехал весь свадебный поезд. Аляя потерял сознание, и местные буряты из рода аймагууд решили его сжечь, так как очень не любили его за вольное поведение.

Отец, в этот момент находившийся далеко от дома, вдруг почувствовал, что творится что-то неладное, и решил вернуться. Когда он прилетел по небу домой, ему рассказали о произошедшем случае. Сагаан Заарин сильно расстроился и сказал, что он мог бы спасти сына, если бы его не сожгли. После чего, согласно местной легенде, он проклял мужчин рода аймагууд. После смерти Аляя его дух стал *заяном*, а род аймагууд поклоняется его духу и духу его отца, испрашивает прощение, приносит жертвы. После смерти Сагаан Заарина его дух стал хозяином горы – *хада болоо*. Местные старожилы убеждены, что его проклятия до сих пор преследуют всех мужчин рода аймагууд, которые с тех самых пор не доживают до старости [ПМА, 1994, 21; 2000, 12, 14].

Существует другая версия, согласно которой Сагаан Заарин проклял родственников невесты – всех жителей Хоймора. Поэтому они до сих пор поклоняются духу Аляя и просят прощения [Герасимова, общий фонд ОПП, № 2007 (б), 1962, л. 5; ПМА, 2000, 9, 13].

**2. Самбуев Лундэн (1906/7).** Проживал в местности Галута. Был потомком Сагаан Заарина, но не принял посвящения в статус черного шамана. Он проводил несложные обрядовые действия [ПМА, 2001, 32, 33].

**3. Бурдаков Банти таабай (1884–1968–69).** Проживал в местности Хаабхай. Как потомку Сагаан Заарина, ему суждено было принять шаманский дар. В роду Банти Бурдакова из-за отказа быть «избранными» шаманскими духами умерло много мужчин. Его самого духи предков-шаманов начали беспокоить в 17 лет. Однако он не получил посвящения в статус черного шамана, поэтому проводил обряды с подношением ритуальной еды – *таб-*

*гаар*. Кроме того, он хорошо предсказывал. Как считают информаторы, шаманский дар Банти перешел его внуку – Ярославу, который проживает сейчас в г. Улан-Удэ [ПМА, 2000, 12, 25].

**4. Самбуев Дансаран.** В народе известен как Похоон боо. Он проживал в с. Торы, являлся прямым потомком Банти Бурдакова. После смерти Банти Дансаран Самбуев принял шаманский дар. Кроме того, его часто выбирали в качестве *найжа* для детей в округе Камчатка с. Торы [ПМА, 2001, 32, 33].

#### IV. Шаманы семьи Игнашкеевых – род хонгодор

**1. Уулын тэбээ (Хатан шулуун тэбээ, Бизья тэбээ) (умерла в 1830 г.).** Согласно легенде, Уулын тэбээ была сестрой торского шамана Сагаан Заарина. Она вышла замуж в семью Игнашкеевых, проживавших в то время в с. Хонгодор. Муж ее умер рано, его сородичи стали обижать Уулын тэбээ. Она захотела вернуться на родину. Однако торский тайша Хамаков не дал ей разрешения возвращаться. Уулын тэбээ сильно переживала и сделала шаманкой (*одигон*). После ее смерти родственники оставили тело в ущелье, недалеко от местности Хонгодор.

Еще при жизни Уулын тэбээ предупредила всех родственников: «Через 100 лет вы будете приносить мне в жертву двух баранов, обрядом руководить будут четыре шамана, я стану горой (*хада болохоб*) и буду следить за вашим благополучием». Через 100 лет, когда наступило предсказанное время почитать дух шаманки, начались жестокие репрессии 1930-х гг., поэтому никто из родственников не осмелился провести обряд поклонения духу родовой шаманки. Лишь после Великой Отечественной войны, в 1946 г., Сэндэ Игнашкеев (дед Александра Игнашкеева) тайно принес в жертву барана духу Уулын тэбээ.

