



Л. Л. Абаева

Кульг гор и буддизм В БУРЯТИИ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
Бурятский институт общественных наук

Л.Л. Абаева

Культ гор и буддизм В БУРЯТИИ

(эволюция верований
и культов
селенгинских бурят)



МОСКВА НАУКА 1992

ББК 63.5(2)

А 13

Ответственный редактор:

доктор исторических наук Н.Л. Жуковская

Рецензенты:

доктор исторических наук В.И. Корнеев

кандидат исторических наук Д.Д. Нимаев

А 13 Абеева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М.: Наука, 1991 г. – ... с. ISBN 5-02-010104-4

В книге рассматривается традиционная религиозная обрядность различных этнографических групп бурятского народа, связанная с культом гор, прослеживаются влияние буддизма и его взаимодействие с автохтонными верованиями и культами, показываются этнические особенности традиционных культов, проводятся параллели с аналогичными культами Монголии.

Для этнографов, историков, религиоведов и читателей, интересующихся культурой народов Центральной Азии.

000000000-337
А 042(02)-92 КБ-48-4-1990

ББК 63.5(2)

ISBN 5-02-010104-4

© Издательство "Наука", 1992

ВВЕДЕНИЕ

Изучение исторической роли культурных и религиозных традиций народов Востока, их места в общем социально-культурном и этноконфессиональном комплексе приобретает в наши дни всевозрастающую актуальность в связи с резким повышением интереса исследователей к традициям вообще и к религиозным в особенности. Разработка этих проблем в нашей стране имеет большое научное и практическое значение, так как перестройка в общественных науках, в том числе востоковедных, культурологических и религиоведческих исследованиях, во-первых, открыла новые перспективы для более объективного, подлинно научного изучения гуманистического, общечеловеческого потенциала, заложенного в культурно-историческом наследии народов Востока; во-вторых, обнажила всю неосостоятельность и вредность односторонне нигилистического отношения к культурным и религиозным традициям.

Острая необходимость пересмотра догм и клише застойного периода обуславливает потребность в выработке более взвешенного, диалектического подхода к исторической роли культурного и религиозного наследия восточных народов, а для этого необходимо широкое привлечение конкретных культурно-исторических материалов по религиозным верованиям и обрядам тех или иных народов, в том числе таких немногочисленных, как буряты. Решительного пересмотра требует прежде всего господствовавшая в отечественной литературе догматическая установка на сугубо репликационную роль религиозных традиций в историческом развитии народов Востока, их исключительный консерватизм и отсутствие какой-либо динамики, вариативности и способности к модификациям.

В связи с этим актуальным становится и конкретно-историческое изучение эволюции верований и культов восточных народов в период, когда они переживали переходный этап от доиндустриальных (традиционных) обществ к современным. Таким периодом для бурят является начало XVII в. — время, характеризующееся, с одной стороны, резким усилением консолидационных процессов между различными этническими группами, вошедшими в бурят-монгольскую общность, а с другой — начавшимся переходом традиционного бурятского общества к социальной формации нового типа, складывавшейся в результате вхождения в Российскую империю. В условиях неизбежной ломки традиционных структур в наиболее отчетливой, выпуклой форме проявились способности религиозных верований и обрядов к трансформации под влиянием меняющихся общественных усло-

вий. Вместе с тем обнаружилась противоречивая роль архаичных верований и культов в этно- и культурогенезе бурятского народа, что было обусловлено взаимодействием противоположных тенденций – этнодифференцирующих и консолидирующих, заложенных в самой традиционной обрядности.

Указанный период в истории бурятского народа вызывает особый интерес с религиоведческой точки зрения еще и потому, что он сопровождался интенсивным внедрением в среду бурят Забайкалья буддизма в его специфической центральноазиатской культурно-исторической вариации, называемой в научной литературе ламаизмом*. Эта религия, проникшая в восточную Бурятию в начале XVI в., ускорила интеграционные процессы, содействовала приобщению населения к достижениям культуры народов Восточной и Центральной Азии и в целом явилась более прогрессивной формой идеологического обоснования формирующейся этнокультурной общности по сравнению с архаичными народными верованиями и культами, которые она либо вытесняла, либо ассимилировала. В результате взаимодействия буддизма с автохтонными обрядами к концу XIX в. сложилась весьма причудливая система религиозного синкретизма, в которой более архаичные верования и культы подверглись значительному влиянию развитой мировой религии, подчинившись ее сотериологическим целям и задачам и тем самым существенно изменив свои функции.

Для изучения этих процессов большой интерес представляет этнографическая группа так называемых селенгинских бурят, на материале которых в основном и базируется данная работа. Специальное внимание, уделяемое этой этнографической группе, обусловлено многими причинами, и прежде всего особой ролью, которую она сыграла в этно- и культурогенезе бурятского народа в силу своего промежуточного положения между двумя его самыми крупными этнокультурными и конфессиональными делениями – забайкальскими и предбайкальскими.

Этнографическая группа бурят селенгинского региона формировалась в процессе взаимодействия двух мощных миграционных потоков – из Монголии (Халхи) и Предбайкалья. В результате ряд родов селенгинских бурят, по своему происхождению относящихся к предбайкальским, вступили в активные этнокультурные и конфессиональные контакты, с одной сторо-

* Бурятский буддизм является самым северным ответвлением буддизма махаяны, сформировавшегося в Тибете в конце XIV – начале XV в. и получившего название "гелугпа" (желтошапочная школа). Основатель этой школы выдающийся реформатор Цзонхаба (1357–1419) почитается последователями ламаистской религиозной традиции в Бурятии наравне с основателем всей буддийской традиции – Буддой Пакьямуни. Сам термин происходит от тибетского слова "лама" – религиозный учитель, наставник (буддийский монах, священнослужитель), на почитании и культе которого в школе гелугпа делается особый акцент. Но среди духовенства и верующих это название не принято, сам Далай-лама XI^й против такого названия, оно является лишь научным термином, употребляемым в западной литературе. Последователи гелугпы в Бурятии предпочитают употреблять либо само название школы, либо общий термин "учение Будды", "махаянское учение" (т.е. учение Большой Колесницы).

ны, с родами забайкальского происхождения, а с другой – с выходцами непосредственно из Монголии. Подвергшись довольно интенсивному влиянию последних (немного раньше принявших буддизм), предбайкальские роды длительное время (практически до настоящего времени) сохраняли все же основной субстрат архаичных, добуддийских и даже дошаманских верований и культов, значительно отличающих их от более ламаизированных монгольских родов.

Но этноконфессиональная картина в селенгинском регионе осложняется еще больше в связи с тем, что некоторые роды предбайкальского происхождения в силу разных исторических обстоятельств в определенные периоды тоже проживали на территории Монголии и входили в состав различных государственных образований, созданных в средние века монголами. В результате всех этих взаимовлияний у селенгинских бурят образовался очень сложный комплекс религиозно-обрядового синкретизма, который представляет исключительный интерес для изучения этнодифференцирующей роли обрядов и культов, их места в общем социально-культурном комплексе и т.д. Этот специфический регион имеет важное значение и для выявления кросс-культурных связей бурят с народами Центральной и Южной Азии, места бурят в формировании и развитии единой центрально-азиатской культурно-исторической территории.

Опираясь на материалы многолетних полевых исследований в различных районах Бурятии и Монголии (МНР), автор данной работы ставит задачу рассмотреть в историко-культурологическом и религиоведческом аспектах традиционные верования и культы бурятских и монгольских родов, принявших участие в этно- и культурогенезе бурятского народа как непосредственно в селенгинском регионе, так и в связанных с ним в культурно-историческом отношении районах Бурятии и Монголии. Основная цель настоящей монографии – проследить трансформацию традиционной обрядности и дать классификацию религиозных культов и верований селенгинских бурят. Предпринимается также попытка на основе ретроспективного анализа полевых материалов, архивных источников и некоторых обрядовых текстов на старобурятском и классическом монгольском языках показывать генетические связи и истоки различных компонентов синкретической системы традиционной обрядности бурят, этнодифференцирующие особенности культовой системы родовых кланов и отдельных родов.

Важное методологическое значение для настоящего исследования имеет принцип историзма, который заключается в том, что каждую форму религиозного отражения окружающей действительности необходимо рассмотреть в неразрывной связи с конкретным социально-культурным контекстом. Методологической основой монографии служат также исследования советских культурологов и этнографов последних лет, посвященные проблеме исторического развития традиций и их вариативности (Спиркин, 1960; Чистов, 1975; Давыдов, 1978; Благый, 1978; Першиц, 1981). Большую эвристическую ценность, по нашему мнению, содержит положение о том, что традиция не только необходимый, но и очень важный фактор в историчес-

ком развитии культуры и ее динамики (Штернберг, 1936; Мкртумян, 1978; Кривник, 1982, 1984, 1986; Островский, 1984; Сем, 1986). Нельзя согласиться с широко бытующим среди советских культурологов мнением о том, что религиозные традиции являются наиболее консервативными из всех социально-культурных традиций, наиболее ригидными и неспособными к исторической динамике. Огромный исторический материал различных – как западных, так и восточных – религиозных систем свидетельствует об обратном: будучи одним из важных элементов духовной культуры так называемых доиндустриальных обществ, религиозные традиции сами являются относительно самостоятельной культурной системой и изменяются вместе со всем социально-культурным комплексом. Более того, некоторые традиции в переходные периоды могут становиться фактором поступательного развития всей этноконфессиональной и культурной общности. Так, например, восприятие бурятами буддийских ценностей бесспорно имело прогрессивное значение, содействуя более быстрому преодолению родовых пережитков. Да и в самом буддийском Каноне была заложена и кодифицирована принципиальная возможность не только ассимиляции других традиций, но и саморазвития собственной. О том, что при благоприятных исторических условиях эта возможность вполне может реализоваться, свидетельствует обновленческое движение бурятского буддийского духовенства конца XIX – начала XX в., развивавшееся вполне успешно вплоть до сталинских репрессий 30-х годов.

Таким образом, как и вся культура в целом, религиозная традиция может изменяться и обновляться, причем здесь проявляется ведущая тенденция человеческой истории, в которой, как правило, развитие преобладает над стагнацией. Поэтому изучение истории религиозных традиций дает картину эволюции не только этноконфессиональной культуры, но и духовной культуры в целом. Здесь необходимо учитывать сложную диалектику взаимодействия и соотношения противоречивых тенденций стабильности и мобильности традиций, возможности их вариаций и инвариаций на определенном историческом этапе, обуславливающих их способности к трансформации и модификации в результате естественного развития или межэтнических контактов.

Вместе с тем, рассматривая динамические аспекты функционирования религиозных традиций, следует иметь в виду, что эта динамика проявляется в сколько-нибудь заметной форме либо на очень большом историческом отрезке, либо в критические, переломные или переходные для данной этноконфессиональной общности периоды, когда остро ставится вопрос о самом ее существовании. В периоды же более или менее "нормального" естественноисторического развития доминирует тенденция к стабильности, и в целом динамика религиозных обрядов и обычаев, их реакция на разного рода нововведения носит преимущественно характер постепенный и эволюционный. Но, даже качественно изменяя свое внутреннее содержание, религиозные традиции обычно стремятся сохранить внешнюю видимость.

мость стабильности (это ярко проявилось, например, во время обновленческого движения в бурятском буддизме, когда серьезные изменения религиозного содержания буддийской обрядности трактовались лишь как возврат к более древним и традиционным нормам раннего буддизма).

В результате подобных эволюций, межэтнических контактов, заимствований и т.д. в каждой религиозной традиции на определенном этапе ее развития складывается конгломерат разновременных культурных слоев, отражающих все предшествующие этапы. Таким образом, в религиозной культуре бурят можно условно выявить наиболее архаичный пласт, который мы называем исходной традицией, выделяя вслед за А.И.Першицем четыре формы или стадии реагирования этой архаической традиции на какие-либо инновации: 1. Противодействие; 2. Сосуществование; 3. Смешение; 4. Превращение (нередко ведущее к появлению пережитков и реликтов традиции: Першиц, 1981. С.81).

Конкретизируя общие положения отечественного религиоведения применительно к архаичной традиции бурят и других монгольских народов, мы должны признать факт почти полной неизученности указанного пласта традиционных верований и культов бурят-монгольской общности. Тем не менее наличие вариаций архаичных верований или их пережитков даже в современном комплексе религиозного синкретизма бурят довольно отчетливо свидетельствует о существовании исходной архаичной традиции как системы (обозначим ее как первый условный тип вариации).

Современное этнографическое религиоведение отвергает привычные представления, согласно которым этнокультурные, в том числе религиозные, традиции сформировались как единое целое уже в глубокой древности, а локальные культы являются результатом позднейшего варьирования и искажения, забвения подлинных традиций. "В реальной истории народной культуры, — справедливо отмечал К.В.Чистов, — процесс развивался преимущественно в обратном направлении". Этническая культура, по его определению, существовала "как вариационное множество местных традиций, сближавшихся и вырабатывавших общие черты в ходе своего развития и в процессе этнокультурной консолидации" (Чистов, 1983. С.18).

Эти характерные черты всякой народной этноконфессиональной системы в очень яркой форме проявились в наблюдаемой и по сию пору народной религиозной культуре бурят, которая практически слилась с ретроспективно осознаваемой элементами этнической культуры (кстати, в значительной степени утраченной в результате не прямой борьбы против нее как таковой, а ее неправомерной идентификации со всякими проявлениями религиозности бурят). В этой, хотя и усеченной, традиции сказывается, в частности, такой характерный признак всякой народной религиозной традиции, как большая вариативность бытовых обрядов, связанная в данном случае как с ее исторической многослойностью, так и со сложным этническим составом, принимавшим участие в этно- и культурогенезе бурятского народа.

Ввиду этого культовая система широко распространенного среди всех монголоязычных народов комплекса обрядов обо может интерпретироваться нами как один из важнейших архетипов и стереотипов традиционной этноконфессиональной культуры бурят. Учитывая сложную этническую ситуацию, приведшую к образованию бурятского народа, наиболее популярный среди всех этнических групп бурят культ обо представляется как универсальный символ родовых отношений. Важно отметить, что подобные символы становились стереотипами религиозного и социального поведения в конкретные периоды развития традиционного общества только благодаря их пластичности и способности адаптироваться и функционировать в типовых, но все же постоянно изменяющихся условиях.

Учитывая вариации, возникающие под влиянием неодинаковых ситуаций в различных ареалах одной и той же исходной традиции, мы считаем правомерным использовать для их классификации второе условное понятие – традиция ареальная (региональная) и ее вариации. Сложение региональных комплексов в традиционной Бурятии, как и в других доиндустриальных обществах, происходило в процессе тесного взаимодействия древнейших верований и обрядов с присущими данной этнокультурной общности специфическими формами социальной организации, в свою очередь основанными на определенных культурно-хозяйственных типах. Указанный социально-религиозный комплекс представляет собой определенную целостность, образованную в результате взаимодействия автохтонных компонентов с ассимилированными элементами межэтнических контактов.

В традиционной Бурятии эта картина осложняется еще больше в силу того, что область находилась на стыке по меньшей мере трех больших этно- и культурно-исторических ареалов, каждый из которых оказал свое влияние на религиозно-культурную ситуацию: 1) монголоязычный центральноазиатский; 2) тюркоязычный южносибирский; 3) тунгусоязычный южно- и восточносибирский. Кроме того, начиная с самых ранних этапов этно- и культурогенеза мощное влияние на бурят оказывал тибетоязычный центральноазиатский ареал; воздействие его резко возросло и приобрело еще более интенсивный характер после принятия восточными бурятами тибетского буддизма. При этом буддизм, как показано в работах К.М. Герасимовой, принес с собой огромный пласт архаичных народных верований и культов тибетцев, инкорпорированных в культовую систему ламаизма (Герасимова, 1989).

В результате народный и самый архаичный пласт традиционных обрядов бурят слился в большей или меньшей степени не столько с собственно буддийской традицией, сколько с архаичной тибетской. В каждом конкретном ареале той или иной этнической группы бурят имелись свои специфические нюансы в соотношении буддийских и небуддийских, автохтонно бурятских и заимствованных обрядов и верований.

На территории огромного монголоязычного центральноазиатского региона – у бурят, калмыков, халха, а также у бурят и монголов Внутренней Монголии КНР – тоже фиксируются определенные этнодифференцирующие

особенности таких ламаизированных культов, как обо, Далха и др. Вместе с тем обнаруживается множество вариаций исходной ламаизированной традиции как в рамках всего этноса в целом, так и в его отдельных этнических группах. Материалы полевых исследований показывают, что вариативность исходной традиции в некоторых ареалах нередко имеет общие черты, например, внешнее оформление и функции культа обо а) у западных монголов и тайлаганов западных бурят; б) у калмыков и ойратов; в) у бурят забайкальских и бурят Внутренней Монголии. Это свидетельствует о наличии не только общего инвариантного генетического ядра традиции как специфической формы коллективной памяти, но и общих закономерностей в историческом развитии ее вариаций, обусловленных общностью исторических судеб указанных этносов или их контактами.

Третьей условной формой существования и функционирования традиционных верований и культов в определенном этноконфессиональном комплексе являются локальные традиции. Как и в случае с ареальными, региональными традициями и их вариациями, характерной особенностью локальной традиции в культурно-историческом регионе Центральной Азии является то, что в этническое ядро автохтонной культуры на определенном этапе исторического развития вклинивается мощный пласт буддийской культуры, стремившейся нивелировать и унифицировать все локальные культы. Но, как показывают те же полевые исследования, локальные различия продолжают сохраняться в течение длительного времени, проявляясь прежде всего в идентификации общеламаистских культов с родовыми обрядами и верованиями.

В процессе таких смещений менялось и признание членами того или иного этноса различных пластов своей культуры в качестве "автохтонных", а в соответствии с этим менялись представления об этническом ядре культуры. В Бурятии такой процесс наблюдается с культовой системой обо на рубеже XVIII-XIX вв., ламаизированный вариант которой стал восприниматься как сугубо "автохтонный".

Источники, легшие в основу данной работы, можно разделить на три группы. Первая – это фактологический материал, собранный автором во время полевых этнорелигиоведческих экспедиций на протяжении ряда лет (с 1980 по 1990 г.) в Бурятии и МНР. Вторая – неопубликованные и опубликованные летописи и родословные бурятских родов, найденные во время экспедиций и хранящиеся в РО БИОН, содержащие сведения об этническом составе бурятских и монгольских родов, их обрядах, обычаях, верованиях, отдельные тексты призываний на обо. Третья – документы, материалы и рукописи, хранящиеся в РО БИОН, РО ИВАН, ЦГА Бурятии, ЦГАОР, ЦИАЛ, АВ ЛО ИВАН, ЦГАДА. В них содержатся огромные, хотя и разрозненные, фактологические данные по традиционным верованиям и культам бурят.

Эти проблемы рассматривались в работах К.М.Герасимовой (Герасимова, 1969, 1981, 1983, 1989), Н.Л.Жуковской (Жуковская, 1977), Л.Л.Викторовой

(Викторова, 1978, 1980), Т.М.Михайлова (Михайлов, 1980, 1987), Г.Р.Галдановой (Галданова, 1985) и др.

Однако в перечисленных исследованиях мало или совсем не использовались материалы по такой крупной этнической группе, как селенгинские буряты, по их традиционным верованиям и культам, историческим изменениям традиционной обрядности под влиянием буддизма и кросс-культурных контактов. В данной работе делается попытка в какой-то степени восполнить этот пробел.

Изучение локальных групп этноса имеет, на наш взгляд, огромное значение не только для выявления факторов, способствующих формированию вариантов этнической культуры, места и роли их в общей системе традиционных верований, но и для решения проблем генезиса культуры этноса в целом. Настоящее исследование опирается на сочетание синхронных и диахронных методов при комплексном рассмотрении культовой системы обо, а также на историко-ареальный метод изучения традиционных верований и культов, рассматривая культовую систему обо синхронно, как целостный религиозный комплекс, и анализируя историческую динамику этого комплекса на протяжении нескольких временных срезов, т.е. диахронно. Для выявления эволюции культовой системы обо необходима определенная последовательность синхронных срезов, что достигается совмещением синхронного и диахронного методов (Дираган, 1982).

При выяснении места локальных культов в системе религиозных обрядов и обычаев возникает проблема формирования центральных и так называемых периферийных зон данного этнокультурного явления и их соотношения, а также внешней и внутренней связи, что приводит к попытке применения этносемиотического метода исследования явления, так как взаимосвязанность некоторых элементов можно проследить только с помощью знаковых средств этнографического анализа культуры (Лотман, 1969; 1970; Levi-Strauss, 1967; Островский, 1984; Новик, 1984; Крупник, 1986).

Предметом ареального исследования следует прежде всего считать: 1) процессы распространения и интеграции того или иного обряда внутри ареала; 2) результаты интеграции, осуществляющейся в процессе контактирования в условиях территориальной смежности; 3) предположительное отражение древних контактных связей; 4) образование новых ареалов в условиях расширения культурных, языковых и других контактов.

В нашей работе мы также базировались на данных полевых исследований фольклористов, языковедов, археологов и этнографов, собранных в разное время Институтом общественных наук (РО БИОН, данные экспедиций).

Археологические материалы были использованы постольку, поскольку археология предоставляет вещественные следы древнейших религиозных верований и культов.

Этнографические материалы (как наши собственные, проводимые в ре-

лигистическом русле, так и общие этнологические) собирались и отбирались такими традиционными методами этнографической науки, как непосредственное наблюдение, собеседование с информантами, анализ фольклорных текстов. Сравнительное и функциональное истолкование собранного материала, в определенной степени позволяет восстановить верования и культы в их возможной полноте, взаимосвязи и взаимообусловленности. Мы попытались не только проследить функционирование и эволюцию культовой системы обо и обрядов, приближенных к данному культовому комплексу, но и по возможности реконструировать этот самый архаичный, на наш взгляд, религиозный комплекс как целостную систему верований и культов, игравших и продолжающих играть ведущую роль в религии и всей структуре этнической культуры бурят.

Глава первая

ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ И ИСТОРИЯ РАССЕЛЕНИЯ ПРЕДБАЙКАЛЬСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ РОДОВ В ДОЛИНЕ Р.СЕЛЕНГА

Обзор источников

Этническая история бурят в достаточной мере освещена в исторических и этнографических работах. Существующие публикации по данной этнографической группе можно разделить на три категории. Прежде всего это описания известных путешественников, миссионеров и краеведов — И.Г.Георги (Георги, 1799), Н.Шукина (Шукин, 1849), Г.Н.Потанина (Потанин, 1883), Б.Е.Петри (Петри, 1922–1923, 1928), Н.Я.Бичурина (Бичурин, 1950) и др., представляющие собой разрозненные сведения по быту, нравам, обычаям и традициям бурят вообще и данной региональной группы в частности. Вторая категория — фундаментальные работы исследователей исторических хроник и родословных бурят — Н.Н.Поппе (Поппе, 1936), Г.Н. Румянцева (Румянцев, 1949, 1960, 1965, 1969), С.П.Балдаева (Балдаев, 1961, 1970), С.Д.Дылыкова (Дылков, 1964), Б.Ринчена (Ринчен, 1975), которые рассматривали не только большие племенные и региональные группы, такие, как хоринские, агинские, баргузинские, селенгинские буряты, но и отдельные роды, подроды и их мелкие подразделения.

Наиболее крупным и глубоким исследованием по истории возникновения и составу почти всех больших и малых этнических групп бурят является монография Ц.Б.Цыдендамбаева (Цыдендамбаев, 1972). В этой работе автор дает подробное аннотированное описание и комментарий всех известных бурятских исторических хроник и родословных таблиц. Относительно селенгинских бурят он изучил следующие рукописи: историю рода атагин, доведенную до 1857 г.; летопись селенгинских бурят Д.Ломбоццренова; историю селенгинских родов (включе с историей хори бурят) под заглавием "Бичихэн запискэ", куда вошли "История выхода из Монголии восьми родов Селенгинского ведомства" и "Историческое сочинение о шести родах монголо-бурят ведомства Селенгинской степной думы"; "Историю шаманки Асуйхан", содержащую сведения по истории эхиритов и булагатов, квалифицированную Цыдендамбаевым как одна из легенд о происхождении бурят вообще и "шести родов" в частности; "Историческую летопись селенгинских бурят до 1887 года", хранящуюся в Рукописном отделе БИОН и, по мнению Цыдендамбаева, являющуюся более поздней копией ранее созданных летописей; историческую хронику селенгинских бурят, переписанную Цырендоржи Бадмаццреновым, содержание которой, по определению Цыдендамбаева, идентично с летописью 1887 г.; отдельную "Историю выхода из Монголии восьми родов Селенгинского ведомства";

произведения Будажап Будаева^{*}, прежде всего его исторические записки, начатые 15 ноября 1915 г., представляющие собой в основном копии вышеупомянутой хроники 1887 г. с дополнениями самого Б.Будаева, и пяти небольших очерков по истории селенгинских бурят; кропотливому изучению подверглась так называемая летопись Пахлашкин ламы, составленная в конце XIX в., в содержание которой входят летопись 1887 г. и интерпретации автора по поводу содержания "Бичихэн запискэ", генеалогическая таблица "Родословная бурят, проживающих в северной части Селенгинского аймака", т.е. история возникновения "шести родов" и места их расселения.

На основе тщательного анализа селенгинских исторических хроник и родословных Ц.Б.Цыдендамбаев создал теорию происхождения и состава бурят селенгинского региона – как выходцев из Монголии, так и выходцев из Добайкалья (термин ученого)^{жж}.

Не менее кропотливую и фундаментальную работу по исследованию этногенеза бурят, в частности селенгинской долины, проделал Г.Н.Румянцев. Им опубликован ряд текстов и переводов, а также комментариев к ним исторических хроник бурят, в том числе один текст непосредственно касается селенгинских бурят – "История народа эхирит-булагатского рода цоогол", написанная Д.Ендоновым в 1910 г. Если почти во всех летописях по поводу "восьми селенгинских родов" каждый род (внутри летописи) имел свою частную историю, то история "шести родов" селенгинских бурят обычно излагалась в целом (см., например, "История шаманки Асуйхан"). Хроника Д.Ендонова, посвященная истории прихода на Селенгу и расселения в долине Баян-гол подрода цоогол рода шоно, одного из "шести родов" селенгинских бурят, в данном случае составляет исключение. Большой интерес с точки зрения уточнения некоторых моментов истории отдельных родов из состава "шести родов" в этой работе представляют собственные комментарии Г.Н.Румянцева, данные им в конце текста и перевода к нему.

В статье "Селенгинские буряты..." автор исключительно подробно и обстоятельно рассматривает состав, различные его вариации и расселение "шести булагатских" и "восьми эхиритских родов" в долине р.Селенга, а также "восьми монгольских родов" (Румянцев, 1965).

Не менее интересна в этом отношении статья С.П.Балдаева "Иволгинские буряты" об истории расселения предбайкальских бурят в долине реки Иволга, Халхута, Баян-гол, Оронгой (Балдаев, 1960).

В 1964 г. профессором С.Д.Дылыковым издан монгольский текст и перевод "Истории образования подгородного рода Долсамдоржи Генпилона". В кратком вступлении к своей статье автор пишет: «Большинство переселенцев из Северной Монголии вливались в состав бурятского населения

^{*}Будажап Будаев – бывший голова (глава) рода харанут, умер в 1932 г.

^{жж}На наш взгляд, правильнее называть этот регион Предбайкалье, именно данного термина мы придерживаемся в работе.

Забайкалья. Среди забайкальских бурят в то время были роды, состоящие из одних монголов. Впоследствии они также смешались с аборигенами края, образовав вместе с ними одну из крупных частей бурятского народа под названием "селенгинские буряты". К числу таких родов относится подгородный, или Тураев, род» (Дылков, 1964. С.125-146). Подгородный род по письменным источникам, как известно, входит в состав "восьми родов", традиционно считавшихся выходцами из Монголии.

Монгольский ученый академик Б.Ринчен (Rinchen, 1959) в серии "Sata Pitaka" опубликовал в числе других рукописей "Краткую историю шести и восьми родов селенгинских бурят" неизвестного автора, написанную предположительно в 1887 г. Летопись, изданная в Индии, состоит из 34 пунктов, затрагивающих преимущественно гражданскую историю "шести и восьми родов" селенгинских бурят, но не касающихся распространения ламазизма и строительства дацанов, как в большинстве летописей. Анализируя эту летопись и сопоставляя ее с другими, Ц.Б.Цыдендамбаев отмечал: «Не установлено, кто ее написал, но известно, что ее перевод на русский язык подписан тайшой селенгинских бурят Сайнцак Юмовым и называется "Краткая записка о происхождении монголо-бурят... обитающих в ведомстве Селенгинской степной думы"» (Цыдендамбаев, 1972. С.43).

В дополнение к историческим хроникам и родословным о происхождении и составе селенгинских бурят нами рассмотрена также родословная "шести родов" предбайкальских бурят Б.Будаева, бытующая у населения этого региона, с дополнениями и поправками, сделанными неизвестными авторами. По датировкам кочевания и расселения отдельных родов она несколько отличается от хранящейся в РО БИОН родословной "шести родов"; проанализированной Ц.Б.Цыдендамбаевым. Дополнения и поправки к этой родословной внесены в более позднее время старейшинами "шести родов" или знающими генеалогию своих родов стариками.

И наконец, к третьей категории использованных источников относятся исследования современных ученых и знатоков старины, касающиеся непосредственно традиционной обрядности. Прежде всего это работы М.Н.Хангалова (Хангалов, 1958, 1959), С.П.Балдаева (Балдаев, 1961), К.М.Герасимов (Герасимова, 1969, 1982, 1983, 1989 и др.), Л.Н.Жуковской (Жуковская, 1977, 1988), Г.Л.Ленхобоева по истории "шести и восьми родов" селенгинских бурят, написанная в духе старинных бурятских летописей (Ленхобоев, 1955).

Таким образом, по истории происхождения селенгинских бурят, как больших этнографических групп, так и отдельных родов, написано в общем-то немало. Однако их конкретные бытовые обычаи и традиционные верования с точки зрения выяснения модификации традиций и верований в результате совместного контактирования, хозяйственного, бытового и культурного взаимовлияния не проанализированы никем.

Основной источниковедческой базой раздела являются полевые исследования автора, проведенные в течение ряда лет в Иволгинском, Селенгинском, Джидинском, Мухоршибирском, Бичурском, Кяхтинском и Закамен-

ском районах Бурятии и в Монгольской Народной Республике. Опрошено около 330 информантов, преимущественно представителей "шести и восьми родов" в Бурятии, а также в МНР, таких, как: халха, дэрбэт, захчин, баят, торгут и др. Полученные в результате опроса и бесед сведения представляют собой, во-первых, рассказы старейшин родов и наиболее знающих стариков об истории "шести и восьми родов", сопутствующих им этнических групп, бытующие в устной традиции народа; во-вторых, рассказы очевидцев, т.е. непосредственных свидетелей того, как совершались традиционные обряды в начале века; в-третьих, воспоминания – передача сведений, полученных от уже умерших старейшин родов или старших родственников, о том, какие обряды бытовали в прошлом веке среди исследуемых групп, где и как отправлялись; в-четвертых, реликтовые, остаточные явления совершения этих обрядов некоторыми представителями родов (преимущественно людьми преклонного возраста), наблюдавшихся непосредственно самим автором.

Этнический состав и расселение "шести родов" – "зурган эсэгэтэн" – и других этнических групп в XVII–XIX вв.

По установившейся в бурятоведческой исторической и этнографической литературе традиции к селенгинским относят многочисленные этнические группы бурят, в разное время расселившихся по р.Селенга. В силу многих исторических причин селенгинские буряты имеют сложный этнический состав. Во-первых, это роды монгольского происхождения, известные в устной и письменной традиции народа, а также в научной литературе как "восемь (монгольских) родов" – "найман овогууд" (восемь родов), "найман отогууд" (восемь родов, кланов), "баруун найман" (западные восемь)*, перекочевавших в Забайкалье в конце XVII – середине XVIII в. Список родов "найман овогууд" (или "найман отогууд") варьируется по разным источникам, но в основной состав многие исследователи включают атаган (первый и второй роды), табангут (первый, второй, третий роды), удзон, хатагин, цонгол, подгородный (сборный) род, а также ашебагат.

Во-вторых, это большая этнографическая группа собственно бурятских родов, известных во всех народных традициях как "зурган эсэгэтэн" (шесть отцов), "зурган отогууд" (шесть родов), которая начиная с первой половины XVII в. вплоть до середины XVIII в. переселялась в долину Селенги из Предбайкалья. Показания источников (многочисленные летописи и исторические хроники, родословные, генеалогии, устная традиция) относительно состава "шести родов" расходятся друг с другом. Наиболее популярны три варианта. В первом варианте эти "шесть родов" составляют: шоно, бабай-хурамша, алагуй, харанут, олзон, готол-буумал, во втором – ашебагат, хурамша, алагуй, харанут, олзон, буумал, в последнем варианте род олзон отсутствует, вместо него в списке помещается род хухуйд.

*Западные по отношению к хори-бурятам.

В-третьих, к селенгинским бурятам относят и "восемь родов", принадлежащих к эхиритскому племени, а также булагатские роды, переселившиеся из Предбайкалья, но не оформившиеся в отдельный этнический или территориальный конгломерат, как "найман отогууд" и "зурган эсэгэтэн", а растворившиеся в силу ряда объективных причин (разрозненное переселение, переселение в более поздний период, нежели булагатские роды, соседство с преобладающим количественно булагатским родом или родами) в других родах (особенно булагатских) или существовавшие автономно, входя как отдельный локальный род в административно-территориальное деление родов селенгинских бурят. Восемь эхиритских родов были представлены: баяндай, шоно, бабай, готол, абганат, буюн, абзай, хэнгэлдэр (Румянцев, 1965. С.88). По "Родословной селенгинских бурят" восемь эхиритских родов состояли из: 1-я версия – баяндай, абзай, хонгодор, готол, буюн, бабай, абганат, шоно; 2-я версия – олзон, шоно, бабай, готол, абганат, абзай, хэнгэлдэр.

И в-четвертых, в этнический состав большой этнографической группы селенгинских бурят входили некоторое количество хоринских родов, а также отдельные тунгусские роды, автохтонно проживавшие в некоторых регионах обширной Селенгинской долины.

"Шесть родов", именуемые в устной и письменной традициях народа как "зурган эсэгэтэн", в своем составе имеют разноплеменные роды. Так, С.П.Балдаев роды олзон и шоно (а также живущий по соседству с ними род абзай) относит к эхиритам, а готол, алагуй, энгуут, ашебагат – к булагатам. Род харанут он считает выходцем из Джунгарии; атаган, хатагин, удзон – из Халхи (Балдаев, 1961. С.361).

Первые расселились первоначально по окраинам территорий, занимаемых булагатскими родами по Ангаре и эхиритским по Лене. Харанут, к примеру, расселился на землях булагатов, позже они вошли в состав булагатских родов, однако отличались от них некоторыми бытовыми обрядами и историей происхождения. Роды, вышедшие из Халхи, с самого начала кочевали по долине р.Селенга и ее притокам (атаган, хатаган, цонгол и др.) (ХУП в.).

Как же складывался состав населения, заселяющего в настоящее время Селенгинскую долину?

В "Летописи селенгинских бурят", хранящейся в РО БИОН за № 243, написанной предположительно в 1660 г., указывается, что монголо-буряты, относящиеся к "шести родам", находились под властью Сацэн-хана. Но между 1640 и 1660 гг. добровольно перешли в подданство к царю Алексею Михайловичу и, находясь в подчинении у Иркутского острога, начали платить ясак. Эти роды перечислены в летописи: харанут, алагуй, бабай-хурамша, готол-буумал, олзон, шоно (Л.2, об.). Позже, сообщает летопись, "шесть родов", "умножаясь", разделились на десять родов, а именно: чикойские харанут, иройские харанут, первый и второй роды шоно, олзон, буумал, бабай-хурамша, алагуй.

Та же летопись повествует, что другие "восемь родов" во главе с цонголами, "возмущенные нашествием олетских народов" (Джунгария), начиная с 1660 г., со времени принятия подданства маньчжурскому императору Канси (Энхэ Амагалан), переселялись в Селенгинскую долину. Последние "перебежчики" пришли, по летописи, в 1694 г. и поселились по обоим сторонам Селенги, по рекам Джиды, Чикой и по левую сторону течения р.Хилок, "смешавшись с прежними жителями – монголо-бурятами" (Л.3). Летопись дает названия прибывшим родам: цонгол, ашебагат, атаган, хатагин, удзон, первый, второй и третий табангут, подгородный.

Далее неизвестный летописец повествует: жившие по обе стороны Байкала монголо-буряты до 1667 г. подчинялись Иркутскому острогу, а с того времени означенные "шесть родов" с прибывшими позже ("восемью родами") с цонголами во главе были подчинены Селенгинской воеводческой канцелярии. По упразднении последней эти роды перешли в подчинение непосредственно Верхнеудинскому нижнему земскому суду.

С 1627 г. устанавливается маньчжурско-русская граница. В 1628 г. договор был ратифицирован, и с 1628 по 1765 г. эту границу охраняли буряты. В 1764 г. от "шести" и "восемью родов" для охраны китайской границы было набрано 2400 казаков, что составило четыре полка. Ввиду таких обязанностей буряты были освобождены от рекрутской повинности (Летопись... Л.4, об.).

В другой летописи – "Бичихэн запискэ", считающейся своего рода общеселенгинским сводом, механически скомпонованным из готовых исторических хроник и генеалогических заметок о родовых предводителях, в частности, касающейся исторической картины образования группы селенгинских бурят («Историческое сочинение о "шести родах" монголо-бурят воеводства Селенгинской степной думы»), также указывается состав этих "шести родов": бабай-хурамша, харанут, алагут, готол-буумал, олзон, шоно (цит. по: Цыдендамбаев, 1972. С.108).

Согласно данным так называемой "Селенгинской ведомости", в 1635 г. на территории современного Селенгинского района жили следующие бурятские роды: цонгол, ашебагат, подгородный, сартул, атаган, удзон, табангут I, табангут II, табангут III, галзут, алагут, харанут, хурамша, олзон, шоно, буумал. По переписи 1766 г., составленной для Селенгинского воеводского воеводства, среди селенгинских бурят насчитывалось уже 22 рода: цонгол, ашебагат, табангут I, табангут II, табангут III, сартул, атаган, хатагин, харанут, подгородный, шоно, олзон, бабай-хурамша, готол-буумал, алагут, чикойские харанут, галзут, удзон, шоно I, шоно II, абзай, сборный.

Начиная с 1650 по 1694 г. частями, разрозненно (из Халхи) по обоим берегам р.Селенги селились и обживались восемь монгольских родов: цонгол, ашебагат, атаган, сартул, хатагин, подгородный, удзон, табангут.

Значительную группу среди селенгинских бурят, пишет Г.Н.Румянцев (Румянцев, 1965. С.89), составляют поселенцы из Прибайкалья – эхир-

ты и булагаты. Эхириты, осевшие на Селенге, включали восемь родов. По маленькой летописи "История рода соогол" эти роды представляли: баяндай, шоно, бабай, готол, абганат, буян, абзай, хэнгэлдэр. По "Родословной селенгинских бурят" восемь эхиритских родов состояли, согласно двум версиям; из родов: 1-я версия – баяндай, олзон, шоно, бабай, готол, абганат, абзай, хэнгэлдэр; 2-я версия – баяндай, абзай, хонготор, готол, буян, бабай, абганат, шоно. В состав булагатских родов, известных в научной и исторической литературе как "шесть родов", входят: алагуй, харанут, олзон, буумал, ашебагат, хурамша. Однако сведения о составе "шести родов" варьируются в разных источниках и документах. По некоторым данным, в 1704 г. (по другим данным, в 1689 г.) "шесть родов" перекочевали в Забайкалье и поселились в районе Селенгинского острога по рекам Селенга, Иволга, Оронгой, Темник. Это переселение с северного побережья Байкала на юг, в долину р. Селенга, продолжалось в течение 20 лет.

По летописи, составленной Б. Будаевым ("Зурган эсэгын домог"), "шесть бурятских родов" и "восемь монгольских родов" перекочевали в Забайкалье в 1640 г., приняв русское подданство. По другой версии летописи, принадлежащей перу Б. Будаева, 500 семей шести булагатских родов: алагуй, харанут, буумал, шоно, олзон, бабай, хурамша – перекочевали в Селенгинскую долину в 1704 г., расселившись по местности рек Иволга, Янгажин, Харгана, Баян-гол, Верхний и Нижний Оронгой, Загустай, Бургастай, Зуя, Иро, Удунга, Чикой, Сутой.

Переселившиеся на Селенгу и ее притоки булагатские и эхиритские роды и уже проживавшие здесь "шесть родов" попали в административное подчинение главному тайше селенгинских бурят Ломбоццренову, который объединил все роды и образовал отоки: I. Харанут – булагат-далай-харанут (кочующие по нижнему Оронгою и Жаргаланту), нижнеоронгойские шаралдай-харанут, загустайские харанут, иволгинские буян, жаргалантуйские абганат, тохойские буян. 2. Бабай-хурамша – иволгинские бабай-хурамша, селенгинские хурамша, жаргалантуйские хурамша. 3. Шоно I – гильбиринские шоно, абзай-шоно, харганатские шоно. 4. Шоно II – обитали в урочищах по рекам Удунга и Баян-гол. 5. Олзон – верхнеоронгойские олзон, загустайские олзон, баяндай и хэнгэлдэр. 6. Буумал – иволгинские готол-буумал, оронгойские готол-буумал, загустайские готол-буумал, сутойские готол-буумал, ангиевские готол-буумал. 7. Алагуй – иройские алагуй, убэр-инзагатуйские алагуй. 8. Первый селенгинский харанутский оток. 9. Второй селенгинский енхорский харанутский оток. 10. Иройско-харанутский оток. II. Чикойско-харанутский оток (Румянцев, 1965. С.100).

Д. Ломбоццренов в своей хронике, описывая административное управление селенгинских бурят, указывает, что все роды входили в подчинение земскому суду в Верхнеудинске, но потом они стали подчиняться вновь организованной Селенгинской степной конторе, которую по реформе Сперанского преобразовали в 1822 г. в Селенгинскую степную думу. В этом

по году главным тайшой селенгинских бурят становится еще малолетний Д.Ломбоцurenов из рода бабай-хурамша.

Многие эхиритские роды прибыли в район долины Селенги значительно позже некоторых булагатских и тем более монгольских родов. Прибыв, они оказались в административном подчинении Д.Ломбоцurenова, который, как мы уже говорили, позднее объединил всех живущих и прибывших в II потоков, делившихся на территориальные десятки. Таким образом появилось семь десятков харанут (среди них уже смешанные с другими родами: шарилдай-харанут, абганат-харанут, буян-харанут). Кроме того, существовали отдельные территориальные: первый селенгинский харанутский поток; второй селенгинский енхорский харанутский поток; поток бабай-хурамша, который имел три десятка (иволгинские бабай-хурамша, селенгинские хурамша, жаргалантуйские хурамша), первый род шоно имел три десятка (гильбиринские шоно, абзай-шоно, харганатские шоно), второй род шоно не имел десятков (удунгинские шоно). Олзонский поток состоял из трех десятков (верхнеоронгойские олзон, загустайские олзон, баяндай и хэнгэлдэр), буумальский поток – из пяти десятков (иволгинские готол-буумал, оронгойские готол-буумал, загустайские готол-буумал, сутойские готол-буумал, ангиевские готол-буумал). Род алагуй состоял из двух десятков (иройско-алагуйский, убэр-инзагатауйский) (Румянцев, 1965. С.100).

По-видимому, именно Ломбоцurenову мы обязаны появлением таких смешанных родов, как бабай-хурамша (ведь бабай по устной традиции народа – эхиритский род, а хурамша, по той же традиции, – поздний булагатский род, если не тюркский вообще, как утверждают некоторые исследователи), абзай-шоно, баяндай-шоно, хэнгэлдэр-шоно (вполне самостоятельные роды, имеющие собственную генеалогию).

Однако, несмотря на разделение на потоки и десятки, конструировавшиеся по смешанному типу – кровнородственному и территориальному, наблюдается устойчивое тяготение к объединениям кровного происхождения или союзам родов, близких по происхождению, долгое время пребывавших в некоем единстве, как, например, конгломерат "зурган эсэгтэн".

Для того чтобы выяснить, как был создан подобный конгломерат, обратимся к истории каждого рода в отдельности.

Шоно. По устной и письменной традициям народа шоно относится к племени эхирит. По генеалогической схеме, установившейся у предбайкальских бурят, Шоно – внук Эхирита. Как поясняет Ц.Б.Цыдендамбаев исходя из родословной таблицы "шести селенгинских родов", "селенгинские чиновники были подразделены на два административных рода, которые по-русски назывались первым и вторым Чернорудскими родами. В этих родах находились три ветви чиновников: хамнай, борсой и цоогол, а из числа этих родов – абзавцы, хайталовцы, олзоновцы, баяндаевцы и хэнгэлдэровцы", являющиеся выходцами из Эхирита" (Цыдендамбаев, 1972. С.259).

*Цифры и далее в цитатах сохраняется авторское написание названий родов.