Уже в 1990-е гг. один шаман из Аги в г. Улан-Удэ предсказал членам семьи Игнашкеевых: «Вы забыли одну бабушку, она похоронена на высокой горе, среди берез. Вы туда ходили или нет? Она была шаманкой. Там недалеко течет речка. Есть там лодка. Она [ее душа] там ходит, бродит, не может найти успокоения. Сделайте ей обряд жертвоподношения бараном, установите на том месте *сэргэ*, в ямку под него положите украшения из меди, золота, серебра, стали, а также подарите ей жилетку, халат, платок. Все это нужно сделать обязательно, потому что дух ее ждет от вас подношений». В 1996 г. весь род Игнашкеевых провел подношение барана духу Уулын тэбээ. После этого обряда внук Уулын тэбээ – Александр Игнашкеев начал совершать несложные шаманские обряды, прошел посвящение в шаманы.

Култ Уулын тэбээ вышел за рамки родовой принадлежности, и ее дух почитается жителями всей Торской степи. В случае необходимости к ней приезжают поклониться семьи из всех близлежащих селений. Обряд покло-

нения проводится с подношением белой пицци, приносят в жертву барана, дарят ей халат, платок, украшения [ПМА, 2001, 3, 11].

По представлениям тункинских бурят, от духа шаманки зависят благополучие в семье, здоровье детей. Когда в семье начинаются неурядицы, разные неприятные происшествия, болезнь, то обращаются к шаману или «ясновидящей» гадалке с просьбой исправить ситуацию. Обычно они видят, что в данной ситуации дух Уулын теэбээ просит жертвоприношений от семьи. Поэтому семья должна провести обряд поклонения духу шаманки на месте ее захоронения. По информации шамана В. Х. Хоренова, руководителем обряда может быть только черный шаман. Во время обрядовых действий жертвенного барана подносят как дорогому гостю – *тоолээ баридаг* [ПМА, 1999, 23].

**2. Ангрускаев Бадма таабай (XIX в.).** Родился в с. Хонгодор. По рассказам информаторов, он наследовал шаманский дар от родовой шаманки Уулын-теэбээ. Хотя «избранничество» Бадма Ангрускаева предполагало посвящение в категорию черных шаманов, он его не получил. Однако статус белого шамана (*сагаагаар ургэдэг байгаа*) он принял. Качество белого шамана позволяло ему совершать обряд *табгаар*, а также проводить предсказания и лечебные обряды [ПМА, 2001, 3, 32].

**3. Игнашкеев Александр Петрович (1955 г. р.).** Проживает в с. Далахай. Он правнук Уулын теэбээ. Его дед – Ангрускаев Бадма – был белым шаманом. Шаманский наследственный дар проявился у А. Игнашкеева недавно. Он пережил тяжелое психологическое состояние, которое было вызвано воздействием на него духов-избранников. Вот что рассказывает шаман: «Мне было очень тяжело, всегда меня духи беспокоили. Спать невозможно стало. Тогда я не знал, что мне судьбой определено стать шаманом, поэтому пошел за помощью к гадалке. Она карты разложила, посмотрела и сказала: «Ты должен стать шаманом, если ты не сделаешь посвящение, то тебе будет очень плохо». Я начал понемногу проводить несложные обряды – *аягаар* (то же самое, что и *табгаар* – подносить подношения ритуальной едой). Для получения посвящения и проведения необходимого обряда (*уга тасиха*) был приглашен шаман Хулцугеров. Но ему не удалось осилить мой корень. Потом два раза пригласил Санжу Хоборкова, который выступил моим учителем (*эсэгэлүлхэ*) и совершил обряд посвящения. Обычно обряд повторяют, когда шаман не может осилить духов посвящаемого или когда нужно начать «подносить барана» (*хони бариха*). На обряде моего посвящения присутствовали родственники и друзья. Обряд проводили так: сначала брызгают молоком, затем водкой. Хоборков Санжа был одет в бурятский халат, пояс и шапку. Проводили обряд посвящения у места захоронения Уулын теэбээ (*Уулын теэбээ хажууда ошоод хонеор ургэ*). Барана разделяют по бурятскому обычаю, кости складывают на дрова, все внутренности раскладывают как

будто он живой, потом сжигают (*шатааха*). Барана подносят духу Уулын теэбээ по обычаю, принятому для встречи дорогого гостя, – *тоолэй табиха*. Все внутренности барана готовят по традиционному способу. Шкура жертвенного барана остается на месте обряда. После второго посвящения я получил право подносить барана в необходимых обрядах. Это было в 2001 г. Валентин Хоренов (шаман с. Торы. – О. Ш.) отправляет ко мне людей, я должен им делать обряды бараном» [ПМА, 2001, 10].

## Приложение 2

Таблица 1. Линия передачи шаманского дара семьи Укоевых, род хонгодор

| ФИО                          | Даты жизни            | Место проживания | Функции             |                 |                                |          |              |                                  | Атрибут | Посвящение    | Статус      |
|------------------------------|-----------------------|------------------|---------------------|-----------------|--------------------------------|----------|--------------|----------------------------------|---------|---------------|-------------|
|                              |                       |                  | Исполнитель обрядов |                 |                                | Лечебные | Предсказание | Покровительство детям<br>(найжа) |         |               |             |
|                              |                       |                  | общественных        | семейно-родовых | семейно-индивидуальных         |          |              |                                  |         |               |             |
| Маланхан таабай              | Кон. XIX – нач. XX в. | С. Галбай        | -                   | -               | Бескровные (духам земли, воды) | +        | +            | -                                | -       | ?             | Белый шаман |
| Галсанов Лопсон Кондратьевич | 1909–1985             | С. Тагархай      | +                   | -               | То же                          | +        | +            | -                                | -       | Эсэгэ-луул-хэ | Белый шаман |
| Укоев Владимир               | 19??–2001             | С. Толтой        | +                   | -               | "-"                            | +        | +            | -                                | -       | ?             | Белый шаман |
| Укоев Аркадий Владимирович   | 1955 г. р.            | С. Толтой        | +                   | -               | "-"                            | +        | +            | -                                | -       | ?             | Белый шаман |

Таблица 2. Линия передачи шаманского дара семьи Хореновых, род ноед

| ФИО                        | Даты жизни          | Место проживания | Функции             |                 |                           |          |              |                               | Атрибут        | Посвящение         | Статус       |
|----------------------------|---------------------|------------------|---------------------|-----------------|---------------------------|----------|--------------|-------------------------------|----------------|--------------------|--------------|
|                            |                     |                  | Исполнитель обрядов |                 |                           | Лечебные | Предсказание | Покровительство детям (найжа) |                |                    |              |
|                            |                     |                  | общественных        | семейно-родовых | семейно-индивидуальных    |          |              |                               |                |                    |              |
| Хорён Заарин боо           | Кон. XVIII в.       | Хаабхай          | -                   | +               | Кровавые                  | +        | -            | -                             | Зеркало, бубен | ?                  | Черный шаман |
| Хоренов Найдаг             | Кон. XIX–нач. XX в. | Хаабхай          | -                   | -               | Бескровные                | -        | -            | +                             | -              | -                  | Белый шаман  |
| Сэрэн Илюшкин боо          | Кон. XIX в.         | Хаабхай          | -                   | +               | Кровавые                  | +        | -            | -                             | ?              | ?                  | Черный шаман |
| Хоренов Валентин Хангаевич | 1940–2003           | С. Торы          | -                   | +               | Бескровные/крово-<br>ваые | +        | -            | -                             | -              | Посвящение бараном | Черный шаман |

Таблица 3. Линия передачи шаманского дара семьи Самбуевых, род ноед

| ФИО               | Даты жизни | Место проживания | Функции             |                 |                                       |          |              |                               | Атрибут | Посвящение                   | Статус       |
|-------------------|------------|------------------|---------------------|-----------------|---------------------------------------|----------|--------------|-------------------------------|---------|------------------------------|--------------|
|                   |            |                  | Исполнитель обрядов |                 |                                       | Лечебные | Предсказание | Покровительство детям (найжа) |         |                              |              |
|                   |            |                  | общественных        | семейно-родовых | семейно-индивидуальных                |          |              |                               |         |                              |              |
| Сагаан Заарин боо | XIX в.     | Галуты           | -                   | +               | Кровавые жертвова-<br>ния             | +        | -            | -                             | Бубен   | Посвя-<br>щение бара-<br>ном | Черный шаман |
| Самбуев Лундэн    | 1906–??    | Галуты           | ?                   | -               | Бескров-<br>ные жерт-<br>вова-<br>ния | -        | -            | -                             | -       | Отказ<br>от посвя-<br>щения  | Белый шаман  |
| Бурдаков Банти    | 1884–196?  | Хаабхай          | +                   | -               | Бескров-<br>ные обря-<br>ды           | -        | +            | -                             | -       | Отказ<br>от посвя-<br>щения  | Белый шаман  |
| Самбуев Дансаран  | ??         | С. Торы          | +                   | -               | Бескров-<br>ные обря-<br>ды           | -        | -            | +                             | -       | ?                            | Белый шаман  |