В "Истории людей эхирит-булагатской кости цоогол" Д.Ендонова, рассмотренной Т.Н.Румянцевым, говорится, что на восточной стороне р.Лены, в местности Атарай, проживали Адаг, Абугул и Найрай – сыновья Бутухея. Жена Найрая после смерти мужа, взяв сыновей Адага и Дариба, перешла на южный берег Байкала. Пожив некоторое время в местности Кудара, они переехали в Гильбиру и Баян-гол (Румянцев, 1949. С.149; Цыдендамбаев, 1972. С.259). Такая же легенда о переселении рода бытует и в настоящее время в устной традиции рода шоно, проживающего в Гильбире (Хурамша) (Материалы полевых исслед. автора, 1981. С.41; инф. Цанкиров Ж.Ж. 1911, адаг-хамнай-шоно). Однако наряду с этой легендой существует другая, повествующая о том, что на р.Лене (Зулхэ) один охотник в логове волка нашел ребенка – мальчика. Ребенок вырос, женился и имел семь сыновей, откуда и появились семь ответвлений рода шоно (Материалы полевых исслед. автора, 1981. С.40). И несколько ветвей этого рода в настоящее время проживает в Селенгинском, Иволгинском районах Бурятии (хамнай, адаг, борсой). Как утверждает один из информантов, род шоно был одним из первых, перекочевавших на Иволгу с Лены. Самым первым представителем рода шоно, расселившегося по р.Убукун, был человек по имени Жарба. С тех пор по настоящее время прошло около 10-11 поколений. Адаг и Хамнай, по этому же сообщению, поселились сначала в местности Кудара, затем переехали в местность Янгажин и Баян-гол. В Иро поселились шоно, а в Харгане – хамнай-шоно (Материалы полевых исслед. автора, 1981; инф. Гомбоев Б.Ц. 1917, шоно).

Алагуй. По генеалогическим родословным преданиям, Алагуй – один из семи сыновей Тоболока. К сожалению, полевых материалов о данном роде очень мало; известно только, что род постоянно кочевал в конгломерате "зурган эсэгэтэн", но был малочислен. С.П.Балдаев в "Родословных преданиях..." пишет, что потомки Алагуя поселились на р.Бугульдейка, образовали самостоятельный алагуевский род и входили административно в Капсельскую инородную управу. Впоследствии они отделились из-за дальности расстояния и образовали самостоятельное Алагуевское родовое управление (Балдаев, 1970. С.21,22). С.А.Токарев считал род алагуй хотя небольшим, но самостоятельным племенем наряду с булагатами и эхиритами (Токарев, 1939). В известное время часть рода алагуй вместе с другими булагатскими родами, впоследствии составившими союз "шести родов", откочевала в Монголию, после чего появилась уже в составе этих родов в долине р.Селенга (РО БИОН. Рукопись "78 омоков бурят..." С.5).

Харанут. Селенгинские харанут также вышли из-за Байкала. Там они жили в двух местах: одни по рекам Ока и Ангара, другие – по рекам Куды и Мурын. Род харанут, живший по рекам Куды и Мурын, многие исследователи, в том числе и Цыдендамбаев, причисляют к булагатам, но более поздним. "Принимая во внимание состав харанутских родов, – пишет Ц.Б.Цыдендамбаев, – в которых имеются шаралдаевцы, буиновцы, ашибагаты, хонгодоры и шошолоки, т.е. одни лишь булагаты и присоединившиеся

к ним роды, думается, что харануты вместе с ними вышли из западного Дзобайкалья" (Цыдендамбаев, 1972. С.252). К этому вполне справедливому замечанию остается лишь добавить, что многочисленные примкнувшие к роду харанут булагатские и небулагатские роды совершали это "примыкание" одновременно. Возможно, некоторые из них, как утверждают информанты, побывали вместе с харанутами в Монголии и затем расселились в территориальной близости с ними, а другие перекочевывали в Селенгинскую долину значительно позднее, уже когда харанут и сопутствующие им роды осели в данном регионе. У селенгинских харанут имеется собственная легенда – родословная рода, краткое содержание которой включается в следующем: бежав от междоусобных войн, из Монголии вышел один человек на черной кобыле. Поселился в здешних местах. По преданию, у него был один сын. Его потомков стали называть харанут (РО БИОН. Рукопись "78 омоков бурят..." С.7).

Полевые исследования фиксируют не просто род харанут, но и натаг-харанут, буян-харанут, хорчит-харанут, шаралдай-харанут, хандагай-харанут, сutoй-харанут, буумал-харанут, олзон-харанут (инф. Эрдынеев и Е.Ц. 1910, чикойский харанут). Наряду с генеалогическими преданиями рода харанут существует легенда об их небесном происхождении, о небесных тенгриях, покровительствующих роду, особенно в различных прикладных ремеслах (ЦГАДА. Ф.199. Оп.1. Д.24. Л.45).

Готол-буумал. Готол, по родословным преданиям, один из семи сыновей Тоболока. Потомки Готолы образовали самостоятельный род, который при создании степных дум был разбит на четыре рода. Первый вошел в Боканскую инородную управу в 1887 г. Второй, проживавший в улусе Тариса, – в Аларскую инородную управу. Третий род готол, живший по левому берегу р.Ангара, в 1898 г. вошел в Нельхайскую инородную управу. Четвертый, занимавший долину р.Оса, стал частью Бильчирской инородной управы в 1887 г.

Потомки Готолы, отделившиеся от первого рода, проживавшие прежде в Корминском и Халсагайском улусах, а затем переселившиеся в Забайкалье, на р.Селенга, образовали род буумал-готол, позже административно войдя в подчинение Селенгинской степной думы (РО БИОН. Рукопись "Родословная рода готол". С.19).

Ц.Б.Цыдендамбаев в своей монографии приводит следующую легенду о переселении Готолы в регион Забайкалья: «Однажды Готол с женой Гоной-ханн пробирался в Забайкалье через Култук. Жена его была беременна, на берегу Байкала наступило время родов... Разразилась страшная гроза... Гонойхан испугалась и разрешилась от бремени. От грозы загорелась сосна... и в честь этого Готол сына назвал Буумал[✳], т.е. "спустившийся с неба"» (Цыдендамбаев, 1972. С.257). Переход Готолы в Забайкалье знатоки старины, как пишет автор, относят к 1650 г.

[✳] Поэтому правомерно писать название рода с двумя "у" – "буумал". Оно подтверждается и некоторыми обрядами, совершаемыми родом во время грозы и молнии.

енгууд, муруй, хоогой, хухуйд (Цыдендамбаев, 1972. С.256; цит. по: Бичихэн запискэ).

Г.Н.Румянцев в статье "Идинские буряты (родо-племенной состав)" отмечает, что "родословные готольского рода дают разноречивые сведения о предках и родоначальнике". Здесь же он приводит несколько вариантов родословных. По одной из них основателем рода был Тоглок, сын дочери Такши, и, следовательно, он не принадлежал к племени булагат. Вторая родословная совпадает по содержанию с вышеприведенной в том, что родоначальником этого рода был Готол. А Готол происходит от Алагуя, седьмого сына Булган-хара (Румянцев, 1969. С.99).

По преданию, записанному бурятским этнографом К.А.Хадаханэ от Г.П.Балханова в улусе Хандагайта, Готол был сыном Утэя, потомка Тоглока в четвертом поколении. Готол приехал в Забайкалье на саврасой кобылице и в местности Бухын-нуга совершил жертвоприношение этой кобылицей. Затем он переместился в улус Хандагай Боханского района и остался там. По преданию, Готол имел трех сыновей и одну дочь. "Итак, — пишет Г.Н.Румянцев, — готольский род, по одной версии, принадлежит булагатскому племени, по другой — находится в родственной связи с булагатами по женской линии" (Румянцев, 1969. С.100).

По устному преданию рода, готол жили в долине р.Ангары. По данным А.П.Окладникова, в ХУП в. они занимали долину р.Куленга и часть долины р.Ида (Окладников, 1937. С.101). Однако С.П.Балдаев не без основания полагает, что до поселения в долине р.Ида готол проживали в долине р.Куда, поскольку при совершении тайлаганов своему предку они упоминают горы Удагэ-Булэн, Ухэр-Манхай, а эти горы находятся в долине р.Куда.

М.Н. Мельхеев в своей статье пишет, что в Забайкалье готол расселились по Иволге. Ответвлением от готол был род буумал-готол, проживавший в улусе Адакта Селенгинского района и пользовавшийся по землеустроительным наделам 1803 г. и более поздним землями в урочищах Сутой и Шаманское по рекам Хилок и Убукун (Мельхеев, 1974. С.4).

Полевые исследования, проведенные в Селенгинской долине, подтверждают данные о том, что только здесь встречается ответвление рода готол в варианте готол-буумал. По устной родословной, бытующей среди представителей этого рода, забайкальские готол-буумал являются ответвлением первого готольского рода, переселившегося в данную местность ориентировочно из Бохана, но еще раньше прибывшего на булагатские земли из Монголии (Материалы полевых исслед. автора, 1981, 1982, 1985; инф. Балданова Б. 1916, готол-буумал; Цоктоев Е.Ж. 1902, готол-буумал; Цыренова Г.И. 1920, готол-буумал). Что касается версии о названии рода "буумал", мы склонны придерживаться легенды, описанной Ц.Б.Цыдендамбаевым, так как и в селенгинском регионе бытует подобное предание (инф. Цоктоев Ж.Ж. 1900, готол-буумал; Цыбикдоржиева Ц.Б. 1918, готол-буумал).

В состав уже административного рода готол-буумал в долине Селенги входили различные этнические элементы: уута, бардам, арагусая, адуши,

Олзон. Буряты рода олзон, отмечает С.П.Балдаев, в ХУП в. жили по р.Куде в Иркутской губ. Поскольку там в то время было неспокойно, многие перекочевали в Забайкалье. Вместе с ними и человек по имени Харха. Собрав свой убогий скарб, пишет С.П.Балдаев, зимой по льду он перешел Байкал и поселился на берегу р.Кудара. "Потомки Харха расселились по разным местам и образовали улусы Твороговский, Бурский, Бурун-Кударинский и Хандалинский" (Балдаев, 1970. С.270). Возможно, именно потомки Харха осели впоследствии в местности Иволга, Гильбира, Загустай. Но, как показывает полевой материал, род олзон, проживающий в долине Селенги, очень разнороден. Нет сомнения, что здесь сконцентрировались олзон с разных мест обитания Иркутской обл., в том числе и с Ольхона. Так, например, многочислен в Селенгинской долине род улаахан-олзон. По родословной рода олзон улуса Харасатинский внук Олгона Марагтай (сын Улаахана) прибыл с целью окончательного поселения на о-в Ольхон, но, поскольку места уже были заняты другими родами бурят, он вынужден был поселиться в Харасате. Среди селенгинских улаахан-олзон бытует родословная о выходе их родоначальника из Ольхона (Материалы полевых исслед. автора, 1982. С.121; инф. Эрдынеева Ц.Б. 1903, улаахан-олзон; Очиров М. 1919, улаахан-олзон). По-видимому, часть потомков Улаахана откочевала за Байкал. Здесь небезынтересно упомянуть, что многие представители этого рода в селенгинском регионе считают себя родом, принадлежащим к булагатам. Среди рода олзон регистрируются улаахан-олзон, тураахи-олзон, ханхаажан-олзон. После прибытия в Селенгинскую долину род проживал и кочевал очень компактно по местности Олзон, между реками Убукун и Баян-гол, ниже местности Харгана по течению р.Убукун. По истечении некоторого времени олзон расселились в олах Загустай, Оронгой, Харгана (улаахан-олзон, ханхаажан-олзон) (Рукопись "Зурган эсэгын домог". С.32).

Существует и локальная легенда о происхождении этнонима "олзон". В очень давние времена эвенки у бурят украли красивую девушку. Когда охотничьям удалось отбить ее, она уже была беременной. Рождение детей у бурят всегда считалось большим счастьем. Родился мальчик (Олзо хундун), которого называли Олзон. От него и происходит род олзон (инф. Балдаев Д.Б. 1907, буумал; Зодбоева Н.Г. 1919, хурамша).

Хурамша. По народному устному преданию, род относится к племени икирит, однако на этот счет нет единого мнения среди исследователей. Н.Б.Цыдендамбаев и Г.Н.Румянцев предполагали тюркское происхождение рода, предки которого вышли из Алтая через р.Мурэн (Монголия) в Забайкалье. Небольшое количество представителей рода хурамша мигрировало в Предбайкалье. Однако на этот счет нет достоверных источников.

Ашебагат. Устная традиция, бытующая среди представителей рода, свидетельствует о предбайкальском происхождении рода. Существует предание, что в давние времена ашебагат жили на Алтае и по хребту Хангай. В середине ХУП в. они перешли в пределы России, достигли предбайкальского региона и расселились преимущественно в его пределах. Часть рода ашебагат мигрирует и оседает по берегам рек Хилок и Чикой.

Когда же конкретно "зурган эсэгтэн" прикочевали в долину Селенги? Ц.Б.Цыдендамбаев, рассматривая многочисленные и разновариантные хроники селенгинских бурят, в частности "Историческую летопись селенгинских бурят", пишет, что между 1640 и 1660 гг. приняли русское подданство харанут, алагуй, бабай-хурамша, готол-буумал, олзон и шоно, т.е. представители "шести бурятских родов" (Цыдендамбаев, 1972. С.118). Надо полагать, что "шесть родов" до того, как просить русское подданство, уже освоились в долине Селенги.

Существуют также и другие версии относительно даты перекочевки "шести родов". Г.Н.Румянцев пишет: "Селенгинские летописи повествуют, что с 1704 г., а по другим данным в 1698 г., с разрешения русских властей шесть булагатских родов: алагуй, харанут, олзон, буумал, ашебагат и хурамша – перекочевали в Забайкалье и поселились по рекам Селенга, Иволга, Оронгой, Темник и др. Это переселение с северного побережья Байкала на юг, в долину Селенги, совершалось в течение 20 лет" (Г.Н.Румянцев, 1976. С.99). Г.Н.Румянцев, так же как и Цыдендамбаев, отмечает расхождение летописей относительно состава "шести родов" и шестым компонентом вводит ашебагат.

Третий источник – бурятская летопись, составленная Будажап Будаевым (Рукопись "Зурган эсэгн домог"), придерживается двух версий о дате перекочевки "шести родов". По первой версии, перекочевка длилась с 1630 по 1660 г. (первая волна), по второй – в 1689 г. (или 1704 г.) "шесть булагатских родов" – алагуй, харанут, буумал, шоно, олзон, бабай и хурамша – по договору с томским наместником Головиным перешли в ведомство Селенгинской воеводческой канцелярии.

Главный селенгинский тайша, он же известный летописец Ломбоцыренов, придерживался мнения, что заселение бассейна Селенги предбайкальскими родами, прежде всего булагатами, происходило с 1630 по 1670 г. "Такая датировка, – пишет Ц.Б.Цыдендамбаев, – пожалуй, верна в том отношении, что не все булагатские роды, проживавшие на Селенге, оказались здесь в результате булагатских событий 50–60-х годов ХУ в.* Среди этих булагатов, по всей вероятности, есть сравнительно поздние выходцы из Предбайкалья, прибывшие в Забайкалье в 1704–1720 гг., как сказано в сочинении Будажап Будаева по истории "шести родов", в результате принудительной разверстки**.

Судя по всему переселение, начавшееся с 1630 г., было первой волной, повлекшей за собой остальные, обусловленные разными причинами.

* Имеется в виду массовый побег булагатских племен в Монголию в 1658 г. в результате действий царского сатрапа Похабова. Небезынтересен факт, что через 26 лет в результате военных маневров Галдан-Божокту беглецы возвращаются на свои земли, но они уже заняты русскими поселенцами, поэтому булагатские племена расселяются в бассейне р. Селенга.

** В 1689 г. имело место насильственное переселение 500 семей булагатского племени, предпринятое наместником Тобольской губ. Головиным. Вскоре после этого, с 1704 по 1720 г., представители "шести родов" стали перекочевывать в долину Селенги небольшими группами.

По данным переписи 1897 г., буряты ведомства Селенгинского округа состояли из 22 родов, кочевавших по среднему течению р. Селенги и в долинах рек Чикой, Джиды, Темник и др. К ним относятся первый и второй род атаган, подгородный, первый и второй сартул, первый, второй, третий табангут, цонгол, ашебагат, чикойские харанут, иройские харанут, первый, второй селенгинские харанут, олзон, готол-буумал, первый, второй род шоно, хатагин, удзон, бабай-хурамши, алагуй.

От селенгинских бурят отделилась часть родов, вошедших в Закаменскую и Армакскую инородные управы.

До конца ХУ в., т.е. до 1689 г. (Нерчинский договор), начиная от района Селенгинска к югу от Чикоя, а также, по-видимому, несколько обширнее него бурят было мало. Правобережье Селенги заселяли табангут, а левобережье и долину р. Джиды — монгольские племена. Кроме того, здесь было многочисленное тунгусское население, сохранившееся в этом районе и много позже (Залкинд, 1958. С. 154). Таким образом, табангут к середине ХУ в. являлись коренными обитателями Забайкалья. Наряду с ними к числу автохтонов относились и пришельцы из Монголии, оседавшие в Забайкалье в период войн Галдан-Бошокту и позднее (Там же).

По переписи 1897 г., к местным селенгинским родам отнесены атаган, подгородный, сартул, табангут, удзон, хатагин, цонгол.

Малочисленность родов, расселенных в конце ХУ в. и начале ХУ в. в долине Селенги, подтверждают данные, приводимые в материалах по истории сибирских городов. Так, в 1720 г. поколения селенгинских бурят платили ясак: табангут — за 160 человек, атаган — за 205, сартул — за 128, подгородный — за 16, ашебагат — за 85.

По данным переписи 1897 г., среди бурят Селенгинского округа отмечены роды, встречающиеся и среди западных бурят: абзай (Верхотенский округ), алагуй (Иркутский округ), ашебагат (Иркутский и Балаганский округа), бабай-хурамша (Иркутский округ), готол (Балаганский округ), олзон (Верхотенский и Балаганский округа), нойго (Иркутский округ), тартэ (Иркутский округ), харанут (Иркутский и Балаганский округа).

Таким образом, значительная часть бурят Селенгинского округа к концу XIX в. была связана с предбайкальскими бурятами, жителями Иркутского, Балаганского, а также Верхотенского округов*.

Буряты Иркутской губ. территориально делились на следующие группы: алдирские (11 родов) — низовья рек Белая и Иркут; балаганские (24 рода) — по обоим берегам р. Ангара; верхотенские (7 родов) — по рекам Кулунга и Манзурка; идинские (29 родов) — по р. Ида и частично по правому берегу Ангара, в верхнем ее течении; капсальские (4 рода) — в верховьях р. Куды; китойские (3 рода) — по среднему течению р. Китой; кудинские (16 родов) — по течению р. Куды и ее притокам до Байкала; ленские (7 родов) — по Лене, в низовьях рек Кулунга и Манзурка; ольхонские (9 родов) — на о-ве Ольхон, по берегу Байкала; тункинские (14 родов) — по долинам южнобайкальских гор и в верховьях р. Иркут. Не имея возможности перечислить все роды, укажем лишь некоторые из них, получившие более широкое распространение. Так, в Иркутском и Балаганском округах встречались роды харанут, хонгодор, ашебагат, алагуй, готол, бабай, олзон, куркут, нойго, тартэ и др., в Верхотенском округе — абзай, олзон, шоно и др.

По исследованиям, проведенным в 1960 г. С.П.Балдаевым, все иволгинские буряты имеют предбайкальское происхождение. Часть их ведет свою родословную от эхиритов, к которым причисляются роды шоно, абзай, олзон, баяндай, балтай, хэнгэлдэр. Другая часть относит себя к булагатам – роды алагуй, будай, буян, готол, хойхо, энгуут, шаралдай. Кроме указанных родов, в долине Иволги проживали буряты родов ашебагат, абаганат, галзут, хайтал, харанут, хурамша и торгоут, считающие себя выходцами из Джунгарии (Балдаев, 1970).

Кударинские буряты в количестве четырех родов (первый и второй шоно, абазай и сборный) были расселены по нижнему течению р.Селенги и южному берегу озера Байкал. Они вели свое происхождение от северо-байкальских бурят и, по преданию, выделились из Верхоленинского ведомства при Савве Рагузинском в 1727 г.

По статистическим данным "Ведомостей Селенгинского дистрикта", в 1735 г. среди населения бассейна р.Селенги из предбайкальских родов булагатов и эхиритов числились роды: харанут, бабай, хурамша, олзон, буумал, шоно; по данным переписи 1766 г., кроме перечисленных, значатся: алагуй, готол-буумал, готол, абзай (Румянцев, 1965. С.90). Из них наиболее многочисленным был род харанут: все предбайкальские булагаты и эхириты образовали десять откоков.

Ц.Б.Цыдендамбаев сообщает: харанут, готол-буумал, алагуй, шоно, расселившиеся по Темче и далее на юго-восток, юг и запад, в языковом отношении во многом уподобились родам, вышедшим из Монголии, но основной массив (очевидно, около трех четвертей) селенгинцев – выходцев из Предбайкалья говорил на литературном бурятском диалекте (Цыдендамбаев, 1972. С.260).

Этнический состав и расселение "восьми родов" –
"найман овогууд", "найман отогууд" – и других
этнических групп в ХУП–ХІХ вв.

Историки предполагают, что основную массу коренного населения долины р.Селенги составляли табангут; кроме них, здесь в разное время (по данным ХУП в) расселялись монгольские и другие этнические группы, которые в ХУШ в. зафиксированы в административных родах табангут, цонгол, атаган, сартул, катагин, подгородный и т.д. Не только эти монгольские роды были многокомпонентными по этническому составу, но и предбайкальские являли собой конгломерат булагатского и эхиритского происхождения и присоединившихся к ним родов, выходцев из Монголии, а также представителей хоринских родов и небольшого количества хамниган.

Табангут, согласно историческим летописям и устным преданиям о "восьми селенгинских родах", в свое время находились в подчинении Сэцэн-хана и, по преданию, жили зимой по рекам Онон и Керулен, а летом – около озера Бэндэр. После смерти Сэцэн-хана власть формально перешла к ханше, но фактически за нее правил первый чиновник хана Дылык-гун. Табангут, недовольные притеснениями временщика, в 1719 г. вынуж-

даны были бежать под предводительством Баятан-Дархана, юного Бодонхона и Шитай-хурамша. За ними гнались войска, но табангут сумели обмануть их и прибыли в Забайкалье. Здесь они скитались без определенного места жительства лет пять-шесть, а в 1728 г. получили кочевья в северной долине р.Джиды, по рекам Ичетуй и Цагатуй*. Вскоре на Ичетуе был открыт дацен.

Второй табангутский род, согласно тем же данным, стал проживать у устья северной Кяхты и здесь построил дацен. По той же переписи род насчитывал 254 души.

Третий табангутский род в пределах Монголии также подчинялся Сэцэнхуну, но после выхода замуж его дочери за Хун-тайчжи род был передан в качестве приданого Тумету-хану, отцу Хун-тайчжи. Испытав всяческие притеснения, род в 1720 г. перекочевал в пределы России. Из Монголиишло 70 с лишним человек, а по переписи 1828 г. их стало уже 838.

Согласно Ц.Б.Цыдендамбаеву, среди "восьми родов", вышедших из Монголии, табангут и цонгол занимают как бы центральное место, и имеющие у них этнические элементы довольно часто встречаются в других родах. Например, в составе атаганского рода, как у табангут и цонгол, есть урянхат. Род хотогойт, фиксирующийся внутри атаган, включает и род юншоб, представителей которого немало среди цонгол. Сами атаган близки к хотогойт, а последних находим также и в составе цонгол. Правда, по Цыдендамбаеву, среди табангут и цонгол не встречаются такие этнические элементы, как хухуйд, чжунчжа, но они относятся к малочисленным группам в роде атаган. Еще большее сходство с табангут и цонгол Цыдендамбаев обнаруживает у сартул. "Так, например, — пишет он, — баятот есть как у сартулов, так и табангутов; онхот (или онгот), кхирит, хаченут, хорлит (или хурлат) имеются и у сартулов, и у табангутов; хорчит находим и у цонголов, и у сартулов; кроме того, у сартулов есть цонголы, а у цонголов — сартулы. Но в составе табангутов и цонголов нет таких этнических элементов, как харчин, хатагин, салдцут, кхуйд и некоторых других. Что же касается подгородного рода, то имевшийся в нем горлос есть и у табангутов, а урянхай — как у табангутов, так и у цонголов". Таким образом, Цыдендамбаев приходит к выводу, что в этническом отношении оказываются во многом связанными не только табангут и выделившийся из них род цонгол, но и сартул, атаган и подгородный роды. Почему-то особняком стоят хатагин и удзон, представителей которых не находим ни у табангут, ни у цонгол (Цыдендамбаев, 1972. С.243).

Едва ли можно считать случайным наличие ряда этнических групп в табангутском, цонгольском, сартульском, атаганском и подгородном родах, представляющих наиболее крупные селенгинские роды монгольского происхождения. Видимо, считает Цыдендамбаев, основная масса всех этих родов в свое время и составляла табангут, с которыми русские впервые

*По переписи 1823 г., в первом табангутском роде было 535 человек (Цыдендамбаев, 1972. С.105).

встретились в Забайкалье в 40-х годах ХУП в. и во главе которых стоял их предводитель, широко известный в русской исторической литературе под именем Турухай-табун. Вот почему следует считать обоснованным мнение, предположительно высказанное Е.М.Залкиндом, о том, что "позднейшие табангутский, цонгольский, а возможно, и некоторые другие забайкальские роды до подчинения этого края России входили в число табангутов" (Залкинд, 1958. С.138).

Однако, отмечает Ц.Б.Цыдендамбаев, исследование ранней истории табангута дальше того, что в селенгинских родах монгольского происхождения усматривается распавшаяся табангутская общность, не пошло. До сих пор осталось неясным, откуда взялась сама эта общность и кем был ее глава Турухай-табун.

Установление подлинного имени Турухай-табуна, считает Цыдендамбаев, дало бы одну из нитей, необходимых для разрешения вопросов, связанных с историей рода. Получилось так, что Турухай-табун был известен русским по прозвищу и титулу ("Туруу" - "глава, предводитель", "ахай" - "старший, уважаемый"). Однако подлинное его имя неизвестно, сложным остается и вопрос выявления этнического ядра табангута. Б.О. Долгих считал род ответвлением от хори-бурят (частью батулинцев) или тунгусами, "омонголившимися по языку" (Долгих, 1954. С.50-51). И в том и в другом случае, считает Цыдендамбаев, сказалось незнание этнического состава табангута. "Даже беглый обзор этого состава не оставляет сомнения в том, что среди табангутов не было и в распавшихся их частях нет сколько-нибудь значительного числа хоринцев или тунгусов, чтобы можно было допустить мысль о том, что они составляли основу табангутского объединения" (Цыдендамбаев, 1972. С.245). Из каких конкретно монголов состоит ядро табангута? С какого времени табангут стали коренными жителями Забайкалья? С.А.Токарев по этому поводу писал, что табангут представляли собой в ХУП в. (т.е. еще до ухода в Монголию) не этническую, не родовую и не племенную, а политическую группу. По этническому составу эта группа была, вероятно, пестрой (Токарев, 1939. С.128).

По данным Б.О.Долгих, время откочевки табангута в Монголию - 1691 гг. (Долгих, 1954. С.321), а С.А.Токарева - 1692-1697 гг. (Токарев, 1939. С.127). Такое расхождение в датах, должно быть, связано с тем, что приводятся документы, касающиеся разных подразделений табангута. Поэтому можно заключить: основная масса табангута откочевала из Забайкалья в Восточную Монголию в начале 90-х годов ХУП в. Возможно, они были вызваны Сацан-ханом в связи с ожидавшимся повторным нападением Галдан-Бошокту на Халху. Возвращение на Селенгу в 1694 и 1696 гг. части табангута, предводительствуемой конгломератом цонгол, скорее всего, было обусловлено военными действиями 30-тысячной армии Галдана, дошедшей в 1695 г. до р.Керулена (Позднеев, 1883. С.237). Бегство на прежние места обитания тех групп, которые продолжали называть себя табангут, в начале 20-х годов ХУШ в. не могло не быть связано с новы-

ми военными приготовлениями и отчасти действиями против джунгарского правителя Цэвэн-Рабдана (Позднеев, 1883. С.286-287 и сл.). Такие крупные события, как приход русских в Забайкалье в 40-х годах ХУП в., расширявшееся маньчжуро-китайское господство в Монголии, опустошительные нападения западных монголов на Халху во второй половине ХУП в. - первой половине ХУШ в. вызвали миграцию населения Забайкалья. Табангут, основные жители западного Забайкалья, вскоре вернулись на места своего прежнего обитания, переместившись немного на юго-запад. Помимо табангут, в этих краях кочевали раньше и частично впервые появились некоторые монгольские этнические группы: хатагин, удзон и др. В силу своей малочисленности они не могли изменить состав населения края и, кроме того, в этническом отношении не отличались от табангут.

Табангут, по исторической летописи селенгинских бурят, в части, касающейся "восьми родов", вышедших из Монголии, "в течение трех лет готовились к бегству и с трудностями, связанными с погоней, прибыли из Сэцэн-хановского аймака Монголии в пределы России в 1722 г. Первую группу прибывших табангут возглавлял Баатан-дархан, вторую, поселившуюся у устья северной Кяхты, - Шитай-хурамша и третью, выбравшую места для кочевий между Чикоем и Селенгой, - юный Бодонхон" (Цыдендамбаев, ссылка на РО БИОН. Летопись селенгинских бурят. С.17-20).

Однако в летописи не указывается об их раннем посещении Забайкальских степей. Но советские ученые С.А.Токарев (Токарев, 1939. С.126-128), Е.М.Залкинд (Залкинд, 1958. С.87-98), Б.О.Долгих (Долгих, 1954) и Г.Н.Румянцев (Румянцев, 1965. С.89) на основе русских архивных документов и трудов первых сибирских историков И.Миллера, И.Фишера и других довольно подробно осветили историю табангут с 1646 по 1691 г.

По их данным, в 1681 г. табангут произвели набег на русских и хори-бурят в низовьях р.Селенга. За два раза - в 1681 и 1683 гг. - отдельные группы табангут приняли русское подданство. В 1691 г. они участвовали в походах против монгольских феодалов, во второй половине 1691 г. ушли в Монголию. В 1719 или 1721 гг. они вновь прибывают в Россию и образуют здесь первый, второй, третий табангутские роды (Долгих, 1954. С.236, 320-321).

Историки, занимающиеся происхождением табангут, делали попытку выяснить, кто они такие. Так, например, Е.М.Залкинд полагал, что второй компонент имени Турухай-табунанг является одним из феодальных титулов, присваиваемых обычно ханскому зятю, или производным от числительного "пять" (Залкинд, 1958. С.137). Ц.Б.Цыдендамбаев категорически возражал против мнения Е.М.Залкинда, выводящего этноним "табангут" от числительного "пять". Форма множественного числа от монгольского числительного "тав"(ан) - "пять" будет "тавад" или "тавнад", а не "тавнагууд", как произносится название "табангут"; последнее представляет собой слово, подвергшееся гаплогонии вследствие выпадения первого "и" из первоначального "тавнагууд". Следовательно, считает Цыдендамбаев, прав О.М.Ковалевский, еще в прошлом столетии писавший, что на-

звание "табангут" восходит к монгольскому княжескому титулу "табу-нанг" (Цыдендамбаев, 1972. С.238).

Подводя итоги относительно названия и этнического состава рода табангут, необходимо учесть и феодальную раздробленность Монголии на всевозможные княжеские уделы. в результате чего халха-монголы стали делиться на аймаки Сэцэн-хана, Тушету-хана, Сайн-ноён-хана, Цэвсакту-хана, на ведомства шабинаров – подданных монгольского главы будизма и другие мелкие территориальные ведомства.

В летописи, называемой "Историей выхода из Монголии восьми родов Селенгинского ведомства" (РО БИОН, № I-1216), рассказывается и о родо-цонгол.

Цонгол состоит из двух групп, появившихся в разное время: в 1664 из Тушету-хановского аймака прибыли Зая Сяжулаков и Заяхан Онболоев со своими семьями, а в 1696 г. – еще 150 человек во главе с зайсаном Ухин Хонтогоровым*. Они стали кочевать по местности Большой луг и Зайсой по р.Харлун; в устной традиции, бытующей в Ноёхоне, говорится, что несколько позже прибывшим дополнительно отвели земли по левому берегу р.Хилок (инф. Замбалаев Г.Ц. 1913, цонгол; Очилова Г. 1899, цонгол; Цыренов Р.С. 1916, цонгол).

Продолжая анализ исторических хроник о времени переселения и этническом составе цонгол, Цыдендамбаев отмечает: из работ С.А.Токарева, Е.М.Залкинда и Б.О.Долгих явствует, что цонгол сначала относились к табангут, но затем отделились от них. К сожалению, сетует автор, остается невыясненным вопрос, почему группа табангутов, во главе которой в конце XVII – начале XVIII в. подвизался Окин-тайша (современные селенгинцы называют его Ухин-тайша), получила наименование "цонгол". Правильно, согласно преданию самих селенгинцев, предок цонгол был наречен именем Цонгол, потому что он родился у реки, на берегу которой его мать якобы нашла камень цон или чон (ср. монгольское "чун" и бурятское "шонхо" – "коноварь"). Но это сказание вряд ли означает больше, чем народная этимология, построенная на созвучии слов» (Цыдендамбаев, 1972. С.239).

Совершенно очевидно, что этнический состав цонгол столь же неоднороден, как и табангут. Полевые исследования 1981, 1982 гг. фиксируют наличие среди цонгол следующих этнических групп: урянх, найман, цохонгод, батот, хотогойт, иншоб, сартул, хорчит, оронгой. Представители этих групп обычно называют себя с присоединением общеродового имени цонгол: урянх-цонгол, батот-цонгол, иншоб-цонгол и т.д. (инф. Дамбаев Д.Б. 1914, сартул; Санжиева С.Б. 1924, онгод).

Г.Н.Румянцев со ссылкой на бурятские предания пишет, что цонгол прикочевали в селенгинский регион в 1694 и 1696 гг. (Румянцев, 1965. С.89).

*Деятельность известного Ухин-зайсана, впоследствии основателя селенгинского цонгольского административного рода, первым из бурятских ноёнов удостоившегося звания тайши, подробно освещена Е.М.Залкиндом (Залкинд, 1958).

Рассмотрим теперь архивные данные. По материалам ЦГА Бурятии ("Список родов по Иркутской губ. в Верхнеудинском округе по ведомству Селенгинской степной думы". 1832 г. Д.1/132. Л.19), в первом роде табангут числятся 345 ревизских душ (из них трудоспособных 250), во втором – 76 (трудоспособных 30), в третьем – 455 (трудоспособных 200). По тому же "Списку..." цонгол было 1053 (трудоспособных 453).

В том же архиве нами исследованы "Ведомости о народонаселении по ведомству Селенгинской степной думы с разъяснением улусов и пр.", хранящиеся в фондах ЦГА Бурятии, по которым можно проследить расселение интересующих нас родов в 1854 г. Так, например, третий род табангут сочинялся между реками Селенга и Чикой по урочищам Ондолин, Цзокой, Бул-дурский Царем, Харьястай, по лугу Цанкиров, по лугу Шибертуй, Холо-тутушкин Царем, Дантологой, Усutoй, по речкам Субуктуй и Харгана. При этом кочевья находились в 30 верстах от резиденции Селенгинской степной думы, число дворов и урт насчитывалось до 279, мужчин 508, женщин 300. Лошадей было до 800, крупного рогатого скота 650, верблюдов 35, овец 5000 – всего 6485 голов скота.

Второй род табангут проживал на постоянной так называемой даче, около Усть-Кяхтинской слободы, в 50 верстах от резиденции Степной думы. "Русских" домов насчитывалось 5, деревянных урт 31, хозяйственных магазинов 1. Мужчин в роду было 87, женщин 53, лошадей 99, рогатого скота 240, овец 800, свиней 5 – всего 1144 (ЦГА Бурятии. Ф.2. Оп.4. Д.2345. Л.28). Цонгол, согласно этой "Ведомости...", расселились по десяткам во главе со старостами. Так, например, род цонгол десятка старосты Ломбо-цырен Дылыкова в это время жили в урочищах Тагалцар и Ноёхон, в 60 верстах от стационара Степной думы, имея 44 русских дома, 94 деревянных урты, 97 войлочных урт, 62 амбара, 1 экономический магазин. Здесь уже численность населения идет по 9-й переписи: мужчин 163, женщин 161. Лошадей у этого десятка цонгол насчитывалось до 1298, крупного рогатого скота 475, верблюдов 6, овец 1946 – всего 2725.

Представители рода цонгол, "проживающие на оброчных статьях" по Ара-Харлун и Ундэр-Дабан, имели 13 дворов в 100 верстах от думы, мужчин насчитывалось всего 30, женщин 35; при этом 145 лошадей, 235 голов крупного рогатого скота, 3 верблюда, 4136 овец, 5 свиней – всего 6216. Тогоши рода цонгол проживал по урочищам: Большой луг, Едуй, Харлун, Тухум и береговым островам. Место обитания находилось в 80 верстах от думы. Мужчин было 404, женщин 399, дворов 207. Крупного рогатого скота у тогоши насчитывалось 621, лошадей 711, верблюдов 5, овец 2882, коз 673, свиней 3 – всего 4895.

Род цонгол проживал также "по оброчной статье", состоящей за ламой Дутаровым, называемым Улаган-Ганга, по урочищам Шоногут и Унагут, в 95 верстах от Селенгинской думы. Дворов насчитывалось 19, мужчин 106, женщин 11; лошадей 70, коров 90, верблюдов 28, овец 240, коз 60 – всего 488 голов скота (ЦГА Бурятии. Ф.2. Оп.4. Д.2345. Л.31).

Представители рода цонгол, также "проживающие по оброчной статье" состоящей за казаком Челоевым, регистрируются на о-ве Мангиртуйский и Большом луге в 70 верстах от Степной думы. Они имели 67 дворов, мужчин насчитывалось 47, женщин 45. Род имел 143 лошади, 295 коров, 645 овец, 175 коз - всего 1258 (Л.32).

Тогоши "цонголова рода", проживающий на Хилгантуевской оброчной статье, в 80 верстах от думы, по урочищам Удунт и Харьястуй, имел 37 дворов, дацан, "при нем маленьких - 13". Мужчин в этих урочищах насчитывалось 71, женщин 90; лошадей 12, коров 265, овец 1100, коз 211 свиней 2 - всего 1590 голов скота (Л.32).

Цонгол, согласно данным "Ведомости...", проживали также на "Мурочинской казенной оброчной статье", в 90 верстах от думы, при этом имели 9 построек, мужчин насчитывалось 21, женщин 18; лошадей около 20, коров 33, овец 85, коз 23 - всего 161 (Л.33).

Цонгол так называемого киретского десятка, проживавшие в 120 верстах от резиденции Селенгинской думы, по урочищу Тумэр-Мурочи, имели русских домов 45, деревянных юрт 80, амбаров 85, магазинов 1, войлочных юрт 80. Мужчин насчитывали 176, женщин 175; лошадей 85, коров 225, овец 725 - всего 1035 голов скота.

Цонгол хамнигадайского десятка проживали в 140 верстах от станции Степной думы, по урочищам Аца, Дуншой, Кудара, Хамнигадай и на лугу Чукойский. Имели русских домов 40, деревянных юрт 70, войлочных 70, амбаров 50, 1 магазин. Мужчин было 224, женщин 161; лошадей 78, коров 115, верблюдов 10, овец 506, свиней 3 - всего 702 (ЦГА Бурятии. Ф.2. Оп.4. Д.2345. Л.33).

В том же архиве нами исследованы "Ведомости родов по 10-й переписи", начиная с 1866 по 1876 г. включительно. Согласно данным этих "Ведомостей...", во втором роде табангут в 1866, 1867 гг. и далее до 1875 г. ревизских душ насчитывалось 115 (трудоспособных 65), женщин 120. В третьем роде табангут число ревизских душ по 10-й переписи равнялось 589 (трудоспособных 278), женщин 574. За десятилетие особых изменений в цифровых данных нет: цонгол насчитывалось 1417 (трудоспособных 670), женщин 1442; ревизских душ - 1420, работающих 669, женщин 1448 (ЦГА Бурятии. Д.1/3474. Л.4-5). Кроме того, в "Ведомостях" зарегистрировано, что некоторые представители первого рода табангут в 1866 г. были отнесены ко второму селенгинскому харанутскому роду, численность которого по ревизским душам составляла 280 человек; из них 143 трудоспособного возраста; к ним были причислены три ревизские души первого рода табангут (из них одна трудоспособная), три женщины. В конце 1875 г. эти цифры не изменились, хотя во втором селенгинском харанутском роде уже насчитывалось 283 ревизские души, 144 трудоспособных мужчин, число женщин не указано (ЦГА Бурятии. Д.1/3474. Л.3, об.).

Рассмотрим теперь, что пишет о табангут и цонгол известный исследователь Г.Н.Румянцев. В своей фундаментальной работе "Селенгинские

буряты (происхождение и родо-племенной состав)" он отмечает, что это понятие в разное время и у разных авторов неодинаково. "В общих чертах, - пишет Г.Н.Румянцев, - под селенгинцами понималось бурятское население, обитавшее в долине Селенги к югу от Улан-Удэ до монгольской границы и по притокам Селенги - Чикой, Джиде, Хилку... Происхождение наименования связано с деятельностью русской сибирской администрации" (Румянцев, 1965. С.87).

Археолог Ю.Д.Талько-Гриневич к селенгинским относил бурят, состоявших во второй половине XIX - начале XX в. в ведении Селенгинской степной думы и Цонгольской инородческой управы. Буряты этих ведомств обитали в пограничной полосе Западного Забайкалья, простиравшейся по среднему течению р.Чикой, на севере до г.Верхнеудинска (ныне Улан-Удэ) и до монгольской границы на юге. Именно в этих границах мы будем рассматривать историю образования территориального объединения бурятских родов и выходцев из Монголии, известных под общим названием селенгинцев.

Наиболее ранним документом, содержащим данные о родо-племенном составе селенгинских бурят, отмечает Румянцев, является "Ведомость у каких тайшей или зайсанов Селенгинского дистрикта брацкие и тунгусские ясажные в ведомстве состоят и сколько в каждом улусе порознь человек имеется ясажных плательщиков и ниже сего", составленная в 1735 г. и отражающая статистические данные 1732 г. По этой "Ведомости..." первого табангутского рода было 500 человек, второго - 270, третьего 550 (Румянцев, 1965. С.91).

По переписи 1776 г., проведенной плац-майором В.Налабородным, "первого рода табангут" было в 1750 г. 332, в 1776 г. ясажных - 242, казаков 168 - всего 410 человек; "второго рода табангут" соответственно: в 1750 г. - 167, в 1776 г. - 103 и 122 - всего 225; "третьего рода табангут" в первом указанном году - 360, во втором соответственно 276 и 249 - всего 525 (Румянцев, 1965. С.92).

Как видим, по сравнению с данными 1735 г. во всех трех родах наблюдается значительное уменьшение числа людей.

По переписи 1897 г. с поправками 1912 г., которую также приводит Г.Н.Румянцев в своей работе (Румянцев, 1965. С.94), первый род табангут в составе 633 человек регистрировался в урочищах Ичетуй и Нижне-Ичетуй при р.Ичетуй (ичетуйский десяток) и урочищах Верхний и Нижний Цагатуй по р.Цагатуй (цагатуйский десяток). Второй род табангут, по этим же данным, в составе 289 человек числился кочующим или проживающим по урочищам Большая Суджа и Ара-Суджа, Субукто-Тухумское, Хоронхойское у р.Селенга (десятки неизвестны). Третий род табангут численностью 1196 человек зафиксирован в урочищах Боций и Хайрату-Дабан у р.Чикой (закуйский десяток), урочищах Ондолин и Ара-Закуй у той же реки (ондолинский десяток), урочищах Цанкир, Усутуй и Чикой там же (харьякский десяток), урочищах Субуктуй и Армак-Суджа (субуктуйский десяток) (С.95,96).

Далее Г.Н.Румянцев описывает предание, которое представляется нам наиболее достоверным, о роде табангут, оно совпадает с нашими полевыми данными.

В ХУП в. во владениях Тушету-хана, простиравшихся от монастыря Эрдэни-дзу на р.Орхон до озера Угэй-нур и берегов р.Харуха, жило племя табангут. Тушету-хан выдал свою дочь Эчжи-Гунчжи замуж за Сэцэн-хана. Отец дал в приданое дочери трех братьев с семьями из племени табангут, которые должны были ей служить. Размножившись, они составили племя (под старым названием), платившее дань уже Сэцэн-хану. Владения последнего находились по р.Керулен. Будучи приближенными ханши, табангут в точности исполняли ее волю и заслужили доверие самого Сэцэн-хана. Старший из трех братьев распоряжался всей прислугой, средний ведал припасами, а младший присматривал за скотом. Но вскоре между братьями разгорелись распри. Старший брат, пользуясь доверием и расположением хана, часто крал продукты, полученные от среднего брата. Последний получал от младшего скот и также злоупотреблял своим положением. Исключение составлял младший брат, старавшийся добросовестно исполнять свои обязанности. Поэтому и в наше время буряты говорят, что у третьего рода больше скота, так как потомство младшего брата унаследовало от него склонность к скотоводству.

Подданные Сэцэн-хана, полагая, что табангут заберут их в свои руки, начали делать ложные доносы и подводить табангут под наказание. Пока были живы Эчжи-Гунчжи и ее муж, все попытки повредить табангут не имели успеха.

В начале ХУІІІ в. скончался Сэцэн-хан, оставив нового правителя - амбая, родом из коренных монголов, который не питал уважения к вдове. Между табангут и местными жителями начались ссоры, тяжбы и убийства. Правыми всегда оказывались коренные жители. Дань, наложенная на табангут, сделала их жизнь еще невыносимее. Ламы при лечении отравляли их по приказанию амбая, а при рождении детей мужского пола повитухи с ламой производили кастрацию, чтобы искоренить племя. Безвыходное положение заставило табангут подумать о бегстве на север, в Россию. Три года готовились они к этому, стараясь сохранить свой план в тайне.

Весной 1719 г. с появлением зелени, т.е. подножного корма, три брата, взяв с собой свои семьи, близких, лам и гадателей, совершили побег. Остальные отказались - кто по старости, кто из боязни погони и наказания.

Сколько времени продолжалось их путешествие, неизвестно. По дороге ламы и ворожеи узнали, что близка погоня. Ламы распорядились готовить лошадей и собирать скот, а малолетних детей и стариков бросить. Исполняя это приказание, табангут с большой поспешностью собрались и продолжили свой путь. Наконец они достигли Забайкалья. Доехав до г.Селенгинска, они заявили о своем желании перейти в подданство русского царя.

По преданию, пришельцам приказали избрать себе для жительства место поближе к границам Монголии. В Селенгинске табангут заявили, что они монголы из аймака Тушету-хана, племени табангут, буддийского вероисповедания, ясу, т.е. кости или рода бата, и по своей воле пришли к белому царю. Табангут приняли присягу на верность царю, которая состояла в следующем: саблей была отсечена голова черной собаки, "кровь на лезвии табангут лизали, а дула ружья целовали".

По приказанию русской администрации пришедшие поселились ближе к границе около р.Селенги на хороших пастбищах. Первоначально табангут владели Ботанским сенокосным лугом (об этом говорят исторические акты), который позже был отдан русским.

Три брата, затеявшие переселение из Монголии в Россию, считаются родоначальниками трех табангутских родов. Старшего брата звали Хотой. Он выбрал себе земли по р.Ичетуй, следовательно, он считается родоначальником основного ядра первого рода табангут. Средний брат – Шитей остался на том месте, куда они приехали из Селенгинска, т.е. на землях, лежащих у р.Селенга, к северу и западу от Усть-Кяхты. Младший брат – Идэр занял территорию по р.Чикой (Румянцев, 1965. С.89, цит. по: Смолев, 1900. С.79–83; Полевые материалы автора 1981, 1982 гг. С.49, 53, 98).

Г.Н.Румянцев в статье "Селенгинские буряты..." приводит еще одно предание, сообщенное Юмжапом Лумбуновым в сочинении "Поколения селенгинских бурят", в котором три табангутских рода в начале 1690 г. переехали из Монголии в Россию, а затем снова вернулись в Забайкалье под предводительством Баатан-Дархана, Даян-Менгана, Заяту-Хошигучи и Идэр-Бодонгута и приняли русское подданство. Румянцев отмечает, что версия Юмжапа Лумбунова, несмотря на некоторые расхождения, в общем-то подтверждает предание, записанное Смолевым. В основном в этих двух источниках нет противоречия в том, что три табангутских рода впервые переселились в Забайкалье в последнем десятилетии XVII в.

Сам Г.Н.Румянцев окончательно не оформляет название этой этнографической группы – табунуты, табунангуты или табангуты. В цитированной его работе этноним приводится, очевидно, сообразуясь с теми летописями и хрониками, которыми оперировал автор. К сожалению, он так и не выразил своего мнения относительно правильного названия данной этнографической группы селенгинских бурят. Вывод Г.Н.Румянцева такой: "Табунуты в XVII в. представляли собою не этническую группу, объединенную общностью происхождения, а политическую. Это было объединение разных бурятских и монгольских родов, в разное время поселившихся на данной территории и приписанных в интересах административных к табангутскому роду" (С.115).

Менее подробно рассмотрен в работе Г.Н.Румянцева род цонгол. Тушету-хановские цонгол в регионе Селенги появились, как отмечает автор, в 1694 и 1696 гг. По "Ведомости... 1735 года", цонгол, причисленных к Селенгинску, числится 2 тыс. человек. По данным Налобороди-

на, в 1750 г. в селенгинском "дистрикте" было 1457 цонгол, а в 1766г. — ясашных 955, казаков 529 — всего 1484 (Румянцев, 1965. С.89—92).

Необходимо отметить, что во всех ведомостях, переписях, справках, приводимых исследователями, и по материалам наших собственных архивных данных, до определенного времени цонгол насчитывалось больше по сравнению со всеми остальными как монгольскими, так и бурятскими родами. Как же тогда объясняется мнение многих ученых о том, что табангутские роды были наиболее многочисленными в Селенгинской долине? Правда, по мнению Ц.Б.Цыдендамбаева, цонгол административно входили в состав табангут, ибо табангут были этнически разнородны и представляли собой или политическое, или территориальное объединение, созданное административно.

По переписи 1897 г. с поправками 1912 г., цонгол в составе 3713 человек обитали в урочищах Эдуй-Харлун (унэгэтайский и эдуйский десятик), Ноёхон при р.Хилок (ноёхонский десяток), Хилок, Тагалцар и Мангиртуй (тагалцарский десяток), Ара-Харлун (эдуйский десяток), Улен-тей при р.Чикой (эдуйский, харлунский и киретский десятик), Харабу-са, Мурочи и Киретуй (киретский десяток), Тамир при р.Тамир (киретский и хамнигатайский десятик), Салхиту-Мухор, Хамнигатай при р.Хамнигатай, Кударинское при р.Кудара, Дунжой (хамнигатайский десяток), Аса при озере Гусиное (хамнигатайский и киретский десятик).

Г.Н.Румянцев приводит этнический состав цонгол, который, соответственно данным Талько-Гринцевича, состоит из костей*: 1. Ронгой (оронгой); 2. Урянхат (урянхай); 3. Цонгол; 4. Волёнгот (боленгот); 5. Найман; 6. Цохр (цохор); 7. Батот; 8. Хатахайт (хотогойт); 9. Юмшой; 10. Номкот; 11. Ильджигит; 12. Урмут (урлут); 13. Арабтан; 14. Арбанат; 15. Сартул; 16. Хорчит (харчут) (Румянцев, 1965. С.97).

По собранному искусствоведческой экспедицией БКНИИ материалу (РО БИОН, № 3085. С.3), племена восьми западных родов в стародавние времена обитали по северным и южным склонам горного хребта Алтай-Хангай. В смутные периоды народных волнений, связанных с именем Галдан-Бошогту, начались грабительские набеги монгольских племен Олеты. Они угоняли стадами и целыми табунами посухший в степи скот племен "восьми родов", и некому было пожаловаться. Жить дальше в таких условиях стало невозможно. Тогда атаган, цонгол, табангут, сартул и ашебагат собрались на сход и решили перейти в подданство русского царя. В 1720 г. они отправились в дальний и трудный путь на север и были приняты в русское подданство. Они должны были нести конную службу. По другим исторически достоверным данным, табангут принимают русское подданство в 1673 г., а в следующем, 1674-м, совместно с русскими казаками отражают нападение войск монгольского тайши Гэгэна.

Данные наших полевых исследований в основном совпадают с показаниями перечисленных источников. Лишь незначительные дополнения можно

*Кости (бурят. — яһа(н), монг. — яс(ан) означает "род".

сделать по родам цонгол, в который входят абагат, ашаагат, шаранууд, баатог и ашебагат, который делится на сорьёл-ашебагат, буин-ашебагат (Материалы полевых исслед. автора, 1986; инф. Раднаев Г.Н. 1924, ашебагат, Олдосонов Г.Р. 1913, абаганат).

Атаган относят себя к кости суусагай, предки которых вышли из Монголии. Прибыв в Забайкалье, они расселились по рекам Джиды, Селенга, Темник. Суусагай – основатель рода – кочевал сначала в местности Жаргалантуй (вплоть до настоящего времени сохранилось озеро с названием Суусагай). Вскоре он со своими сородичами перемещается в местность Тапхар, где его потомки живут до сих пор. С того времени сменилось семь поколений: Суусагай имел трех сыновей – Идэр, Абида и Аюша. От Идэра идет Ворчутка, Лузон, Улзэй, Цыренжап, Шарап, Султум, Гурдоржо. К генеалогии рода прилагается и устная легенда о первом роде атаган. Кочуя из Монголии, род остановился на ночевку в местности Билжтай. С собой они гнали скот. После ночевки бык из стада не захотел никуда передвигаться и лежал на земле три дня. Людям пришлось добывать воду. Они вырыли колодец и остались жить в этой местности, которую с тех пор называют Бухата (от бурятского "бык"). В другом месте при ночевке маленьких детей клали в люльки и подвешивали к веткам деревьев – место называли Улгээтэ (от бурятского "люлька"). С этих двух территорий род атаган первый стал расселяться по Селенгинской долине (инф. Цыденов Д.Г. 1909, атаган I).

Не менее интересно предание о роде сартул. До Чингисхана, по представлениям членов рода, они проживали на территории Средней Азии у подножия высокой горы – Сарта-уула (монг. "сара" – "луна", "уула" – "гора", т.е. "лунная гора"). При свете луны гора ярко блестела. Живущих возле нее стали называть "сартул". Во времена Чингисхана народ оказался на территории Западной Монголии. Часть его мигрировала до восточных окраин. После распада Монгольского государства во время междоусобных войн начиная с 1630 г. сартул небольшими группами стали перемещаться в сторону Байкала, к месту более спокойному для ведения хозяйства. Сартул расселились по долинам девяти рек, включающих р. Джиду, в местности Алцак, Торей, Бургалтай, Нарин, Боргой, Гэгээтуй, Сагаатуй.

Информанты различают два рода сартул – шара-азарга и зээрдэ-азарга. Представители "зээрдэ-азарга" не употребляют в пищу кровь животных. По этому поводу даже существует предание. Однажды табунщик, погоняя коней, увидел на своем пути юрту. По законам гостеприимства его стали угощать. Кроме всего прочего, предполагалось угощение кровяной колбасой, которая еще варилась в котле. Угостившись, табунщик не нашел своего табуна. За это время он ушел далеко. С тех пор он дал слово не ездить на рыжем коне, не есть кровяную колбасу, не садиться в седле красного цвета. Существует поверье среди сартул: если кто испробует кровяную колбасу, то у того пойдет кровь из носа. Примечательно, что подобную пищу не употребляют ни мужчины рода, ни их жены.

Исключение составляют девушки, еще не вышедшие замуж (инф. Тугутова М.Г. 1911, сартул).

Хатагин, по преданию, выехали из Сайн-ноён-хановского аймака в конце XVII в. Переселение происходило в два потока. Первая группа мигрировала через Тунку в Предбайкалье, позже она появляется в Селенгинской долине. Вторая группа расселяется в местности Тамча. Подобно табангут, в конце XVII в. хатагин уходят в Монголию и возвращаются в начале XVIII в. Хатагин считаются в какой-то степени потомками рода Чингисхана и даже ведут свою родословную от Алан-гоа (инф. Цыренов Ц.Д. 1910, табангут II).

Удзон в конце XVII в. прибывают в селенгинский регион из Тушету-хановского аймака. Они немногочисленны. По переписи 1735 г., ясачных плательщиков среди удзон насчитывалось 21, а всего в роду их было 105 человек. Расселились по рекам Темник и Селенга (инф. Аюшеева Д.Д. 1900, табангут).

Урянх переселились из Монголии в местность Ичетуй примерно в 1700 г. или даже чуть раньше. Прибыли два брата, один остался в местности Ичетуй, другой обосновался в местности Бултумур по р.Чикой. Отсюда некоторые представители рода мигрировали в Бургалтай (инф. Цыренжапов Г.Г. 1915, урянх).

По данным статистического отчета, составленного в 1735 г., зайсаном подгородного рода был мужчина по имени Амур, имевший в своем подчинении 535 человек. Подгородный род считается сборным родом, состоящим из многих родов и этнических групп. В основном предки этих родов были выходцами из Тушету-хановского аймака. До XVIII в. этот сборный род входил в состав рода атаган, но после обращения с просьбой в Селенгинскую воеводскую канцелярию отделился и образовал отдельный подгородный род, входящий в состав "восьми родов".

Ашебагат входили в состав "восьми родов" чисто территориально. Происхождение этого рода – предбайкальское.

По официальному вероисповеданию предбайкальские и монгольские роды селенгинских бурят – буддисты. Первые буддийские дацаны – храмы, возведенные ими, – представляли собой войлочные дуганы (небольшие дацаны), вскоре оформившиеся в деревянные и каменные постройки. Это были огромные монастырские комплексы. В 1707 г. сартул воздвигает Бургалтайский дацан, в 1730 г. цонгол – Хилтантуйский дацан, в 1741 г. группа родов – Тамчинский дацан (Гусиноозерский), в 1743 г. атаган – Ацайский дацан, в 1749 г. атаган I – Джидинский (Дырестуйский). Бултумурский буддийский монастырь датируется 1757 г. (табангут II, III). Гэгэтуйский – 1769 г. (сартул, табангут I), Аракиретский – 1769 г. (ашебагат). Табангут I в 1773 г. открывают Ичетуйский дацан. В 1764 г. от Ацайского дацана отделяются предбайкальские роды и основывают Загустайский дацан (1769 г.), от которого в первой половине XIX в. отпочковались Иройский (1810 г.) и Янгажинский (1830 г.) (АВ ЛОИВАН,

Материалы А.М.Позднеева. Ф.44. Оп.1. Д.129-134). Этнический состав трех монастырей состоял из представителей "шести родов".

Таким образом, в конфессиональном отношении все селенгинские буряты, многокомпонентные по этническому составу, уже в XVIII в. представляли собой определенное единство.

Этническая ситуация в начале XX в.

В начале XX в. селенгинские буряты состояли из 22 административно-территориальных родов, подчиненных Селенгинской степной думе: I. Селенгинский харанут – проживали по рекам Иволга, Оронгой, Гильбира, Убукун; в местности Жаргалантуй, Тохой, Сутой по р.Селенга, Загустай, по озеру Гусиное. 2. Селенгинские харанут II – местность Енхор по р.Селенга и Тамча по р.Темник, Бараний луг по р.Чикой и Енхор по р.Джида. 3. Иройские харанут – Иро, Урма, Удунга по р.Темник. 4. Чикойские харанут – Верхний и Средний Шаралджин. 5. Бабай-хурамша – кочевали и проживали в местности Билэтай, Шибертуй и Гильбира по р.Гильбира. 6. Шоно I – местность Гильбира, Нижний Оронгой, Оронгой, Харгана. 7. Шоно II – Удунга по рекам Темник и Удунга. 8. Олзон – Загустай, вокруг озера Гусиное, Янгажин, Бургастай, Харгана, Нижний и Верхний Оронгой. 9. Алагуй – Инзагатуй, Халгатуй, Жаргалантуй, Иро, Урма. 10. Готол-буумал – Оронгой, Иволга, Убукун, Жаргалантуй, Сутой, Бургастай, Зуй, Наньги по р.Селенга; Тамча по р.Темник. II. Атаган I – местность Тапхар и Боргой по р.Боргой; Тасурхай по р.Джида; Нижний Енхор; Гужир по р.Селенга; Дурбэн, Енхор по р.Джида. 12. Атаган II – проживали в местности Аса, Загустай, Тамча, Чикой, Бараний луг. 13. Цонгол – Эдуй, Ноёхон по р.Хилок; Хилок, Тагалцар, Мэнгиртуй, Ара-Харлун, Улентуй по р.Чикой; Харабусун, Мурочи, Киреть, Тамир, Хамнигатай по р.Хамнигатай; Кудара по р.Кудара; Дунжой, Аса по озеру Гусиное. 14. Ашебагат – Кудара, Киран, Цайдам, Алцаг, Усть-Тамир по р.Тамир; Торма по р.Киреть; Ара-Киреть по р.Киреть; Аса, Шазагай по рекам Хазага и Ханчун. 15. Удзон – местность Темник по р.Темник; Наньги по р.Селенга. 16. Подгородный род – Тамча, Темник, Судутуй; Аца по р.Темник, Муртой по р.Селенга. 17. Сартул – проживали в местности Баян-Гол, Бургалтай, Нижний и Верхний Нарын, Нарын по р.Нарын; Нижний и Верхний Гэгэтуй по р.Гэгэтуй, 18. Сартул II – Торей по р.Торей; Алцак, Хатхолдочи, Ухэр-Шулун по р.Джида; Бургалтай по р.Бургалтай. 19. Табангут I – Ичетуй и нижний Ичетуй по р.Ичетуй; Нижний и Верхний Цагатуй по одноименной реке. 20. Табангут II – Большая Суджа, Ара-Суджа, Субуктуй, Тухум, Хоронхой по р.Селенга. 21. Табангут III – Боций, Дабэн; Андала, Ара-Закуй, Цанкир, Усутуй, Чикой по р.Чикой; Субуктуй, Армак-Суджа. 22. Хатагин – кочевали и проживали в местности Енхор по р.Джида; Тамча, Харахай, Судутуй по р.Темник; Иро, Орбонто, Цагангол по р.Иро; Темник, Аса по р.Темник.

Более позднее выявление и уточнение расселения этнических групп было проведено различного рода экспедициями БКНИИ в 50-70-х годах.

Мы пользовались материалами диалектологических экспедиций 1956, 1957 и 1958 гг. В начале 80-х годов мы также провели полевое исследование по выяснению ареала этнических групп в Селенгинской долине.

Как показывает карта, в начале XX в. этнический состав населения указанного региона продолжает оставаться довольно сложным. Род шоно расселен преимущественно по р.Гильбира, Янгажин, Баян-Гол, Удунга, Темник. При этом наблюдаются локальные ответвления рода - борсой, хамнай-шоно. Хамнай-шоно живут по рекам Баян-Гол и Янгажин, причем шоно I - по рекам Оронгой, Гильбира, в с.Харгана, а шоно II - по р.Удунга и Темник.

Род алягутй зарегистрирован нами в селах Инзагатуй, Иро, по рекам Нижний Оронгой, Иволга, Баян-Гол, баян-харанут - в с.Сутой, сутой-харанут, олзон-харанут, буумал-харанут - в с.Удунга.

Готол-буумал живут в селах Иволга, Оронгой, Баян-гол, Тохой, Салендума, причем в состав современных готол-буумал по-прежнему входит более десяти других этнических элементов. Эти группы зарегистрированы нами в селах Иволга, Оронгой, Жаргалантуй, Загустай, Сутой, Тамча.

Олзон (улаахан) регистрируются по всей Селенгинской долине, в частности по берегам рек Нижний Оронгой, Бухун-тохой; олзон (харал) - преимущественно по р.Верхний Оронгой. Род олзон в большом количестве расселен по р.Иволга. Турвахи-олзон обнаружен в с.Харгана (инф. Хандажлов Г.С. 1900), ханхаажан-олзон - в с.Загустай (инф. Санжидаева Д. 1906).

Род хурамша (без приставки бабай) расселился по рекам Гильбира, Иволга, Нижний Оронгой, Баян-Гол, в местности Олзон, Иро. Бабай-хурамша регистрируются по Верхней и Нижней Иволге.

Ближайшие соседи, непосредственно повлиявшие на бытовую религиозную обрядность представителей "шести родов" - атаган - расселены по р.Джида, восточному берегу р.Ичетуй, западному берегу р.Селенга, на р.Оронгой, на север от горы Бурин-хан, в местности Билюту-Нанги, по северному и южному берегу озера Гусиное, в устье р.Загустай, в Тамчинской долине. Род атаган II расселен в местности Тапхар, Аса, Кресты (по тракту из Загустая в Ново-Селенгинск), Баян-Зурхэ, Ахур, Тамча (инф. Дамбиева М. 1924; Цыденов Д.Г. 1909; Цыбикжапова Д.С. 1906; Эрдынеева Ж.Д. 1902).

Другие сопутствующие "шести родам" роды расселены в следующем порядке: хэнгэлдэр - по Нижнему Оронгою, шарайд - также по Нижнему Оронгою, абзай (хузуухэн-абзай и баршегад-абзай) - в с.Харгана (Материалы полевых исслед. автора, 1981, 1982, 1985; инф. Ендонова Ц.Б. 1929; Содномова Ц.Э. 1911).

Диалектологическая экспедиция БКНИИ, проведенная в 60-х годах в Кяхтинском, Кударинском, Селенгинском районах Бурятии, выявила наличие следующих этнических групп и родов по населенным пунктам: абганат и баатат живут в селах Кудара-Сомон и Баян-Булак; шаранут - в Баян-Булак, частично в Цаган-Челутай; харанут - в местностях Шарогольский

Бурсомон, Хилганта, Удунга, Усть-Урма, Енхор, Тамча; цонгол - в Ульзатуй, Мурочи, Хилганта, Большой луг, Селендума, Убурзохой; ашебагат обнаружены в Ульзатуй, Цаган-Челутай, Убурзохой, Иро; табангут - в местности Большой луг, Субактуй, Убурзохой; Иро; атаган - в Мурочи, Усть-Урма; катагин - в Мурочи, Иро, Тамча. Род урянх был опрошен экспедицией в с.Мурочи, Хилганта, Ноёхон. Род алагут установлен в Селендуме и Иро, шоно - в Удунге и Усть-Урме, хурамша - в Иро, Усть-Урме, Билутай, Убурзохой, готол (почему-то в отдельности) - в колхозе им.Калинина Селентинского р-на, Енхор; буумал - колхоз им.Калинина Селентинского р-на (Раднаев, 1960. С.128).

Если просмотреть этнический состав населения по населенным пунктам, то получается примерно следующая картина.

В Оронгое количественно преобладают харанут (примерно 100 дворов), готол-буумал составляют здесь 20-30 дворов, шаралдай - 40-50, улаахан-олзон - 10-15, шоно очень малочисленны - 7-8 дворов, хурамша - 5-6, буян - 4-5.

В с.Хурамша большая часть населения - олзон - свыше 100 дворов, далее примерно в одинаковом количестве идут шоно и хурамша - около 40 дворов и меньше всего здесь харанут - около 18 дворов.

В Тухуме, близ Гусиноозерска, большинство также составляют олзон, примерно в одинаковом количестве проживают готол-буумал и харанут - по 20 дворов, встречаются и атаган.

В с.Жаргалантуй проживают абганат - около 90 дворов, буян - 80-90, готол-буумал - около 20, харанут - около 16.

В с.Тохой преобладают олзон - около 80 дворов (улаахан, харал), харанут (натаг и др.) составляют 35-40 дворов, готол-буумал - около 40, хухуйд - 20, энгууд - 15, атаган - около 20 дворов.

В с.Сутой встречаются наиболее разнообразные ответвления буумал: аргаһан-буумал - около 12 дворов, готол-буумал - 15, бардам-буумал - около 10, абганат - 8-9 дворов, встречаются харанут, буян и др.

В Харгане обитает преимущественно род шоно, хэнгэлдэр, олзон (улаахан, тураахи), абзай и др. (олзон - около 40 дворов, буумал - около 10, натаг-харанут - 10-12).

В с.Ташир большинство составляют роды алагут (более 100 дворов) и харанут, регистрируются шоно, энгууд и др.

По данным Б.Р.Чимитова, в Ноёхоне проживали урянх и хорчит; на Чикойском Тагэлцаре - батот-цонгол и цохор-цонгол; по левобережью р.Хилок, между улусами Зурган-Дэбэ (Ноёхон) и Ара-Харлун, - род цонгол. В Мурочи фиксировались потомки из "группы Охин-тайши" - юншоб, батот, урянх, хорчит, хотогойт, цохор, в местности Хилгантуй, в селах Харатолгой, Бурдун, Баргын-Убур, - урлут, цонгол, батот, урянх, хорчит, цохор. В Ара-Киреть проживали ашебагат, атаган, харанут, хамниган. В Кудара-Сомон, свидетельствует Б.Р.Чимитов, цонголы проживали вместе с харанут и ашебагат. Последние, в свою очередь, представляли собой четыре "поколения южных ашебагат - буян, батот, шарнут и

абгагат. В Саган-Челутэе, Баянбулаке, Шараголе, Дунгуе можно найти цонгол" (Чимитов, 1982. С.46).

Диалектологические экспедиции Бурятского комплексного НИИ 1956, 1957, 1958 гг. в Кяхтинский, Кударинский, Селенгинский районы собрали фактологический материал об этническом составе селенгинских бурят. По материалам Э.Б.Раднаева (Раднаев, 1960. С.128-129), в данном регионе наблюдается следующее расселение родов и этнических групп: абганат - Кудара-Сомон и Баян-булак; баатат - Баянбулак, Цаган-Чулутай, Мурочи, Хилганта, Убурзохой; шарануут - Шарагольский Бурсомон, Хилганта, Удунга, Усть-Урма, Енхор, Тамча; цонгол - Уэльзэтуй, Мурочи, Хилганта, Большелуг, Селендума, Убурзохой; ашебагат - Уэльзэтуй, Цаган-Чулутай; табангут - Большелуг, Субуктуй, Убурзохой, Иро; атаган - Мурочи, Усть-Урма; удзон - Селендума, Енхор; хатагин - Мурочи, Хатиган, Иро, Тамча; урянх - Мурочи, Хилганта, Ноёхон; тимоонтон - Мурочи, Хилганта; цоохор, наймантан - Мурочи, Хилганта; хорчит - Мурочи, Хилганта, Ноёхон; хотогойт - Мурочи; энджэтэн, дэнжэтэн - с.Бурдуны; алагуй - Селендума; Иро; шоно - Иро, Удунга; энгуут - колхоз им.К.Маркса Селенгинского р-на; хурамша - Иро, Усть-Урма, Билюта, Убурзохой; буумал - колхоз им.Калинина Селенгинского р-на; готол - колхоз им.Калинина Селенгинского р-на, Енхор; хурлаат - с.Билюта; номхот, шарайт, галдантан - Ноёхон; арбантан - Убурзохой, Иро. Причем роды алагуй, харанут, буумал, хурамша, энгуут, ашебагат относятся к булагатам; шоно, абганат, готол - к эхиридам; батат, шарануут, цонгол, табангут, атаган, удзон, хатагин, урянх, хорчит, хотогойт, хангин, номхот - монгольского происхождения; шарайт - хори.

Столь подробное выявление этнического состава бурят Селенгинской долины представляется нам необходимым для рассмотрения эволюции их традиционной обрядности, хозяйственных, культурных и административных связей. Например, "шесть родов" раньше проживали в Предбайкалье - традиционном шаманистском регионе, затем в разные периоды побывали в Монголии, а в Забайкалье жили в непосредственном соседстве с монгольскими родами и тунгусо-маньчжурскими племенами. Основной задачей этого раздела являлось прежде всего использование материалов этнического состава и расселения родов и групп как исторического источника для выяснения некоторых сторон общего этнического процесса в регионе, что позволило бы нам выяснить основные задачи данного исследования, а именно: являются ли селенгинские буряты однородным конгломератом по своим традиционным обрядам; в какой степени сохранились дошаманистские и шаманистские обряды у всех живущих здесь родов и этнических групп; насколько глубоко повлиял буддизм на ранние обряды "шести и восьми" родов; как происходила эволюция традиционных верований и культов бурят селенгинского региона, которая была обусловлена именно таким этническим составом родов, этнических групп и группировок.

Г л а в а в т о р а я

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ БУРЯТ (ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ)

Культура создавалась от проекции человеческих представлений на внешний мир, хотя эти представления и были своеобразным выражением этого же внешнего мира.

О.М.Фрейденберг

(Миф и литература в древности. М., 1978. С.45)

Космологические представления древних монголов и бурят

Система традиционных верований и представлений монголоязычных народов, существовавшая в добуддийский период, достаточно хорошо описана и проанализирована в обширной литературе (Swan, 1841; Mikhailowsky, 1894; Гомбоев, 1895; Goto, 1956; Nebesky-Woikowitz, 1956; Hermanns, 1956; Далай, 1959; Содном, 1962; Phillips, 1969; Boyle, 1972; Waddel, 1974; Heissig, 1980; Tatar, 1980; Tucci, 1980; Герасимова, 1981, 1983, 1989; Михайлов, 1980, 1987; Жуковская, 1977, 1988; Галданова, 1987; Ц.Жамцарано, архив). Поэтому в данной главе не ставится задача охарактеризовать весь комплекс традиционных представлений. Поскольку для понимания закономерностей эволюции культовой системы селенгинских бурят важно определить исходную, стартовую позицию, с которой под влиянием буддизма началась трансформация традиционных верований, то здесь необходимо прежде всего вычленить исторически наиболее ранние компоненты, впоследствии вошедшие в синкретический ламаизированный комплекс.

При этом особый интерес представляет именно те компоненты, которые проявили наибольшую устойчивость и преемственность. Рассмотрим самые важные из них, игравшие, как мы считаем, ключевую роль в добуддийском культовом комплексе. К таковым в первую очередь следует отнести традиционные верования и представления селенгинских бурят, связанные с культом гор, который впоследствии в виде ламаизированного культа обо занял центральное место и в культовой системе бурятского буддизма.

Рассматривая добуддийские, т.е. в полном смысле этого слова традиционные для селенгинских бурят, пласты верований и культов, необходимо иметь в виду, что в чистом виде они уже не сохранились и их анализ требует дополнительной реконструкции. Особенно это относится к культу гор, истоки которого, как и у многих других народов Древнего мира, уходят в глубокое прошлое, к временам доисторическим. Поэтому о мно-

гих составных элементах системы представлений, связанных с указанным культом и группирующихся вокруг него, можно судить лишь гипотетически.

С целью реконструкции этого этнокультурного феномена мы использовали методы выявления как генетических, так и территориальных связей, поиска типологического сходства путем сравнительно-исторического анализа компонентов, принявших участие в формировании ламаизированного культа обо, что позволило выделить этнически специфические элементы, сыгравшие важную роль в формировании культа гор у селенгинских бурят.

Об архаичных корнях этого культа свидетельствует, в частности, его связи с традиционными космологическими представлениями древних монголов и других народов Центральной Азии, принявших участие в этно- и культурогенезе бурят (хунну, тюрков, киданей и др.). Традиционное мировосприятие и мировоззрение монгольских народов отражено прежде всего в космогонических мифах, которые, кстати, в отличие от обряда и ритуала оставались практически неизменными в течение всего добуддийского периода.

Космогонические мифы и космологические представления монголов в системе традиционного мировоззрения занимали очень важное место, так как касались пространственно-временных параметров мира, в котором они себя ощущали, в котором формировались основные парадигмы их духовной культуры.

Мифологическое сознание кочевника связывало в одно целое природу (макрокосм) и человека (микрокосм), а образ горы выполнял в этом сознании очень важные опосредованные функции, играя роль медиатора (посредника) между различными началами и силами (стихиями) мироздания – человеком и природой, небом и землей и т.д.

Как у многих других народов мира, истоки культа гор древних монголов и бурят восходят к почитанию и обожествлению таких явлений природы, как небо, земля, солнце, луна и т.д. При этом объектом особого почитания у центральноазиатских кочевников вполне естественно стали наиболее грозные и опасные для них природные силы – гром, молния, огонь и небесные светила. С точки зрения архаического сознания, в основе которого лежали натурмифологические представления, эти силы требовали почитания и умиловивления не только потому, что представляли собой нечто опасное и непонятное, но и потому, что казались неуправляемыми.

Именно для того, чтобы внести в процессы взаимодействия этих грозных сил природы с человеком элемент управления, древние кочевники разработали процедуры их задабривания. Важная роль горы в такого рода древнейших культах была обусловлена тем, что она позволяла осуществлять взаимодействие человека с космическими силами, в том числе с астральными объектами. К тому же сама гора являлась не просто одним из природных объектов, но и олицетворением всех космических сил. Этот древнейший пласт культа гор монголов и бурят вполне сопоставим с архаическими представлениями индоевропейских народов о "Мировой горе"

как "Оси мира" (Axis Mundi), вокруг которой располагается вся Вселенная .

Из более близких параллелей следует отметить аналогичные воззрения народов Тибета, с которыми древние монголы и буряты имели непосредственные контакты. Так, по космологическим представлениям тибетцев, мир обладает тройственной структурой – низ, середина, верх, где небо является промежуточным пространством, в свою очередь делящимся на верх, середину и нижнюю часть. Единой вертикалью, пронизывающей все зоны – небо, землю, низ земли, – является гора. «Могила царей, как точки отсчета династийной линии, преимущественно называются горами; считается, что "касаясь неба, уподобляясь небу", они способствуют росту царской линии», – пишет Е.Д.Огнева (Огнева, 1982. С.508). Для пригималайской и восточных зон Тибета характерно представление о Вселенной "в виде материка, плавающего в океане на спине огромной черепахи или рыбы, придавленной для устойчивости горой, осью Вселенной". В основе космологических представлений тибетских племен лежала структура кочевой палатки в виде шатра с восемью "шестами", образующими небо, которое вращается вокруг оси, воображаемой в виде ледяной горы Тисэ (Кайлас). Вершина горы проходит через центральное отверстие шатра, или неба. Считалось, что сквозь это отверстие солнце, луна, звезды получали свет. "В мифологических воззрениях тибето-бирманских народов, – отмечает Я.В.Чеснов, – широко распространена идея прародины, находящейся в горах". Так, например, лепча почитали гору Канченджунга, качины – Лунгилдунг, нага – Лунгкинджинбу – божество, "сидящее на каменном троне в небесах" (Чеснов, 1982. С.505). Сходную картину мира, центральное место в которой занимает образ горы, мы обнаружили в древнебурятской мифологии. Так, согласно наиболее архаическим представлениям бурят, центром Земли и всей Вселенной является огромная гора, вокруг которой вращаются солнце, луна, планеты и звезды. Эта "Мировая гора" соединяет Землю и Небо, достигая небесных сфер, в которых проживают божества-небожители (тэнгэри, заяны и хаты), а в ее нижней части находится подземный мир. Пронизывая по вертикали все мироздание, "Мировая гора" служит связующим звеном между всеми горизонтальными сферами, из которых основными считались три мира: 1) "Верхний мир" (дээдэ замби), или мир небесный (тэнгэри); 2) "Мир земной" (дэлхэй дайда), т.е. мир людей; 3) "Нижний мир" (доодо замби) – подземный мир.

"Мировая гора" в архаическом сознании бурят

Образ "Мировой горы" восходит к самому раннему, дуалистическому периоду бурятской мифологии, для которого было характерно деление всех явлений на парные противопоставления (оппозиции): добрые и злые духи, верх и низ, "западные" и "восточные" небожители и т.д. К этому же периоду относится тройственное членение мирового пространства (верхний, средний, нижний миры) и времени (прошлое, настоящее и буду-

щее), которое в мифологии многих народов мира было связано с другим архетипическим образом – "Мирового дерева" (о семантической близости этих образов см. ниже). В более поздний, "шаманистический" период развития мифологии бурят сам образ "Мировой горы" несколько оттесняется на задний план образом "шаманского дерева", одного из его символических заменителей, который занял исключительно важное место в ритуальной практике шаманов.

Но на уровне массового традиционного сознания бурят образ "Мировой горы" никогда не утрачивал свою популярность, хотя нередко приобретал такие модификации, в которых его семантика не всегда является достаточно прозрачной. Так, например, с образом "Мировой горы" был так или иначе связан культ самого популярного героя эпических сказаний бурят, носящего архаические черты культурного героя, – Абай Гэсэра. В некоторых вариантах эпоса земным отцом Гэсэра объявляется горный дух, хотя во всех версиях подчеркивается небесное происхождение героя (в некоторых вариантах – от верховного божества Хормуста-тэнгэри, в других – Эсэгэ Малан Тэнгэри). Учитывая связь с божеством священной горы (что по традиционным представлениям всех народов Центральной Азии согласуется с небесным происхождением героя, а также с "Мировой горой"), Гэсэр воспринимался как "правитель Центра", противопоставленный правителям окраин, борьба с которыми, по существу, адекватна цивилизаторской деятельности культурного героя (Неклюдов, 1982; Мифы народов мира. С.298).

В поздних шаманских призываниях Гэсэр именуется небожителем – тэнгрием и "сыном Неба", обитающим поверх высокой белой горной вершины в доме из облаков и туманов. Здесь мы видим очевидные аналогии с наиболее классической "Мировой горой" – индийской Меру, на вершине которой проживает верховное божество индуистской мифологии Индра (бурят., монг. соответствие – Хормуста, который, как мы упоминали, считался небесным отцом Гэсэра).

Интересно, что древние индийцы располагали свою "Мировую гору" Меру севернее Гималайских гор, т.е. в Тибете. Там же локализовали "Мировую гору" (тибет. Шумеру) многие народы Центральной Азии, имевшие не только тибетское, но и тюркское, монгольское происхождение, причем эти представления зачастую были связаны с понятием прародины. В древнемонгольских версиях Гэсэриады ее главный герой также считается выходцем из Тибета и называется "Тобэдун хаган" (Тибетский хан) (Хомонов. 1989. С.93). Это указывает на значительный пласт духовной культуры народов Центральной Азии, генетически связанный с Тибетом и базирующийся на мифологеме "Мировой горы", причем этот пласт начал складываться в добуддийский, дошаманский, а возможно, и вообще в доисторический период.

Во всяком случае, огромная роль, которую играл культ священных гор у монголоязычных кочевников степной и лесостепной зон центральноазиатского региона еще в добуддийский период, труднообъяснима без учета

влияния космологических представлений тибетцев на формирование традиционных верований монголов и бурят. Очевидно, по крайней мере, что разнообразные формы поклонения горам и почитания их "хозяев" (духов предков или шаманов), существовавшие у народов Центральной Азии задолго до проникновения буддизма, основывались на однотипной картине мира, имеющей в качестве центрального образа "Мировую гору".

Исследователи обычно объясняют такую однотипность процессом ламаизации и широким распространением ламаизированного культа обо, центральное место в котором занимает поклонение горам. Как известно, обо в ламаистской мифологии представляет собой символ главного элемента буддийского космоса – мировой горы Шумеру. Эта гора обычно представлялась в форме огромной пирамиды, окруженной семью цепями гор, между которыми находятся моря; каждая сторона пирамиды имеет определенную цветовую характеристику: южная – синий цвет, западная – красный, северная – желтый, восточная – белый.

Однако многочисленные данные свидетельствуют о том, что в своих наиболее существенных деталях эта картина мира была характерна для традиционных представлений бурят задолго до проникновения буддизма. Более того, даже в бурятской мифологии – наиболее архаичной из мифологий всех монгольских народов – дается описание аналогичной картины мира, причем широко используется само название Шумеру в ее "монгольско-бурятском" варианте – Сумбэр-уула. В одном из бурятских вариантов Гэсэриады даже встречается произношение этого названия, которое было адаптировано к литературному диалекту – һумбэр, что уже само по себе указывает на широкое бытование представлений о горе Шумеру среди байкальских бурят на самых ранних этапах формирования их религиозных верований, когда ни о каких буддийских влияниях не могло быть и речи. Хотя Гэсэриада может отражать и позднейшие этапы развития мифологического сознания, очевидно, что почитание горы Шумеру (со всеми вытекающими последствиями) и связь ее культа с архаическим бурятским культом священных гор имеют очень давние истоки. К тому же в бурятских версиях эпоса "Абай Гэсэр" встречаются эпизоды, в которых главный герой совершает на горе Шумеру древний обряд жертвоприношения богам, духам и божествам-небожителям, который в буддийский период был широко распространен среди всех этнических групп бурят, – "тайлга тахил", "тайлаган" (Абай Гэсэр хубуун, 1969).

Все это свидетельствует, на наш взгляд, о том, что, во-первых, еще в добуддийский период у народов Центральной Азии сложилась однотипная картина мира, имеющая одинаковые структурные элементы, из которых важнейшим был образ "Мировой горы". Именно это позволило ламаизированному культу обо широко распространиться по всему региону Центральной Азии и стать одним из самых популярных культов практически у всех этнических групп, в том числе у таких столь отдаленных от Тибета, как селенгинские буряты.

Во-вторых, сказанное подтверждает возможность прямых влияний народов Тибета на самые северные окраины монгольского мира еще в добуддийский период, поскольку такая близость космологических представлений генетически различных народов не может объясняться лишь типологическими взаимодействиями. По-видимому, однотипная картина мира складывалась в процессе длительного и сложного взаимодействия автохтонных элементов с заимствованными, причем типологическая и генетическая общность некоторых ключевых элементов существенно облегчала влияние одних этнокультурных общностей на другие (в данном случае тибетцев на монгольские народы).

Вместе с тем эта однотипность отнюдь не исключает самых различных вариаций (этнических, локальных, ареальных и т.д.) как в интерпретации одних и тех же обрядов единой картины мира, так и в функциональной направленности связанных с теми или иными представлениями ритуальных действий. В зависимости от специфических особенностей этно- и культурогенеза, географических и других условий один и тот же обряд мог войти в ассоциативные ряды с набором различных, генетически разнородных структурных элементов мифологической системы конкретной этнической группы. При этом возникали новые семантические связи, которые не заменяли и не отбрасывали первоначальные значения архетипического образа, а как бы наслаивались на него или образовывали параллельные символические структуры, которые могли, в свою очередь, порождать относительно самостоятельные ассоциативные ряды.

Таким взаимосвязанным с "Мировой горой" образом мифологии центральноазиатских народов является образ "Мирового дерева", столь же архаичный и распространенный, как и первый, но, самое главное для нашего сопоставления, имеющий столь же сложное семантическое поле, наиболее ранние слои которого фактически совпадают, что позволяет исследователям рассматривать эти образы как взаимозаменяемые. Так, например, полностью совпадают их функции универсальных медиаторов (посредников) между всеми противопоставленными началами архаического мироздания — Небом и Землей, миром духов и миром людей, жизнью и смертью и т.д. В этом смысле "Мировое дерево" является такой же "Осью мира", пронизывающей и объединяющей все мироздание, как и "Мировая гора". Интересно, что в традиционных представлениях бурят эти два образа могли полностью совмещаться, когда, например, в качестве объекта почитания и поклонения одновременно выступали деревья, растущие на священной горе, и сама гора или когда для выполнения обрядовых действий, связанных с культом горы, использовались специально доставленные на эту гору деревья.

С медиативными функциями "Мирового дерева" связана его роль как универсального средства классификации всех явлений микро- и макромира в архаических традициях. Рассматривая "Мировое дерево" как самый ранний мифологический образ универсального характера, зафиксированный почти во всех архаических традициях мира, В.Н.Топоров отмечает, что он позволяет "свести воедино разные общие семантические противопоставле-

ния, установив между их членами отношения эквивалентности, и создать тем самым первый достоверно реконструируемый универсальный знаковый комплекс" (Топоров, 1971. С.9). А.Я.Гуревич очень точно определяет "Мировое дерево" как "главнейшее средство организации мифологического пространства" (Гуревич, 1972. С.54). На ранних этапах формирования мифологического сознания с этим образом связано начальное осмысление мира в виде семантических оппозиций: верх – низ, правое – левое, мужское – женское, прошлое – будущее, свет – тьма, смерть – жизнь, земля – небо и т.д. В более поздний период двоичная структура мира, связанная с "Мировым деревом", заменяется трихотомическим членением мирового пространства: крона дерева осмысливается как мир верхний, небесный, будущий; ствол – как средний, земной, настоящий; корни – нижний, подземный, прошлый. В еще более поздних мифологических традициях все эти миры конкретизируются и появляются представления о трех, семи и девяти небесах, а также о божествах и духах, их населяющих, о подземном судилище и его отделении, о различных категориях духов, обитающих в земном настоящем мире.

Очевидно, об этом этапе развития мифологического сознания бурят свидетельствует героический эпос "Абай Гэсэр", в котором "Мировое дерево", как и "Мировая гора", также выступает в роли связующего звена между разными мирами. Так, в одном из эпизодов повествуется о том, что Абай Гэсэр срезал "черной хангайской стрелой" верхушку огромного одинокого дерева, стоявшего в пустынной местности и грозившего прорасти через восемь небесных миров. Определенные связи с обоими образами (дерево-гора) имеет и один из атрибутов главного героя, с помощью которого он срезает в этом эпизоде вершину "Мирового дерева", – "хангайская стрела". Как известно, стрела вообще в архаических традициях является одним из символических аналогов-заменителей "Мирового дерева" или, иначе говоря, его модификацией, которая к тому же ассоциируется с фаллической символикой, одновременно присутствующей и в образе "Мировой горы", и в образе дерева. Слово же "хангайская" явно указывает на хорошо известный всем монгольским народам культ священных Хангайских гор.

Другой поздней модификацией "Мирового дерева" является так называемое шаманское дерево, наиболее употребительным аналогом-заменителем которого мог выступать шаманский посох. Дерево (береза, сосна) участвует во многих шаманских обрядах (посвящение шамана, камлание, лечение, погребальный шаманский обряд). Так, например, сосна, в нишу ствола которой замуровывались останки шамана, становилась для всех последующих представителей рода умершего шамана местом родового жертвоприношения (инф. Банзаракцаева Д.Б. 1914, хээр-азарга). Н.Л.Жуковская пишет: "В мифологии кудинских бурят сохранилось представление о мировом дереве, растущем в той части неба, где обитал Эсэгэ Малаяан Тэнгэри. На дереве были развешены разнообразные шаманские атрибуты (колокольчики, плащи, бубны), у подножия дерева жили шаманские духи, кото-

рыми распоряжалось само божество. Многочисленные шаманские предания и легенды содержат описания путешествий шаманов по разным верхним и нижним мирам; в них также упоминается шаманское дерево, то в виде лестницы, то в виде основы шаманского мироздания, под кроной которого сидят божеества" (Жуковская, 1988. С.95).

К этим представлениям, по-видимому, восходят более поздние верования бурят о магической силе некоторых деревьев (например, лиственницы), проявлявшейся в способности даровать детей женщинам, способствовать здоровью и долголетию, влиять на жизненную силу человека (сульда), быть хранилищем его души и т.д. Особо почитались так называемые вечные деревья (кедр, ель) или деревья, имеющие какие-либо индивидуальные особенности – растущие на вершине горы или одиноко стоящие в степи, имеющие причудливую крону или прогнутый ствол и т.д. Специальные обряды посвящались и деревьям, связанным с шаманской практикой, – березе, которая широко использовалась при камлании, и сосне, которая чаще всего становилась местом захоронения останков умершего шамана, а также любым деревьям, "имеющим хозяина" (эзэтэй модон), т.е. таким, в которых обитает какой-нибудь дух или божество (Галданова, 1987. С.31). У некоторых этнических групп бурят даже существовали "родовые деревья", почитавшиеся как покровители определенного рода, связанные со всей системой родовых верований и культов, и прежде всего культом "хозяев" – покровителей данной местности. Ими чаще всего были "хозяева" близлежащих гор.