Таблица 4. Линия передачи шаманского дара Игнашкеевых, род ноед

| ФИО                         | Даты жизни | Место проживания | Функции             |                 |                            |          |              |                                  | Атрибут | Посвящение          | Статус       |
|-----------------------------|------------|------------------|---------------------|-----------------|----------------------------|----------|--------------|----------------------------------|---------|---------------------|--------------|
|                             |            |                  | Исполнитель обрядов |                 |                            | Лечебные | Предсказание | Покровительство детям<br>(найжа) |         |                     |              |
|                             |            |                  | общественных        | семейно-родовых | семейно-индивидуальных     |          |              |                                  |         |                     |              |
| Уулынтеэбээ                 | XIX в.     | Хонгодор         | -                   | ?               | ?                          | -        | -            | -                                | -       | -                   | Шаманка      |
| Ангрускаев Бадма            | XIX в.     | Хонгодор         | -                   | -               | Бескровные жертвования     | +        | +            | -                                | -       | Отказ от посвящения | Белый шаман  |
| Игнашкев Александр Петрович | 1955 г. р. | Хонгодор         | +                   | +               | Кровавые/бескровные обряды | +        | -            | -                                | -       | Посвящение бараном  | Черный шаман |

## Приложение 3

Таблица 1. Этническая характеристика главного пантеона божеств тункинских бурят

| Культовый объект              | Призывание (в качестве)          | Культовое обрядовое сообщество    | Исполнитель обрядов |
|-------------------------------|----------------------------------|-----------------------------------|---------------------|
| Шаргай-нойон                  | Монгольский военный культ        | Культовое сообщество хонгодоров   | Жрец-хадаши         |
| Буха-нойон                    | Племенной культ булагатов        | Культовое сообщество булагатов    | Жрец-хадаши         |
| Бурин-хан                     | Общемонгольский культ            | Межтерриториальное сообщество     | Жрец-хадаши, лама   |
| Улаани хада                   | Шаманский родовой культ хамниган | Родовой коллектив хамниган        | Шаман-хамниган      |
| Хэрэнэй тэбхэр                | Шаманский родовой культ          | Шаманский родовой коллектив       | Шаман рода          |
| Далай-лусуун-хан (оз. Байкал) | Прибайкальский культ             | Племена, проживающие вокруг озера | Жрец                |

Таблица 2. Главный (территориальный) пантеон тункинских бурят

| Территори-<br>альный<br>культовый<br>объект | Основная функция                |                                      |                        | Сопутствующая функция                  |                                         |                         |
|---------------------------------------------|---------------------------------|--------------------------------------|------------------------|----------------------------------------|-----------------------------------------|-------------------------|
|                                             | Призывание<br>(характер)        | Обрядовое<br>культовое<br>сообщество | Исполнитель<br>обрядов | Призывание<br>(в качестве)             | Культовое<br>обрядовое<br>сообщество    | Исполнитель<br>обрядов  |
| Шаргай-<br>нойон                            | На всей<br>территории<br>района | Тункинские<br>буряты                 | Жрец-хадаши,<br>лама   | Монгольский<br>военный культ           | Культовое<br>сообщество<br>хонгодоров   | ?                       |
| Буха-нойон                                  | То же                           | То же                                | То же                  | Племенной культ<br>булагатов           | Культовое сооб-<br>щество булагатов     | Старик-<br>хадаши       |
| Бурин-хан                                   | -"-"                            | -"-"                                 | -"-"                   | Общемонгольский<br>культ               | Межтерриториаль-<br>ное сообщество      | Старик-<br>хадаши, лама |
| Улаани хада                                 | -"-"                            | -"-"                                 | -"-"                   | Шаманский<br>родовой культ<br>хамниган | Родовой коллектив<br>хамниган           | Шаман-<br>хамниган      |
| Хэрэнэй<br>тэбхэр                           | -"-"                            | -"-"                                 | -"-"                   | Шаманский<br>родовой культ             | Шаманский<br>родовой коллектив          | Шаман рода              |
| Далай-<br>лусуун-хан<br>(оз. Байкал)        | -"-"                            | -"-"                                 | -"-"                   | Прибайкальский<br>культ                | Племена,<br>проживающие<br>вокруг озера | Старейшина              |