В результате культ шаманского дерева, восходящий к архаическому образу "Мирового дерева", с одной стороны, и к не менее архаическому представлению о "Мировой горе" – с другой, трансформировался в популярный культ священных деревьев, который, в свою очередь, был связан с культом "хозяев" местности и другими родовыми культами, в том числе культом священных гор, причем последний играл ключевую роль во всей системе родовых культов. Вместе с тем оба популярных культа системы традиционных верований бурят (деревьев и гор) имели непосредственные генетические связи и с другим, не менее архаичным (возможно, даже самым архаичным из них) мифологическим образом, широко распространенным в древности у центральноазиатских народов, – образом Матери-Земли (Этуген). Из-за своей исключительной древности культ Матери-Земли, прародительницы всех людей и вообще всего сущего, не мог сохраниться в чистом виде к указанному периоду развития мифологического сознания бурят, но его отголоски обнаруживаются во многих популярных верованиях и культах: культе огня и домашнего очага, поклонения пещерам, которым приписывалась способность даровать потомство, почитание воды как источника жизни и обожествлении рек, озер, ручьев. Реликты культа Матери-Земли проявлялись также в тех случаях, когда дух – покровитель местности выступал в женском облике, т.е. как "хозяйка" горы, тайги, долины и т.д. Во всех вариациях культа Матери-Земли подчеркивалось ее женское начало, способное даровать жизнь, оплодотворять, и в част-

ности повышать плодovitость скота, чему буряты-скотоводы придавали особое значение при исполнении обрядов поклонения священным горам. Эта же оплодотворяющая способность играла важную роль и в почитании священных деревьев, причем она вряд ли связана с культом шаманского дерева, а скорее всего, восходит именно к более архаичному культу Матери-Земли.

Даже после ламаизации культа гор у монгольских народов отчетливо прослеживались его связи с древнейшим культом Земли, поздними модификациями которого были различные формы почитания духов — хозяев местности. Об этом свидетельствует, например, зафиксированный у чахаров обряд поклонения обо, посвященный 13 "великим божествам-хранителям" (богатства, ветра, дождя, скота, воинов и др.). Ученый Т.Гото, сгруппировав их по степени значимости, пришел к выводу, что главная роль в этом обряде принадлежала божеству Земли, а остальные 12 — лишь его спутники (цит. по: Жуковская, 1977. С.36). Поскольку имена всех 13 божеств у чахаров тибетские, Т.Гото связывает их появление с распространением у монголов буддизма. Но, как справедливо отмечает Н.Л.Жуковская, хотя в этом, несомненно, сказывается влияние тибетских традиций, есть все основания предполагать, что божества чахаров — это добуддийские местные боги, так как буддийский набор поминаемых при культе обо божеств был, как правило, иным: он включал в себя, кроме ламаизированного хозяина обо, верховные божества буддизма махаяны — пять Дхьяни-будд, Будду Шакьямуни и Майтрею, бодхисатв Авалокитешвару и Маньчжури, докшитов и т.д. (Там же). Аналогичные примеры зафиксированы в селенгинском ареале распространения культа обо, что, во-первых, еще раз подтверждает более ранние, доламаистские заимствования из Тибета, во-вторых, говорит об очень ранних, архаичных (вероятно, дошаманистических) связях культа гор с культом Матери-Земли.

На поздних этапах развития мифологического сознания бурят происходит еще более полное слияние культа шаманского дерева с культом гор, в результате чего умершие шаманы, прах которых замуровывался в сосне, стали почитаться как "сыновья небожителей-тэнгриев" — хаты, одновременно почитавшиеся как духи — хозяева местности, земли и прежде всего гор (Галданова, 1987. С.30-32, 76). Поскольку хаты считались "буумал", т.е. небесными божествами (или духами), спустившимися на землю, чтобы помочь людям, и горные вершины стали местом их обитания ("престолом"), сохраняя архаичную семантику медиаторов между Небом и Землей, то культ гор вобрал в себя и комплекс древнейших представлений о тотемных предках родо-племенных групп бурят, имеющих небесное происхождение и являющихся "хозяевами" больших гор (Буха-ноён, Шаргай-ноён и др.). В результате этот культ стал приобретать все более синкретический, универсальный и многофункциональный характер, вместе с тем теснее увязываясь с системой локальных родовых верований и культов.

Представления о небесном происхождении тотемных предков бурят, духов — хозяев местности, некоторых выдающихся шаманов, героев эпоса

(например, Абай Гэсэра), знаменитых исторических деятелей и т.д. связаны также с другим очень архаичным и распространенным в древности у всех народов Центральной Азии культом "Вечного Синего Неба" (бурят, монг. Хухэ Мунхэ Тэнгэри). Истоки этого культа восходят к представлениям о Небе как неперсонифицированном высшем божественном начале, которые прослеживаются по меньшей мере ко времени выхода на историческую арену хунну (III в. до н.э. и ранее). Дальнейшее развитие поклонение Небу получило у преемников традиций хунну – тюрков, монголов и др., сохранившись в трансформированном виде до самого позднего времени.

В древнетюркских енисейских и орхонских памятниках "Голубое небо" называлось "Крышей над миром", где ежедневно рождаются солнце и луна, причем особо почиталось "Рождющееся солнце". Как отмечает С.Г.Кляшторный: «Согласно надписям в честь Бильге-кагана и Кюль-Тегина вначале были сотворены "Голубое небо" и "Бурая земля", затем между ними возникли "сыны человеческие"» (Кляшторный, 1982. С.537). Позднее у некоторых этнических групп западных тюрков наблюдается поклонение персонифицированному Тэнгэри-хану (УП в. н.э.).

Интересно, что у орхонских тюрков термин "тэнгэри" включал значения "высокие горы" и "большие деревья", причем само обожествленное Небо (Тэнгэри) возглавляло триаду взаимосвязанных божеств, двумя другими элементами которой были Умай (богиня плодородия, покровительница новорожденных, олицетворение женского начала) и Ыдуп-Йарсуб ("Земля-Вода") (цит. по: Герасимова, 1989. С.210). Это подтверждает ранние связи культа Неба с культом Матери-Земли, с одной стороны, и синкретическим культом гор-деревьев – с другой.

У монголов наиболее четко культ Неба зафиксирован в таких памятниках письменности, как "Сокровенное сказание" (XIII в.), в записях иранского историографа Рашидаддина (XIV в.), описаниях путешественников Плано Карпини, Марко Поло, Вильгельма Рубрука и др.

Небо в представлении ранних монголов являлось неперсонифицированным, изначальным, нерукотворным мужским создателем всего сущего, владыкой, определяющим судьбу человека, санкционирующим государственную власть. В более поздний период название Тэнгэри закрепилось за целым классом небесных богов, которые обитают на 17 небесах, в 33 царствах, и каждое из них имеет своего правителя – Хан Тэнгэри.

Высшее божество из всего этого класса тэнгриев в монгольской и бурятской мифологии обычно персонифицировалось в облике Хормуста Тэнгэри (или в бурятской шаманской мифологии иногда в облике Эсэгэ Малаан Тэнгэри). Всего в бурятской мифологии насчитывалось 99 тэнгриев, из которых 55 – "светлых", добрых" западных и 44 – "темных", "злых" восточных, ведущих постоянную борьбу друг с другом, в чем отразились архаичные дуалистические представления о картине мира, четко разделяющей и противопоставляющей "добрые", "светлые" начала "злым", "темным".

О том, что в культе Неба преломлялись дуалистические представления, свидетельствуют также его связи с культом Солнца и Луны. В мифологическом сознании народов Центральной Азии и Сибири солнце обычно ассоциируется с дневной, светлой половиной мира, а луна – с ночной, темной. Это хорошо просматривается на шаманских бубнах, где луна помещается на темном фоне слева от "Мирового дерева", а солнце – справа, причем отчетливо проявляется функция "Мирового дерева" как медиатора между противоположными началами, т.е. нейтрализовать, гармонизировать все оппозиции и привести к их синтезу на более высоком уровне развития диалектики единства и борьбы противоположностей.

Такое же свойство нейтрализовать оппозиции, воплощенные в образах Солнца и Луны, приписывалось "Вечному синему небу", соединяющему в себе все противоположности и выступающему как единое, благодетельное, абсолютно доброе, всезнающее, правосудное божественное начало. Возможно, именно его способность гармонизировать противоположные силы мироздания и находиться над всеми оппозициями явилась одной из причин того, что культ Неба в свое время значительно потеснил у монголов и тюрков более древние солярные и лунарные культы, пережитки которых сохранились лишь в более архаичных пластах мифологического сознания. Именно общность медиативных функций привела к тому, что на поздних этапах культ Неба слился с культом гор, "передав" последнему и некоторые другие свои функции – защиту людей от злых духов, болезней и смерти, дарование жизненной силы людям и скоту, обеспечение мира и благополучия, воинской и охотничьей удачи, покровительство роду и семье, домашнему хозяйству, в особенности поголовью скота, и т.д.

На поздних этапах развития мифологического сознания бурят эти функции связывались не столько с образом "Вечного синего неба" как такового, сколько с персонифицированными тэнгриями, каждый из которых имел свою "специализацию" (например, охранные функции, лечебная магия и т.д.). При этом основная часть тэнгриев, относящихся к родовым верованиям и культам конкретных этнических групп бурят, превратилась в духов – "хозяев" местности (преимущественно гор), покровителей и защитников определенного рода (точно такая же эволюция, как мы отмечали, произошла с "сыновьями небожителей" – хатами).

Но это вовсе не означает, что к периоду проникновения буддизма в Бурятию культ Неба уже перестал существовать, как считают некоторые исследователи. "Почитание Неба как такового у бурят XIX в. не фиксируется, – пишет Г.Р.Галданова. – В шаманском пантеоне тэнгриев, который сложился, вероятно всего, после распада монгольской империи, Хухэ Мунхэ Тэнгэри выступал лишь в качестве одного из божеств, тэнгриев" (Галданова, 1987. С.21–22). В этом утверждении верно лишь то, что, утратив государственность в составе монгольской империи, предки бурят, естественно, утратили и культ Неба в качестве государственного культа. Тем не менее само по себе почитание Неба как безличной силы, детерминирующей судьбы людей и наделяющей человека душой, все же сохранилось,

но чаще всего в модифицированных формах – культе предков небесного происхождения, поклонении горам как посредникам между Небом и Землей и обиталищу божеств-небожителей и т.д. При этом основная тенденция трансформации культа Неба, как и других взаимосвязанных культов (гор, деревьев, Матери-Земли и т.д.), заключалась в их дифференциации по локальным и родо-племенным признакам, адаптации к системе родовых культов и сближении с наиболее значимыми для существования всей территориально-родовой организации верованиями и культами (особенно теми, которые способствуют продолжению рода, сохранению его преемственности, увеличению и т.д.). Яркий пример подобной эволюции культа Неба приводит, вступая в некоторое противоречие с предыдущим утверждением, сама Г.Р.Галданова: «Фольклорно-этнографические экспедиции, проведенные в 1960–70-е гг. в Бурятии, зафиксировали представление о том, что "Вечное синее небо" создает и охраняет человеческий род и что детей могут давать также местные, родовые покровители – ороной тэнгэри. Так, в легенде о Барга-баторе говорится, что он совершил жертвоприношение "белой", молочной пищей и попросил сульдэ сына у родовых покровителей (оронойнгоо тэнгэриһээ). Моление его было успешным – тэнгэри дал ему сыновей, в частности родился Буриадай» (Галданова, 1987. С.49).

На этом конкретном примере отчетливо проявилась общая закономерность трансформации космогонических по своему происхождению и первоначальному значению культов (в данном случае культа Неба) в родовые, локальные, их переплетения с генеалогическими преданиями о тотемных предках родо-племенных групп бурят, в результате чего архаичные космологические представления интегрировались в системе традиционного массового сознания и бытовой обрядности более поздней территориально-родовой общности, которая лежала в основе социальной организации всей добуддийской Бурятии. С другими архаичными представлениями и культами произошла аналогичная трансформация. "Мировая гора" превратилась в родовую гору, "Мировое" и шаманское дерево – в родовое или семейное дерево, культ огня – в почитание домашнего очага, культ Матери-Земли – в сакрализацию родовой территории и обожествление, одухотворение всей окружающей природы и т.д. Этот процесс можно условно назвать "приватизацией" космогонических культов и космологических представлений, но с той оговоркой, что ее субъектом чаще всего выступал не индивид, еще слабо выделявший себя из традиционного массового сознания, а территориально-родовая общность, которая являлась основной социальной ячейкой традиционного бурятского общества (как известно, развитые формы феодализма, разрушающие родовую организацию, так и не стали господствующими в Бурятии добуддийского периода, поэтому вполне закономерно, что буддизм, больше соответствовавший идеологии феодальных государств Центральной Азии, стремился всячески нивелировать родо-племенной сепаратизм и создать унифицированную систему локальных культов и обрядов).

Процессу слияния культов Неба, Земли, гор, деревьев и других архаичных культов с системой родовой обрядности способствовало то, что эти культы издревле были тесно связаны с культом предков – "прародителей" тех или иных этнических групп. Так, С.Ю.Неклюдов, исследуя древнейшие истоки мифологической традиции монгольских народов, отмечает: "Уже в период хунну и ухуань существовало почитание неба, земли, луны, звезд, а также духов предков (у ухуань местом их обитания считалась Красная гора)" (Неклюдов, 1982. С.170). Пантеон божеств киданей также включал Небо, Землю, Солнце, тотемных животных – белую лошадь, оленя, Огонь и множество духов, в том числе духов предков и "их покровителя – грозного духа священной Черной горы". С этими представлениями был связан миф о встрече у горы Мые, дух которой входил в число высших божеств киданей, первопредка киданей (верхом на белом жеребце) с небесной девой, ехавшей в телеге, запряженной сивой коро-вой. В результате встречи рождаются восемь сыновей, явившихся впоследствии родоначальниками киданьских племен (Там же).

Этногенетические мифы, в которых подчеркивались небесное происхождение первопредков и их связь с горами, получили широкое распространение и у монгольских народов, в том числе у бурят. Мифологическое сознание бурят выделяет тотемных первопредков: Буха-ноёна – прародителя племени булагат, Пестрого налива – прародителя племени эхирит, Птицу-лебедь – прародительницу хори-бурят, Орла – предка первых шаманов.

Буха-ноён как мифический персонаж известен у многих бурятских родов, в том числе и в долине р.Селенга. Его состязание с Пестрым быком заканчивается тем, что прогонявшая их из-за поднятого ими шума дочь Тайчжи-хана беременеет от его взгляда и вскоре рождает мальчика по имени Булагат, который становится первопредком племени булагат. По другой версии, она рождает близнецов – Булагата и Эхирита. Эхирита позже находят в расщелине на берегу Байкала, и он становится прародителем племени эхирит.

Тотемные первопредки (Буха-ноён, Пестрый налим, Птица-лебедь) являются, очевидно, наиболее архаичными формами периода раннего развития бурятской мифологии, и связанные с ними культы и обряды – результат сакрализации этих персонажей. Первоначально они носили ярко выраженный зооморфный характер, но постепенно приобретали черты антропоморфных божеств – покровителей различных этнических групп бурят, причем, как правило, эти покровители имели небесное происхождение и были "хозяевами" высоких гор или целых горных систем (например, Буха-ноён почитался как "хозяин" многих гор в местах проживания различных родов булагатов, хонгодоров и других этнических групп – в Алары, Тунке, долине Селенги и т.д.).

На поздних этапах развития мифологического сознания бурят складывается разветвленная культовая система, включающая племенные, родовые или даже семейные культы антропоморфных божеств-покровителей, которые

были связаны либо с генеалогическими мифами (Буха-ноён, Шоно-батор), либо с почитанием обожествленных исторических личностей или шаманов (Шаргай-ноён), либо с местными божествами добурятского происхождения, принадлежавшими этническим субстратам, которые населяли данную местность до прихода бурят (эвенков, тюрков). Но в любом случае эти культы были связаны если не с происхождением, то с историей (легендарной, мифической или реальной) каждой конкретной территориально-родовой общности бурят и с местом ее обитания в данный исторический период. Наиболее значимые обряды этногенетического и локального характера обычно исполнялись на родовых горах и тесно переплетались со всем обрядовым комплексом культа гор, вокруг которого группировалась и структурно оформлялась вообще вся система традиционных верований и культов бурят. Кроме того, священные родовые горы издревле выполняли исключительно важные социальные функции маркеров родовой территории, т.е. служили своеобразной юридической санкцией для территориально-родовой общности владеть определенной местностью, использовать ее для своих хозяйственных нужд и т.д. Механизм сакрализации родовых гор в данном случае выступал как механизм юридической кодификации правособственности родовой территории, суверенных прав родовой общности над той достаточно четко очерченной местностью, сакральным "хозяином" которой являлся дух господствующей на этой местности горы.

С ролью маркеров родовой территории у монгольских народов были тесно связаны этнодифференцирующие функции культа гор и его "хозяев", так как административно-территориальное деление обычно совпадало с делением на определенные этнические группы. При этом религиозные культы, исполняемые на родовых горах, служили средством пространственно-временной ориентации соответствующих территориально-родовых общностей. Исследуя категории и символы временной и пространственной ориентации в системе традиционной культуры монголов, Н.Л. Жуковская справедливо отмечает, что "горы были главными ориентирами на местности как в географическом, так и в сакральном смысле. В географическом плане они выступали тем центром, вокруг которого создавалась микротопонимия конкретной территории. В сакральном – имя духа главной горы, а чаще всего его эпитеты-заменители становились названием всей родовой, а позднее и административной территории" (Жуковская, 1988. С.27).

Роль культа гор как средства маркировки и моделирования пространственных ориентиров центральноазиатских кочевников-скотоводов сопоставима с символикой юрты, подробно проанализированной Н.Л. Жуковской. Как и юрта, представлявшая собой модель Вселенной, четко ориентированную в пространстве и имеющую многогранную символику с различными семантическими секторами (очаг, дымовое отверстие, дверь с порогом, северная, южная, восточная и западная части), горы, по традиционным верованиям монгольских народов, являлись антропоморфной моделью мироздания, имеющей спину, затылок, щеки, плечи, скулы, ребра, подмыш-

ки, лоб, брови, колено и даже печень (Дотсурэн, 1974. С.77; Жуковская, 1988. С.27).

Во временном аспекте родовой мифологии культ гор служил важнейшим маркером исторической памяти этнической общности, фиксирующим ее легендарно-мифическое или историческое начало и некоторые наиболее важные этапы (например, перекочевку в другие места и возвращение на первоначальную этническую территорию), символизирующим преемственность этнокультурных и религиозных традиций данной общности и ее целостность. В социально-психологическом плане обряды, совершаемые на родовой горе, содействовали укреплению чувств солидарности, единства и взаимопомощи даже независимо от того, насколько эти обряды были связаны с генеалогическими мифами. Родовая гора в таком случае становилась олицетворением понятий "родина", "родная земля", "родной очаг", "земля предков" и т.д.

Почитанию горы как символа родовых кочевий способствовало и то, что, как показали исследования монгольского ученого Г.Мэнэса, она служила не только местом отправления родовых культов, но и местом расположения родовых кладбищ (Мэнэс, 1986. С.27). Чувство этнокультурной и конфессиональной общности, формировавшееся в процессе исполнения культа родовых гор, было настолько сильным, что даже при вынужденном переселении на большие расстояния различные этнические группы бурят долго помнили о них и по возможности старались вернуться на свою историческую родину или же на новом месте воспроизводили наиболее важные атрибуты прежнего культа. Так, например, закаменские буряты, переселившиеся из Тунки, продолжали почитать своих покровителей Буха-ноён и Шаргай-ноёна, хотя их культовые места расположены в Тункинском районе (инф. Зондуев Р.Д., 1926, шолоок). К явлениям того же порядка следует отнести характерный для многих центральноазиатских народов обычай сооружать пирамидки из камней, являющиеся прямыми аналогами гор не только в местах постоянного исполнения культа (что является важным составным элементом этого культа), но и в других местах, где по тем или иным причинам задерживался во время своих передвижений кочевник-скотовод, в том числе на чужой или нейтральной территории. В таких случаях культ гор или их "хозяев" становился средством маркировки символического или реального освоения нового жизненного пространства, т.е. расширения границ первоначальной родовой территории. Особенно важное значение это имело для бурятских родо-племенных групп, которые по разным причинам совершали иногда очень далекие передвижения от места их обитания. К тому же в результате постоянной экспансии бурят по отношению к тюркским и тунгусо-маньчжурским народам происходило вытеснение последних с их родовых территорий и возникала необходимость изменения этнических границ. В таких случаях смена "хозяина" горы закрепляла и санкционировала уже произошедшую смену реальных владельцев прилегающей к данной горе территории.

Таким образом, культ гор занимал исключительно важное место в традиционных верованиях и обрядах бурят, в том числе селенгинских, являясь самым распространенным, универсальным и многоплановым культом, фактически представлявшим собой целый обрядовый комплекс с разнообразными функциями, которые охватывали практически все сферы жизнедеятельности территориально-родового коллектива. Культ гор вообрал в себя символическое значение и функции многих других архаичных культов и стал структурообразующим ядром всей системы традиционных верований и обрядов. Хотя данная система формировалась из генетически и стадийно различных элементов, ее нельзя считать простым набором не связанных между собой частей, поскольку в ее основе лежала достаточно стройная картина мира, однотипная с другими народами Центральной Азии. Скорее наоборот, мы видим, что именно культ гор служил связующим звеном между различными элементами этой системы.

Больше всего описываемый культ был связан с родовыми верованиями и культами, в частности с генеалогическими преданиями и мифами, поклонением божествам-небожителям и обожествленным историческим личностям, культам покровителей территориально-родовых коллективов и т.д. Это было обусловлено ролью культа гор как универсального маркера родовой территории и исторической памяти этнической группы, а также доступной модели Вселенной, в которой воплощались все космологические и прочие представления бурят.

Тесные связи с родовыми верованиями и культами обусловили существенную трансформацию в интерпретации многопланового семантического поля культа гор в сторону "приватизации" первоначально целостных космогонических культов, их дифференциации по родо-племенным признакам и сближения с социально-практическими нуждами территориально-родовых коллективов, в результате чего в них усилились ритуально-магические функции, связанные с хозяйственной деятельностью скотоводов: обеспечение урожая и травостоя, плодородия земли и изобилия скота, защита от эпидемий и падежа скота, от стихийных бедствий и диких зверей и т.д. Важное значение имели также обряды, обеспечивавшие продолжение и сохранение рода, увеличение численности его членов, здоровье и хозяйственное, материальное благополучие людей, защиту членов рода от болезней, смертей, несчастий и т.д. Тем не менее в глубинном подтексте всех обрядов, связанных с культом гор, все равно сохранялись их космогонические, гармонизирующие и мироупорядочивающие функции, эффективность которых была в традиционном сознании непосредственно связана с эффективностью обрядов хозяйственной магии.

Таким образом, в период проникновения буддизма в Бурятию система традиционных верований и культов бурят носила довольно стройный и детализированный характер, хотя она состояла из множества одновременных и этнически разнородных пластов. Уже в предбуддийский период наметились тенденции к созданию единой общепермурской системы верований

и культов, чему способствовало наличие общих черт во многих родовых и локальных культах и прежде всего – единая для всех ареалов Бурятии картина мира, лежавшая в основе этих культов. Но эти тенденции не получили широкого развития из-за сильной разобщенности различных этнических групп, проявлявшейся на самых разных уровнях – экономическом, социально-политическом, идеологическом, культовом. В сфере религиозной этнодифференцирующие тенденции подкреплялись тесными взаимосвязями родовых верований и культов с синкретическим культовым комплексом "хозяев" гор и местности. Поэтому буддизм придавал особое значение ассимиляции и унификации культа гор и местных божеств-покровителей в культовой системе обо, и именно поэтому ламаизированный культ гор (обо) продолжал оставаться самым популярным обрядовым комплексом и в буддийский период.

Г л а в а т р е т ь я

ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ СЕЛЕНГИНСКИХ БУРЯТ В ХУП-XX ВВ.

Ареальная характеристика традиционной обрядности

При определении территориального распространения традиционных верований и культов "шести родов", монгольских "восьми родов" и некоторых других учитывались следующие моменты: процесс распространения и интеграции обрядов "шести и восьми родов" и их соседей внутри селенгинского региона, предполагаемое отражение древних контактных связей с тюркоязычными народами, образование новых культурных ареалов в условиях расширения контактов.

В результате картографирования этнических особенностей традиционных обрядов территории современных Иволгинского и Селенгинского районов выявляются два центральных ареала (назовем их по местности) – Загустай и Янгажин. Их традиционную обрядность можно типологически классифицировать по многим аналогичным признакам обрядов других зон. Жаргалантуй и Сутой, являющиеся как бы маргинальными территориями между двумя центральными, имеют более сохранившиеся шаманистские культы. Именно здесь ярко представлен шаманистский культ Даян-Дэрхи: в Сутое – коллективный, в Жаргалантуе – семейный; в этих местностях более, чем в других, придерживаются в основном шаманистских обычаев, а не ламаистских, как это наблюдается в Загустее и Янгажине. Таким образом, культ Даян-Дэрхи очень компактен и отчетливо локализован в вышеуказанных и некоторых других местах.

Вместе с тем этот культ следует считать чисто шаманистским, так как его первоначальной основой послужило обожествление монгольского шамана Даян-Дэрхи (Жуковская, 1979; инф. Будаев Р. 1906, олзон; Бамбарова Ц.Р. 1919, бархан-буян; Бамбарова Д.Б. 1920, буян). С одной стороны, в местностях Сутой и Жаргалантуй он фиксируется в классической шаманистской форме, хотя в некоторые места Бурятии он проник уже в ламаизированной форме и внешне воспринимался как буддийский культ монгольского происхождения, так как исполнялся главным образом монгольскими родами селенгинских бурят.

Но, с другой стороны, этот культ, в сущности, сохранил не только свой исконный шаманистский характер, но и многие еще более архаичные элементы. Согласно мифологической биографии Даян-Дэрхи, при жизни он был шаманом, похитившим жену (невесту) или по другой версии – дочь Чингисхана. Настигнутый погоней, он превратился в камень, а затем стал почитаться как всемогущий хозяин – покровитель всего Прихубсугуля, способный вызывать массовую гибель людей и скота, если не оказывать ему должного почтения. Похищенная им женщина тоже окаменела и стала

духом горы. Культ Даян-Дэрхи впоследствии получил распространение по всей Монголии. Предания о нем зафиксированы в XIX в. в Западной Монголии, а также у тюркоязычных народов Южной Сибири – алтайцев, теленгитов, дюрбетов, тувинцев и др. В Бурятии этот культ зафиксирован в Закаменском, Джидинском, Тункинском, Окинском и Селенгинском районах. В местах распространения культа сам Даян-Дэрхи обычно почитается как дух гор и камней, который может наделить просящего шаманским даром, а также исцелить, сделать богатым и удачливым, предсказать судьбу и т.д. С культом Даян-Дэрхи связаны также скалы с пещерой, где бездетные семьи молились о даровании потомства.

Последнее обстоятельство указывает на очень древние истоки описываемого культа, возможно, более архаичные, чем институт шаманства и даже сам культ гор; так пещера – это символ чрева Матери-Земли, ее влагалища, чем и определяются магические способности пещеры даровать детей. В сочетании с культом гор образ пещеры приобрел еще более сложную семантику, связанную с идеей деторождения: гора, являясь посредником между Небом и Землей, соединяет женский детородный орган Матери-Земли (пещеры) с воспроизводящей мужской силой Отца-Неба. С архаическим представлением о подобной функции горной пещеры были соотнесены также функции Даян-Дэрхи как покровителя семьи, хранителя и дарителя семейного счастья, зафиксированные в верованиях и культах бурят, в том числе селенгинских.

В Бурятии синкретический культ Даян-Дэрхи (несмотря на буддийскую атрибутику, характерную для всех ламаизированных обрядов) исполнялся скорее как шаманистический, притом тесно связанный с еще более древним почитанием обожествленных "хозяев" гор и покровителей семейно-родовых, территориальных общностей, т.е. как типичный локальный культ обожествленного шамана (подобно Шаргай-ноёну), превращенного в "хозяина" родовой горы. В этом отчетливо просматривается, во-первых, элемент некоторой реархаизации культа, уже включенного в буддийский обрядовый комплекс, во-вторых, его "приватизации" в системе родовых верований и культов, причем субъектом "приватизации" в данном случае стали не только этнические группы монгольского происхождения, через которые этот культ первоначально и распространился в Бурятии, но также роды булагатского, эхиритского, хоринского происхождения, проживающие в местах его распространения. Так, по данным селенгинского краеведа Г.Ленхобоева, на берегах р.Селенга есть скалы, которые называются "Камень Даян-Дэрхи", куда до 1934 г. ездили молиться только селенгинские "монголы" – табангут (см.: Герасимова, 1983. С.144). Но позднейшие полевые исследования показали, что в местах общего расселения этот культ одновременно исполняют на одних и тех же горах этнические группы как монгольского, так и предбайкальского происхождения, причем Даян-Дэрхи почитается как их общий "предок" и покровитель (нутагай Буурал баабай). Например, в местности Сутой Селенгинского района культ Даян-Дэрхи зафиксирован у представителей проживающих там пяти родов,

выходцев из Предбайкалья, — абганат, буян, готол-буумал, харанут и хурамша (инф. Будаев Р. 1906, олзон; Бамбарова Д.Б. 1920, буян).

Таким образом, культ Даян-Дэрхи, проникший к селенгинским и другим этническим группам бурят в уже ламаизированном виде, стал исполняться здесь как типичный родовой культ шаманских предков, причем очень архаичная детородная функция превратилась в одну из ведущих. Вместе с тем момент некоторой рearchаизации парадоксально сочетался в нем с качественно новой социальной ролью — консолидацией не кровнородственных, а административно-территориальных объединений, состоящих из родов этнического происхождения. При этом новые формы бытования культа достаточно, можно сказать, органично совмещались со старым содержанием, и наоборот. Так, в одном из свидетельств о его бытовании в Бурятии описывается сугубо ламаизированная форма культа Даян-Дэрхи, которая без особых противоречий сочетается с его архаическим детородным содержанием: "сидящий в широкой степи с тремя белыми ламами, 30 гелюнами; дающий сыновей и дочерей тем, у кого их нет и кто просит, обращаясь к нему; делающий добро на восемь сторон и на 80 сторон увеличивающий численность народа" (Герасимова, 1983. С.144).

Сказанное свидетельствует также о формальном, поверхностном характере его ламаизации, произошедшей сравнительно поздно еще в Монголии, вероятно не раньше ХУШ в. Как отмечает К.М.Герасимова, тибетоязычные обрядники Даян-Дэрхи, известные в Бурятии, по стилю и характеру обрядовых действий, скорее всего, могут быть датированы ХІХ в. и отнесены к культовой традиции монгольской ламаистской церкви (Там же). Ламаизация культа выразилась, в частности, в том, что Даян-Дэрхи был объявлен шаманом, "укропленным" Далай-ламой или самим Буддой и принявшим "обет буддийского монаха", а потому выступавшим одним из свирепых защитников буддийской веры, грозных ламаистских божеств — чойжин-срунма. Ему приписывались также функции дарителя семейных и личных духов — покровителей людей — сахясанов (Жуковская, 1977; Герасимова, 1983). Поскольку ламаизация фактически не затронула основного содержания и функций культа Даян-Дэрхи, то старые и новые формы его отправления слились в цельную обрядовую систему, которая, в свою очередь, органично вписалась в традиционную бурятскую систему "хозяев" местности. Кроме того, не исключено, что этнические группы южной Бурятии были в той или иной степени знакомы с этим культом в его добуддийской форме.

Аналогичная трансформация произошла с целым комплексом тибетских культов локальных божеств — "хозяев" земли (сабдаков, найдаков, вл-лха шибдаков), ассимилированных в культовой системе буддизма в предшествующий период, а затем в процессе распространения в Бурятии слившихся с традиционными бурятскими культами "хозяев" местности и гор. Из всех ламаизированных тибетских культов, связанных с культом "хозяев" местности и гор, особенно широкое распространение в селенгинском ареале получил культ Далха, в основе которого лежали обожествление и почитание девяти "гневных" братьев, предводителей военной дружины, и их че-

тырех предков — отца, матери, дедушки, бабушки. Это очень древний, многослойный и полифункциональный тибетский культ, получивший распространение среди кочевых народов Центральной Азии и Южной Сибири задолго до формирования ламаистской культовой системы. В Бурятии его более ранние, добуддийские формы не выявлены; в частности, в селенгинском ареале фиксируются уже его поздние ламаизированные модификации, которые, как и культ Даян-Дэрхи, использовались для ламаизации родовых культов шаманских предков и "хозяев" местности. Но в отличие от Даян-Дэрхи культ Далха был посвящен почитанию не только самих братьев Далха и их предков, но и целого класса ламаистских божеств, официально канонизированного и кодифицированного буддийской церковью как один из важнейших составных элементов культа обо и зафиксированного в специальных тибето- и монголоязычных обрядниках (Герасимова, 1983. С.145).

К тому же культ Далха подвергся гораздо более основательной ламаизации, чем культ Даян-Дэрхи, хотя в обрядах, посвященных Далха, также сохранились их архаичное содержание и функции. В процессе ламаизации культа Далха его первоначальные "военные" функции трансформировались в почитание "срунма" — хранителей и защитников буддийской религии, а также "сахюсанов" — семейных и личных покровителей людей, божеств счастья и благополучия, хранителей семьи и домашнего очага, действующих миру и согласию, устраняющих всяческие козни и препятствия, чинимые злыми духами (тибет. "гэг"). Чисто "военные" функции этого культа сохранились только в почитании самих братьев Далха, а не всего класса покровительствующих людям в их мирских интересах божеств и духов, который обозначался собирательным термином "Далха".

Существенно трансформировались и еще более ранние функции Далха как древнетибетских божеств, олицетворяющих предков по материнской и отцовской линиям родства, в результате чего они превратились в покровителей негенеалогических общностей, в том числе военных отрядов и дружин — "братств по оружию", занимавшихся разбойничьими набегами на чужие территории (Герасимова, 1983. С.145). В Бурятии культ Далха уже совершенно утратил связь с генеалогическими культами и исполнялся как универсальный надродовой культ; стандартные и унифицированные призывания божествам-покровителям из класса Далха рекомендовалось повторять во время исполнения обрядов почитания всех "хозяев" местности, в том числе родовых, причем в обрядниках указывалось, что они могут выполнять свои защитные функции везде и всюду и что их можно призывать в любом месте.

Ввиду ярко выраженного надродового, негенеалогического и интерэтнического характера культа Далха, а также его очевидной принадлежности к системе ламаистской обрядности он широко использовался буддийским духовенством по территории всей Бурятии для борьбы с очень стойким и значимым в традиционной системе верований и культов почитанием знаменитых родовых шаманов и других "сильных хозяев" местности, а

также для вытеснения распространенного шаманистского культа онгонов (семейных и персональных покровителей), которые заменялись ламаистскими сахясанами из разряда "гневных" хранителей веры срунма. В процессе этой борьбы культ наиболее популярных родовых шаманских предков на их похоронных местах был почти везде заменен культом обо, посвященным различным ламаистским божествам, в том числе тем, которые были отнесены к разряду или классу Далха.

Те же местные божества бурят, которых в силу их особой популярностью нельзя было просто заменить ламаистскими, были включены в ламаистский арсенал без значительных изменений их социальных функций и основного смысла ритуальных действий. При этом в тибетоязычных и монголоязычных обрядниках лишь заменялось на тибетское прежнее имя местного "хозяина"; обряды в их честь уже совершались ламами по ламаистскому ритуалу, да поблизости от прежнего культового места воздвигалось ламаистское обо, которое обычно находилось выше, а также небольшое культовое здание (бумхан). Существенно не менялись не только общественные функции местных божеств как покровителей и защитников тех или иных этнических, родо-племенных, территориальных объединений и групп, но и система связанных с их культом верований, представлений, исторических преданий и мифов. Такая трансформация произошла, например, с популярными культами Буха-ноёна, Шаргай-ноёна, Саган-убугуна ("Белого старца"), Хормуста-тэнгэри и т.д.

Хотя традиционная бурятская система общественных культов "хозяев" местности в целом была сохранена, при ее ламаизации, как и в случае с культом Даян-Дархи, произошло существенное смещение акцента с механизма поддержания кровнородственных связей на формирование территориальной, этнокультурной и конфессиональной общности, а также выработки единой и унифицированной общепурятской культовой системы. Так, в селенгинском ареале наиболее широкое распространение получают именно те ламаизированные культы, которые меньше всего были связаны с чисто родовым делением, в частности культ Далха, отправлявшийся практически повсеместно представителями всех родов — как монгольского, так и булагатского, эхиритского происхождения.

Характерно, что такая более или менее унифицированная система обрядности складывается в селенгинском ареале сравнительно поздно, не ранее второй половины XIX в., когда буддизм уже достаточно прочно внедрился в традиционную культуру бурят и полностью ассимилировал шаманистские верования и культы. Как показали результаты картографирования этнических особенностей обрядовой системы селенгинских бурят, первоначальными очагами распространения культа Далха и других ламаизированных культов среди "шести родов" предбайкальского происхождения служили места расселения выходцев из Монголии, в частности атаган. Это вполне закономерно, поскольку монгольские роды гораздо раньше познакомились с буддизмом и он трансформировал их обряды намного сильнее.

Но даже на самых поздних этапах проникновения буддизма в традиционную обрядность проявлялось стремление как-то обозначить принадлежность к разным родо-племенным группам. Поэтому, например, при исполнении одного и того же культа Далха, носившего в поздний период достаточно унифицированный характер на всей территории расселения селенгинских бурят, представителями разных родов использовались различные породы деревьев, которые, видимо, были связаны с архаическим культом родовых деревьев. На наш взгляд, это указывает, во-первых, на стремление сохранить генеалогическую общность в условиях уже сложившейся территориально-административной общности, которой соответствует единая надродовая культовая система, нивелирующая родовые различия; во-вторых, на присущую такого типа многослойным синкретическим культам способность к реархаизации, которая обуславливала их вариативность и постоянную "готовность" контаминировать с самими разновременными пластами верований и культов.

Таким образом, в целом по зоне расселения селенгинских бурят монгольского и предбайкальского происхождения в процессе ламаизации сложилась очень сложная картина распространения верований и культов, связанных с этническими особенностями разных родо-племенных групп. Эта картина определялась прежде всего противоречивыми тенденциями смещения различных этнических групп и контаминации их конфессионально-обрядовых систем, с одной стороны, и обособления по этническим группам на основе тех же конфессионально-обрядовых систем посредством выделения в них этнодифференцирующих признаков – с другой. Поэтому интерпретация географического распределения обрядов предбайкальских "шести родов" и монгольских "восьми родов", проживающих в селенгинском регионе, в целом и соотношения отдельных составляющих обряды элементов представляют известную трудность. Для развернутого истолкования рассмотренных нами обрядов оказалось необходимым привлечение материалов в Селенгинском, Восточном, Хэнтэйском аймаках в МНР.

К тому же в разных ареалах один и тот же обряд может приобретать специфические формы, мотивации и интерпретации, обусловленные региональными особенностями этнографических групп, входящих в данную этнокультурную общность. При этом могут существенно различаться интенсивность распространения и бытования того или иного обряда, степень его внедрения в общую структуру традиционной обрядности и влияния на другие социально-культурные и религиозные традиции, его удельный вес и значение в данной структуре и т.д.

Выявление перечисленных различий и специфических особенностей помогает не только более полно и всесторонне изучить весь комплекс традиционных обрядов, обычаев и т.д. или его отдельных составных элементов, но и выделить разнородные культурно-исторические и этнические пласты в формировании данного народа, пролить дополнительный свет на некоторые факты его этнической истории.

В связи со сказанным большой интерес представляет культовая система обо, получившая широкое распространение среди различных родо-племенных и территориальных групп этнографической Бурятии, в прошлом значительно отличавшихся друг от друга по уровню общественно-экономического и культурного развития, степени сохранности традиционной обрядности и влияния мировых религий (христианство, буддизм) и т.д. Этот религиозный комплекс бытовал как среди различных этнографических групп забайкальских бурят, испытавших сильное влияние буддизма, так и среди предбайкальских, в гораздо большей степени сохранивших элементы архаических шаманистских и дошаманистских верований, обрядов и культов, хотя и в традиционном регионе их обитания культа обо как такового нет, а есть аналогичный религиозный племенной и родовой обрядовый комплекс, именуемый "тайлаган".

Вместе с тем, учитывая интенсивные миграционные процессы, характерные для традиционного бурятского общества и продолжавшиеся до сравнительно недавнего времени, необходимо также выделить обширную промежуточную зону, в которой обе вариации длительное время сосуществовали, окончательно не смешиваясь. К этой зоне следует отнести западные и северо-западные районы Забайкалья, где происходило наиболее интенсивное взаимодействие миграционных потоков с северо-запада этнографической Бурятии, с востока и юга (из Монголии).

При ареальной характеристике культовой системы обо и других религиозных комплексов данной группы бурят необходимо иметь в виду и то, что его наиболее архаичный, добуддийский пласт тоже генетически неоднороден и формировался под влиянием различных этнических субстратов, принимавших участие в этногенезе бурятского народа (монголов, тюркоязычных и тунгусо-маньчжурских народов и др.). Из этих этнокультурных компонентов, сыгравших важную роль в формировании древнейшего пласта религиозных верований и традиций бурят, следует особо выделить два основных: 1) протомонгольский, локализуемый к югу от этнографической Бурятии, т.е. к центру формирования древнемонгольской общности, из которой впоследствии в разные периоды выделились различные группы, принявшие участие в этногенезе бурят; 2) сложный, многокомпонентный и во многом трудно идентифицируемый этнический субстрат автохтонного происхождения, в котором к периоду расселения на территории Бурятии монголоязычных этнических групп явно преобладали тюркские элементы, в частности предки современных якутов курыканы. Одним из важнейших центров формирования второго пласта традиционной культуры бурят, по-видимому, была так называемая курумчинская культура, носителями которой, по мнению А.П.Окладникова, были курыканы (VI-X вв.).

Культовая система обо

Култ обо в силу своей малоизученности занимает особое место в традиционной культуре бурят вообще и их религиозных обрядов в частно-

сти. Исследования фактически не затронули большую этнографическую группу так называемых "шести родов" и "восьми родов", представляющую большой интерес по многим причинам, из которых можно выделить наиболее важные: 1) в силу известных исторических факторов "шесть родов", по происхождению относящиеся к предбайкальским, как указывалось в первой главе, в определенный период оказались в среде забайкальских бурят и испытали влияние последних по многим аспектам (как в языковой сфере, так и в сфере материальной и духовной культуры); 2) подвергшись довольно интенсивному (ввиду ближайшего соседства) культурно-религиозному влиянию со стороны монгольских "восьми родов", предбайкальские "шесть родов" все же сохранили основной субстрат архайчных (т.е. добуддийских и дошаманистских) верований и обрядов, который несколько отличал их от более "ламаизированных" соседних родов; 3) в определенные исторические периоды некоторые представители предбайкальских родов побывали в Монголии, что, возможно, также сказалось на общей картине их обрядовой системы, отличающейся от таковой в предбайкальском регионе расселения этих же родов; 4) в результате у "шести родов" образовался сложный комплекс религиозного синкретизма, изучение которого представляет особый интерес в свете проблемы этнодифференцирующей роли обрядов; 5) будучи оторванными от основного монгольского ядра, "восемь монгольских родов", оказавшись в пределах Российского государства после установления границы в 1727 г., очутились в непосредственном соседстве с "шестью родами", вступив с ними в административные, хозяйственные и культурные контакты; как эти контакты повлияли на традиционную обрядность "восьми родов"?

Прежде всего представляют интерес те обряды, которые имеют не узкородовое, а общее для всех родов значение. К таковым, безусловно, следует отнести культовую систему обо, которая после ламаизации и унификации стала ключевым элементом обрядности всех этнических групп бурят, принявших буддизм, в том числе селенгинских. Особая роль обо в ламаизированных верованиях и культах бурят была обусловлена тем, что эта культовая система явилась основным средством трансформации и ламаизации самого популярного в традиционной культуре бурят обрядового комплекса – культа гор и связанного с ним почитания "хозяев" местности (не только гор, но и всех других природных объектов – рек, озер, ручейков, ключей и особенно священных источников – аршанов).

Поскольку в массовом сознании и даже в работах некоторых исследователей система обо зачастую полностью идентифицируется с традиционным культом гор, необходимо сделать несколько предварительных замечаний об истоках и характере культа обо. Сам по себе термин "обо" (бур. "обоо"; монг. "овоо"; тибет. "лабцзе") буквально означал кучу, грудку камней или каменную насыпь, которая обычно сооружалась на месте отправления религиозного обряда, посвященного "хозяину" местности или другому божеству (обожевленному духу умершего шамана, могущественному правителю, предку какого-нибудь рода или другой этнической

группы, мифологическому персонажу и т.д.). Этот древнейший обычай был широко распространен среди всех народов Центральной Азии (тибетцев, монголов, тюрков и др.) задолго до возникновения буддизма и даже шаманизма.

И.А.Манжигеев выводит культ обо из шаманистического жертвенника шэрээ, представлявшего собой холмик, который образовывался за много лет из сожженных костей и несъедобных остатков жертвенных животных в традиционных местах летних общественных жертвоприношений предбайкальских бурят (тайлаган). «Обо является ламаистской трансформацией шаманистического жертвенника», — пишет он, отмечая, что буддийское духовенство "для утверждения своей религии среди шаманистов было вынуждено сохранить в измененном и приспособленном виде некоторые шаманистические обряды, например жертвоприношения на перевалах и в местах бывших тайлаганов, получившие название "обо тахилган"> (Манжигеев, 1978. С.61, 101–102). Но, хотя культ обо действительно связан и с бурятскими тайлаганами, и с обычаем сооружать кучи камней на перевалах, и со многими другими аналогичными обрядами и обычаями, в которых фигурируют горы или символизирующие их каменные насыпи, во-первых, он намного архаичней шаманизма как такового, во-вторых, его функции не ограничивались почитанием духов гор, а носили более многообразный характер, что соответственно выразилось в многообразии его форм, далеко не исчерпывающихся классической ламаистской формой (т.е. сооружением каменных куч, конусовидных или пирамидальных).

Так, например, даже в Тибете, откуда стала распространяться стандартизированная ламаистская форма обо в виде конусовидных куч камней, прежде существовали самые разные формы: в виде кучи хвороста или шалашей, сложенных из деревьев; глухих колодцев, в открытый верх которых помещены шесты с бараньими черепами и деревцо с разветвленной кроной; кучи камней с ветвями деревьев; башенок с окнами или глухими стенами без окон; каменных домиков с окнами или без окон и т.д. (см.: Герасимова, 1989. С.202–203). В Монголии, Бурятии, Туве были распространены обо в виде конусовидного шалаша из сосновых жердей; конусовидного сооружения из срубленных молодых лиственных деревьев с ветвями; кучи камней с воткнутыми в середину ветвями; кучи камней, на которой сооружается нечто вроде каменного ящика с открытой боковой стороной и с прислоненными к закрытым сторонам ветвями деревьев (Дьяконова, 1976. С.190). Одна из самых распространенных в Бурятии в добуддийский период форм обо в виде конусовидных шалашей и была, по-видимому, косвенно связана с шаманистским обрядом сжигания костей и кусочков мяса жертвенного животного на куче из накрест сложенного хвороста или поленьев, которая, как отмечает И.А.Манжигеев, тоже называлась "шэрээ" (Манжигеев, 1978. С.102).

Но гораздо более тесные связи всех вариаций обо, в которых фигурируют деревья или какие-нибудь строения (домики, хижины, беседки, шалаша и т.д.), обнаруживаются в архаических погребальных культах, в

частности в ритуальных сооружениях возле места кремации или захоронения, которые были характерны для погребальных комплексов древности у многих народов (Герасимова, 1989. С.203). Как мы уже отмечали, обрядовые комплексы, в которых фигурируют различные сочетания деревьев, камней (каменных пирамидок) и возвышенностей, связаны также с мифологическими образами "Мирового (шаманского) дерева" и "Мировой горы", представляющих собой архаическую модель Вселенной (см. главу вторую).

Медиативные функции, проявляющиеся в способности соединять несоединимое (добро и зло, жизнь и смерть, мир живых и мир мертвых и т.д.), позволяли "Мировому дереву" и его заменителям служить средством оказания магического воздействия на процессы, происходящие в макрокосме, в том числе даровать жизнь, наделять жизненной силой. Поэтому недаром осевой столб на обо назывался у тибетцев "Дерево жизни" (Герасимова, 1989. С.209); с этими же представлениями был связан культ родовых деревьев как хранителей жизни и душ членов рода, его покровителей, дарителей плодородия и т.д. Вместе с тем промежуточное положение между разными мирами и полярными силами обуславливало амбивалентный характер магической силы аналогов "Мирового дерева", их связь с жизнью и смертью, их способность служить вместилищем злых и добрых духов, приносить людям и благо, и вред. Именно поэтому священные деревья становились у многих древних народов объектом почитания и поклонения, но в то же время дерево являлось необходимым составным элементом похоронных культов, а также обрядов вредоносной магии.

Однако эти пласты верований и представлений, ассоциирующиеся с похоронными обрядами, были, по-видимому, не самыми древними, хотя они явно предшествовали пластам культа обо, связанным с почитанием "хозяев" местности. Судя по всему, самый ранний пласт культа обо восходит к наиболее архаическому слову мифологического сознания – космогоническим мифам. Об этом свидетельствуют, например, космогонические мифы тибетцев, согласно которым при создании Вселенной сначала была построена куча камней на белом леднике. Не исключено, что и сама по себе модель Вселенной в виде каменной кучи конусовидной или пирамидальной формы более древняя, чем модель в виде дерева ("мирового" или шаманского). На это указывают, в частности, варианты обо, в которых оба элемента (дерево и камень) совмещаются, но сначала все-таки возводится каменная куча и лишь затем в нее втыкается (или прислоняется к ней) дерево (или несколько деревьев). Не случайно также то, что в тибетских представлениях о "Мировой горе", впоследствии перенятых ламаистской космологией, сначала в центре мироздания находилась гора, а затем сквозь нее проросло по центральной оси "Мировое дерево", корни которого уходили в подземный мир мертвых, а вершина достигала высших небесных сфер.

Во всяком случае очевидно, что культ обо возник раньше шаманизма, а затем в период господства последнего фактически существовал автономно от него. Как справедливо отмечает Н.Л. Жуковская, "культ обо

сохранялся в течение всего периода и расцвета шаманства, сосуществуя рядом с ним, не мешая ему и не противореча основам шаманского мировосприятия. В шамане как посреднике между миром духов и людей он не нуждался" (Жуковская, 1977. С.37). Помимо этого, различия между двумя культовыми системами заключались в том, что если шаманская практика носила ярко выраженный эзотерический, элитарно-профессиональный характер, то культ обо всегда был связан с массовыми, популярными верованиями и обрядами и играл сугубо общественную роль, выполнял важные социальные функции, отмеченные нами в предыдущей главе в связи с культом гор: маркировка родовой территории и основных вех исторической памяти рода, сохранение его целостности и преемственности традиций и т.д.

Более тесные отношения с шаманскими верованиями и культами возникают позднее, когда шаманы стали непосредственно руководить общественными жертвоприношениями на родовых горах (тайлаган) и когда складывается культ умерших шаманов, связанный с почитанием гор, которые служили местопребыванием обожествленных шаманов. Указанные культы нередко включали те или иные формы культа обо – в виде каменных насыпей либо каких-нибудь сооружений из деревьев. Обряды и ритуалы шаманского происхождения нередко имели также различные элементы атрибутики, связанной с культом обо, например привязывание к деревьям полозков материи, использование в ритуальных целях камней или деревянных предметов и т.д.

В целом же культовая система обо была наиболее тесно связана с культом гор, в сущности представляя собой микромодель священной горы, которая, в свою очередь, служила моделью мироздания, т.е. в этом смысле их функции тоже полностью совпадали (как и функции маркеров родовой территории, символов общности рода и т.д.). У двух культовых систем совпадали прежде всего такие важнейшие религиозные и общественные функции, как почитание "хозяев" местности, ландшафтных божеств-покровителей. Тем не менее эти две культовые системы нельзя полностью отождествлять, поскольку как в религиозном, так и в социальном аспектах значение культа обо намного шире, чем культа гор, и он не был столь жестко привязан к реальным горам. Сооружения типа обо могли посвящаться не только "хозяевам" гор, но и любым другим божествам и духам местности, земли, в том числе "хозяевам" отдельных природных объектов – озер, рек, ручейков, деревьев, целебных источников и т.д. Они могли воздвигаться и на вершине горы, и у ее подножия, и на любой возвышенности, и на перевале, и на берегу озера или реки, и на острове, и просто в степи – все зависело от характера "хозяина" и особенностей ландшафта (см.: Жуковская, 1977. С.35 и далее).

Однако не все сооружения типа обо играли равнозначную роль и между разными видами обо существовала определенная иерархия, обусловленная степенью важности "хозяина", которому оно было посвящено, и причастности к общественной жизни родового коллектива, сакральной исто-

рии рода и т.д. Для кровнородственных общностей на ранних этапах истории народов Центральной Азии, являвшихся основой и ядром социальной организации, первостепенное значение имели, конечно, обо, расположенные на родовых горах и посвященные предкам рода, реальным или мифическим, а все остальные играли подсобную роль, служили чаще всего заменителями родовых обо. При этом магические, общественные и прочие функции родовых обо и родовых гор в основном совпадали, но культовая система обо в целом отнюдь не ограничивалась этими функциями.

Одним из важных отличий является, в частности, то, что сооружения типа обо представляли собой более формализованную, абстрактную и вместе с тем полисемантическую модель Вселенной, чем священные родовые горы, и как маркеры родовой территории могли фиксировать более динамические процессы освоения архаическими коллективами нового пространства, расширения первоначального ареала этнической общности или его смены. Так, например, буряты при смене места постоянного обитания в основу обо, организуемых на новом месте, закладывали камни, специально привезенные с прежнего святилища, что символизировало юридическое закрепление вновь освоенной родовой территории. При этом происходило и символическое перенесение сакрального центра этнической территории, а значит, и ее культурно-общественного центра, поскольку в архаическом сознании сакральное, духовное освоение определенного пространственно-временного континуума отождествлялось с его культурным и хозяйственным освоением, и, наоборот, для практического (т.е. юридического, политического, культурного, хозяйственно-экономического) освоения определенной сферы обитания была необходима сакрализация этого процесса через ритуальные, культовые механизмы. Кроме того, в путевых заметках этнографов имеются свидетельства о кучах камней или каменных сооружениях типа обо другой формы как о маркировочных знаках, которыми кочевники-скотоводы Центральной Азии обозначали границы пастбищ, путевые направления; известны также обо на дорогах. Все это указывает на полифункциональность описываемого культа и нераздельную слитность в нем ритуальных, хозяйственных и общественных функций.

Роль наиболее универсального сакрализирующего механизма, посредством которого осуществлялась регуляция всей духовно-практической деятельности родового коллектива, выполняли родовые обо, расположенные на родовых горах и представлявшие собой не только место пребывания божества или духа, но и религиозный, общественно-культурный центр, своеобразный храм и святилище определенной этнической или административно-территориальной общности. В этом проявилось характерное для всех традиционных обществ взаимопереплетение и органичное сочетание рациональных, практических знаний и методов освоения окружающей природы с ритуальными, мифологическими формами регуляции микро- и макрокосмических процессов. В таком интегрированном духовно-практическом освоении действительности взаимодействие с природой осуществлялось

не на основе оппозиции "субъект-объект", а на основе представлений о единстве и взаимопроникновении природы и человека, которые воспринимались как органически слитные, родственные и магически сопричастные, а потому и управляемые одними и теми же механизмами. Подобные представления формировали мировоззренческую основу для практического отношения к природной среде и поведенческие стереотипы, регулировавшие всю практическую деятельность членов родовых коллективов.

Роль культовой системы обо как религиозно-общественного центра и универсального регулятора всех сфер жизни родового коллектива обуславливалась прежде всего ее сопричастностью с культом родовых предков, которая восходит к самым ранним этапам формирования культа обо, когда он был непосредственно связан с похоронными и поминальными обрядами, посвященными умершим предкам. Об этой связи свидетельствуют, например, надмогильные сооружения курумчинской культуры – непосредственного предшественника и одного из основных очагов (как мы отмечали, второго пласта) формирования культуры предбайкальских бурят. Надмогильные сооружения были составлены из каменных плит таким образом, что получались пяти- или шестиугольные пирамиды, полые внутри (Окладников, 1976. С.25).

С одной стороны, надмогильные сооружения курумчинцев представляют собой вариацию самой древней и классической формы обо в виде пирамидальной кучи камней, издревле распространенной у всех народов Центральной Азии, в том числе бурят. С другой стороны, эти же сооружения напоминают по своему внешнему виду миниатюрные конические юрты типа чумов эвенкийских "джу" или бурятских "бухэков", причем сходство с чумами и юртами усиливается боковыми отверстиями, обращенными к югу, как и вход в юрту. Такая форма была характерна для другого распространенного у бурят вида обо – конусовидных шалашей из жердей – и связана, судя по всему, с архаическими представлениями о загробном мире как продолжении земной жизни (могилы в виде юрт – "жилища" мертвых), а также с обычаем хоронить останки умерших шаманов либо в дуплах деревьев, либо в такого рода "чумах" или "шалашах".

Эти виды шаманских захоронений сохранялись у бурят и в период проникновения буддизма, как и обычай оформлять культовые места на родовых горах в виде шалашей или деревянных чумов. Интересно, что ламы, внедрявшие в Бурятии стандартную форму каменных обо, которая существенно не отличалась по внешнему виду от существовавших прежде, и не возражавшие, как правило, против сохранения старых обо, посвященных "хозяевам" местности и духам предков, активно боролись тем не менее против деревянных шалашевидных или чумообразных обо, стремясь заменить их каменными. Отношение ламаистской церкви к традиционному культу предков и "хозяев" гор, холмов, леса, водных источников и т.д., с одной стороны, и к культу похоронных мест родовых шаманов – с другой, было неодинаковым: если общественный культ "хозяев" местности, в том числе почитание родовых гор, буддийская церковь ассимилировала, не

изменяя его социальных функций и основного смысла ритуальных действий, то отношение к личному культу шаманов, к самим шаманам, шаманским фетишам-онгонам в качестве семейных покровителей и другим атрибутам шаманизма было крайне нетерпимым, поскольку шаманизм являлся реальным конкурентом буддизма в Бурятии.

Во время похоронных обрядов, посвященных выдающимся предводителям, прославленным военачальникам, родовым старейшинам и т.д., курумчинцы приносили в жертву коня, который в ранних представлениях народов Центральной Азии символизировал Солнце, Небо, небесных божеств и был связан с культом предков небесного происхождения. Обряд жертвоприношения коня играл важную роль и в культовой системе обо у бурят, в том числе селенгинских (инф. Байдаев Ч.Б. 1905, харанут), что подтверждает генетические связи бурят с курумчинской культурой, а также с древнейшим культом обожевленных предков небесного происхождения.

В процессе вытеснения родовых связей территориальными, соседскими и возникновения у народов Центральной Азии общностей надродового или даже надэтнического характера (племенных союзов, государственных образований и т.д.) культовая система обо превращается в средство консолидации этих новых объединений, сохраняя вместе с тем связь с культом предков и с погребальными обрядами. Так, у монголов обо сооружались возле погребений правителей хошунов (административно-территориальных единиц) на склоне горы или холма, причем сами погребения оформлялись как овальная насыпь камней (Викторова, 1980. С.63-64). Известно также много других погребальных комплексов правителей различных государственных образований в регионе Центральной Азии, оформленных в виде обо или как-то связанных с культом обо.

В период распространения буддизма буддийское духовенство, стремясь всемерно унифицировать и стандартизировать культ обо, привести его в соответствие с буддийской космологией и всем религиозно-философским учением, разработало строгие параметры и требования к его оформлению. Подробно регламентировались, в частности, критерии, на основе которых осуществлялся выбор места для закладывания обо, его размеры, количество куч камней и их направление по сторонам света и т.д. Всего предписывалось сооружать 13 куч камней: одна главная - символ "Мировой горы" Шумеру как центра мироздания, четыре больших и восемь малых - части обитаемого мира в ламаистской космологии. Были подробно определены составные компоненты, необходимые при закладке обо: драгоценные камни или их заменители из простых камней, но определенной расцветки, определенные породы деревьев, которые должны вставляться в вершину каменной кучи. Вершину центральной кучи должно венчать изображение мифической птицы Гаруди с драгоценностью (чинтаamani) на голове, вокруг должны располагаться другие атрибуты буддийской символики. После сооружения обо предписывалось обязательно освятить его посредством специального обряда, включавшего призывания к различным категориям ламаистских божеств с просьбой "вселиться" в обо. В лама-

истский ритуал освящения обо как обязательная часть входило созерцание Будды. В молитвенные просьбы, с которыми обращались к божествам при исполнении культа обо, наряду с традиционными пожеланиями богатства, здоровья, счастья, удачи, потомства, избавления от засухи и т.д. были включены также просьбы об освобождении от грехов, улучшении кармы, очищения от порочных мыслей и достижения других "благих" с точки зрения буддийского учения состояний сознания (Жуковская, 1977. С.41-42).

Разумеется, все эти стандартные требования выполнялись далеко не всегда, но в целом они способствовали выработке более или менее унифицированной культовой системы, которая с некоторыми вариациями получила распространение во всем центральноазиатском регионе, в том числе в Бурятии, накладываясь на уже существовавшие автохтонные традиции культа обо и в значительной мере нивелируя локально-ареальные различия. При этом сам термин "обо" сохранял свою полифункциональность, обозначая и каменные кучи или пирамиды, и культовое место для жертвоприношений "хозяевам" и божествам местности, и священные горы, на которых располагалось это культовое место для исполнения внедацанских ламаистских обрядов, и объект поклонения, т.е. божество, к которому обращались с молитвами.

В Бурятии ламаизированный культ обо столкнулся с очень сложной и противоречивой этнокультурной и социальной ситуацией, обусловленной исторической трансформацией кровнородственных общностей в соседские, территориальные общины, в административно-территориальные общности различных родов, в том числе не имеющих общего происхождения от одного предка или предков, связанных кровным родством. Вместе с тем процесс распада и вытеснения родовых связей территориальными, соседскими и административными, протекавший на фоне смешения различных этнических групп, сочетался с противоположной тенденцией сохранения этнодифференцирующих признаков если не в социально-практической, хозяйственной деятельности, то хотя бы в культовой сфере. Как справедливо и точно охарактеризовала эту ситуацию К.М.Герасимова, "социально-экономическая основа родо-племенных делений исчезла, но сохранялась традиция сакрализации общинно-родовой общности, инерция ее культового выражения" (Герасимова, 1989. С.200). Эта тенденция оказалась настолько сильной, что, как показали полевые исследования последних лет, довольно ясно выраженные этнодифференцирующие признаки в обрядах, связанные с культом обо, продолжают сохраняться у селенгинских бурят до сих пор, хотя в других сферах жизнедеятельности родовые связи реально не действуют и зачастую уже забыты.

В ламаистском культе обо сохранилось и почитание "кровных" родовых предков в ранге "хозяев" местности, призываемых на родовых священных горах, но в этот ранг ассимилированных ламаизмом "хозяев" обычно зачисляются "давние" предки, родословные связи с которыми приобрели уже мифический характер. Вместе с тем у селенгинских бурят монгольского

происхождения появилось стремление к утверждению обособленных культов своих собственных "покровителей" – если не родовых, то по линии генеалогического родства от тех фактических предков, которые появились в этом ареале в конце ХУП или начале ХУШ в. Так, в местности Нижний Бургалтай, где кочевали различные "поколения" атаган, сартул, урянх, табангут, в прошлом было восемь обо, расположенных на территории кочевий этих этнических групп. Они еще не забыты и посещаются представителями определенных генеалогических "поколений", которые уже не помнят своих родовых предков и называют себя "поколениями" Айсуевых, Бадмаевых, Мухолдовых и т.д., т.е. по непосредственному кровному родству, а не по линии родовых "костных" делений (Герасимова, 1983. С.122).

В результате в селенгинском ареале сложилась разветвленная и иерархическая система обо разного ранга и значения: общие обо для представителей различных родов; локальные обо, значимые только для населения определенной местности или поселка, но допускающие участие представителей разных этнических групп; сугубо родовые обо; обо для представителей одного "поколения". Ввиду столь сложного и противоречивого взаимодействия двух тенденций (интеграция различных этнических групп и обособление по родовым или "поколенным" признакам) наибольший интерес представляют, конечно, те обо, которые были общими для нескольких родо-племенных групп. В селенгинском ареале к такому прежде всего следует отнести так называемое Большое обо (Ехэ обо), которое было общим для всех "шести родов" эхиритского и булагатского происхождения, но посещалось и представителями "монгольских" родов. Рассмотрим его подробнее.

Ехэ обо – это обо предбайкальских родов селенгинских бурят. В обряде принимали участие предбайкальские "шесть родов" в местности Загустай, Тохой, Зуй-Сутой, Жаргалантуй, Харгана, Оронгой, Бургастай, Гильбира. Молебствие, как правило, совершалось летом 17-го числа среднего летнего месяца по лунному календарю. Читали тексты-призывания к "хозяевам" местности, способствующим благополучию людей.

Гора, именуемая далее Ехэ обо, располагалась в степи, на небольшом плоском возвышении, где не росло никаких деревьев. Перед молебствием люди заранее завозили туда несколько срубленных молодых деревьев, втыкали их в груды камней. Само место поклонения и жертвоприношения – обо – находилось в самом начале возвышенности.

Выход на Ехэ обо считался большим праздником для всех живущих в этой местности родов. Люди одевались в лучшие одежды, садились на хороших коней, брали с собой продукты на целый день. Каждая семья ставила светильник. К веточкам воткнутых деревьев привязывали хи-мори*, тряпочные шнурки или ленты. Перед обо на небольшом расстоянии (20 м) из маленьких камней складывали круг, где сжигали можжевель-

*Хи-мори – здесь ритуальные флажки с изображением коня, символизирующие жизненную энергию, счастье.

ник - "сан табиха", подливали в огонь топленое масло, молоко, кусочки бараньего хвоста. Обычно этим занимались специально выделенные люди.

После призываний, когда "хозяин" горы опускался на установленное ему место, присутствующие совершали "горо" - ходили вокруг обо по солнцу. В качестве жертвоприношения каждая отдельная семья закалывала барана, тушу которого разделявали по суставам*, а мясо варили в большом котле. Голову опаливали на огне, очищали и варили в отдельном котле без нижней челюсти. Голова барана (төөлэй) считалась самым почетным угощением для хозяина горы. Почетными считались также лопатка, грудина, крестец, четыре верхних ребра. Голову и вышеупомянутые почетные куски мяса привозили с собой для участия в обряде. Мясо и голову, как и молочные продукты (сагаан идээ), клали при этом в специальные тарелки (саба). Затем мужчины, главы семей, брали свои принесенные и приготовленные тарелки с продуктами (далга) и ставили около обо. Перед этим полагалось повертеть тарелки по ходу солнца, произнося: "Ай хурай! Ай хурай! (Благополучие, счастье, снизойди)". Глава семьи держал тарелку на раскрытых ладонях. Один из родоначальников или старейшин восклицал: "Буян хэшэг ерэбуу? (Пришло ли благополучие?)". Присутствующие хором отвечали: "Ерэба! ерэба! (Пришло! Пришло!)". "Улзы хотог уршэбуу? (Благоволит ли счастье?)". Ответ: "Уршэбаа! Уршэбаа! (Да, благоволит!)". Старейшина вновь громко восклицает: "Һанаһан хэрэг намын ёһоор бутэбуу? (Исполнились ли ваши желания?)". Ответ: "Бутэбаа, бутэбаа! (Да, исполнились!)". Все вместе произносили: "Ай, хурай! Ай, хурай!". Затем снова совершали круг по ходу солнца, разбрасывая во все стороны маленькие кусочки принесенной пищи.

На этом ритуальная часть заканчивалась. Присутствующие садились в большой круг, начинался праздник - "найр". На почетных местах располагались старейшины родов, остальные - по кругу. Все продукты собирали в середину круга. Обычно молодые люди обслуживали участников обряда, подавая им пищу; начинали они с самых почетных и уважаемых людей родов. Старики вели степенные неторопливые беседы, молодые со-

*Существовал особый бурятский способ заклания барана: на белый войлок клали на спину барана и острым ножом под грудinou делали надрез, просовывали через диафрагму правую руку и обрывали спинную артерию. Затем барана заносили в юрту, клали на правой стороне очага головой на север. Делали надрез кожи на животе, ногах и начинали сдирать кожу кулаком, оперируя большим пальцем (сначала с одной стороны, затем с другой). Распарывали живот и вынимали брюшину в специальное корыто по левой стороне туши. Вычерпывали из полости кровь. После всего острым ножом расчленили тушу по частям. Последней отделялась голова.

Самыми почетными кусками мяса считались: 1) голова (төөлэй); 2) лопатки; 3) грудина; 4) четыре больших ребра с каждой стороны; 5) крестец; 6) курдюк. Эти куски употреблялись в традиционной бытовой и религиозной обрядности бурят, в том числе и в качестве подношения на обо.

родичи знакомились между собой, угощали друг друга, пели песни. Затем начинались борьба, скачки, стрельба из лука. Самый сильный борец, самый меткий стрелок, самый лучший всадник получали награды. Победившему коню посвящали специальную песню – "мориной соло" (Материалы полевых исслед. автора, 1981. С.46–82). Праздник обычно заканчивался к вечеру. Здесь необходимо подчеркнуть, что буддизм нивелировал многие этнические особенности культовой системы обо. Структура обряда была строго кодифицирована, и обряд по всему селенгинскому региону стал одинаковым, за исключением содержания некоторых специальных обрядников в особых местах.

Хонгор-Уула – на это обо, так же как и на Ехэ обо, собирались все представители "шести родов" и рода атаган. Культовое место было расположено в северо-восточном направлении от Гусиного озера, в местности Тапхар. Это высокая гора с плоской вершиной, "хозяином" которой считался трехглазый богатырь по имени Хонгор. Он также был "хозяином" горы Шунэһэтэ, расположенной на южной стороне Гусиного озера и, по легенде, ездил ей поклоняться.

На вершине горы Хонгор-Уула расположены 13 обо. Жертвоприношение совершали 2-го числа второго летнего месяца. На вершину поднимались только мужчины. По свидетельству Г.Д.Нацова, "хозяевами" горы являлись Хан-Буурал, Хатан-Хонгор. В давние времена их изображения были вырезаны на камнях этой горы (РО БИОН. Ф.Нацова. Д.31). Хатан-Хонгор считалась защитницей воинов, идущей вслед за ними при военных действиях и охраняющей их.

Шаргайн-Ундэр – самая высокая вершина в отрогах Хамар-Дабана между ущельями рек Загустай и Убукун. На вершине – каменные утесы и редкие деревья, у подножия – несколько озер. Самое большое из них Шаргал-Нуур (Саврасовое озеро), из его вод когда-то появился шаман на саврасовом коне и поселился в этой местности. После смерти он стал почитаем. "Хозяином" горы считался мужчина в железной шапке (в форме шляпы), который появлялся верхом на черном коне в сопровождении двух верховых. В руках у него лук, стрелы. На глаза являлся только мужчинам воинам и считался их покровителям. Поклонение горе совершали 22-го числа первого летнего месяца по лунному календарю. Угощали "хозяина" горы "почетными" кусками бараньего мяса – головой, лопаткой, крестцом, грудинкой, четырьмя верхними ребрами. На вершину поднимались только мужчины, иногда верхом на коне, но чаще пешком. Они брали с собой молочную водку, серебряные деньги, "почетное" мясо, молочную пищу, можжевельник и хвост барана. При ритуале просили "хозяина" горы: "Хаан-баабай, Хатан-эжы! Абаража, хаража ябыт даа! (Отец хан, мать ханша! Покровительствуйте нам!)", затем молились за благополучие всего населения этой местности, скота. Гора имеет и второе название – "Хан-Уула". После обряда мужчины спускались вниз, где их ждали все остальные – женщины и дети, образовывался большой круг, начиналось всеоб-

шее угощение, которое заканчивалось скачками, борьбой и стрельбой из луков. Соревнование проходило между родами или улусами.

Ехэ-Алтан – главное обо местности Харгана. Высокая гора, покрытая соснами и кустарником. Поклонение совершали 10-го числа первого летнего месяца по лунному календарю. В устной традиции существует предание, что под горой спрятано золото, привезенное на трех верблюдах, поэтому гора стала называться Алтан (Золотая).

Бага-Алтан – на расстоянии 1 км от Ехэ-Алтан. Высокая сопка с редкими деревьями. Считалась покровительницей женщин.

Баян-Тугуд – высокая острая сопка. Главное обо всех родов иволгинских бурят. "Хозяйка" горы – женщина в темно-синей одежде верхом на черном жеребце. Легенда: одна женщина перемещалась верхом на коне в сторону, где обитали хори-буряты. Остановилась на южной стороне сопки, привязала коня к одинокому дереву, после чего умерла, по-видимому, от болезни. Коня, отвязав, отпустили, а женщину похоронили кочевавшие в этой местности буряты. Одицавшего коня поймали, убили и пустили в пищу люди поколения тубшэнтэн. С этого времени поколение преследовали болезни, мор. Только после того как люди совершили жертвоприношение у одинокого дерева, болезни прекратились. С тех пор поколение тубшэнтэн совершает у этого дерева жертвоприношения молочной пищей, головой барана, молочной водкой.

"Хозяйку" сопки часто видели верхом на черном коне между горами Баян-Тугуд и Улэээтэ-Ундэр в местности за верхней Иволгой. Это место называется "гуйдэлтай газар".

На южной стороне сопки имеется большая неглубокая пещера – 4х2 м, высота ее – 1,5 м. Там располагался главный алтарь обряда поклонения горе. Жертвоприношение совершалось молочной пищей, водкой, головой барана. После ритуала подношения пищи и призываний счастья и благополучия, как правило, спускались вниз, где садились в большой круг, угощались. Затем традиционно проходили конные скачки, борьба, стрельба.

Полевые исследования в этой долине выявили несколько бытовавших легенд о происхождении и внешнем облике "хозяйки" сопки. Первая: когда-то давно около Селендумы кочевала (или жила оседло) очень сильная шаманка (удаган). При жизни она в местности Алтан-Хайлаан, севернее Селендумы, посадила в двух местах (первое – Эмэгэй-эжы, второе – Харуухийн обо) два дерева, велел кочующим там постоянно совершать подношения и поклоняться этим местам. Будучи уже в пожилом возрасте, она сказала своим сородичам: "Если я умру, то похороните меня на том месте, где я скончаюсь". Затем села на запряженного в телегу коня (ходок) и поехала вниз по течению Селенги. Вскоре сородичи услышали, что она умерла в Иволге, и местные кочевавшие буряты похоронили ее (Материалы полевых исслед. автора, 1987; инф. Нимаева Д. 1910, хурамша).

Вторая легенда: "Хозяйка" Баян-Тугуд иногда показывалась и разговаривала с проезжающими или проходящими мимо горы людьми. Старинные

предания сохранили ее внешнее описание: в старинной бурятской одежде верхом на хорошем черном коне с красивым седлом, сбруя коня - с медными украшениями (инф. Дондуков Д. 1896, харанут).

Бурин-хан - одна из самых священных гор Селенгинской долины. Бурин-хан считался одним из трех ханов Ара-Халхи*, два других - Хумэн-хан, Хуттай-хан. Этой горе поклонялись все роды - удзон, буумял, хорчит-хара, урянх, живущие в местности Наньди. Поклонение и жертвоприношения совершались в один день - 2-го числа последнего летнего месяца по лунному календарю с двух сторон Бурин-хана (Иро, Удунга, Ташир, Селендума, Нанди - с восточной стороны, Инзагатуй, Боргой, Ичетуй - с западной). На вершине горы есть озеро (на высоте 1600 м над уровнем моря), где имеется 12 маленьких обо, расположенных по кругу, и одно большое. Каждое обо почиталось отдельным родом. Таким образом, на вершине Бурин-хана было 13 мест отправления культа обо.

Внешний облик "хозяина" горы: мужчина верхом на коне светлой масти (может быть, белом, саврасом), одет в коричневые одежды, шапка островерхая. В руках держит лук, стрелы. По словам информанта Ж.Худакова (1908, урянх), "хозяин" горы представляется ему верхом на саврасом коне, в одежде с расширяющимися книзу рукавами, в руках - лук с натянутой тетивой и стрелой.

Женой Бурин-хана считалась гора Хонгор-Уула (около местности Ташир), сыном Бурин-хана - гора Адхата (недалеко от местности Селендума) (инф. Мункожапова Ц. 1907, хорчит).

По преданию, когда-то очень давно у подножия Бурин-хана жила шаманка - бабушка Очир (Ошор хутшэн). Она занималась призываниями духов двух гор Бурин-хана - восточной и западной (зуун и баруун). Более подробных сведений об Ошор хутшэн не сохранилось.

Наряду с общеродовыми обо "шести и восьми" родов в середине XVII в. существовали также обо для нескольких родовых групп, для одного рода, семейные обо. К этому времени уже четко оформляются обо всех местностей, заселенных как "шестью родами", так и монгольскими "восемью родами" и многочисленными этническими группами предбайкальского и монгольского происхождения. Причем каждое этническое подразделение совершало поклонение и жертвоприношение только своим родовым покровителям. В силу этих причин культовые места строго дифференцировались по родам. Появилась целая серия мест поклонения "хозяевам" гор, воды, камней и т.д., ограниченных территорий, на которой проживали те или иные представители многочисленных родов и этнических групп, заселивших Селенгинскую долину.

Так, в местности по р.Иволга появились обо Иволгинской долины. Отправление здесь совершалось в основном представителями "шести родов" и этнических групп, проживавших рядом с ними: Баян-Тугуд (главное обо "шести родов" этой локальной группы), Тапхар (на самой вершине имеют-

*Ара-Халха - старое название Забайкалья.

ся очень древние захоронения – плиточные могилы), Баян-Улаан, Даши-Балбар (на отрогах нельзя срубить деревья), Улээтэ-Ундэр, Дээдэ-обо, Тулэмжын обо, Отошо, Алтан-Мандал, Бахадай-Нуур (место поклонения "хозяину" воды). Кроме того, недалеко от горы Отошо находилось место почитания Хойлогой хугшэн (захоронение местной шаманки).

Обо Оронгойской долины – по р.Оронгой: Олоной обо, Баян-Улаан, Тархарай обо, Талын обо, Бочкотын обо, Жаргал, Нархата обо, Янгаж-най обо (Эрээлжэтэ).

Обо Гильбиринской долины – по р.Гильбира: Ноён-Уула, Манхан обо, Баян-Улаан, Сабэй обо (аадаг шоно), Баян-Ундэр (олзон), Ухав-тологой (олзон), Даши-Загбв (борсой-шоно), Рэгсэл-Гомбо (аадаг, харал-шоно). Улээтэ-Бунхан (харал, добо). Последние три поклонения отправлялись в один день и час, а на общее угощение и праздник люди собирались в одном месте.

Харганатские обо – Ехэ-Алтан, Бага-Алтан, ЫЗ обо (родовое обо – гононтон), Даши-Балбар, Баян-Сагаан, Бунхан, Агы, Набаб-Гарма (бөөгой обо) – поклонялись роды олзон, хурамша и поколение досоо бэе, Убугун-Хада (Убугун тушэмэл – "гора старцев").

Жаргалантуйские обо – Ундэрэй обо (высокая гора, отправляют обряд в средний летний месяц, способствует долголетию), Мандалай обо, Сагаан-Хадын обо, Тохойн обо, Урда-бэйин обо, Олоной обо, Даржакта, Жалгын обо, Монгол обо, Ехэ обо, Хойто-бэйин обо, Ногон-Уула. Кроме того, в этой местности был чрезвычайно развит культ почитания умерших шаманов. На местах захоронений проводились ритуальные жертвоприношения. Одним из самых почитаемый был Иринчей-баабай, затем следовал Шойсоройн-баабай, Хугшэн-эжы, Буха-ноён-баабай, Нагаса-баабай (родовое хаахартан).

В местности Загустай – Ехэ обо, Шаргайн-Ундэр, Хонгор-Уула, Аршантын-Ундэр, Ундэр, Мандал-Сагаан, Баян-Улаан, Баян-Сагаан, Шунэхэтэ, Бунхан-Тологой, Хушөөтэ обо, Бата-Сагаан (родовое ханхаатан), Бамбын добо (место отправления культа "хозяину" воды; в день отправления, как правило, начинался сильный дождь, почитали только молочными продуктами), Баян-Зурхэ.

Обо местности Тамча – Хонгор (имеется изображение Белого старца – Сагаан Убугун – покровителя животного и растительного мира), Буурал, Тамчийн обо, Ягаанай обо, Убэрэй обо, Энэсхийн обо, Агуулын обо, Убаши-Абагай, Хухы-Хангай, Эмэгэй-эжы (почитают в любое время года 9, 19, 29-го числа, считается покровительницей женщин).

Обо местности Селендума – Баян-Ундэр-Уула (общее обо местностей Тамча и Селендума) Тосогор, Энэсхийн обо (Энээсхэ), Эмэгэй-эжы, Талын-Тологой, Билэтын дабаа.

Обо местности Удунга (Иро) – Бурин-хан (восточная часть), Эмэгэй-эжы, Хонгор-Уула, Хухэ-Уула (Хухы-Хангай – на берегу р.Темник), Баян-Сагаан, Арбактын обо.

Обо местности Бургастай – Эрдэмтэ (жители Селенгинска), Баржагар, Бэрхэ-Уула, Баян-Сагаан, Даржак-Тологой, Царамай обо, Табан-Шобогор, Буурагшан, Айрагта (родовое обо).

Обо местности Зуй – Залитын обо, Баян-Ундэр, Баян-Баршагар, Ехэ обо, Улээтэ, Ханда-Хээтэй, пещера Эхын-Умай ("Чрево матери" – для бездетных женщин), имело месьть отправления культа "хозяину" воды.

Все вышеперечисленные места отправлений обрядов в честь "хозяев" гор и местностей фиксируют культовую обрядовую систему "шести родов" и сопутствующих им других родов, этнических групп и группировок. Далее мы приводим места поклонений и совершений аналогичных обрядов и жертвоприношений представителями "восьми родов" и других этнических групп, вышедших с ними или позже них из Монголии.

Обо местности Ноёхон – в основном здесь кочевали и осели цонгол. Они совершали отправления на горах: Баян-Ундэр, Залаа-хан, Баян-Хонгор, Хандата, Ноёхон-хан, Согоото-хан, Улээтэ-хан, Унгэтэ-хан, Ухэр (Дэлгэр)-хан, Хотог-Ундэр, Баян-Хонгор, Хан-Хурмаста (севернее местности Тухум), Могнойто, Сайжаата, Бунхан (место поклонения "хозяину" воды); далее идут места поклонений цонгол, находящиеся в местности Енхор: Баян-Буурал, Баян-Мандал, Зэндэмэтэ, Дунда обо, Душэтэ.

Обо чикойско-енхорских цонгол – Баян-Буурал, Баян-Мандал, Дунда обо, Зэндэмэтэ.

Обо чикойских харанут – Табан-хан, Бунхан, Шулуун, Дашалаан, ("хозяйка" горы – женщина). Выход на эти четыре горы совершался одновременно, в следующей последовательности: сначала Дашалаан обо, затем Бунхан, Шулуун обо и наконец Табан-хан, куда поднимались только мужчины, главы семейств. Общее угощение совершалось недалеко от Шулуун обо.

Обо местности Убурзохой (в основном места кочевания и оседлости табангут II) – Хиидын обо (табангут I, II, III местности Кяхта, Хоронхой, Субуктуй, Харьяста, Убэрзохой), Болдогой обо, Арша-Абагай (общее для всех, но в основном для пожилых людей), Бунхан, Хан-Уула, Харганатын обо, Даржак обо (покровитель детей), Бугэдын обо (всех табангут), Хухэ-хан, Баян-Уула, Мунгэн-Уула, Ундэр-Уула, Бурин-хан, Душэтэ (место почитания наковальни Чингисхана).

Обо местности Кяхта – Хухэ-хан, Мунгэн-Уула, Баян-Уула, Бугэдын-обо, Ундэр-Уула (Усть-Кяхта), Бурин-хан, Хумэн-хан.

На табл. I представлены главные и местные обо по родам, их распределение по местам кочевания и обитания всех родов и этнических групп в Селенгинской долине, общие и местные шаманистские тайлаганы, их распространение.

Почти все присутствующие в Селенгинской долине роды почитали Белого старца (Сагаан Убугун) – покровителя животного и растительного мира и духов и "хозяев" водных источников. Например, в местности Иволга существовало специальное место поклонения "хозяину" воды – Баха-

дай-Нуур (Лягушачье озеро). Приходить туда полагалось босиком, взяв с собой жертвоприношение в виде молочной пищи. Недалеко, на берегу реки Халюта, отправлялся обряд "бороо сорха" - вызывание дождя. Старейшины родов или родоначальники веточками ковыля (дэрэһэ), стоя в воде, брызгали молоком.

Т а б л и ц а I. Культовая система обо

Род	Главные обо	Местные обо	Общие шаманистские тахилганы	Местные шаманистские тахилганы
Буумал	Загустай			
	Ехэ обо	Ундэр		
	Даши-Балбар	Баян-Сагаан		
	(Шаргайн-Ундэр)	Баян-Улаан		
	Хонгор-Уула	Шунэһэтэ		
	Аршантын-Ундэр	Бунхан-Тологой		
	Жаргалантуй			
	Ехэ обо	Ундэрэй обо	Иринчей-баа-бай	Хугшэн-эжы
	Даши-Балбар	Манда-Сагаан		Нагаса-баа-бай
		Сагаан-Хадын обо		(хаахартан)
		Урда-Бэеийн обо		
		Олоной обо		
		Даржакта		
		Жалгын обо		
	Сутой			
Харанут	Ехэ обо	Хандата	Алтан-Хай-лаанан	Луумай-бу-урал-эжы
	Даши-Балбар	Арганат (родовое обо арганат-буумал)	Ундэгэр	
		Убугун обо		
		Бунхан		
		Сагаан-Хада		
	Бургустай			
	Ехэ обо	Хонгор-Уула		
	Даши-Балбар			
	Загустай			
	Ехэ обо	Ундэр		
	Даши-Балбар	Баян-Сагаан		
	Хонгор-Уула	Баян-Улаан		
		Шунэһэтэ		
		Бунхан-Тологой		

Род	Главные обо	Местные обо	Общие шаманистские тахилганы	Местные шаманистские тахилганы
	Жаргалантуй			
	Ехэ обо	Ундэрэй обо	Иринчей-баабай	Шойсоройн-баабай
	Даши-Балбар	Мандал-Сагаан Сагаан-Хадын обо Урда-Бэейн обо Олоной обо Даржакта Жалгын обо Сутой		
	Ехэ обо	Хандата	Алтан-Хай-лааһан	
	Даши-Балбар	Убугун обо Бунхан Сагаан-Хада Удунга, Усть-Урма	Ундэгэр	
	Бурин-хан (с восточной стороны)	Бунхан-Уула Хухэ-Хада Оронгой, Харгана	Эмэгэй-эжэ	
	Ехэ обо	Бага-Алтан		Убугун-обо
	Алтан	ГЗ обо Бунхан Урда обо (Даши-Балбар) Агы Бургастай		(Убугун-Тушэ-мэл)
	Ехэ обо	Гозогор-Сагаан Бэрхийн обо Сарамай обо Эрдэмтэ Зэгустай		
	Ехэ обо	Баян-Сагаан Баян-Улаан Шунэһэтэ Жаргалантуй		

Род	Главные обо	Местные обо	Общие шаманистские тахилганы	Местные шаманистские тахилганы
Олзон	Ехэ обо	Жалгын обо Сагаан-Хадын обо Олоной обо Даржакта Харгана	Иринчей-баабай	
	Ехэ обо	Бага-Алтан IЗ обо	Шунэһэтэ (по легенде - захоронение шаманки Дэжэд-Удаган)	Таряата
		Бунхан Урда обо (Даши-Балбар)		
		Гильбира, Оронгой		
	Ехэ обо	Олзоной обо (Баян-Улаан - родовое обо олзон)		
		Хонгор-Уула		
		Гильбира		
	Ехэ обо	Улзэтэ-Бунхан (родовое обо харал-хурамша)	Шунэһэтэ (по легенде - захоронение Дэжэд-Удаган)	
		Хухэ-Шулуу (родовое обо хурамша)		
		Оронгой		
Хурамша	Ехэ обо	Оронгын обо Ташир		
Алагуй	Бурин-хан (с восточной стороны)	Гильбира		
	Ехэ обо	Баян-Ундар (родовое обо борсой-шоно) Собэ обо		Хохор бөө (захоронение) в местности Шулута, покланялось 10 семей, впоследствии переехали в Оронгой

Род	Главные обо	Местные обо	Общие шаманистские тахилганы	Местные шаманистские тахилганы
Шоно	Ехэ обо	Харгана Бага-Алтан ІЗ обо Бунхан Урда обо (Даши-Балбар) Агн		

На берегу речки Убукур представители "шести родов" совершали обряд поклонения "хозяину" воды. В местностях Оронгой и Олзон почитали Яран - "хозяина" воды; в Сутое (на восточном склоне горы Баян-Сагаан) также почитали "хозяина" воды у небольшого ключа; на берегу Гусино озеро в Загустае было специальное место для совершения обряда поклонения "хозяину" воды. Для этого на берегу Гусино озеро из кустарников (тальник и камыш) воздвигали небольшие обо, жертву приносили только молочной пищей (инф. Дашидондуков Н. 1908, натаг-харанут). В Загустае местом почитания "хозяина" воды считался Бамбын добо - небольшой островок среди болота по течению р.Загустай. Существует легенда, что, когда здесь косили сено, всегда начинался дождь. В местности Ноёхон также почитали "хозяина" воды, преподнося ему в качестве угощения молочную пищу - сыр, хурут (сушеный творог) и т.д.

Благодаря исследованиям Н.М. Жуковской установлено, что одной из ранних форм ламаистского культа обо является культ "хозяина" местности, ландшафтного божества, как правило, обитавшего в самой характерной и выдающейся точке окружающей местности. В горном районе это была самая высокая гора, а если в горе находилась пещера, то обиталищем духа становилась именно она. Крупная река, озеро непременно имели своего "хозяина" (Жуковская, 1977. С.35). Прибыв в новые места, "шесть родов" и "восемь родов" прежде всего избирали в качестве основного места родового поклонения горы и водные источники, которые с самого начала заселения маркировались строго по родам (см. табл. I).

На прилагаемой таблице дана также сводка локальных культов обо и шаманистских культов буумал и харанут местности Жаргалантуй и Сутой, олзон местности Жаргалантуй и Харгана, хурамша местности Гильбира. В основном это культы, которые в прошлом носили родо-племенной характер. Ехэ обо стало главным потому, что оно было общим местом поклонения для предбайкальских родов. Существовали также общие места поклонения для населения локальных территорий, например; олзон, харанут,

буумал Загустая имели три-четыре общих обо - Баян-Сагаан, Баян-Улаан, Цунзхэтэ, Ундэр; олзон, харанут, буумал Жаргалантуя - семь общих обо; харанут и буумал Сутоя - одно общее обо. В середине ХУП в. все вышеуказанные места поклонения "хозяевам" гор были этнически маркированными общественными культами, своеобразной формой передачи преемственности идеи прародины. Они уходили, по нашему мнению, глубокими корнями не только в культ предков, но и в культ природы, деревьев и в другие архаичные культы, которые на рубеже XIV-ХУП вв. нашли воплощение в культовой системе обо. В пользу этой версии о связи культа обо с культом предков или культом реально умерших исторических персонажей говорят также свидетельства исследователя тибетских обрядов Уэдэля о том, что празднование смерти Будды в Тибете соединено с праздником Природы. Оно совершалось в полную луну (15-й день) в честь прихода лета и ожидания дождей (Waddel, 1974. Р.507). Как видим, даже время исполнения обряда на обо у шести и восьми родов" и праздников у тибетцев совпадает.