Таблица 3. Общинные (узкотерриториальные) культовые объекты

| Узкотерриториальный культовый объект | Село        | Основная функция      |                                        |                     | Сопутствующая функция             |                                |                     |
|--------------------------------------|-------------|-----------------------|----------------------------------------|---------------------|-----------------------------------|--------------------------------|---------------------|
|                                      |             | Призывание (характер) | Обрядовое культовое сообщество         | Исполнитель обрядов | Призывание                        | Обрядовое культовое сообщество | Исполнитель обрядов |
| Мон хада                             | Зун-Мурино  | На узкой территории   | Верующие, проживающие рядом с объектом | Жрец-хадаши         | Шаманский родовой культ (?)       | Родовой коллектив              | Шаман               |
| Марагсан                             | Зун-Мурино  | То же                 | То же                                  | То же               | Шаманский родовой культ хамниган  | То же                          | Шаман               |
| Тэбээтын таабай                      | Шанай       | - "- "                | - "- "                                 | - "- "              | -                                 | -                              |                     |
| Хара Шулуутын таабай                 | Шанай       | - "- "                | - "- "                                 | - "- "              | -                                 | -                              |                     |
| Бургэд хада                          | Торы        | - "- "                | - "- "                                 | - "- "              | Шаманский родовой культ (?)       | Родовой коллектив              | Шаман               |
| Обо Белого старца                    | Торы        | - "- "                | - "- "                                 | Жрец-хадаши, лама   | -                                 | -                              |                     |
| Монцог-тала                          | Далахай     | - "- "                | - "- "                                 | Жрец-хадаши         | -                                 | -                              |                     |
| Хара-Дабан                           | Монды       | - "- "                | - "- "                                 | То же               | -                                 | -                              |                     |
| Нугын таабай                         | Нуган       | - "- "                | - "- "                                 | - "- "              | -                                 | -                              |                     |
| Очирвани обо                         | Тагархай    | - "- "                | - "- "                                 | Жрец-хадаши, лама   | Шаманский родовой культ (?)       | Родовой коллектив              | Шаман               |
| Нальтинай обо                        | Тагархай    | - "- "                | - "- "                                 | То же               | -                                 | -                              |                     |
| Уляабар обо                          | Охор-Шибирь | - "- "                | - "- "                                 | - "- "              | Шаманский родовой культ шошологов | Родовой коллектив              | Шаман               |

## Приложение 4

Таблица 1. Обрядовая практика тункинских бурят

| Тип обрядов               | Исполнитель                   | Обрядовый коллектив                       | Направленность обряда                                                               |
|---------------------------|-------------------------------|-------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| Общественные              | Жрец-хадапи, белый шаман      | Территориальное объединение родовых групп | Стабилизация природных условий для благополучной жизнедеятельности всего коллектива |
| Семейно-родовые           | Шаман (белый или черный) рода | Родовой коллектив или семья данного рода  | Благополучие членов рода, их здоровье=душа                                          |
| Семейно-индивидуальные-I  | Жрец-хадапи, шаман            | Семейный коллектив                        | Благополучие, хозяйственная направленность                                          |
| Семейно-индивидуальные-II | Шаман (белый и черный)        | Человек, его семья                        | Лечебная, предсказание, исправление судьбы                                          |

Карта культовых объектов Тункинского района  
(составлена автором)

■ Территориальные культовые объекты: 1. Бурин-хан, 2. Шаргай-нойон, 3. Хэрэнэй тэбхэр, 4. Буха-нойон, 5. Улаани хада