Култ предков отчетливо прослеживается также на материале о Буха-ноёне. По данным многих исследователей, это тотем булагатов. Существует множество мест отправлений обряда в честь Буха-ноёна в предбайкальском ареале булагатов. Появились такие культовые места и в Селенгинской долине после прихода "шести родов". Монгольский академик Б.Ринчен высказал версию об историческом происхождении Буха-ноёна, который являлся одним из военачальников Чингисхана. Ученый полагал, что именно от него ведут свое происхождение забайкальские буряты, поэтому у них возник культ Буха-ноёна (Ринчен, 1975. С.194).

Нашу версию о связи культа обо с культом предков подтверждают и полевые данные, согласно которым на многие обо запрещалось выходить женщинам. Погребение родовых, племенных старейшин совершалось без участия женщин, даже представительниц данного рода. Почетным местом захоронения, последним пристанищем, "золотой колыбелью" (алтан улгы) старейшин являлся юго-восточный склон родовой горы. Об этом свидетельствуют и многочисленные археологические данные, в частности раскопки монгольского ученого Г.Мэнэса и бурятского исследователя С.В.Данилова.

Как у всех народов Центральной Азии, культовую систему обо предбайкальских и монгольских родов вполне можно рассматривать как религиозный способ маркировки родовых отношений, в основании которого лежит культ родового предка. На это указывают молитвы-призывания и жертвоприношения обрядового чествования прежде всего "хозяина" той горы, на которой совершается родовое молебствие. Пища для угощения "хозяина" горы и общего угощения готовилась только женщинами данного рода (Материалы полевых исслед. автора, 1985). Вполне возможно, что реальный или мифический родовой предок и его культ начинают забываться с созданием территориально-родовых группировок, а позже - террито-

риальных, когда появляются так называемые административные и различные другие роды, основанные уже не на родовых, а на экономических отношениях.

Шаманские культы

На протяжении всего ХУП в. общественными и родовыми святилищами были не только горы, отдельные камни и водные источники, но и реальные или мифические захоронения шаманов и шаманок. Поклонения на шаманских захоронениях, на наш взгляд, это видоизмененный культ тех же родовых предков.

По традиционному представлению бурят, многие шаманы, даже умершие, особенно те, которые считались "белыми" (т.е. покровителями которых были небесные тэнгрии, и они совершали в основном только добрые деяния, содействовавшие благополучию рода или отдельной семьи), после смерти не теряют своих способностей оказывать помощь сородичам. Почитание же могил умерших "черных" шаманов объяснялось боязнью, что последние могут отомстить за непочтительное отношение к ним после их смерти. "Хорошие покойные шаманы, по словам бурят, сильно защищают своих потомков и родных от злых духов, ходатайствуя за них перед богами-заянами и хатами^{*В}", — писал М.Н. Хангалов. Поэтому почти каждая местность или каждый род, даже каждая семья в отдельности имеют "своих отдельных заянов из покойных шаманок или шаманов, которые после смерти хоронятся обыкновенно на соседних горах или в лесах, где их (тела. — Л.А.) ставят на дерево с гробом или сжигают" (Хангалов, 1959. С.83). При этом, отмечал автор, умершие "горные старцы" имеют значение только на своей местности, жители других местностей мало обращают на них внимания и не совершают в их честь особенных религиозных обрядов.

Для переселившихся предбайкальских родов селенгинских бурят характерен подобный обряд почитания и поклонения могилам умерших шаманов и шаманок. Указанные роды (точнее, те конкретно территории, где этот культ бытовал, в частности в Сутое и Жаргалантуе) отправляли его на реальных захоронениях умерших шаманов (исключением являлось мифическое захоронение монгольского шамана Даян-Дархи). Таких обрядов, как сжигание, подвешивание на деревьях и т.д., свойственных этим же родам бурят в Иркутской обл., среди селенгинских предбайкальцев не наблюдалось. Все шаманы имели реальное место захоронения в земле — могилу, за исключением редких случаев (см. ниже).

В качестве особого момента, привлекающего внимание при описании обряда, необходимо отметить, что многие захоронения шаманов почитались не одним родом или семьей, представителем которых

^{*В} В бурятской мифологии заяны — души умерших шаманов, хаты — божества (иногда небесные).

был умерший шаман, а почти всеми родами, жившими вблизи местности захоронения, — факт, неспецифичный для этого культа. Возможно, он объясняется историческими условиями расселения и территориального деления родов в указанной местности. В случаях, когда несколько родов посещали одно шаманское захоронение, речь идет, вероятно, о более могущественных шаманах, т.е. о шаманах большой территории.

Недалеко от местности Гильбира находится Шундхата обо, где захоронена шаманка Дажэд-Удаган, которой ежегодно посвящались жертвоприношения живущих здесь родов. По рассказам пожилых людей местности Харгана, родоначальницей рода олзон была шаманка по имени Юмша. Жил род в местности Олзон, люди считали себя выходцами из Предбайкалья или с о-ва Ольхон. Почувствовав приближение смерти, шаманка попросила своих детей похоронить ее следующим образом: заколоть барана, шкуру снять вместе с головой и четырьмя ногами, затем завернуть ее труп в эту шкуру и повесить на дерево. Потомки выполнили ее наказ, и род олзон с тех пор стал поклоняться этому месту. Местность называется Таряята, расположена на левом склоне горной ложбины (инф. Хандажапов Г.Ч. 1900, тураахи-олзон).

Шаманским захоронениям поклонялись и монгольские роды. Так, например, род атаган совершал жертвоприношения на могиле Эмэгэй-эжы. Раньше на этом месте стоял бревенчатый дом, в котором находился сундук с разными одеждами. Одежду больных или страдающих психическими недугами приносили и клали в этот сундук, оставляя его крышку открытой (Материалы полевых исслед. автора, 1982. С.95).

Местность Жаргалантуй почитала: 1) захоронение Иринчей-баабай, находящееся в лесу. Обряд совершает род готол-буумал. Непосредственно у могилы растет толстое высохшее высокое дерево. При совершении обряда брызгают водку, молочную пищу, оставляют на могиле табак, спички, конфеты, чай. При чтении молитвы (призывания) садятся на колени, руки зажаты в кулак перед грудью, делают поклоны вперед; 2) захоронение Шойсоройн-баабай. На могиле растет высокая сосна, на ее ветки при ритуале поклонения привязывают ленты. По сообщениям информантов, почувствовав приближение смерти, шаман сказал своим родственникам: "Мне много не надо: мясо размером в ладонь, хороший чай, а больше ничего не надо". Собираясь на поклонение к нему, люди берут с собой кусок сырого мяса, который жаривают на месте на костре, а также чай, водку. Их брызгают на могиле, допивая остатки. К веткам растущей вблизи сосны привязывают ленты и также отвешивают поклоны; 3) захоронение Хугшэн-эжы. По преданию, эта шаманка имела шестилетнюю дочь, с которой вместе и захоронена. У могилы растет высокая сосна. На поклонение люди берут голову барана, водку, молочную пищу, конфеты, ленточки, красивые пуговицы, бусы. Молебствия на захоронении Хугшэн-эжы совершаются три раза в год — 9, 19, 29-го числа любого месяца. Правда, при этом одно из них обязательно должно быть ранней весной, другое — осенью, третье — зимой.

В местности Сутой находится захоронение Дуумай буурал-эжы, которой поклоняются 9, 19, 29-го числа второго летнего месяца. Существует история происхождения этого захоронения: "Очень давно откуда-то из Харганы или еще дальше девушка по имени Дуумай вышла замуж за парня из местности Сутой по имени Баян. У них было три сына — Шарап, Цэмбэл, Хойлог. Семья жила очень бедно. Одноулусники часто насмехались над Баяном за его бедность. Однажды, когда муж пришел домой сильно удрученный, Дуумай, изо всех сил желая ему помочь, волшебным образом спустила с неба несколько саврасых (шаргал) кобылиц. Их кумысом муж и жена стали угощать своих соседей и одноулусников, и с тех пор семья превратилась в состоятельную. По истечении некоторого времени, когда Дуумай начала стареть, ее сын Шарап подарил ей одежду красного цвета. Это очень обидело мать. Когда Дуумай умерла, стало известно, что она была из древнего шаманского рода. Свои способности шаманить перед смертью она передала сыновьям. Муж ее Баян тоже вскоре умер. После смерти родителей их сын Шарап остался жить со своим сыном (имя неизвестно). Когда сын Шарапа кочевал, пася скот в летнее время, отца он никогда с собой не брал. Тот очень огорчался. Однажды в сердцах, не сдержав себя, он проклял сына, сказав: "Пусть ты станешь кормом для рыб!" И вскоре сын Шарапа утонул в Селенге. Сам Шарап умер своей смертью, правда, незадолго до этого он ослеп. При выходе на поклонение Дуумай-эжы с собой берут молочную пищу. Дома за день до выхода закалывают барана, но мясо не варят. Его всегда варят на месте поклонения, затем вытаскивают из котла, кладут на ивовое корыто и после угощения духа шаманки угощают (на нем же) друг друга. К ближайшим веткам деревьев подвязывают ленты, платочки. При выходе на поклонение Дуумай-эжы люди никогда не надевают одежду красного цвета (Материалы полевых исслед. автора, 1981. С.49).

В местности Гильбира, недалеко от Шунэһатэ обо, почиталось захоронение Дэжэд-Удаган; в местности Селендума — Эмэгэй-эжы. На месте захоронения стоял небольшой домик, в котором находился сундук, куда складывали одежды больных и бедствующих. Считалось, что таким образом больной избавлялся от болезни, несчастный — от своего горя (Там же, 1982. С.79).

Ярким примером принадлежности к общему монгольскому ядру или одной из ступеней монгольского этапа "шести и восьми родов" является присутствие культа знаменитого монгольского шамана Даян-Дэрхи. Почитание Даян-Дэрхи зафиксировано по всей Монголии у халха, дэрбэт, урянх и в Бурятии среди тункинских и закаменских бурят (Жуковская, 1977. С.49; Герасимова, 1983. С.144).

Обряд почитания и поклонения Даян-Дэрхи на территории исследуемого региона совершал род готол-буумал. По преданию, Даян-Дэрхи был большой монгольский шаман. За какие-то деяния его обвернули (завернули, зашили) в сырую бычью шкуру и бросили в Селенту (другую версию см. выше). В местности Сутой мешок выбросило на берег. Его обнаружили и

вскрыли представители рода буумал. Шаман их поблагодарил, и с тех пор род буумал стал почитать этого шамана. По некоторым данным, из воды его вытащил человек по имени Ахинаа (Материалы полевых исслед. автора, 1981. С.81; инф. Бамбарова Ц.-Д.Р. 1919, бархан-буян).

Горы Алтан-Хайлаанан и Мундэгэр – шаманского происхождения. Род готол-буумал совершает жертвоприношения в этих местах. Первую почитают 19-го числа первого зимнего месяца, вторую – 19-го числа второго летнего месяца. Зимой закалывают одного барана, летом – пять баранов (от каждого рода). Выезжают на обо в вечерних сумерках, взяв с собой пять живых овец. Закалывают их на специально приспособленных камнях. Камней – пять, по количеству родов, прибывших в местность Сутой: абганат, харанут, готол-буумал, буин-харанут, ходойтон. Барана кладут головой к обо, ноги от кожи не отделяют (они свешиваются из котла), и голову варят вместе с кожей. Мясо расчлениают по бурятскому обычаю. Каждый род варит "свое" мясо отдельно в пяти разных котлах. После обряда мясо съедают, кожу, потроха, все внутренности, кости сжигают – каждый род в своем отдельном костре (табл.2).

Т а б л и ц а 2. Культ Даян-Дэрхи

Название куль- тового места	Мест- ность	Род, отпра- вляющий культ	Особенности культа	Сроки
Алтан-Хайла- анан (по ле- генде – место захоронения Даян-Дэрхи)	Сутой	I вариант уст- ной традиции: Абганат, буин- харанут, хара- нут, готол-бу- умал, ходойтон (принадлежность роду не уста- новлена) II вариант: Абганат, буян, харанут, го- тол-буумал, хурамша	Общий культ пяти ро- дов. Руководители об- ряда – только родовые старейшины, шаманы. Обряд проводится в вечерние сумерки зи- мой и летом. Каждый род сидел за своим родовым жертвенным столом в строгой по- следовательности: 1) абганат, буин-ха- ранут, харанут, го- тол-буумал, ходой- тон; 2) абганат, бу- ян, харанут, готол- буумал, хурамша. Зимой жертвуют одно- го барана, летом – пять. Женщинам за- прещено надевать красные одежды	Первый зимний месяц 19-го числа; второй летний месяц 19-го числа
Обряд совер- шался дома	Загус- тай	Готол-буумал	Семейный культ Даян- Дэрхи. Обряд совер- шался вечером. Жерт- вы – молочные про- дукты, мясо, водка, ленточки	Время – по выбо- ру хозя- ина; 9, 19, 29-го числа лю- бого ме- сяца

Еще одна версия о происхождении культа Даян-Дэрхи, рассказанная Р.Будаевым: когда Монголия попала под маньчжурское иго, богатырь по имени Эрэс, предположительно маньчжурского происхождения, убил знаменитого шамана Даян-Дэрхи, которому поклонялись монголы, а труп завернул в шкуру быка и бросил в р.Селенга. Волна выбросила мешок из воды в местности Зуй-Сутой. Местные жители подобрали останки и захоронили их. С тех пор этому месту стали поклоняться все буряты, кочующие здесь. Похоронили Даян-Дэрхи возле кустарника (хайлааһан), а место захоронения с того времени стало называться Алтан-Хайлааһан. Жертвоприношения здесь совершают два раза в год – один раз весной, второй – летом. Когда варят мясо для жертвоприношения, поступают следующим образом: после того как оно сварится, его кладут на специальное корыто, сделанное из ивовых прутьев. При выходе на место поклонения посуду с собой не берут, пользуются этим корытом, которое ставят на плоский камень, имитирующий стол. После угощения духа Даян-Дэрхи на нем же угощают друг друга. На совершении жертвоприношения, как правило, присутствуют все пять родов, живущих в данной местности. Каждый род сидит за своим отдельным столом, пять родов – пять столов. За первым столом, находящимся ближе к обо, сидят абганат, так как старейшины утверждают, что именно этот род первым прикочевал в данную местность, за вторым столом – буин-харанут и т.д. (инф. Будаев Р. 1906, олзон). При поклонении и чтении молитв присутствующие встают на колени, пальцы собирают в кулак и держат их перед грудью, кланяясь в сторону обо.

Кроме мяса барана, на поклонение берут молочную водку, молочные продукты – молоко, сушеный творог, масло. После ритуальной части устраивают всеобщее угощение той же пищей и продуктами, оставшимися от после совершения жертвоприношения.

Обряды, совершаемые при дожде и громе (реконструкция ламаистского обряда Далха)

При рассмотрении обрядов и обычаев, совершаемых при дожде, особо выделим обряды, совершаемые при громе на рубеже ХУП в., на которые впоследствии наложился так называемый культ Далха. Этот культ чисто ламаистский, однако мы рассматриваем его в данной главе потому, что структура, обрядовые действия и многие его компоненты позволяют предположить, на какие обряды и культы он так успешно наложился. Анализируя более поздние – ламаизированные вариации культа Далха, мы делаем попытку реконструировать ранние его формы.

Для этого попытаемся выявить некоторые этнодифференцирующие особенности культа Далха у монголов и бурят, проследить динамику его исторических изменений у некоторых исследованных нами этнических групп. Было предпринято картографирование распространения и отправления культа Далха среди: 1) "шести родов" (олзон, шоно, сабай-хурамша, готол-буумал, харанут, алагуй); 2) сопутствующих им родов (абзай, абганат,

буин, баяндай, хэнгэлдэр); 3) "восьми родов" (цонгол, ашебагат, табангут I, II, III, сартул, атаган, хатагин, удзон, подгородный род; 4) монгольских этнических групп (халха, дэрбэт, захчин, баят, монгольские буряты).

Различные исторические условия придают традиционной обрядности определенные черты, в которых также могут проявляться и местные специфические особенности исторического процесса. Анализ основных этапов эволюции традиционных верований и культов предбайкальских и монгольских родов селенгинских бурят и монгольских этнических групп показывает следующее. Прежде всего подверглись ламаизации (в разное время и с разной степенью интенсивности) автохтонные культы и верования этих групп, обусловив, однако, появление локальных вариаций ламаистской обрядности как среди "шести", так и среди "восьми" родов. Лишь некоторые этнические группы регистрируют наиболее устойчивые формы традиционной обрядности, что позволяет нам рассматривать их в качестве своеобразного эталона, контролирующего те или иные отклонения от классического варианта.

Картографирование ареала культа Далха в Бурятии и Монголии было предпринято по двум хронологическим периодам – конец XIX – начало XX в. и 80-е годы XX в. Диахронный анализ позволил зафиксировать не только наличие культа Далха в традиционной обрядности исследованных групп, но и в какой-то мере некоторые изменения, локальные вариации отправления этого культа и его дифференциацию. Мы выявили пять условных ареалов культа Далха, его модификацию и трансформацию по мере удаления от двух центральных ареалов, условно названных нами центральным селенгинским и центральным монгольским.

Как мы уже отмечали, класс божеств Далха и различные разновременные формы их культа (индивидуальных, семейных, родовых, общинных, корпоративных покровителей, в том числе и "хозяев" гор, предков по отцовской и материнской линиям родства) сложились в Тибете. В Монголии и Бурятии культ появился с распространением буддизма. Его бытование в Бурятии известно нам в трех формах: семейных покровителей – сахюсанов (в пантеоне они низведены до ранга второстепенных срунма, помогающих только в этой жизни), в составе культа Губилха – индивидуальных покровителей человека и военного культа девяти Далха (последний стал учреждаться в Бурятии с конца XIX в. в поздней форме, которая была разработана и учреждена монгольскими богословами для переориентации культа предков). Эта форма культа девяти Далха существовала не сама по себе: применительно к культу обо, к разработке правил его основания и проведения обрядов она относилась к пятому виду обо (Герасимова, 1981. С.16–18). Среди хоринских гучит сохранилась память о старинных семейных сахюсанах, в числе которых назывался Далха, среди кижингинских хори культ Далха в качестве семейных сахюсанов не получил распространения. В Тунке и Закамне название Далха давалось ла-

маистским обо, учрежденным на похоронных местах особо чтимых шаманских предков – так называемых сильных, гневных табайнаров. Кроме того, с 60-х годов XIX в. стали внедряться правило обязательного чтения словословия Далха на любом обо и поздняя форма культа обо по правилам монгольского хубилгана Чин-сузукту-номун-хана (Герасимова, 1969. С.165-171, 1981. С.14-18).

Территориальный культ Далха у селенгинских бурят фиксируется у атаган, живших севернее и южнее Гусиного озера, и у олзон местности Оронгой и Гильбира. Атаган совершали молебствия на обо Далха у подножия Хонгор-Уула в местности Талхар около Гусиного озера. Культовое место оформлялось следующим образом: в ограде размером 5х5 м (квадрат) были посажены деревья – пихта, ель, осина. За ними регулярно ухаживали, поливали. Сам культ отправлялся летом. Приглашались ламы, читались молитвы о благополучии всего рода. Вокруг ограды привязывали девять белых или саврасых коней, люди старались одеваться понаряднее, преимущественно в белый цвет. После завершения чтения молитв молодые люди садились верхом на белых коней и мчались вокруг ограды по ходу солнца, стреляя в воздух холостыми патронами. Дети бегали вокруг ограды, размахивая деревянными саблями и винтовками, имитируя криками стрельбу (Материалы полевых исслед. автора, 1981. С.4; инф. Цибикжапова Д.Ч., 1906, атаган; Дашидондоков Н.Е., 1908, натаг-харанут). Эти данные говорят о поздней для Бурятии форме культа обо, ее описание в обычаях агинских хори дано Г.Д.Нацовым. У кижингинских хори для семейного молебствия Далха срубленные молодые деревца во дворе усадьбы втыкались в землю по периметру четырехугольника (Герасимова, 1981. С.168). По рассказам стариков очевидцев, род энгуут совершал обряд Далха на берегу р.Убукун в местности Жаргалантуй. Здесь была ограда размером 2х2 м из жердей, положенных горизонтально. В центре ограды был врыт толстый столб с застекленной нишей. Когда совершалось молебствие, у столба на землю ставили угощение – мясо, молочную пищу, водку. Люди брали с собой чай с молоком в чайниках. После завершения чтения молитв брызгали чай и водку, затем начиналось традиционное празднество – "найр" (Материалы полевых исслед. автора, 1981. С.23-29; инф. Чимитцыренова Ц.Ч. 1908, энгууд). В местности Харгана обряд Далха совершался с участием лам на постоянном месте у отдельно растущего дерева (береза, ель). В Оронгое и Гильбire род олзон для отправления аналогичных молебствий специально сажал деревья – черемуху, березу, сосну. Если их не было, то в землю по периметру квадрата втыкали молодые деревья, не ограждая их. Иногда поклонение совершали у отдельно растущего дерева. Вокруг деревьев (дерева) на камни ставили молочную жертвенную пищу (Там же. 1982. С.71-72; инф. Омоктоев Д.Ц.-Ц. 1915, улаахан-олзон).

Кроме территориального культа Далха, у селенгинских бурят существовали семейные молебствия, проводимые ламами в доме или усадьбе. Судя по наименованию тех божеств, которых призывали, – "юһэн тэнгэри

Далахан" (9 тэнгэри Далха), — и местных "хозяев" земли обряд представлял собой далеко не раннюю форму культа Далха. Об этом говорят и оформление культового места, и характер обрядовых действий у олзон Янгажина. Перед обрядом делали ограду — втыкали в землю девять деревьев высотой 1,5–2 м по периметру квадрата. Внутри ограды ставили стол с жертвенной пищей и ритуальными фигурками из теста (балин) разных размеров. Ламы сидели рядом с саженцами, читая молитвы в течение двух–трех часов. После молитв мужчины, присутствовавшие на обряде, стреляли в воздух холостыми патронами, а также из лука в четыре стороны. Дети при этом собирали стрелы и приносили их взрослым для повторной стрельбы (Материалы полевых исслед. автора, 1981. С.67–69; инф. Цанкиров Ж.Ж., 1911, аадаг-хамнай-шоно), В Янгажине только харанут не соблюдала этого обычая. Семейный культ Далха бытовал у олзон, харанут, хурамша и шоно. И в территориальном, и в семейном культах Далха, проводимых под руководством лам и по ламаистским обрядникам, видны черты той формы культа Далха, которая связана с девятой Далха (самая поздняя форма — с тринадцатой Далха) (табл.3).

Среди иволгинских и селенгинских бурят отправлением всех трех форм культа Далха фиксируется как среди монгольских родов (атаган, хатагин, табангут), так и среди шести предбайкальских балагетских родов и живущих в непосредственном соседстве с ними эхиритских. Однако здесь имеет место совмещение различных форм культа девятки (восьмерки) Далха — территориально-общинных и семейных покровителей, которые бытовали в Монголии в ХУП–ХУІІІ вв., а также более поздних, относящихся ко второй половине ХІХ в. Более того, культ Далха в некоторых местах имеет четко выраженное шаманистское прошлое, а в отдельных случаях — и более древнее происхождение, ведущее к культу предков и связанному с ним культу родовых деревьев.

На генетическую связь культа Далха с культом предков указывают классические памятники монгольской литературы — "Сокровенное сказание" и "Алтан-Тобчи". При отправлении обряда в качестве жертвоприношения использовалась лошадь, которую поедали сородичи, а старейшина рода отличался от остальных присутствующих белыми одеждами и сидел на белой лошади (Сокровенное сказание. 1952. С.231),

Обряд поклонения Далха имеет свои этнодифференцирующие особенности среди монгольских и бурятских родов. Наиболее традиционные формы этого культа регистрируются у атаган и монголов халха. У предбайкальских родов селенгинских бурят культ Далха представляет ассимилированные вариации более ранних обрядов, совершаемых не только в честь девяти братьев Далха, но и для благополучия рода, части рода, отдельной семьи. Олзон, харанут, буумал, шоно, хурамша называют этот обряд "дэгдээлгэ", "даллага дэгдээлгэ", тэнгэри дэгдээлгэ" (Материалы полевых исслед. автора, 1985).

Монголы халха Арахангайского аймака МНР абсолютно идентичный по

своей структуре обряд называют также "даллага дэгдээх". "тэнгэри дэгдээх"; однако происхождение и функциональная значимость этого обряда имеют более самостоятельный характер и не соотносятся уже с ламаистским культом Далха. Обряд "даллага дэгдээх" монголы халха и урянх отправляют на том месте, где когда-то убило молнией человека. Руководит обрядом непременно представитель из рода тайчжа, считающийся небесного происхождения. Всадники в белых одеждах на белых конях приезжают на то место, где лежит пораженный молнией, ограждают его четырехугольной оградой, скачут верхом вокруг ограды, стреляя из луков и ружей вверх. Далее это место почитается один раз в год (Материалы полевых исслед. автора, 1985; инф. Доморма Ж. 1920, халха).

Полевые исследования в Монголии показали, что обряды "даллага дэгдээх", "тэнгэри дэгдээх", на которые в Бурятии наложился культ Далха, не имеют ничего общего с ламаистским культом Далха. В Монголии эти обряды иногда носят название "аянга дэгдээх" – почитание молнии, что вполне отражает их содержание.

Чтобы картина ассимиляции культом Далха традиционных обрядов "тэнгэри дэгдээх", "даллага дэгдээх" стала вполне очевидной, рассмотрим вариант отправления культа Далха монголами халха, как наиболее полный и достоверный.

Отправляя культ Далха, строили ограду. Бревна могли быть расположены как вертикально, так и горизонтально. Обряд возглавлял, как правило, тайчжи. Использовали и девять белых коней, на них восседали девять белых всадников в белых одеждах. Из Хангая привозили листовенницу. В качестве жертвоприношений использовали молоко, кумыс (айраг), хурут, сыр (бяслаг) и другую молочную пищу. Истоки обряда уходят в далекое прошлое. По этому поводу существует предание: «Когда-то давно росло дерево. Одинокое. С земли до самого неба. На дереве как-то появились семена. Некоторым **тэнгриям** (небожителям) они понравились, и они взяли их себе. А другим не досталось. Тогда между тэнгриями, взявшими семена, и теми, кому их не хватило, началась борьба. В этой борьбе Далха встал на сторону тэнгриев, взявших семена. Они победили. Победившие тэнгрии прокричали: "Лха-жал-ло!"» В честь Далха читается сутра на тибетском языке. Тибетский вариант внешнего облика Далха – всадник на белом коне, сопровождаемый восемью спутниками – братьями, также сидящими на белых конях. Над головами у них летит птица, следом бежит собака (Материалы полевых исслед. автора, 1985; лама Дэвасамбу-бакша, монастырь Гандэн, халха).

У ойратов Западной Монголии также фиксируется обряд поклонения Далха (Там же). Далха в Монголии ассоциируется и с божеством войны. Некоторые информанты называют его "Дайсны тэнгэр" – божество войны, хотя классическими покровителями военных считались Багатур Тэнгэри, вселявший мужество в воинов, Дайчин Тэнгэри – ему приносили в жертву пленных – и Кисагана Тэнгэри – ему приписывали победу.

Т а б л и ц а 3. Ламаистский культ Далха

Род	Родовой культ	Топография культового места	Оформление культового места	Особенности обряда
Атаган П	Атаган	Тапхар у горы Хонгор-Уула (Гусиное озеро)	Посадка деревьев - ели, пихты, осины. Ограда 5х5 м из жердей, положенных горизонтально	Дневной обряд, руководители - глава рода, лама Ацайского дацана. Белая одежда для мирян - участников обряда. Девять всадников объезжали обо, стреляли из ружей. Жертвоприношение - три теэлэй
Олзон	Олзон (Оронгой, Гильбира)	Оронгой и Гильбира у подножия гор	Варианты: 1) посадка деревьев - черемухи, березы, сосны 2) срубленные деревья - черемуху, сосну, березу - втыкали в землю 3) обряд совершался у одиноко растущего дерева - черемухи, сосны, березы	Дневной обряд. Руководители - глава рода и лама
Харанут (натаг)		Тапхар		
Хурамша		Гильбира		Обряд назывался "дал-лага дэгдээл-гэ"
Шоно		Янгажин		

Сроки	Семейный культ	Оформление культового места	Особенности обряда	Сроки
-------	----------------	-----------------------------	--------------------	-------

Один раз в три года летом большое молебствие. Один раз в год летом обычное молебствие. Срок назначался старшей родом совместно с ламами

Один раз в год весной или летом. Срок назначался ламой

Семейный культ янгажинских олов. При обряде присутствовали только члены семьи, допускались дети соседей

Обряд проводился дома, нет специально подготовленного места

Дневной обряд, руководители - хозяин семьи и лама

Один раз в год в любое время. Срок назначался ламой

Семейный культ харанут (нат), живших в окружении рода атаган

Обряд проводился вблизи дома. Посадка деревьев - черемухи, смородины, березы, кедра. Ограда 4x4 м из жердей, расположенных вертикально

Дневной обряд, руководители - два-три ламы. Жертвы: тоолэй

Один раз в год летом, срок назначался ламой

Семейный культ янгажинских шорамша. При обряде присутствовали только члены семьи, иногда объединялись несколько семей

Обряд проводился в усадьбе. Втыкали деревья, рядом ставили стол с предложениями

Дневной обряд, руководители - хозяин семьи и лама

Один раз в год

Семейный культ янгажинских шорно. При обряде присутствовали только члены семьи, иногда объединялось несколько семей

Обряд проводился в усадьбе или дома. Втыкали деревья высотой 1,5-2 м, посередине ставили стол

Дневной обряд, руководитель - лама

Один раз в год. Каждая семья отдельно в назначенный ламой срок

Род	Родовой культ	Топография культового места	Оформление культового места	Особенности обряда
Гильбира				Обряд называется "дэгдээл-гэ"
Тураахи-олзон	Олзон (Харгана)	В долине р.Убукун в нескольких местах	Одинокое рас- тущее дерево	Обряд называется "дэгдээл-гэ", "тэнгэри дэгдээлгэ". Обряд дневной, руководители - старейшины рода, позже ламы. Всадники в белой одежде на белых или светлых конях
Енгуут	Енгуут-буумал	На берегу р.Убукун	Ограда 2х2 м из брусьев, положенных горизонтально	В углублении столба было изображение Далха. Руководитель - глава рода, позже лама Тохойского дацана

Буряты Внутренней Монголии КНР Хулунбуирского аймака почитают "Сульдэ илэн тэнгэри", называют его "Дайсан тэнгэри". Жертвоприношение совершают 13-го числа пятого месяца по монгольскому лунному календарю. На вершине горы, где совершается молебен в честь божества, строится четырехугольная ограда, на вершине горы втыкаются вертикальные бревна, стучат барабанчики, ламы читают молитвы, присутствующие молятся, испрашивая благополучия для всей местности, дома, скота, личного хозяйства и т.д. Наверху привязывают хи-мори (конь счастья) - оберег от всего дурного. В обряде участвуют девять всадников в белых одеждах на белых конях (инф. Бальжинимийн Ш.-С. 1917, хори-бурят).

Рассмотрим теперь традиционные обряды монголов, совершаемые при дожде и громе. Когда собираются тучи, сверкает молния, то представитель рода тайчжа (считается небесного происхождения) открывает верхнюю часть юрты (өрхө), жена его готовит в это время молоко, берет ритуальную ложку (цацал), и оба выходят из юрты. По солнцу обходят юрту, брызгая вверх молоко (цацах). При этом, обращаясь к небу, тайчжа кричит: "Чи кундэнгийн хунлуу буух гээд байгаа юм бэ? Буувал надлуу буу, бии тайчж язгууртай цагаан ястай хун билээ (Ты почему хочешь опус-

Сроки	Семейный культ	Оформление культового места	Особенности обряда	Сроки
	Семейный культ. Присутствовали только члены семьи, позже - несколько семей	Обряд проводился в усадьбе, где постоянно лежало несколько камней. Вокруг камней втыкали деревья	Дневной обряд, руководитель - лама	Один раз в год, срок назначался ламой

Один раз в год, весной

Один раз в год, в первый летний месяц по лунному календарю

титься на людей? Если опустишься, спускайся на меня, я - тайчжа по происхождению, белой кости)"*. Так они продолжают ходить вокруг юрты, пока не затихнут звуки грома и не начнется дождь (Материалы полевых исслед. монгольского этнографа Д.Тангада, 1981. С.365). Западные монголы при звуках грома кричат: "Хуухийээг!" (там же).

Монгольский ученый любезно предоставил в наше распоряжение также исторический случай о человеке, которого ударило молнией: "В Кобдо жил охотник. Когда он охотился, его ударило молнией. Он лежал неподвижно на спине, когда его увидел пастух. Пастух подумал, что охотник умер. Отправившись в улус, он сообщил об этом. Приготовили девять белых коней, нашли девять белых дэли (национальная одежда), белую молочную пищу для совершения жертвоприношения на месте смерти охотника. Назавтра, приехав на это место, скакали вокруг лежащего там

*Существует поверье, что на тайчжа не бьет молния, так как они небесного происхождения. Информант Баянхуу Б. приводит следующие данные: «Когда гремит гром и сверкает молния, тайчжи надевают белую одежду и кричат: "Хан Хурмаст Асар тэнгэр нар минь"» (Материалы полевых исслед. автора, 1988; инф. Баянхуу Б. 1910, баят).

тела. Охотник заохал и зашевелился. Люди с еще большим усердием стали совершать свои действия. Жамсо, так звали охотника, положили на коня и привезли домой. Жена его, не зная, что мужа убило молнией, была очень удивлена, что приехали девять всадников на девяти белых конях в белых одеждах и привезли ее мужа. Вскоре охотник выздоровел. Он не знал, что с ним случилось, и спрашивал очевидцев, которые ему рассказывали о том, как они его оживляли" (Материалы полевых исслед. Д.Тангада, 1981. С.368).

Род урянх в Бурятии, как отмечают информанты, также считается "небесного корня", т.е. происхождения. Во время грозы представители этого рода, надевая белые одежды, кричали, обращаясь к небу: "Мы приходим от Утай Тэнгэри и от рода урянх-зэмбэ". Скакали вокруг горы на белых конях (Материалы полевых исслед. автора, 1989. С.45).

Кяхтинские табангут при громе поднимают вверх руки и кричат: "Нам хара! (Береги меня!)" . Брызгают молоком на четыре стороны света. При первых звуках грома юрту с наружной стороны слева смазывают три раза маслом (Материалы полевых исслед. автора, 1987).

Теперь рассмотрим автохтонные традиционные обряды, называемые "даллага авах" (бур. - "абаха"), "даллага дэгдээх". У монгольских бурят этот обряд совершался осенью. Считался обрядом призвания благополучия, счастья для семьи. Основным лицом обряда был глава семьи (Материалы полевых исслед. автора, 1988; инф. Жаргалийн, 1925, хори).

В Кобдосском аймаке обряд "даллага авах" совершался один раз в год. Присутствовала традиционная стрела. Продукты клали на специальную тарелку - сав (бур. - "саба"), в которую помещали молочную пищу. В этой же тарелке лежала стрела с хадаком (ритуальным шарфом), привязанным к ней (Там же; инф. Баянхуу Б. 1910, баят).

Монгольские буряты рода олзон при обряде "даллага дэгдээх" также употребляют специальную деревянную тарелку - сав, сделанную из корней дерева, и стрелу. На стрелу привязывают хадаки разного цвета. В тарелку кладут пищу и прикрывают ее белой шкуркой ягненка. В это время совершают обряд посвящения коня. Можно посвящать также быка или козу. Хозяин дома держит тарелку двумя руками, потом вращает ее по ходу солнца три раза, произносит: "Хурай!" После этого в течение трех дней ничего не отдают из дома, не выносят и не выбрасывают (Там же; инф. Самбугийн Ц.-Е. 1910, готол-буумал).

Монголы Завханского аймака делают различие между обрядами "даллага дэгдээх" и "даллага авах". Первый отправляется в первый летний месяц 13-го числа. В качестве жертвоприношения фигурируют молоко, молочная пища. Только три семьи в этом районе отправляют этот обряд. "Даллага авах" совершается в средний месяц осени 17-го числа. Во время обряда кастрируют всех ягнят. После "дэгдээх" два раза в день начинают доить овец и коз. В первый день при совершении "даллага дэгдээх" кастрируют ягненка на специальном маленьком столике. Стрела

в это время находится внутри дома (в чехле острием вниз)* (Там же; инф. Цыретор П. 1922, халха).

Халха Субхэбаторского аймака "даллага тахих" считают семейным обрядом. В тарелку кладут сырую правую переднюю ногу барана (Материалы полевых исслед. автора, 1985, лама Дэвасамбу-бакша).

Цонгол и ашебагат, проживающие вдоль советско-монгольской границы, при совершении обряда "даллага авах" на тарелки, где помещается жертвенная пища, также кладут сырую переднюю ногу барана. Там же острием вниз помещается стрела. По мере чтения простых молитв старейшина рода берет тарелку, кладет на нее бараний хвост и подносит хозяину. Хозяин должен как можно больше откусить от курдюка и поставить стрелу на место. Присутствующие берут приготовленную в тарелках пищу и, делая вращательные движения руками с тарелкой, кричат: "Ай, хурай!" Заканчивается обряд угощением всех присутствующих, как правило, только членов данной семьи. Редким исключением являются родственники. Многочисленным обряд "даллага авах" бывает только после похорон, да и то он совершается тогда, когда основная масса людей уходит. Три дня после совершения обряда "даллага авах" из дома запрещается выносить продукты и вещи, принадлежащие семье.

Семейный обряд "даллага авах" совершался обычно в ноябре или декабре, когда закалывали скот. У ашебагат готовили из муки фигурки пяти видов животных. Их делал специально избранный для этой цели человек. Позже их стали делать приглашаемые на обряд ламы. При ритуальном использовании "даллагийн сум" (бур. - "һомо") на стрелу, опущенную острием вниз, с привязанным к ее верхней части хадаками и оперением из перьев ястреба в виде пятиугольника, помещался курдюк, сверху клали головки от фигурок этих животных. А сами фигурки хранились в специальном сосуде, называемом "жингэ хайрцаг" (бур. - "жэн-гай хайрсак"). (Материалы полевых исслед. автора, 1986; инф. Очиров Э.Д. 1906, ашебагат)✂.

Бяят тарелку на обо не выносят. Они употребляют ее при почитании огня. Огонь почитают со многими хадаками. Тарелку держит только хо-

*Примечательно то, что стрелу выносят и на обряд поклонения обо. В этом случае стрелу держит хозяин, не опуская ее на землю. В противном случае могут случиться пожар, засуха, болезни. Передавать стрелу в руки другому тоже нельзя. Халха-монголы на свадьбе ее не используют. Она участвует при похоронном обряде. После смерти человека ее держат около головы, поднимают и опускают несколько раз.

✂ При похоронном обряде у цонгол и ашебагат с.Кудар-Самон употребляют стрелу - "даллагийн сум". На верхней части ее было привязано несколько хадаков. Стрела втыкалась острием вниз в землю, в центр предполагаемого места захоронения. Около стрелы помещали шкуру барана (белую). После погребения тела совершали "даллага авах". Стрела употребляется и в свадебных обрядах цонгол и ашебагат. Мать невесты, оставшаяся дома после отправления свадебного поезда, совершала ритуальное действие с этой стрелой, чтобы счастье семьи окончательно не ушло вместе с отъехавшей дочерью. Ни при каких других событиях женщине не разрешалось притрагиваться к стреле.

заяин дома. Стрелу в левой руке держит самый старший представитель рода. Чехол, в котором хранится стрела, баят называют "ховдол" (Материалы полевых исслед. автора, 1988; инф. Даваг Ц. 1924, баят).

Таким образом, мы должны различать более поздний ламаистский культ Далха прежде всего с ранним военным культом "дайсны тэнгэр", который в Монголии был автохтонного происхождения, несмотря на то что и в Тибете, откуда ламаистский культ Далха проникает в Монголию, он имеет многофункциональное значение, в том числе и функции военного обряда.

Далее, здесь выделяются автохтонные культы, совершаемые при громах и молнии. Именно на них, по нашему глубокому убеждению, в Бурятии органично наложился ламаистский культ Далха, повлекший за собой различные этнические вариации и инвариации.

Традиционные семейные обряды "даллага дэгдээх", "даллага авах" могут дезориентировать из-за присутствия в обрядовой части стрелы. Здесь стрела имеет совершенно другое значение, чем стрелы, употребляемые при обряде поклонения Далха.

При ареальном картографировании и фиксации всех традиционных обрядов мы выделяем пять вариантов отправления синкретичного культа, условно именуемого Далха: первый – монгольский ареал, назовем его центральным, где присутствуют реальная жертва (человек, убитый молнией), белые одежды, девять всадников, четырехугольная ограда, предводитель обряда небесного происхождения, стрельба. Второй – маргинальный ареал, так как атаган, совершающие данную вариацию обряда, являются поздними выходцами из Монголии. Здесь присутствуют девять специально посаженных деревьев (пихта, ель, сосна), девять белых лошадей с девятью всадниками в белых одеждах, стрельба, жертвоприношения в виде белой молочной пищи. Третий вариант (род энгуут) имеет четырехугольную ограду, столб посередине, жертвоприношения у основания столба, стрельбу. Четвертый вариант (род олзон) – обряд совершается у отдельно растущего дерева или деревьев, специально посаженных для обряда, белые одежды, жертвоприношения белой молочной пищей у дерева на специальном камне, стрельбы нет. Пятый вариант (олзон, харанут, хурамша) – семейный обряд, совершаемый дома или около дома. Втыкание девяти деревьев, стол с жертвенной белой молочной пищей, стрельба.

Во всех перечисленных вариантах отмечены архаичные моменты: число 9 во многих традициях фиксируют как связанное с небом. Здесь же это просматривается наиболее отчетливо, особенно в первом варианте, где имеется "представитель" неба – человек из рода тайчи. Во всех вариантах притупляется тема грома – стрельба из ружей, тема молнии – стрельба из луков в четыре стороны света. Небезынтересна и тема жертвы. В первом случае – это реальная жертва (умерший от молнии человек), в остальных умиловительное жертвоприношение молочной пищей направлено против жертвы, чтобы ее не было.

Дерево, деревья, столб, очевидно, являются связующим звеном между людьми и тэнгрями. Через дерево (деревья, столбы) осуществляется

связь рода (или отдельной семьи) с тэнгриями; стрельба – имитация грома, являющегося одним из атрибутов неба, – видимо, призвана усилить эту связь. Стрелы – молнии, посылаемые в четыре стороны света, как грозный признак неба, призваны отогнать злых духов от места проведения обряда. Вероятна и более простая интерпретация обряда – натуралистически (стрельба – гром, стрелы – молния) воспроизводится представление о небе, а белый цвет и белая молочная пища помогали в достижении благосклонности неба. Как известно, монголы считали белый цвет символом благосклонности небес и добрым предзнаменованием (см.: Викторова, 1980. С.149). В обрядах, рассмотренных в данной главе, просматриваются и шаманистские мотивы религиозных воззрений и представлений о дереве как "Мировом дереве", объединяющем все три мира – верхний, нижний и средний.

Кузнечный культ в традиционной обрядности бурят

Распространение кузнечного культа в двух различных культурно-исторических регионах этнографической Бурятии позволяет выделить две основные ареальные вариации этого культа – предбайкальскую и забайкальскую. Соответственно первую можно охарактеризовать как более архаичную, сохранившую тесные связи с древними верованиями и культами, а вторую – как ламаизированную форму этого культа, инкорпорированную в систему ламаистской обрядности и трансформированную под влиянием буддизма.

Предбайкальский регион как центр "курумчинской культуры" отличался высоким уровнем железоделательного производства, благодаря чему в литературе получил название "культура курумчинских кузнецов" (Окладников, 1937. С.34).

В качестве самой общей и предварительной характеристики двух очагов формирования кузнечного культа бурят необходимо отметить, что они были тесно связаны с центрами железоделательного производства и обработки железа. Такими центрами, по материалам археологических раскопок, являются бассейн долины р.Селенга (возле Тарбагатай), р.Джида, Петровск-Забайкальский, станция Оловянная, долина р.Ергузин, Тункинский край в Забайкалье (Диков, 1958. С.61; Асеев, 1980. С.139), Ольхон, Кутулик, долина Ангара, верховья Лены в предбайкальском регионе (Петри, 1923. С.25; Асеев, 1980. С.139). Важно также подчеркнуть, что оба очага, хотя и в разной степени, были связаны с древнетюркским этническим субстратом, в первом случае оказавшим влияние на формирование протомонголов, а во втором – принявшим участие в этногенезе бурят.

Тем не менее, хотя процесс автономизации кузнечного культа бурят от протомонгольского и его локальной трансформации на начальных этапах протекал по линии усиления влияния тюркских и других этнических компонентов, генетически он был более тесно связан с монгольской ар-

хаичной (добуддийской) обрядностью, и в историко-генетическом плане его в целом следует рассматривать как ареальную вариацию монгольского, а не, скажем, тюркского кузнечного культа. Кроме того, необходимо учитывать более поздние миграции со стороны монгольского очага, усиливавшие его влияние на различные группы бурят (особенно тех, которые проживали на юге этнографической Бурятии).

Исходя из этих положений общего и предварительного характера, безусловно требующих дальнейшей конкретизации, нами предпринимается попытка проследить основные этапы формирования кузнечного культа бурят, рассмотреть его роль и место в системе традиционной бурятской обрядности (в частности, по отношению к шаманскому культу) и некоторые структурно-функциональные особенности.

Кузнечный культ, включающий в себя почитание горна, меха, наковальни, кузнечных инструментов, оборудования и самого кузнеца, получил широкое распространение среди монгольских народов с древнейших времен. Точных данных о времени возникновения этого культа нет, но, по крайней мере, очевидно, что он уже существовал к периоду добыwania и обработки железа. Вероятно, он возник еще в эпоху бронзы, но решающую роль в его оформлении как самостоятельного культа и дальнейшем развитии сыграло освоение народами Центральной Азии, принявшими участие в этногенезе монголов, железоделательного производства.

Появление кузнечного оборудования – кузнечного меха и кузнечного горна – имело большое значение для дальнейшего развития производства железа и его применения в хозяйстве и быту кочевых народов. Возможно, именно с периода возникновения кузнечного горна у монгольских народов начинается культ его почитания и поклонения, хотя в настоящее время трудно точно установить, когда это произошло.

Важное значение для формирования и дальнейшего развития кузнечного культа (первоначально кузнечного горна, наковальни, затем кузнечных инструментов, оборудования и культа самого кузнеца) и связанных с ним атрибутов имело то, что искусство производства и обработки железа с целью изготовления различных орудий труда и боевого оружия сыграло решающую роль в исторических судьбах тюркских и монгольских народов, во многом определив военно-политическое могущество созданных ими государственных образований.

Нам представляется вероятным, что культ поклонения кузнечному горну в регионе Центральной Азии получил свое оформление на самых ранних этапах возникновения производства железа. Этот культ был связан с еще более архаичным культом огня, игравшим важную роль в верованиях и обрядах древних монголов. Как известно, культ огня имеет у монгольских народов очень древнее происхождение. Однако самая ранняя письменная фиксация поклонения кузнечному горну относится только к XIII в. В ставке Чингисхана в ночь перед Новым годом раскаляли докрасна железную руду с помощью кузнечного меха (Хөөрэг) в горниле (хиса, хяс) (Рашид-

ад-Дин, 1952. С.154-155). Монгольский ученый Х.Пэрлээ подчеркивает, что именно с этого времени культ кузнечного горна стал включать в себя не только поклонение самому горну, горнилу, но и почитание многих кузнечных инструментов; хиса стал считаться самым священным из всех кузнечных принадлежностей, а жизнь человека, занимающегося кузнечным ремеслом, как и сам человек, считалась чем-то драгоценным (ардэни) (Пэрлээ, 1965. С.44).

Обряд поклонения и почитания кузнечного горна, переходящий на более поздней стадии к поклонению и почитанию всех основных кузнечных инструментов, кузнечного оборудования, уходит, таким образом, своими корнями в глубокое прошлое. И поскольку для доклассового общества характерна недифференцированность бытовых, производственных и религиозных обрядов, то данный культ можно классифицировать как религиозно-магический обряд, имеющий производственную основу. Более того, обособленность этой профессии, недоступные для других знания и умение кузнеца окружили данную профессиональную группу ореолом таинственности. Кузнец на определенном этапе сам становится предметом почитания и поклонения, отправителем кузнечного культа. Последний получает окончательное оформление по мере развития и расширения железоделательного производства. Например, как отмечает японский исследователь Масао Мори, государственная власть в Тюркском каганате основывалась на "волшебном-колдовском влиянии, которыми пользовались шаманы-кузнецы... а церемония посвящения в ханы представляет собой не ничто иное, как ритуал шаманов в ранний период шаманизма" (Мори, 1970. С.1).

При этом почитание кузнеца в процессе эволюции культа прошло через три этапа: кузнец, почитаемый как божество, демиург, в некоторых случаях реальный носитель власти - "хан"; кузнец как медиатор - посредник между своими божествами-покровителями и людьми; кузнец - изгой, относимый обществом к низшему сословию, "нечистым".

Культ самого кузнеца как объекта почитания и поклонения, выступающего в то же время в качестве субъекта религиозных обрядов, был связан с целым комплексом верований и обрядов весьма архаичного происхождения. В основе культа кузнеца лежали представления о его магических способностях, нередко превосходящих магическую силу шамана, что было обусловлено, согласно верованиям монгольских народов, характером производственной деятельности кузнеца, который не просто пользовался железными орудиями и предметами, но сам изготавливал их, в том числе и предметы шаманского культа, т.е. наделялся вследствие этого особой магической силой. Магические способности кузнеца обуславливались в архаическом сознании людей тем, что в процессе своей обычной профессиональной деятельности он постоянно соприкасался с огнем, железом, водой и другими стихиями, которые считались основными первоэлементами мироздания, причем не только вступая с ними в активное взаимодействие, но и управляя ими, тем самым получая возможность оказывать воздействие на космические процессы.

Более того, в процессе манипуляции этими первоэлементами он создавал нечто качественно новое (т.е. железные предметы), выступая как организующее, конструктивное и созидательное начало, как творец космоса из хаоса, а потому наделялся телеологическими функциями. В то же время процесс созидания был сопряжен с разрушением или преобразованием исходных первоэлементов, а это предполагало обладание огромной разрушительной силой, которая могла трансформироваться в случае необходимости (например, во время поединка кузнеца с шаманом) в деструктивную мощь вредоносной магии.

Таким образом, иллюзорно-мистические представления об особой магической силе кузнеца имели вполне реальные корни в его производственной деятельности. Кроме того, определенные социальные предпосылки, прежде всего то, что кузнечное дело было связано с реальными жизненными потребностями монгольских народов, являясь важным элементом их хозяйственной и социальной деятельности, обусловили довольно высокий (нередко более высокий, чем у шамана) статус кузнеца в структуре религиозных верований и обрядов этих народов.

Представления древних монголов об особой магической силе кузнеца могут также объясняться тем, что на ранних этапах формирования кузнечного культа у этих народов некоторая часть представителей данной профессиональной группы имела иное, в частности тюркское, происхождение, а во многих архаичных традициях, как известно, "чужой" шаман, колдун, знахарь и т.д. обычно наделялся большей магической силой, чем свой (сравни, например, представления бурят о том, что тунгусский шаман сильнее бурятского, или, по мнению хакасов, тувинские шаманы обладают большей магической силой, а также представления монголов о том, что бурятский шаман сильнее монгольского).

В процессе дальнейшей эволюции кузнечного культа у некоторых групп монголоязычных народов, в частности у бурят, развивается сложная иерархия обширного пантеона божеств, покровительствующих кузнецу в его кузнечном мастерстве: небесные тэнгрии – покровители кузнецов; божества, хранящие секретковки железа; духи – хозяева кузнечного меха, кузнечного горна, молота, наковальни; кузнецы-предки, умершие искусные кузнецы-покровители; "хозяева" местности, где добывается железная руда, и др.

Так, в бурятском героическом эпосе "Гэсэр" имеется упоминание о небесных кузнецах: властелин западных тэнгриев Хормуста Тэнгэри имел на службе 33 богатыря, 27 из них являлись мастерами кузнечного дела, 9 из которых ковали железо, 9 раздували меха, а 9 были молотобойцами (Абай Гэсэр Хубуун, 1969. С.31). Упоминание о небесных кузнецах в мифологии бурят свидетельствует, во-первых, о том, что в структуре религиозного сознания народа они издревле занимали довольно высокое положение и получили развитое идеологическое обоснование в виде детально разработанной мифологической системы, связывающей кузнечный культ с другими элементами религиозных верований и обрядов бурят.

В связи с этим большой интерес вызывает разделение кузнецов на "белых" и "черных", являющееся характерной чертой верований тех этнических групп бурят, у которых в силу разных причин кузнечный культ наиболее глубоко внедрился в религиозное сознание и имел наиболее развитый характер. Аналогичное деление обнаруживается и в кузнечном культе якутов, что свидетельствует о генетических связях бурятского и якутского культов, восходящих, по-видимому, к периоду "курумчинской культуры" (о якутском кузнечном культе см.: Алексеев, 1965; Жеребина, 1984). Подобное деление кузнецов, как и шаманов, на "черных" и "белых", очевидно, несет в себе следы дуальной организации древнемонгольского общества, а также, по-видимому, генетически связано с цветовой символикой народов Центральной Азии, в которой белый цвет считался сакральным (сравни: белые одежды, белые кони при отправлении некоторых обрядов у халха-монголов и бурят; божества-покровители степных уйгуров в белой одежде, на белом коне, с белым лицом, божества - покровители горных уйгуров - на черном коне, в черной одежде, с черными скулами) (Золотарев, 1964. С.238-240; Материалы полевых исследований автора в МНР, 1985; Малов, 1967. С.153).

Так, например, белым кузнецам у бурят покровительствуют западные добрые тангрии во главе с небесным кузнецом Божинтоем, его девятью сыновьями и одной дочерью. По преданию, бытующему у балаганских бурят, девять сыновей и дочь Божинтоя спустились на землю в районе Тункинских гор и обучали людей кузнечному ремеслу. "Черным" кузнецам оказывали покровительство Хужир-хара-дархан и его семь сыновей (Хангалов, 1958. Т.1. С.414-415, 440-444; 1959. Т.2. С.130-131). Не вызывает сомнений, что разделение на "белых" и "черных" кузнецов произошло на более поздней стадии эволюции кузнечного культа, однако параллельные мотивы с "черным" и "белым" шаманством вполне очевидны. При этом вопреки еще бытующему мнению, что "белые" кузнецы - это мастера по серебру и специалисты более тонких ювелирных работ, чем "черные" кузнецы, выполняющие "черные" работы, разделение проводилось скорее по принципу выбора божества-покровителя, который помогал кузнецу в его кузнечном мастерстве*. Во-вторых, большую роль в разделении сыграла магическая "специализация" этих двух категорий кузнецов, т.е. использование ими некоторых специальных приемов магического воздействия.

Деление кузнецов на "черных" и "белых", возможно, уходит своими истоками в систему традиционно-шаманистского (а может быть, и дошаманистского) комплекса верований, когда подобная традиция производилась в зависимости от того, из какого мира - верхнего или нижнего (вертикальное членение мира), с какой стороны - западной или восточ-

*Теории дифференциации на "черных" и "белых" по выбору божеств - покровителей кузнецов придерживается также И.И.Соктоева (Соктоева, 1974).

ной (горизонтальное членение мира) – происходили божества-покровители. В отдельных случаях известна аналогия деления на "белых" и "черных" шаманов по этому принципу (Новик, 1984. С.249). У якутов, например, покровителем кузнечного ремесла считается Кндай-Бахсы – божество подземного мира (Алексеев, 1965. С.115). У бурят предбайкальского региона "белым" кузнецам покровительствуют западные (добрые) тэнгрии (Дайбан Хухэ Тэнгэри), "черным" кузнецам – восточные тэнгрии, считающиеся, согласно народной мифологии, злыми, недобрыми (Асаранги Арбан гурбан Тэнгэри, Хара Сохор Тэнгэри, Бурунху Тэнгэри и др.) (Хангалов, 1958. Т.I. С.413, 439).

Дифференциация "черных" и "белых" кузнецов прослеживается и в отпращивании самого обряда поклонения своим покровителям – кузнечному горну, наковальне, инструментам. Балаганские "белые" кузнецы призывали покровительствующих им западных небесных тэнгриев – Божинтоя, первого "белого" кузнеца, его девять сыновей и дочь, прося оказывать им свое покровительство, учить их кузнечному ремеслу и мастерству, защищать от злых духов (Балдаев, 1961. С.193-197). В улусе Хохор, где проживали предбайкальские буряты, наследственные "белые" кузнецы Хабтарыевы в специальной ритуальной кузнице, называемой "священной", призывали Божинтоя, его сыновей и дочь, а жертвоприношения клали на каменную наковальню, по легенде спущенную самим Божинтоем. В ритуальной кузнице совершались также посвящение в кузнецы, ежегодные жертвоприношения, называемые "хурай". Обряд начинался с призывания старшего из 55 тэнгриев – Эсэгэ Малаан Тэнгэри, его супруги Эхэ Кртан Тэнгэри, Божинтоя, его сыновей и дочери, хозяина больших кузнечных клещей – Абарга-сагаан ноёна, хозяина кузнечного молота – Бажир-сагаан ноёна, хозяина кузнечного сверла – Сам-сагаан ноёна, хозяина кузнечного наваря – Хилман-сагаан ноёна, хозяина кузнечной искры – Шагша-сагаан ноёна, хозяина кузнечной наковальни – Дулэтэ-сагаан ноёна. Кроме того, призывались предки-кузнецы. Жертвоприношения при этом совершались молочной водкой и молочными продуктами.

М.Н.Хангалов приводит отрывок из призывания Божинтоевых девяти "белых" кузнецов (Хангалов, 1958. Т.I. С.440), по содержанию идентичного с текстом С.П.Балдаева. Заслуживает внимания то, что девять "белых" кузнецов имеют девять белых лошадей, что в какой-то степени созвучно с культом Далха. Напомним, что военный культ девяти братьев Далха также связан с девятью божествами на белых конях.

Обряд завершался подношениями в честь божеств-покровителей молочными продуктами, угощением всех присутствующих при обряде. Характерной особенностью отправления кузнечного культа "белыми" кузнецами, надо отметить, является обряд посвящения своим покровителям серого или солового коня (мори хэтарлахэ) или коня непременно светлой масти.

"Черные" кузнецы соответственно призывали Хужир-хара-дархана, его семь сыновей, а в качестве жертвоприношения также подносили молочную

водку, пищу, однако при каждом совершении обряда производилось **заклание жертвенного животного преимущественно темной масти без пятен**. Иногда божествам-покровителям, а также предкам-кузнецам посвящали козла темной масти (ямаа хэтэрлэхэ). Кровавые жертвоприношения при отправлении кузнечного культа являются отличительной чертой "черных" кузнецов по сравнению с "белыми". При этом обычно присутствуют только члены данного кузнечного рода. Вообще необходимо подчеркнуть, что "черное" кузнечество отличается именно своей "закрытостью", и, может быть, именно поэтому имеется крайне ограниченное количество фактологического материала о "черных" кузнецах, в том числе и текстов их призываний. Только у М.И.Хангалова встречаются два отрывка из призывания "черных" кузнецов (Хангалов, 1958. Т. I. С. 442-444).

По другим данным, пишет М.Н.Хангалов, "черным" кузнецам покровительствуют Харангу Тэнгэри, Хара Сохор Тэнгэри, Бурунху Тэнгэри и Борон Сохор Тэнгэри.

Среди селенгинских бурят кузнечный культ отправлялся представителями родов харанут, абзай и неустановленного нами рода поклонения хонгортон. Здесь обряд носил свое классическое название — "хяһа тахилга" — почитание наковальни. Потомственный кузнец, сын Сахилгаана (бурят. "молния") Хонгор славился на всю округу как очень искусный и умелый мастер. По устной народной традиции считалось, что чем искуснее кузнец, тем сильнее небесные или другие силы, ему покровительствующие, и тем крепче узы, связывающие его с ними. По ночам, согласно преданиям, в кузнице Хонгора часто слышались звон и стук молотков. Предполагалось, что в это время его посещают небесные старцы-кузнецы и помогают ему в кузнечном ремесле. При совершении обряда призывались небесные тэнгрии, а также хозяин кузнечного меха и хозяйка кузнечного горна. В качестве жертвоприношения подносилась молочная водка.

У предбайкальских родов селенгинских бурят (абзай, харанут) сохранилось призывание, которое произносилось в ходе ритуала поклонения хяһа (Материалы полевых исслед. автора, 1982. № 3488. С. 45-49).

Структурная общность текстов призываний, приведенных М.Н.Хангаловым и записанных нами, их типологическое сходство вполне отчетливы. Тексты, как правило, прикреплены к божествам — покровителям кузнечного ремесла, от которых зависят мастерство и благосостояние не только одного кузнеца, но во многих случаях, как видно из текстов, благополучие целого рода, к которому принадлежит мастер — дархан. Очевидно, на самых ранних этапах кузнечный культ был родовым, впоследствии стал семейно-родовым (часть рода), семейным (несколько семей рода, отдельная семья), индивидуальным (имеется в виду чисто производственный культ), хотя, разумеется, индивидуальный кузнечный культ в производственном аспекте мог существовать относительно автономно от родовых.

О бытовании кузнечного культа у хори-бурят имеются лишь отдельные отрывочные сведения, однако, на наш взгляд, в местах традиционного обитания хори-бурят этот культ должен был быть не менее развит, о чем свидетельствуют многочисленные археологические находки бронзовых, каменных и железных литейных форм, созданных на местной сырьевой базе богатейших месторождений медных и железных руд.

Общим для всех ареалов, как центральных, так и маргинальных, является прежде всего наличие божества-покровителя, обязательный текст его призывания, жертвоприношения ему, коллективное угощение участников обряда. По мере удаления от центральных ареалов степень традиционности обрядово-мифологического материала варьируется в сторону сокращения или изменения структуры обряда, выявляя его локальные особенности.

Особенность в отправлении кузнечного культа кяхтинскими цонгол и ашебагат – попарное почитание кузнечного оборудования кузницы: мех – горн, наковальня – молот, большие – малые клещи и т.д. Предбайкальские бурятские роды почитают кузнечное оборудование последовательно. Селенгинские буряты при совершении обряда "хяһа тахилга" призывают только хозяина кузнечного горна и хозяйку наковальни. Причем первый – непременно мужского пола, вторая – женского. В южном регионе не регистрируется дифференциация на "черных" и "белых". Очевидно, это характерно лишь для предбайкальского этнокультурного ареала, где четко проявляется подобное явление. Совершенно очевиден единый генезис данного феномена у предбайкальских бурятских родов и якутского народа. Однако при этом ни у одного из бурятских родов указанного региона и всех бурят в целом не фиксируется божество – покровитель кузнецов из нижнего, подземного мира.

Само деление кузнецов на "белых" и "черных" можно считать производным от деления шаманов или, по крайней мере, возникшим по аналогии с этой классификацией, поскольку шаманство как институт имеет более древнее происхождение, а появление кузнечного культа ограничено точно фиксируемыми временными рамками (начало обработки железа). Кузнечный культ первоначально формировался и развивался под влиянием шаманского, но постепенно приобрел относительную автономность и в некоторой степени стал даже соперничать с последним, перенимая часть его функций. Тем не менее религиозно-магические аспекты кузнечного культа так и не отделились окончательно от других его аспектов, и он никогда не рассматривался как совершенно автономный, а всегда сохранял свою синкретичность (разумеется, только в тех регионах, где он вообще сохранился после того, как основная масса забайкальских бурят восприняла буддизм).

Глава четвертая

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИЗМЕНЕНИЯ ВЕРОВАНИЙ И КУЛЬТОВ БУРЯТ

Влияние буддизма на традиционную обрядовую систему

В первой половине ХУП в. традиционная обрядовая система бурят Забайкалья начинает претерпевать значительные изменения под влиянием нового, очень мощного фактора – буддизма в его специфической тибетско-монгольской центральноазиатской вариации, получившей название в научной литературе "ламаизм". Процесс ламаизации традиционного бурятского общества протекал по нарастающей линии начиная с проникновения первых ламаистских проповедников в самом начале ХУП в. и вплоть до конца XIX в., когда в Забайкалье сложилась синкретическая система, представлявшая собой комплекс сугубо буддийских и автохтонных культов.

В отличие от аналогичных процессов буддизации в Тибете и Монголии, откуда пришел буддизм, в Бурятии этот процесс протекал в необычных условиях, когда мировая религия, закономерно и естественно поглощавшая и ассимилировавшая архаичные автохтонные культы, вступила в противодействие с другой мировой религией – христианством в его русской (православной) культурно-исторической вариации. При этом христианизация, в основном коснувшаяся предбайкальской части этнографической Бурятии, сопровождалась **интенсивным** внедрением других элементов русской культуры во все этнические группы бурят (естественно, в неодинаковой степени).

Ламаизация традиционного бурятского общества в Забайкалье в наиболее общих чертах отражена в работах К.М.Герасимовой (Герасимова, 1983, 1989). Взаимодействие архаичных народных верований и культов предбайкальских бурят с православным христианством достаточно полно характеризуется в работах Т.М.Михайлова (Михайлов, 1987). Здесь же мы попытаемся выявить специфику этого процесса в условиях конкретно-исторической, социальной, культурной и этнической ситуации, сложившейся в ареале селентинской группы бурят, которая, с одной стороны, отразила общие закономерности динамики этих процессов, а с другой – проявила неизбежную и естественную тенденцию к спецификации, локальной вариации и адаптации к местным условиям.

Рассматривая сложившуюся в результате проникновения буддизма систему религиозного синкретизма, мы учитываем, что адаптация мировой религии к традиционным верованиям и культам бурят прежде всего проявилась на популярном уровне верования и обрядности. На более "высоком", монастырском (дацанском) уровне распространения и бытова-

ния ламаизма в забайкальской части Бурятии доминировала тенденция не столько адаптации мировой религии к местным условиям, сколько ассимиляции автохтонных верований и культов с целью их подчинения общим сотериологическим задачам буддийского вероучения. Проявляясь в неодинаковой степени на двух различных и вместе с тем взаимосвязанных уровнях, эти две тенденции (адаптации и ассимиляции) диалектически взаимодействовали друг с другом, вырабатывая своеобразную систему го-меостаза, в которой автохтонные и пришлые элементы динамически уравновешивались.

Вместе с тем по мере дальнейшего углубления процесса внедрения буддизма в традиционную культуру бурят тенденция к ассимиляции автохтонных верований и культов все шире и глубже охватывает и популярный уровень, затрагивая не только родовые общественные культы (обо и др.), но и сугубо бытовую обрядность. На этнографическом материале селенгинских бурят эта тенденция отчетливо проявляется уже в конце XVIII в. и в дальнейшем развивается по нарастающей линии, в результате чего влияние буддизма охватывает практически все стороны религиозной жизни народа.

При этом очень важно учитывать, что в процессе внедрения буддизма в специфический культурно-исторический ареал забайкальской Бурятии большую роль сыграли ее тесные контакты со всей Центральной Азией, особенно с ее монголоязычными районами. Так, существенному ускорению ламаизации восточной Бурятии способствовало то, что буддизм внедрялся сюда не только непосредственно из Тибета (т.е. через тибетских лам-проповедников), но и большей частью из Монголии, где он уже до этого претерпел некоторые трансформации, взаимодействуя с верованиями и культами монголов, типологически и генетически общими с бурятскими. К тому же еще до проникновения в Бурятию буддизм вообрал в себя большое количество автохтонных архаичных культов других центральноазиатских народов (тибетцев, турков и т.д.), с которыми буряты имели давние контакты. Поэтому в наиболее активное взаимодействие с популярным уровнем верований и культов бурят вступала не столько сама религиозно-философская система буддизма, сколько ламаизированный субстрат традиционной обрядности народов центральноазиатского культурно-исторического региона, в котором бурятский ареал был одним из составных элементов, тесно связанным по многим параметрам с другими ареалами (язык, культура, хозяйственный уклад и т.д.). Это способствовало сравнительно быстрой и довольно успешной адаптации буддизма к специфическим условиям традиционного бурятского общества.

Однако в Бурятии буддизм вступал в тесное взаимодействие и с некоторыми чисто локальными культами отдельных родо-племенных групп бурят, не имевшими своих аналогий, типологических или генетических соответствий в культовой системе родственных этнических групп монголов (халха, ойратов и т.д.) и других народов Центральной Азии. Это обус-

ловило наличие значительных локальных вариаций ламаистской обрядности среди различных этнических групп бурят, т.е. присущих каждому конкретному ареалу специфических особенностей в соотношении ламаистских и автохтонных культов, причем в каждой местности могли смещаться акценты на те или иные обряды и культы.

Как показывают материалы полевых исследований, в систему ламаистской обрядности селенгинских бурят были инкорпорированы прежде всего шаманские культы, носившие чаще всего родо-племенной и общинно-территориальный характер: Ехэ обо, многие родовые обо – Баян-Саган, Баян-Улаан, Шунэһэтэ, Ундэр. С момента установления советской власти и начала реакции на так называемую официальную религию этого региона – буддизм религиозные отправления многих ламаизированных культов начинают постепенно принимать скорее шаманистские, нежели ламаистские формы. На многих вышеупомянутых обо "шести родов" и сопутствующих им начинают вновь появляться жертвоприношения "төөлэй", ранее запрещенные духовными служителями буддизма. Правда, подобные жертвоприношения, как указывалось выше (см. главу 3), уже трансформированы: жертвенного барана забивают дома и на обо выносят его предварительно сваренную голову. Уже в начале XX в. в Селенгинской долине не регистрировались кровавые жертвоприношения на обо, за исключением редких единичных явлений, совершаемых в основном по трагическим случаям.

Процесс ассимиляции благодаря большим усилиям, приложенным многочисленными дацанами и духовенством, был успешным и эффективным на протяжении более двух веков. Для примера можно привести ламаизированный кузнечный культ с регулярным чтением тибетского обрядника, написанного специально для отправления этого культа. К тому же многие бытовые и семейные обряды родов олзон, шоно, хурамша, абзай, энгуут и др., ранее отправляемые шаманами, теперь совершали ламы.

Однако уже в конце XIX – начале XX в. в ассимилированных буддизмом культах начинает проявляться их шаманистская основа. Отбрасываются специализированные тибетские тексты (отчасти или в большей степени из-за того, что носителей и знатоков языка становится все меньше), обряды начинают отправляться "знающими" стариками, как правило, на данный момент представляющими старейшин того или иного рода или нескольких родов вместе.

Очевидно, по истечении определенного отрезка времени любой обряд приобретает тенденцию к возвращению в свое первоначальное состояние. Нельзя не учитывать и тот факт, что, когда официальная религия терпит кризис, проявляются более ранние формы тех или иных обрядов.

Второй момент эволюции традиционных верований предбайкальских родов состоит в том, что в ламаистских культах регистрируются шаманистские "вкрапления". Так, например, места, где отправляется ламаистский культ Далха, в этом регионе носят четко выраженное специфическое если не шаманистское, то дошаманистское прошлое. Во-первых, они располагаются у подножия гор, во-вторых, наличие деревьев, посаженных по пери-

8.Зак.1700

метру квадрата, их особые породы — ель, осина, пихта — несут отголоски древних культов предков и связанных с ним культов родовых деревьев.

При рассмотрении динамики традиционной обрядности необходимо особо отметить, что проявление шаманистского архетипа на данный отрезок времени было всеобщим и затрагивало изменения в обрядности не только среди бурятского этноса, но и всех других этносов. Подобная картина проявляется не только в этой этнографической локальной группе предбайкальских селенгинских бурят, но и затрагивает более значительные регионы, если не всю этнографическую Бурятию в целом. На рубеже XIX—XX вв. в традиционной обрядности многих этнических групп бурят наблюдается тенденция совершения более ранних форм обрядов. Это, по-видимому, объясняется тем, что обряды, являющиеся компонентами духовной культуры и тесно связанные с обычаями и традициями бурятского общества, имеют тенденцию выступать не только в роли интегрирующего фактора, обеспечивающего общение определенной этнической группы, но служат также средством передачи новым поколениям информации о традиционных обычаях и обрядах.

Передача информации от поколения к поколению осуществляется в традициях и обычаях бурят путем совместной деятельности в образно-наглядной форме, посредством эмоций, настроений, переживаний, представлений. Религиозная мотивация, в настоящее время ушедшая в прошлое и утратившая связь с реальностью, часто отсутствует. Замечено, что в бытовом сознании современного верующего или человека, отправляющего тот или иной обряд, как правило, очень слабо фиксируется собственно религиозная мотивация, представляющая собой систематизированный комплекс идей и взглядов. Наблюдается тенденция потери религиозного содержания даже в традиционных обрядах, имеющих религиозную основу. Подобные обряды в бытовой сфере предбайкальских родов селенгинских бурят приобрели характер давности и преемственности. Семейный обряд призвания счастья "шести родам", семиотический смысл которого заключается в испрашивании благополучия у мифических покровителей семьи многочисленного пантеона божеств, утратив религиозный смысл, имеет тенденцию к превращению в бытовой обряд, традиционно совершаемый для благополучия семьи.

Религиозные обычаи и традиции ныне выступают в качестве психологического инструмента воспроизводства старых традиций (несомненно, носивших в прошлом религиозное содержание), ностальгия по которым четко регистрируется у современного поколения даже при отсутствии причин социального порядка. Таким образом, сохранение исторически сложившихся форм поведения, связанных с отправлением того или иного религиозного культа, культивированием религиозных обычаев и обрядов, принимает у бурят "шести родов", "восьми родов" и их соседей новые формы, свидетельствующие о формировании обрядности, утратившей или

утрачивающей религиозный контекст. Но при этом сами отправители обрядов (особенно люди пожилого возраста, старейшины) осознают их религиозный аспект.

Отправление религиозных обрядов селенгинскими бурятами, да и бурятами вообще, представляет собой установившиеся в родовых и семейных отношениях правила реагирования на определенные явления, события, происходящие в общественной жизни рода – как в трудовой деятельности, так и в быту, в семье. Кроме того, отправление религиозных ритуалов у многих родов выполняет компенсаторную функцию, выступая как средство решения практических, прагматических проблем повседневного существования.

Анализ полевого материала по традиционной обрядности выявляет не только определенную ее специфику по этническим группам, но и позволяет сделать другие выводы относительно динамики ее изменения. На протяжении всего жизненного периода традиционные обряды оформляли и организовывали природную, хозяйственную и семейную деятельность человека. Обряды, пишет Ю.В.Ионова, "были призваны способствовать достижению положительного результата в производственной деятельности, в социальных отношениях и во взаимодействии человека с природой" (Ионова, 1982). Однако производственная деятельность и социальные отношения подвергались определенным изменениям, что непременно влекло за собой и изменения в традиционной обрядности. Исторические закономерности, согласно которым проходило развитие и изменение обрядов, являются, таким образом, всеобщими для всех народов, в том числе и для столь маленькой этнографической группы, как селенгинские буряты.

Основные закономерности эволюции верований и культов бурят

Как было показано в предыдущем разделе, под влиянием буддизма и других внешних факторов традиционная религиозная обрядность бурятского этноса подвергалась различным изменениям, присущим всякой традиции: инновации, модификации, трансформации. При этом исторические изменения, как правило, имеют определенную закономерность и основные тенденции развития.

Полевые исследования, проведенные нами в южных районах Бурятии по изучению традиционных религиозных и бытовых обрядов "шести предбайкальских бурятских родов" и "восьми монгольских родов", позволили накопить большой материал по данной теме. В их свете в селенгинском регионе вырисовывается довольно интересная картина исторических изменений различных обрядов, их переплетения и взаимного пересечения, консервации многих обрядов или их отдельных архаичных элементов, а также модификации значительной части обрядов, инновационные моменты которых были исторически обусловлены.

Отражая в специфической форме общественные устои, традиционные обряды развиваются, как правило, вместе с социальной жизнью и по своему содержанию имеют четко выраженный общественно-политический характер. Различие исторических условий придает традиционной обрядности специфические черты, в которых проявляются местные особенности развития.

Наряду с общими моментами, типологически сходными по структуре, содержанию и функции, в традиционной обрядности "шести родов" и "восьми родов" присутствуют этнодифференцирующие элементы, бытующие как в синхронном, так и в диахронном аспектах.

Картографирование изменений традиционных верований, обычаев и обрядов и их дифференциации в селенгинском регионе позволило выявить восемь ареалов бытования этих обрядов, их модификацию и трансформацию по мере удаления от двух центральных ареалов, условно названных нами центральным предбайкальским и центральным монгольским.

Автохтонные культы и верования двух указанных этнических групп подверглись ламаизации (в разное время и с разной степенью интенсивности), что обусловило локальные вариации ламаистской обрядности как среди "шести", так и среди "восьми" родов.

Традиционная обрядовая система конгломерата "шести и восьми" родов, возникшая в результате взаимовлияния и взаимопроникновения многих обрядов и обычаев, видоизменялась и модифицировалась также внутри самой структуры, что способствовало образованию наряду с элементами буддизма специфической обрядности, характерной только для данной этнической группы.

Для выявления исторической динамики традиционной обрядности в изучаемом ареале попытаемся картографировать результаты полевых исследований.

Необходимо отметить, что попытка картографирования бытовой и семейной обрядности населения Селенгинской долины (разумеется, далеко не полная, а лишь предварительная) была предпринята применительно к двум хронологическим периодам — конец XVII в. и начало XX в. Диахронный анализ позволяет фиксировать не только наличие тех или иных обрядов у каждой этнографической группы, но и некоторые (в большей степени незначительные) изменения их традиций, а также территориальную дифференциацию. Особенно четко эти изменения прослеживаются в семейных обрядах призвания счастья, проводимых одной или несколькими семьями внутри отдельных родов конгломерата "шести родов", сопутствующих им родов, а также некоторых монгольских родов.

Своеобразно сложившееся объединение "шести родов", в основной состав которого входят булагатские роды, в течение более двух столетий существовало обособленно от основного костяка булагатов. В результате контакта с монгольскими родами и частично с хори-бурятами в традиционную обрядность "шести родов" проникло много заимствованных элемен-

тов, что способствовало образованию специфической обрядности, характерной только для этого объединения.

Полевые материалы позволили предварительно выявить несколько условных ареалов традиционных обрядов: первый ареал – центральный, второй – граничащий непосредственно с монгольскими родами (назовем его атаганский), третий – сүтойский, четвертый – жаргалантуйский, пятый – янгажинский и иволгинский и, наконец, шестой – взаимопроникающий, зафиксированный внутри пяти вышеприведенных ареалов.

Наиболее компактным и устойчивым в отношении обрядности является центральный ареал, сконцентрированный вокруг местности Загустай и вокруг озера Гусиное.

Основное этническое ядро данной местности составляют "шесть родов", разбитых на ряд "поколений" (т.е. линиджей). Традиционная обрядность проживающих здесь различных этнических групп больше всего (по сравнению с другими ареалами) подверглась влиянию буддизма. Общеродовое обо, в частности Ехэ обо, становится приходским дацанским обо, хотя в большинстве случаев многие обо сохранили свое первоначальное название вместе с бытующими наравне с ними буддийскими. Заимствований в обрядности здесь почти не наблюдается. В большинстве случаев обряды отправляются на общем для всех родов – как "шести", так и соседствующих с ними – Ехэ обо с традиционными общебурятскими жертвоприношениями. Поклонение на Даши-балбар, старое название которого Шаргын-Ундэр многие информанты объясняют искажением Шаргайн-Ундэр, совершается с дополнительными жертвоприношениями – теелэй, почетными кусками бараньего мяса. Правда, мясо предварительно варится дома; на бульон собираются кровные родственники за день до выхода на обо. Предварительно приготовленное мясное угощение со сбором сородичей за день до совершения обряда поклонения "хозяину" горы Шаргайн-Ундэр, по нашему мнению, несет в себе не только отголоски прежних родовых традиций, но и шаманистские элементы с наложившимся на них запретом буддизма на кровавые жертвоприношения.

Очень четкую картину заимствований мы находим во втором маргинальном ареале, условно названном нами атаганским – по названию рода, проживающего здесь в непосредственном соседстве с "шестью родами". Дифференцированный подход к этим заимствованиям позволяет нам констатировать, что появление некоторых компонентов в обрядности "шести родов" (в частности, зафиксированного нами обряда Далха) связано с монгольскими родами, т.е. обрядность, бытующая у монгольского по происхождению рода атаган, в значительной степени повлияла на обрядность "шести родов" и их соседей. Трудно в настоящее время определить, как происходило это влияние. Скорее всего, как это видится из обряда, посвященного Далха, "шесть родов" непосредственно заимствовали обряд у атаган, у которых в этом регионе он отправляется в наиболее "чистом" виде.

В рассматриваемом ареале непосредственное заимствование вроде бы несомненно, однако этого нельзя сказать о других ареалах, где также распространен этот культ, но в территориальной близости нет монгольских родов.

В третьем и четвертом ареалах (сутойском и жаргалантуйском) обращает на себя внимание присутствие чисто шаманистических обрядов (Даян-Дэрхи, некоторые семейные отправления с кровавыми жертвоприношениями для благополучия семьи, переезды в ночное время, почитание и отправление обрядов на шаманских захоронениях). По сравнению с указанными выше для сutoйского и жаргалантуйского ареалов характерно бытование именно шаманистических реалий. Кроме того, эти два ареала, особенно сutoйский, выделяются внутренней замкнутостью и своеобразием как в бытовой, так и в религиозной обрядности. Отмечается вплоть до недавнего времени строгая дифференциация по родам, имеющая существенное значение. Например, при совершении обряда в честь Даян-Дэрхи в Сутое пять родов рассаживаются строго по порядку, по очередности времени прибытия и расселения этих родов в данной местности. Особую значимость приобретает здесь также то, является ли какой-то род примкнувшим позже к родам-автохтонам, по мнению информантов, прибывшим в эту местность с самого начала заселения Селенгинской долины.

Пятый ареал – янгажинский и иволгинский – отмечен нами своеобразной спецификой проявления этнодифференцирующих особенностей зарегистрированных здесь этнических групп. Прежде всего бытовая и религиозная обрядность харанут, готол-буумал, олзон, шоно типологически близка к центральному ареалу, принятому нами как своего рода эталон традиционной обрядности группы "шести родов". Вместе с тем в пятом ареале прослеживаются и свои особенности, которые выражаются в следующем: наряду с отправлением обрядов (свойственных булагатским родам как на территории Иркутской обл., так и в Селенгинской долине) поклонения "хозяевам" местности, гор (обо), бытовых родовых и семейных, родильного, предохранительных обрядов по сохранению и увеличению домашнего скота у "шести родов" пятого региона регистрируются такие совсем не типичные для булагатских родов обряды, как совершение жертвоприношений в честь Далха (родовые) – в особо выделенных местах; семейные – совершаемые дома или в усадьбе. При сопоставлении культа Далха с совершаемым во втором маргинальном ареале булагатским родом энгуут совершенно отчетливо прослеживаются различия в обрядах. Поскольку в ближайшем соседстве пятого ареала не обитают монгольские роды (как, например, во втором ареале – атаган), непосредственное влияние последних исключено. Откуда же возник культ Далха в пятом ареале? Что касается ламаистского культа Далха, то вполне объяснимо, что он фиксируется здесь с распространением буддизма и накладывается, как мы уже выяснили, на более ранние формы, которые отправлялись, по мнению информантов, или шаманами, или старейшинами рода или нескольких родов.

По характеру своего распределения эти формы на первый взгляд вроде бы случайные. Но если рассматривать наиболее ранние элементы в культе Далха, то оказывается, что они проявляются в тех ареалах, где менее всего регистрируется наличие монгольских родов. Сомнительно, что подобный культ существовал в таком виде, в каком он регистрируется в отдельных ареалах у "шести родов" автономно, однако можно предположить: на местах отправления ламаистского варианта культа Далха у "шести родов" существовали другие, более ранние обряды, например культ родовых деревьев, поклонение предкам, обряды, совершаемые при громе и дожде, и др.

Сводная карта традиционной обрядности "шести родов", таким образом, выявляет следующее:

1. Повсеместно по селенгинскому району, исследованному нами, бытовал более или менее общий тип отправления обряда в честь "хозяев" местности – обо. Причем во всех ареалах регистрируются: а) обо, которому поклоняются все роды, проживающие в данном ареале; б) обо, на которых совершают молебствия только несколько родов, проживающих в данной местности; в) родовое обо, которому поклоняется только один род. Количественно отправления, совершаемые на обо, составляют едва ли не самую большую часть религиозных обрядов селенгинских бурят во всех установленных ареалах.

2. В конце XIX – начале XX в. при совершении обрядов на обо фиксируются буддийские тексты–призывания "хозяев" гор (как у "шести родов", так и у "восьми родов"). Исключение составляют молебствия на шаманских захоронениях. Текст–призывание, на наш взгляд, также прошел свою эволюцию: очевидно, на самом раннем этапе развития культа гор текст призывания горы как покровительницы рода, читаемый старейшинами, передаваемый из уст в уста, носил довольно произвольный характер. Каждый член рода был знаком с содержанием и структурой текста. Шаман, который затем взял эти функции на себя, в какой-то мере нормировал текст призывания, оставив такое право только за шаманами, что уже способствовало его забыванию всеми остальными членами рода. Рассматривая дошедшие до нас шаманские призывания, можно видеть их традиционный набор: обращение к "хозяину" или духу горы, испрашивание благополучия для рода, жертвоприношение, совместная трапеза.

После проникновения буддизма появляются специальные обрядники на тибетском и монгольском языках, текст строго кодифицируется. Необходимо отметить, что шаманские и буддийские обрядники четко нормировали порядок проведения обряда, но не нарушали его структуру. Однако это способствовало забвению произвольного текста призывания всеми членами рода.

3. Почти везде жертвоприношения в честь Белого Старца (Сагаан-Убугун) связывают с плодородием, благополучием животного и растительного мира. В центральном ареале выявлено специальное место, где со-

вершаются жертвоприношения отдельными семьями, отдельными частями родов монгольского и предбайкальского происхождения.

4. На рубеже конца XIX – начала XX в. многие ареалы отправляли обряды, связанные с громом и молнией.

5. Почти во всех основных шести ареалах бытует семейный обряд призывания счастья, который в настоящее время по своей структуре более или менее идентичен, хотя в диахронном разрезе прослеживаются некоторые дифференциации по этническим группам, особенно у монгольских родов.

Наряду со многими типологически сходными по структуре элементами обряда в отдельных ареалах исследуемого региона регистрируются этнодифференцирующие элементы, существующие как в синхронном, так и в диахронном аспектах бытовых обрядов присутствующих здесь родов, а именно:

1. У многих представителей "шести родов" бытовал в прошлом культ Далха, отправляемый несколькими родами, отдельными родами, несколькими семьями, отдельной семьей в специально отведенных культовых местах, в усадьбе или непосредственно дома. При этом в маргинальной зоне прослеживается отправление культа Далха в таком виде, в каком он совершался вплоть до недавнего времени у некоторых родов МНР.

2. На территории всех ареалов наблюдается тенденция к совершению шаманистских обрядов, находящая наиболее яркое локальное выражение в третьем и четвертом ареалах (культ Даян-Дэрхи, поклонения на шаманских захоронениях и т.д.).

3. Многие бытующие у "шести родов" обряды производственного характера, исторически относящиеся к добуддийским, носят явные следы ламаизации. Примером этого является ламаизированный кузнечный культ у харанут, хэнгэлдэр, абзай в местности Харгана и др.

4. Распространенные в некоторых областях культы с посадкой или вытканием особых пород деревьев (береза, ель, пихта, осина) фиксируются, по нашему мнению, наряду с архаичными элементами уже практически исчезнувших культов особых пород деревьев бытующие на обрядовом уровне инновационные моменты, выражающиеся в совмещении более ранних обрядов с более поздними (например, ламаистский культ Далха в центральном ареале).

Общие итоги картографирования традиционных верований бурят, дошедших до нас в синтезированной форме, выражаются в следующем.

"Шесть родов" предбайкальского происхождения и сопутствующие им роды и "восемь родов" монгольского происхождения и сопутствующие им роды, расселенные на значительной части территории Селенгинской долины большей частью обособленно, имеют специфическую традиционную обрядность, обусловленную известными историческими факторами (наряду с общими традиционными общебурятскими обрядами, свойственными всем большим и малым этническим группам бурят). Прежде всего в обрядности

"шести родов" довольно отчетливо фиксируется, что эти роды, по происхождению относящиеся большей частью к булагатским, испытали значительное влияние своих соседей как в языковой, так в материальной и культурной сферах. Восприняв некоторые бытовые обряды от "восьми родов", "шесть родов" при этом сохранили и отдельные шаманистские традиции. Вместе с тем их шаманистские обряды подверглись ламаизации. Специфика традиционной обрядности "шести родов" выражается также в том, что в определенные исторические периоды их представители побывали в Монголии, что, как мы видим, сказалось на общей картине обрядовой системы.

В результате влияния указанных факторов у "шести родов" и сопутствующих им этнических групп образовался сложный комплекс традиционной и бытовой обрядности, характерный только для данного конгломерата родов. Но, за исключением некоторых шаманистских обрядов, этот комплекс имеет много общего с традиционной и бытовой обрядностью "восьми родов", что позволяет говорить уже об общих чертах в обрядности большей этнографической группы, именуемой селенгинскими бурятами.

Наиболее цельной и действующей религиозной системой у селенгинских бурят является обо. В его идеологической основе лежат ранние аниматические и анимистические представления древних монголов. Обрядовая практика культа отчетливо свидетельствует о поглощении культовой системы обо, оказавшейся наиболее гибкой и чутко реагирующей на социальные и экономические изменения, многих более ранних культов (Неба, Земли, предков, деревьев и др.), присущих бурятскому этносу на предыдущих ступенях его развития.

Соотношение этнических и конфессиональных элементов в духовной культуре бурят

С проникновением буддизма в Забайкалье (первая половина ХУП в.) начался качественно новый этап в этно- и культурогенезе бурятского народа. Приобщение забайкальских бурят к мировой религии, представлявшей собой более развитую по сравнению с родовыми верованиями и культами форму общественного сознания, заложило идеологические, социально-культурные, психологические и прочие предпосылки для преодоления разобщенности между различными этническими группами народа и формирования определенной этноконфессиональной общности.

Нельзя, конечно, утверждать, что буддизм был единственной консолидирующей и интегрирующей силой, действовавшей на всей территории нынешней этнографической Бурятии в указанный период (как известно, распространение буддизма среди забайкальских бурят начинается только в самом начале ХХ в., да и то оно носило крайне ограниченный характер из-за противодействия царского правительства и русской православной церкви). Но наряду с известными политическими, социальными и экономическими факторами, детерминировавшими процесс формирования бурятской нации, буддизм, безусловно, сыграл важную роль в становлении та-

ких необходимых для складывающейся этнической общности элементов культуры, как литературный язык и базирующаяся на нем литературно-художественная традиция, книгопечатное дело, живопись, архитектура и многое другое.