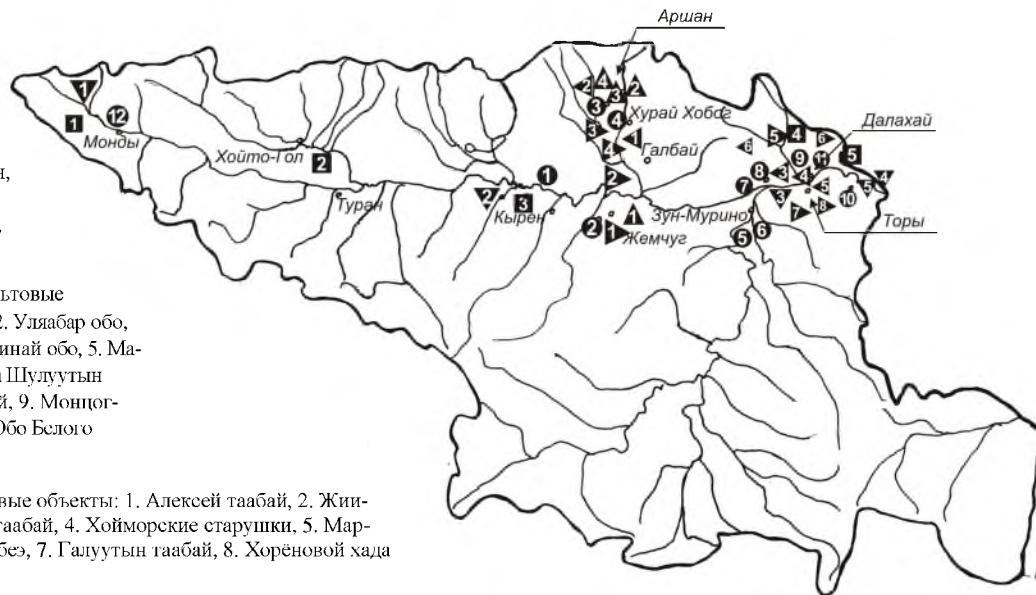
● Узкотерриториальные культовые объекты: 1. Нугуш таабай, 2. Уляабар обо, 3. Очирвани обо, 4. Нальтинай обо, 5. Маргаган, 6. Мон хада, 7. Хара Шулуутын таабай, 8. Тэбээтын таабай, 9. Монцогтала, 10. Бүргэд хада, 11. Обо Бслого старца, 12. Хара-Дабан

► Семейно-родовые культовые объекты: 1. Алексей таабай, 2. Жиитап таабай, 3. Хужиртын таабай, 4. Хойморские старушки, 5. Мардаан таабай, 6. Уулын тэбээ, 7. Галуутын таабай, 8. Хорёновой хада

▼ Придорожные бариса, обо: 1. Нухэн-Дабан, 2. Тамхи баряшан, 3. Шунэнэн, 4. Поовор-хошуун, 5. Хаал эрни

▲ Территориальные арпаны: 1. Хонгор уула, 2. Аршан, 3. Папий арпан, 4. Субурга

◄ Родовые источники: 1. Хара булаг, 2. Урадхал, 3. Ялоотын нуур, 4. Тоёо булаг, 5. Тоёной аршан, 6. Сагаан ухан



Шагланова Ольга Андреевна

**Традиционные верования  
тункинских бурят  
(вторая половина XIX–XX в.)**

*Научное издание*

Утверждено к печати ученым советом Института монголоведения,  
буддологии и тибетологии СО РАН

Тематический план выпуска изданий СО РАН на 2007 г.

На обложке изображено культовое место «Буха-нойон» (фото автора)

Редактор *С. С. Золтеева*

Художник *Д. Т. Олоев*

Корректор *Г. В. Кашина*

Компьютерная верстка и макетирование

*Х. Б. Батоболотова, Н. Д. Жамбаева*

Подписано в печать 14.06.2007 г. Формат 60х84 1/16. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 10,41. Уч.-изд. л. 10,52.

Тираж 300. Заказ № 39.

Редакционно-издательский отдел Изд-ва БНЦ СО РАН

670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН

670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