Более того, как нам представляется, доминирующей тенденцией трехсотлетнего процесса* ламаизации Забайкалья было прогрессирующее усиление роли и значения буддизма не только в чисто религиозной, но и во всей этнической культуре бурятского народа, в результате чего это иноземное учение, первоначально казавшееся малопонятным и даже чуждым широким массам, постепенно превратилось в подлинно народную и, можно сказать, национальную религию. За сравнительно короткий исторический период буддизм оказал столь мощное воздействие на все сферы духовной культуры и этнопсихологический склад бурят Забайкалья, что на этой части этнографической Бурятии он уже на рубеже XIX–XX вв. становится, образно говоря, живой душой традиционной культуры народа.

Однако этот процесс был искусственно прерван в 30-х годах, когда жестоко преследовались не только чисто религиозные, но и этнокультурные традиции, составлявшие основу основ национального духа. В свете начавшегося в наши дни восстановления исторической памяти большой терпеливый и практический интерес представляет все еще малоизученная проблема соотношения этнических и конфессиональных элементов этноконфессиональной общности бурят. Думается, что буддийский период в истории бурятского народа важен для осознания национальной идентичности бурят в не меньшей степени, чем для русских заново обретенное величие 1000-летия крещения Руси.

В плане сравнительно-исторического изучения роли религиозных традиций особую актуальность приобретает вопрос: каким образом такая сугубо интерэтническая, наднациональная по своему характеру религия, как буддизм, могла стать духовной опорой и основой общепермской национальной системы культовой и бытовой обрядности, которая явилась качественно новым образованием по сравнению с родовыми, племенными и семейными культами.

Не претендуя на исчерпывающую полноту рассмотрения данной проблемы, попытаемся лишь наметить некоторые подходы к ее дальнейшему, более глубокому исследованию. Так, для понимания закономерностей трансформации буддизма в национальную религию бурят очень важно иметь в виду, что еще до прихода в Бурятию он претерпел длительный процесс адаптации к этнокультурным реалиям и традиционным народным верованиям близких или родственных бурятам народов Центральной Азии (тибетцев, монголов). В Бурятию буддизм проник уже в виде трансформированной центральноазиатской культурно-исторической вариации, которая ассимилиро-

*В последнее время обнаружилось данные о том, что селенгинские буряты познакомились с буддизмом значительно раньше других этнических групп, но эти данные требуют уточнения.

вала однотипную структуру народных верований и культов, достаточно безболезненно вписавшуюся в низший (так называемый популярный или народный) уровень вероучения и культовой системы ламаизма.

В процессе ламаизации забайкальской части Бурятии к концу XIX - началу XX в. складывается синкретическая система религиозных верований и культов, в которой четко выделяются три разностадийных пласта: 1) архаичный (дошаманистский); 2) шаманистский; 3) буддийский (ламаистский). Безусловно, эти основные структурно-функциональные элементы религиозной культуры играли в ней неодинаковую роль, на различных этапах менялось соотношение религиозных и этнокультурных компонентов. Но наиболее устойчивым и доминирующим был процесс ассимиляции буддизмом всех стадийально предшествующих пластов, что неизбежно вело к усилению в них религиозно-сотериологического начала, определявшего суть и характер буддийского вероучения.

Тем не менее, хотя буддизм как более развитая религия подчиняла сотериологическим целям и задачам своего учения все другие инкорпорированные верования и культуры, синтез различных составных элементов носил достаточно органичный характер и в целом вся синкретическая система не утрачивала своих национальных корней. Именно поэтому бурятский буддизм, не теряя своего интерэтнического, наднационального духовно-интеллектуального потенциала, одновременно приобрел ярко выраженный этнический облик, выступая перед простыми верующими как система национальной культовой обрядности, в достаточной степени представленной автохтонными элементами религиозной теории и практики (особенно на популярном и бытовом уровнях вероучения).

К тому же в буддизме махаяны, специфическая тибетизированная форма которого получила распространение в Бурятии, с самого начала была заложена концепция необходимости учета при пропаганде вероучения конкретных этносоциальных и культурных условий, которая требовала видоизменять форму проповеди в соответствии с этими условиями и приспосабливать ее к конкретному месту, времени и человеку, не меняя вместе с тем суть учения Будды. Бурятизированный буддизм, вобравший в себя множество местных верований и культов, и стал такого рода "конкретной формой" проповеди буддийского вероучения. Это обстоятельство, кстати, позволяет объяснить тот внешне парадоксальный факт, что, несмотря на сильную привязанность к народным (национальным) традициям, присущую бурятскому обществу того периода, их не менее характерной чертой была высокая степень открытости к восприятию ценностей других культур, обусловившая известный интернационализм бурят.

Анализ некоторых основополагающих принципов махаянского учения позволяет прояснить вопрос и о том, в какой мере складывающаяся этноконфессиональная общность была религиозной, т.е. как соотносились ее этнокультурные и конфессиональные аспекты. Поскольку в буддизме махаяны постулировалось абсолютное тождество так называемых нирванических и сансарических аспектов бытия, то в идеале культура, основан-

ная на этих принципах, должна постоянно преодолевать оппозицию "духовный - светский", "мир - немир" и т.д. (сравни характерную для христианской культуры дихотомию "духовная власть - религиозный авторитет", отразившуюся в известной поговорке "Богу - богово, а кесарю - кесарево").

В конечном итоге такая культура должна вырабатывать непротиворечивое единство этнокультурных и религиозных элементов, рассматривая их как совершенно тождественные, равноценные и равнозначные, но парадоксальным образом сохраняя за ними функциональную автономию. Конечно, подобная ситуация создает благоприятные условия для конструктивного диалога данной культурной общности, основанной, казалось бы, не совершенно метафизических принципах, не только с инокультурными явлениями, но даже с антирелигиозными по своей сути феноменами культуры. Достаточно яркий и убедительный пример этому - обновленческое движение ламаистского духовенства, начавшееся на рубеже XIX-XX вв. и ставившее задачу синтезировать философско-психологическое и этическое учение буддизма с достижениями европейской культуры.

В какой мере реальная конкретная этнокультурная ситуация складывалась и развивалась в соответствии с данной парадигмой - это уже другой вопрос. Но следует еще раз подчеркнуть, что такая модель развития оказала сильное воздействие на стиль мышления и социального поведения традиционных бурят Забайкалья, хотя она по известным причинам так и не смогла до конца раскрыть и реализовать свои потенциальные возможности. Во всяком случае, описанные в предыдущих разделах процессы взаимодействия архаичных верований и культов бурят с шаманистскими, последних - с буддийскими показывают, что интенсивный диалог между различными культурными и религиозными традициями велся в течение всей обозримой истории бурятского этноса и всегда носил очень продуктивный характер. Можно также предположить, что способность и открытость к диалогическому взаимодействию (в отличие от монологического воздействия на весь остальной мир, к которому до последнего времени стремилась западная цивилизация) характерна для того культурно-исторического региона, органичной составной частью которого длительное время была и в некоторой степени до сих пор остается Бурятия. Вместе с тем, как мы видели, эта открытость, гибкость и вариабельность традиций сочеталась с их большой устойчивостью.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Полевые исследования выявили устойчивость традиционных верований и культов селенгинских бурят. На определенном этапе культовая система буддизма ассимилировала не только региональные и локальные культы, но и традиционную культуру бурят в целом, обусловив появление и функционирование специфичных обрядов и культов, которые впоследствии стали восприниматься как автохтонные.

На рубеже XIX–XX вв. традиционные верования и культы бурят представляли собой сложную систему, включавшую различные по своим историческим и социальным корням, генезису элементы, соотносимые с различными временными пластами.

Проследив эволюцию традиционных верований и культов бурят на рубеже XVII – начала XX в., мы приходим к выводу, что из всего комплекса обрядов наиболее устойчивыми, несмотря на все сложные исторические перипетии, оказались именно те, которые имели генетическую связь своих наиболее архаичных пластов с ламаизированными традиционными верованиями тибетцев (т.е. с теми, которые были инкорпорированы в культовой системе буддизма в Тибете из однотипных народных верований и культов тибетцев). Этому процессу способствовала типологическая общность некоторых форм религиозной теории и практики автохтонных систем с пришедшей мировой религией. Отмеченная закономерность была глубоко проанализирована в работах Н.Л.Дуковской и К.М.Герасимовой, посвященных ранним этапам ламаизации центральноазиатского региона (Тибет, Монголия и Бурятия). Мы постарались показать динамику этого процесса в специфическом промежуточном ареале селенгинских бурят на переходном этапе их исторического развития, с одной стороны, от архаичной народной обрядности к синкретической системе мировой религии – буддизму, а с другой – от традиционных доиндустриальных укладов и форм духовного производства к нетрадиционным формам социальной организации и этноконфессиональной культуры.

Важной чертой анализируемого процесса является то, что при всех драматических коллизиях и противоречивых соотношениях, обусловленных переходным периодом, ведущей тенденцией было стремление к сохранению самых архаичных пластов верований и культов, наиболее тесно связанных с этноконфессиональной культурой конкретных этнических групп. Несмотря на развитую систему религиозной индоктринации, присущей буддизму как всякой мировой религии, в своей региональной культурно-историчес-

кой вариации – бурятском буддизме – он всемерно учитывал местную специфику и именно благодаря тесной консолидации с автохтонными архаичными верованиями смог не только внедриться в сферу идеологии и культуры традиционного общества забайкальских бурят, но и весьма успешно противостоять экспансии западной культуры, в данном регионе представленной русскоправославной конфессией.

Ярким примером органичного соединения архаичных верований тибетцев, инкорпорированных в культовую систему буддизма, является сохранившаяся вплоть до наших дней и устойчиво проявляющаяся, как показывают материалы полевых исследований, культовая система обо, которая сочетает в себе и автохтонные основы, и генетические связи с обрядами тибетцев, монголов и бурят. Об этом же свидетельствует живучесть наиболее архаичных пластов народных добуддийских верований и культов бурят – культ огня, земли, "хозяев" гор, лесов, местности, животных, кузнечный культ и т.д.

Проявив удивительную жизнестойкость, эти культы пережили очень бурные периоды ламаизации, в какой-то степени христианизации, репрессий 30-х годов и сохранились в бытовой и религиозной обрядности бурят до нашего времени. При этом отчетливо проявилась тенденция к тесному включению заимствованных вместе с буддизмом и в свое время инкорпорированных им традиционных верований и культов тибетцев в традиционную обрядность бурят, в результате чего эти, в сущности, инородные компоненты стали на протяжении рассматриваемого периода весьма органичным элементом не только общерелигиозной культуры бурят Забайкалья, но и этнической культуры конкретных этнических групп и родов (например, тибетский по своему происхождению культ Далха стал родовым и региональным культом многих родов селенгинских бурят).

Решающую роль в столь быстром (менее одного столетия) внедрении элементов ламаистской обрядности в сугубо этническую культуру большинства селенгинских бурят сыграла конкретно-историческая и типологическая близость традиционной культуры бурят, ее органичная включенность в общий комплекс духовной культуры центральноазиатского региона. Тибетский буддизм имел в Бурятии то важное преимущество перед своим соперником – христианством, что распространялся из Центральной Монголии, которая была близка бурятам во многих отношениях – географическом, политическом (до включения Бурятии в состав России, когда многие роды селенгинских бурят входили в монгольское государственное образование), языковом и культурном, а также хозяйственным и бытовым укладом. Именно поэтому Бурятия за такой сравнительно короткий исторический срок быстро приобщила к культурно-религиозным ценностям буддизма, представлявшего для родового и полупфеодалного бурятского общества принципиально новую (несмотря на все типологические и генетические соответствия на уровне популярной народной обрядности) форму религиозной идеологии и культовой практики.

Большое значение для интенсивной ламаизации бурятской традиционной обрядности после вхождения Бурятии в состав Российской империи имели международно-политические факторы: пограничное положение забайкальской части Бурятии, сложность политической ситуации в этом районе и т.д. Определенную роль в более успешном проникновении буддизма в Бурятию по сравнению с тюркоязычными соседями (хакасами, якутами, тунгусо-маньчжурскими группами) сыграла принадлежность бурят к монголоязычному ядру, что позволило им органично включиться в общую систему культуры Центральной Азии. Таким образом, монгольский язык на определенном этапе выполнил роль медиатора между культурами Южной Сибири и Центральной Азии.

В детерминации исторической динамики традиционной культовой системы бурят важную роль сыграла большая вариативность локальных и ареальных культов. В каждом конкретном ареале распространения определенного культа имелись свои вариации, обусловленные определенными причинами. Такая вариативность сыграла решающую роль в том, что на определенных исторических этапах (особенно переломных, рубежных) она существенно повысила адаптационные возможности всей системы традиционной обрядности бурят в целом и селенгинских в частности, обусловив способность в конкретные периоды на первый план выходить тем обрядам и культам, которые в большей степени, чем другие, отвечают интеграционным тенденциям, а также необходимости морально-психологической компенсации происходящим социально-культурным катаклизмам. Очевидна такая закономерность: чем сильнее и интенсивнее становится внешнее социально-культурное и политическое давление на традиционную культуру, тем сильнее степень проявления наиболее архаичного пласта верований и культов в сфере бытовой обрядности.

Различия в социально-культурной стратификации обрядов и культов автохтонного происхождения и чисто буддийской обрядности проявились прежде всего в том, что последние функционировали на уровне монастырского буддизма, а соответствующие им религиозно-философские представления находили отражение в сфере "высокой культуры и искусства" (тогда как первые оказали наиболее сильное влияние на традиционную обрядность бурят на ее популярном уровне). Тем не менее эти два уровня функционирования системы традиционного бурятского синкретизма находились в состоянии динамического взаимодействия, органичность которого обуславливалась как внутренними закономерностями функционирования всякой этноконфессиональной и культурной вариации буддизма, так и влиянием внешних объективных факторов социально-политического характера.

ИСТОЧНИКИ

- Материалы полевых исследований Л.Л.Абаевой: в Селенгинском и Джидинском районах Бурятии, 1981 г. (РО БИОН. № 3467); Селенгинском р-не, 1982 г. (РО БИОН. № 3488); Ара-Хангайском, Убэр-Хангайском, Булганском и Центральном аймаках МНР, 1985 г.; Улан-Удэнском сельском и Селенгинском районах Бурятии, 1985 г.; Иволгинском, Селенгинском, Кяхтинском, Мухоршибирском, Бичурском районах, 1986 г.; Селенгинском, Кяхтинском и Джидинском районах, 1987 г.; в юрточных окрестностях г.Улан-Батора МНР (Хайлаас, Чингэлтэй, Дамба-Даржа), 1988 гг., Джидинском и Закаменском районах Бурятии, 1989 г.
- Материалы полевых исследований монгольского ученого Д.Тангада в Центральном, Увэрхангайском, Арахангайском, Булганском аймаках МНР, 1981 г. Ф.УП. Т.6. XI 2Г.
- РО БИОН. Ф.Нацова. № 8. Оп.1. Д.3, 3Г.
- РО БИОН. Материалы диалектологических экспедиций БКНИИ в Кяхтинский, Кударинский, Селенгинский районы, 1957, 1958, 1959, 1960 гг. № 132; Селенгинский и Кяхтинский районы (Цонгольская экспедиция) 1963 г. № 2837.
- РО БИОН. Материалы Кяхтинской фольклорной экспедиции, 1963 г. № 3074.
- РО БИОН. Материалы фольклорной экспедиции в Кяхтинском и Селенгинском районах 1971 г. № 3270.
- РО БИОН. Материалы фольклорной экспедиции в Бичурский и Мухоршибирский районы, 1966 г. № 2948*, 2948*.
- РО БИОН. Материалы Кяхтинской фольклорной экспедиции, 1963 г. № 3074.
- РО БИОН. Материалы трех этнографических экспедиций БКНИИ, 1963 г. (информационные и научные отчеты Р.Е.Пубаева, Л.Е.Элиасова, М.П.Хоконова). № 3077*.
- РО БИОН. Материалы о Буха-ноён бабае. № 1946.
- РО БИОН. Материалы искусствоведческой экспедиции БКНИИ в Кяхтинском р-не, 1962 г. № 3085.
- РО БИОН. Записи В.А.Михайлова по литературе, фольклору и этнографии бурят. Ф.3. Оп.1. Д.4.
- РО БИОН. Рукопись "Родословная генеалогия рода готол". № 2037.
- РО БИОН. Рукопись "Таблица-схема родословных балагатских родов бурят с 1512 по 1924 г." № 624.
- РО БИОН. Летопись селенгинских бурят. № 243.
- РО БИОН. Летопись "История выхода из Монголии "восьми родов" Селенгинского ведомства". № 1/1216.
- РО БИОН. Рукопись "78 омов бурят Иволгинского, Гильбиринского, Убунского, Загустайского, Ноехонского, Тамчинского, Селендумского сельских Советов". № 2424.
- Рукопись "Зурган эсэгын домог" (История "шести родов"). Материалы полевых исслед. автора, 1981.
- Рукопись Г.Ленхобоева "Манай буярадай зургаан эсэгын ба найман эсэгын зонууд Монголдо таархан гэжэ болоомье ямар ушарнаа оросын мэдэлдэ ороһон тухай домог". Улан-Удэ, 1970.

Материалы А.М.Позднеева по обследованию бурятских дацанов в 1919 и 1916 гг. Ф.44. Оп.1. Д.71, 102, 124, 128-134, 235, 265, 266, 269, 279.

РО ЛО ИВАН. Хатaгiн обог-ун уг-ун Тембег (D.29); Conygol обог-ун обог iягур ану (D. 30).

РО ЛО ИВ АИ. Ф.Жамсарано, Ш.Монг. В 38. Jaibaril jedker mor ariluysan orosiba (13 л.).

Архивные материалы ЦТАОР г.Москвы. Личные фонды: П.А.Бадмаев. Ф.713. Оп.1. Д.70. 1903-1919 гг.; П.К.Бенкендорф. Ф.553. Д.65. 1893-1920 гг.; А.И.Зенович (1829-1895) - пограничного комиссара в г.Кяхта Забайкальской обл. Ф.916. Д.59. 1819-1865 гг.; В.Н.Лансдорф (1841-1907 гг.) - министра иностранных дел. Ф.568. Д.1964. 1770-1910 гг.

Документы и рукописи ЦГИАЛ г.Санкт-Петербурга: Материалы Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий Министерства внутренних дел. Ф.821. Оп.8 (1833-1914). Д.1126-1255. Оп.133 (1841-1917). Д.389-563.

Архивные материалы ЦГАДА г.Москвы: Сношения России с Китаем. Ф.62. Оп.557. Д.1619-1805 гг.; Мунгалские дела (монгольские). Ф.126. Оп.1. Д.65; Монгольские дела. Ф.126. Оп.2. Д.12; Сибирский приказ. Ф.214. Оп.4. Д.232 (1623-1721 гг.); Портфель Г.Ф.Миллера (1265-1783 гг.). Д.3180; Ф.199. Оп.1. Д.1475; Оп.2. Д.1605; портфель № 509, содержащий описание сибирских народов: "Их древности", "О вере и законе". Д.1; "Известия о шаманах и колдунах Сибири". Д.2.

Документы и рукописи, хранящиеся в ЦГА Бурятии: Оронгойское хошунное управление Селенгинского аймака. Ф.156. Д.19. 1904-1910 гг.; Селенгинская степная дума. Ф.2. Д.6489. 1802-1907 гг.; Статистический отдел Забайкальского переселенческого района. Ф.352. Д.123. 1906-1920 гг.; Янгажинское станичное управление Янгажинского дацана. Ф.454. Д.54. 1884-1916 гг.; Селенгинское инородческое управление. Ф.24. Д.52. 1881-1917 гг.; Селенгинская городовая ратуша. Ф.306. Д.125. 1741-1823 гг.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
- Агапитов Н.Н. О божествах и идолах шаманствующих бурят // ОВСО РГО. 1883. Т.14, № 3. С.27.
- Алексеев Н.А. Обряд посвящения в кузнецы у якутов // Из истории Якутии XVIII-XIX вв. Якутск, 1965.
- Арутюнов С.А. Статика и динамика неевропейской бытовой культуры // Основные проблемы африканистики. М., 1973.
- Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре // Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1984. С.19-34.
- Асеев И.В. Прибайкалье в средние века: (По археологическим данным). Новосибирск, 1980.
- Балдаев С.П. Иволгинские буряты // Материалы исследований по истории и филологии. Улан-Удэ, 1960.
- Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.
- Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. Улан-Удэ, 1970. Ч.1.
- Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. СПб., 1891.
- Баторов П. Аларские тайлаганы // ИВСО РГО. 1926. Т.21.
- Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т.1.
- Благой Д.Д. О традиционности и традициях // Традиции в истории культуры. М., 1978.
- Викторова Л.Л. Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.
- Викторова Л.Л. Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах халхасского Цокто-тайджи // Изв. АН СССР. 1926.
- Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Северная Монголия: Предварительные отчеты лингв. и археол. экспедиций, произведенных в 1925 г. Л., 1927.
- Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799.
- Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // ЭС. 1969. Вып.5.
- Герасимова К.М. Синкретизм культа Далха // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981.
- Герасимова К.М. Ламаизм в Бурятии, XVIII - начало XX в.: Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.

- Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
- Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Платона Карпини // ТВО РАО. 1895. Т. IV. С. 276-286.
- Гуревич А.Я. Категория средневековой культуры. М., 1972.
- Давыдов Ю.И. Культура, природа, традиция // Традиция в истории культуры. М., 1978.
- Диков Н.Н. Бронзовый век Забайкалья. Улан-Удэ, 1958.
- Дираган Н.Я. Соотношение синхронных и диахронных методов в этнографическом исследовании // Этнокультурные процессы: Методы ист. и синхрон. изучения. М., 1982. С. 8-16.
- Долгих Б.О. Некоторые ошибочные положения в вопросе образования бурятского народа // СЭ. 1954а. № 2. С. 50-51.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в ХУП в. Иркутск, 1954б.
- Долгих Б.О., Левин М.Г. Переход от родовых связей к территориальным в истории народов Сибири // Родовое общество. М., 1951.
- Дылыков С.Д. Из истории селенгинских бурят: История образования подгородного рода (Тураева) // Крат. сообщ. Ин-та народов Азии. 1964. Вып. 83. С. 125-146.
- Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX - начало XX в.). Л., 1976. С. 268-293.
- Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Жамцарано Ц. Описание коллекций по теме "Шаманство у агинских бурят" // Архив ГМЭ. Ф. 6. Оп. I. Д. 133.
- Жамцарано Ц.Ж. Монгольские летописи ХУП века // Тр. Ин-та востоковедения. М.; Л., 1936. Вып. 16.
- Жеребниа Т.В. К вопросу о "белом" и "черном" шаманстве у якутов // Религия первобытного общества в свете современных данных. Л., 1984. С. 86-97.
- Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Жуковская Н.Л. Культ Даян-Дэрхи в Монголии // Наука и религия. 1979. № 5.
- Жуковская Н.Л. Категория и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Залкинд Е.М. Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ, 1958.
- Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Тр. Ин-та антропологии, археологии и этнографии. М.; Л., 1937. Т. 15, вып. II.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Ионова Ю.В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее (середина XIX - начало XX в.). М., 1982.
- Кагаров Е.Г. Монгольское "обо" и его этнографические параллели // СМАЭ. 1927. Вып. 6. С. 115-124.
- Кагаров Е.Г. К вопросу о классификации народных обрядов // ДАН СССР. 1928. № II.
- Кляшторный С.Г. Мифология древних (орхонских) тюрков // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.
- Крупник И.И. и др. Этнокультурные процессы: Методы исторического и синхронного изучения: Сб. ст. М., 1982.

- Крюков М.В. Эволюция погребального обряда в архаическом обществе: Соц. и этн. аспекты // Этническая культура: Динамика основных компонентов. М., 1984. С.115-124.
- Кулаков П.Е. Буряты Иркутской губернии // ИВСО РГО. 1986. Т.26. № 4/5. С.118-166.
- Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М.;Л., 1930.
- Ленхобоев Г.Л. Легенды и предания о прошлом оронгойских бурят // ЗБМНИК. 1955. Вып.12. С.128.
- Летописи селенгинских бурят: Хроника убаша Д.Ломбоцренова. М.; Л., 1936. Вып.1.
- Лотман Ю.М. О методике типологических описаний культуры // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1969. Т.4. С.460.
- Лотман Ю.М. Семантика числа и тип культуры: Ст. по типологии культуры. Тарту, 1970.
- Малов С.С. Язык желтых уйгур: Тексты и переводы. М., 1967.
- Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Масало М. Политическая структура древнего государства кочевников Монголии // Международный конгресс по историческим наукам. М., 1970.
- Мельхеев М.Н. Карты расселения и перемещения бурятских родоплеменных групп по данным топо- и этнонимии // ЭС. 1974. Вып.6.
- Миллер Г.В. История Сибири. М.;Л., 1937.
- Мифы народов мира. М., 1982. Т.1-2.
- Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
- Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: История, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.
- Мкртумян Ю.И. Основные компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1978.
- Мэнэс Г. О семантике теонима Ульген // Исследования по истории и этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986.
- Неклюдов Ю.А. Монгольская мифология // Мифы народов мира. М., 1982.
- Новгородова Э.А. Мифы и культы древней Монголии // Вестн. АН СССР. 1980. № 2. С.116-124.
- Новик С.Е. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме // Опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Огнев Е.Д. Тибетская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т.2.
- Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монголов. Л., 1937.
- Окладников А.П. Древние шаманские изображения из Восточной Сибири // СА. 1948. № 10.
- Окладников А.П. История культуры Бурятии. Улан-Удэ, 1976.
- Островский А.Б. Проблема динамики компонентов культуры и структурный подход // Этническая культура: Динамика основных компонентов. М., 1984. С.39-49.
- Першиц А.И. Динамика традиций и возможности их источниковедческого истолкования // НАА. 1981. № 5. С.81-92.
- Петри Б.Е. Далекое прошлое бурятского народа. Иркутск, 1922.
- Петри Б.Е. Доисторические кузнецы в Прибайкалье // Изв. Ин-та народного образования в Чите. 1923. № 1. С.21-39.

- Петри Б.Е. Старая вера бурятского народа. Иркутск, 1928.
- Позднеев А.М. Монгольская летопись "Эрдэнийн эрих". СПб., 1883.
- Поппе Н.Н. Летописи селенгинских бурят. Вып. I. Хроника Убаши Дам-ойи Джалдан Ломбо Церенова 1868 г. / Текст изд. Н.Н. Поппе // Тр. Ин-та востоковедения. 1936. Вып. 12.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 4.
- Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2. С. 145-160.
- Пэрлээ Х. К вопросу о погребальных обрядах древних монголов. Улан-Батор, 1956.
- Раднаев Э.Б. Заметка о цонгольском говоре // Тр. БКНИИ. 1960. Вып. 3.
- Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. I, кн. 2; 1960. Т. 2.
- Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 247.
- Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманизме // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975.
- Рубрук. Путешествие в восточные страны / Пер. М.И. Мамина. СПб., 1911.
- Румянцев Г.Н. Летопись рода соогол селенгинских бурят-монголов // Сборник трудов по филологии. Улан-Удэ, 1949. Вып. II.
- Румянцев Г.Н. Бурятские летописи как исторический источник // БКНИИ. 1960. Вып. 3. С. 3-15.
- Румянцев Г.Н. Селенгинские буряты: (Происхождение и родо-племенной состав) // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1965. Вып. 2. С. 87-117.
- Румянцев Г.Н. Идинские буряты: (Родо-племенной состав) // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5.
- Сем Т.Ю. К проблеме "центр" и "периферия": (По материалам религиозной лексики тунгусо-маньчжурских народов) // Этнокультурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М., 1986. С. 10-120.
- Смолев Я. Три табангутских рода селенгинских бурят // ТТКО ПО ИРГО. 1900. Т. I, вып. 3. С. 79-136.
- Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.
- Соколов И.И. Кузнечное ремесло в народных преданиях и легендах // Художественная обработка металла в Бурятии. Улан-Удэ, 1974.
- Спирин А.Г. Происхождение сознания. М., 1960.
- Спирин А.Г. Человек, культура, традиция // Традиция в истории культуры. М., 1978.
- Сэр-Оджав Н. Древняя история Монголии (XIV в. до н.э. - XII в. н.э.): Докт. дис. Новосибирск, 1971.
- Таксами Ч.М. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов // Религиозное представление и обряды народов Сибири в XIX - начале XX в. М., 1971. (СМАЭ; Т. 37).
- Талько-Гринцевич Ю.Д. Материалы по антропологии Центральной Азии // Зап. АН СССР. 1926. Ч. I.
- Типология основных элементов традиционной культуры: Сб. ст. / Отв. ред. М.В. Крюков, А.И. Кузнецов. М., 1984.
- Токарев С.А. Расселение бурятских племен в XVII в. // ЗБМНИИЯЛИ. 1939.

- Токарев С.А. О культе гор и его месте в истории религии // СЭ. 1982. № 3. С.1-15.
- Топоров В.Н. О структуре некоторых архайческих текстов, соотносимых с концепцией "Мирового дерева" // ТЗС. У. вып.284. Тарту,, 1971.
- Традиции в познании и культуре. М., 1986.
- Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
- Тэрнэр В. Символ и ритуал: Пер. с англ. М., 1983. С.277.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1958-1959. Т.1-3.
- Хомонов М.П. Монгольская гэсэриада. Улан-Удэ, 1990.
- Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные: (Ист.-линг. исслед.). Улан-Удэ, 1972.
- Чеснов Я.В. Тибето-бирманские мифы // Мифы народов мира. М., 1982. Т.2.
- Чимитов Б.Р. Этнографические заметки о старом быте цонгол Бурятии // Материальная культура и искусство народов Забайкалья. Улан-Удэ, 1982. С.42-64.
- Чистов К.В. Традиционные и "вторичные" формы культуры // Расы и народы. М., 1975. Вып.5.
- Чистов К.В. Традиция и вариативность // СЭ. 1983. № 2. С.14-22.
- Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии / Под ред. и предисл. Я.П.Альбора. Л., 1936.
- Щукин Н. Буряты // Журн. М-ва внутр. дел. 1849. Ч.25.
- Этнокультурные контакты народов Сибири: Сб.ст. /Под ред. Ч.М.Таксами. Л., 1984.
- Этническая культура: Динамика основных элементов: Сб.ст. / Отв. ред. И.И.Крупник. М., 1984.
- Этнокультурная диалектика в центре и на периферии этнического ареала; Сб.ст. / Отв. ред. И.И.Крупник. М., 1986
- Амояс Р. Coast salish spirit dancing: The survival of an ancestral religion. Seattle. 1978.
- Arad tumen-u ariyun josun orosibai. Улаанбаатар, 1924.
- Boyle J.A. Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages // Folklore. 1972. Vol. 83.
- Cloutier D. Spirit, spirit: Shaman songs, 1 incarnations // Providence, Rhode Island. N.Y., 1973.
- Contemporary approaches to the study of religion. N.Y., 1985. Vol.1-2.
- Elia de M. Shamanism. N.Y., 1964.
- Elia de M. Occultism, vitchcraft and cultural fashions. Chicago, 1976.
- Goto T. The oboga worship in the Mongols. Tokyo, 1956. Vol. 20, N 1-2.
- Heissig W. The religions of Mongolia. L., 1980.
- Hermanns M. Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter. Köln, 1956.
- History of the Mongols. L., 1972.
- Lévi-Strauss C. Totemism. Boston, 1963.
- Lévi-Strauss C. Structural anthropology. N.Y., 1967.
- Lewis I.M. Ecstatic religion. Harmondsworth, 1971.
- Lowie R.H. Primitive religion. N.Y., 1952.

The Mongols in history. L., 1971.

M i k h a i l o w s k y V.M. Shamanism in Sibiria and European Russia // Journal of the Royal Antropological Institute of Great Britain and Ireland. 1894. Vol. 24. P. 126-158.

M o r g a n D. The Mongols. Oxford, 1987.

N e b e s k y-W o i k o w i t z R. The oracles and demons of Tibet. Hague, 1956.

P h i l l i p s E.D. The Mongols. L., 1969.

Reader in comparative religion. N.Y., 1979.

The religions of Mongolia. L., 1980.

R i n c h e n B. Four Mongolian historical records // Sata Pitaka. New Delhi, 1959. Vol. 11.

S a u n d e r s J.J. The history of the Mongol conquests. L., 1971.

S a u n d e r s J.J. The Mongol empire. L., 1976.

S e r r u y s H. The Mongols and Ming China: Customs and hist. / Ed. F.Aubin. L., 1987.

S i ō s z e g i V. Tuva shamanism: Interethnic differences and interethnic analogies // Acta Ethnographica. 1963. Vol. 11. P.143-190.

S w a n W. The buriats // Scottish Congregational Magazine. 1841. Vol. 1. P. 397-400; Vol. 2. P. 39-44.

T a t a r M. Two mongol texts concerning the cult of mountains // Acta orient. Budapest, 1976. T. 30(1).

T u c c i I. The religions of Tibet. L., 1980.

V a s t o k a s J.M. The shamanic tree of life // Arts Canada. 1973. P. 184-187.

W a a l M a l e f i j t A.Q. Religion and culture. N.Y.; L., 1968.

W a d d e l L.A. Buddhism and lamaism of Tibet. New Delhi, 1974.

W a r d e n b e r g J. Classical approaches to the study of religion: Aims, methods and theories of research. P., 1973-1974. Vol. 1-2.

W a r n e r W.L. A black civilization: A social study of an Australian tribe. N.Y., 1958.

БИБЛИОГРАФИЯ НА БУРЯТСКОМ И МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКАХ

- Абай Гасар хубуун: (Буряад арадай улегэр согсолон найрулагша Н. Бал-
дано). Улан-Удэ, 1969.
- Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д. Монголын ардын аман зохиолын дэж. Улаан-
баатар, 1978.
- Д а л а й Ч. Монголын бөөгийн мөргөлийн товч туух // *Studia Ethnogra-
phica, Instituti Historica Comiteti Scientiarum et educationis Altae
Reipublicae. Populi Mondoli Tom 1, Fasc. 6.* Улаанбаатар, 1959.
- Д о г с у р э н Ч. Газар усны нэр дэхь хун, амьтны эртний нэр // *Шин-
жлэх ухааны академийн мэдээ. Улаанбаатар, 1974, № 4.*
- М а й д а р Д. Монголын туух соелын дурсгалт зүйлс. Улаанбаатар,
1982.
- Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг. Улаанбаатар, 1957.
- Монгол Ард Улсын угсаатны судлал, хэлний шинжилгээний атлас. Улаан-
баатар, 1971.
- Н а ц а г д о р ж Ш. Халхын туух: Мөнхийн эрхшээлд байсан уеийн ху-
рашгүй туух, 1891-1911. Улаанбаатар, 1963.
- Н я м б у у Х. Хамгийн эрхэм есон. Улаанбаатар, 1969.
- Н я м б у у Х. Өнөөгийн монгол ес. Улаанбаатар, 1976.
- П у р э в ж а в С. Монгол дахь шарын шашны хураангуй туух. Улаанба-
атар, 1978.
- П э р л э э Х. Монголын эдийн боловсролын хоёр нэр томьёо: бух дарах.
Studia Mongolica. Улаанбаатар, 1965. Т.3, fasc.4.
- П э р л э э Х. Эртний монголчуудын ухэгсдээ оршуулж байсан зан уйли-
йн асуудалд. Улаанбаатар, 1958.
- П э р л э э Х. Халх монголын их хурээний дурслах урлаг, уран угсийн
сүргүүлийн тухай // *Дурслах урлаг сэтгүүл.* 1980. № 1.
- П э р л э э Х. Монголын нуудэлчдийн металлурги металл боловсруулал-
тын туухийн асуудалд // *Археологийн судлал.* Улаанбаатар, 1982. Х.
- С а м б у у Ж. Шашны ба лам нарын асуудалд. Улаанбаатар, 1974.
- С а м п и л д э н д э в Х. Малчин ардын зан уйлийн уламжлал. Улаан-
баатар, 1985.
- С о д н о м Б. Монголын харья бөөгийн дудлагын тухай // *Studia
Mongolica.* Улаанбаатар, 1962. Т.4, fasc. 3.
- Ц э в э л Я. Монголын цагаан идээ. Улаанбаатар, 1956.
- Ц э в э л Я. Монголчуудын эрхэмлэдэг өнгө // *Studia ethnographica.*
Улаанбаатар, 1959. Т.1, fasc. 6.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ИНФОРМАНТОВ

- Арьяева Бадма Лудуповна, 1931*, буян, с.Жаргалантуй Селенгинского района.
- Азров Ванчик Гунтупович, 1908, готол-буумал, с.Тухум Селенгинского района.
- Аюшеев Чойжинима Гармаевич, 1908, хэтээнтэн, с.Харгана Селенгинского района.
- Аюшеева Долгор Дамбаевна, 1900, табангут, с.Усть-Кяхта Кяхтинского района.
- Аюшеева Софья Лубсановна, 1924, шахайтан, с.Дырестуй Джидинского района.
- Бабасанов Даба, 1911, шоно, с.Хурамша Иволгинского района.
- Бадмаев Лубсан Бадмаевич, 1907, морин-буумал, с.Ново-Селенгинск Селенгинского района.
- Бадмацренова Бутыд, 1915, буян-харанут, с.Сутой Селенгинского района.
- Байдаев Чойдон Батуевич, 1905, харанут, с.Ново-Селенгинск Селенгинского района.
- Балданова Бадмацрен, 1916, готол-буумал, с.Сутой Селенгинского района.
- Балданова Цырма Гульгеновна, 1927, табангут II, с.Усть-Кяхта Кяхтинского района.
- Бальжинимийн Баянхуу, 1910, баят, Кобдо, МНР.
- Бальжинимийн Ширап-Сэнгэ, 1919, хори, Хулунбуирский аймак, Внутренняя Монголия, КНР.
- Бальжиров Бургэд, 1925, олзон, с.Хурамша Иволгинского района.
- Бальжирова Бимба Дашиевна, 1925, улаахан-олзон, с.Хурамша Иволгинского района.
- Бамбарова Даваа Биликтуевна, 1920, буян, с.Сутой Селенгинского района.
- Бамбарова Цырендулма Раднаевна, 1919, бархан-буян, с.Жаргалантуй Селенгинского района.
- Бамбуев Даши Гомбодоржиевич, 1917, табангут II, с.Большой Луг Кяхтинского района.
- Банзаракцаев Пурбо Доржиевич, 1928, халтаман, с.Харгана Селенгинского района.
- Банзаракцаева Дарима Банзаракцаевна, 1914, хээр-азарга, с.Билутай Джидинского района.
- Банзаров Цыдып-Доржо Пурбуевич, 1914, харанут, с.Оронгой Иволгинского района.
- Батоцренова Дулма Беликоновна, 1901, табангут II, с.Усть-Кяхта Кяхтинского района.
- Батуев Данзан Батуевич, 1917, табангут II, с.Нур-Тухум Селенгинского района.

*Год, стоящий после фамилии и имени, - год рождения.

- Батуева Дари Жимбиевна, 1916, сартул, с.Нижний Бургалтай Джидинского района.
- Батуева Цырендоржо Очировна, 1896, буянгут, с.Жаргалантуй Селенгинского района.
- Батуева Цырен-Ханда Тудуповна, 1924, табангут II, с.Нур-Тухум Селенгинского района.
- Будаев Дамба-Дугар Эрдынеевич, 1918, хузуухэн-абзай, с.Харгана Селенгинского района.
- Будаев Радна, 1906, олзон, с.Тухум Селенгинского района.
- Будаев Цыретор Биликтуевич, 1920, хузуухэн-абзай, с.Харгана Селенгинского района.
- Будаева Дари Биликтуевна, 1914, хузуухэн-абзай, с.Харгана Селенгинского района.
- Будаева Цыбикдари Раднаевна, 1905, шаралдай, с.Нижняя Иволга Иволгинского района.
- Галсанов Бальжин-Гарма Гармаевич, 1915, хойһо, с.Улучен Джидинского района.
- Галсанова Дара Гуржаповна, 1899, шоно, с.Харгана Селенгинского района.
- Гармаева Ханда, 1910, абаганат, с.Тохой Селенгинского района.
- Гомбоев Бальжир Цыбикович, 1917, шоно, с.Хурамша Иволгинского района.
- Дябаев Радна Дабавич, 1913, буян, с.Жаргалантуй Селенгинского района.
- Дабавца Ханда Доржиевна, 1914, энгуут, с.Жаргалантуй Селенгинского района.
- Даваг Цэвэк, 1924, баят, Увс аймак, МНР.
- Дамбаева Дари Балдановна, 1914, сартул, с.Дэдэ-Ичетуй Джидинского района.
- Дашидондуков Найдан Ендонович, 1908, натаг-харанут, с.Тохой Селенгинского района.
- Дашижалова Цырендулма Цыбеневна, 1907, тайчжа, с.Сокол Иволгинского района.
- Дондуков Данзан, 1896, харанут, г.Улан-Удэ.
- Доржиев Бато Цырендоржиевич, 1920, табангут II, с.Усть-Кяхта Кяхтинского района.
- Доржиев Даша Шагжиевич, 1902, харанут, с.Хурамша Иволгинского района.
- Дылыкова Гарма-Цыбик, 1898, ханхаажан-олзон, с.Тохой Селенгинского района.
- Дэвасамбу-бакша, монастырь Гандан, халха, г.Улан-Гатор, МНР.
- Ендонова Цыретор Батуевна, 1929, хузуухэн-абзай (хонгортон), с.Харгана Селенгинского района.
- Ешиева Бадмацырен Дашимолоновна, 1913, улаахан-олзон, с.Харгана, Селенгинского района.
- Жабаева Цыремпил Санжиевна, 1912, сартул, с.Дэдэ-Ичетуй Джидинского района.
- Жалсараев Дымбыл, 1902, шоно, с.Хурамша Селенгинского района.
- Жамсаранов Лубсан-Эши, 1881, буян, с.Сутуй Селенгинского района.
- Жапов Дашидондок Жалсанович, 1901, улаахан-олзон, с.Тохой Селенгинского района.
- Жапова Зула Акшеевна, 1912, табангут II, с.Усть-Кяхта Кяхтинского района.
- Жаргалийн Доморма, 1920, халха, Ара-Хангайский аймак, МНР.

Жаргалийн Цэрэнханд, 1925, хори, г.Улан-Батор, МНР.

Замбалаев Гарма Цырендоржиевич, 1913, цонгол, с.Сутой Селенгинского района.

Зодбоев Семен Дугарович, 1917, цогол, с.Билүтай Джидинского района.

Зодбоева Норбо Гармаевна, 1919, хурамша, с.Оронгой Иволгинского района.

Зондуев Ринчин Дулмаевич, 1926, шолок, с.Санага Закаменского района.

Зондуев Сультаим, 1911, абганат, с.Енхор Селенгинского района.

Лобанов Дымбыл-Доржо Бадмацыренович, 1908, готол-буумал, с.Иволга Иволгинского района.

Лобанова Нимажап, 1911, харанут, с.Иволга Иволгинского района.

Монголонова Цыренжид Галсановна, 1906, олзон, с.Харгана Селенгинского района.

Мункожапова Цыренханда, 1907, хорчит, с.Джида Джидинского района.

Мункуева Бутыд Данзановна, 1927, табангут П, с.Усть-Кяхта Кяхтинского района.

Мункуева Сэсэн-Сум Бумадоржиевна, 1908, хэрдэг, с.Усть-Кяхта Кяхтинского района.

Найданов Цыретор Найданович, 1897, олзон, с.Тохой Селенгинского района.

Намсараева Радна Буянтуевна, 1914, ашебагат, с.Усть-Урма Селенгинского района.

Олдосонов Георгий Раднаевич, 1913, абганат, с.Кудара-Сомон Кяхтинского района.

Омуктоев Даба-Цырен-Цыденович, 1915, улаахан-олзон, с.Дырестуй Джидинского района.

Очилов Михаил, 1919, улаахан-олзон, с.Хурамша Селенгинского района.

Очилов Эрдэнжап Дугаржапович, 1906, ашебагат, с.Кудара-Сомон Кяхтинского района.

Очирова Бутыд, 1901, табангут П, с.Усть-Кяхта Кяхтинского района.

Очирова Гармасу, 1899, цонгол, с.Зурган-Дэбэ Селенгинского района.

Пурбуева Цырендолгор, 1917, буян, с.Жаргалантуй Селенгинского района.

Раднаев Гэрэл Николаевич, 1924, ашебагат, с.Кудара-Сомон Кяхтинского района.

Самбугийн Цыден-Еши, 1910, готол-буумал, Дамба-Даржа, МНР.

Санжидаева Дулма, 1906, ханхаажан-олзон, с.Тохой Селенгинского района.

Санжиева Сэнжэд Будаевна, 1924, онгод, с.Ноёхон Селенгинского района.

Санжиапова Бальжима Доржиевна, 1900, табангут П, с.Нур-Тухум Селенгинского района.

Содномова Цырен-Долгор Эрднеевна, 1911, хузуухэн-абзай, с.Харгана Селенгинского района.

Тагаров Буда Рабданович, 1914, харанут, с.Удунга Селенгинского района.

Тугутова Мэдэгма Гармаевна, 1911, сартул, с.Нижний Бургалтай Джидинского района.

Тулдуева Янжима, 1908, харанут, с.Удунга Селенгинского района.

Хандажапов Гармажап Чимитович, 1900, тураахи-олзон, с.Харгана Селенгинского района.

Худаков Лубсан-Жимба Булатович, 1908, урянь, с.Билүтай Джидинского района.

- Цанкиров Жамсаран Жалсанович, 1911, аадаг-хамнай-шоно, с.Иволга Иволгинского района.
- Цоктоев Еши Жамьянович, 1902, готол-буумал, с.Тохой Селенгинского района.
- Цоктоев Жамбал Жамьянович, 1900, готол-буумал, с.Тохой Селенгинского района.
- Цыденов Балдан Бальжиевич, 1917, шоно, с.Усть-Урма Селенгинского района.
- Цыбенев Иван Тубандоржиевич, 1932, харанут, с.Ноёхон Селенгинского района.
- Цыбикдоржиева Цырен Бальжанимаевна, 1918, готол-буумал, г.Улан-Удэ.
- Цыбикжапов Улзэй Гармацыренович, 1933, цонгол, с.Енхор Селенгинского района.
- Цыбикжапова Долгор Чултумовна, 1906, атаган, с.Тохой Селенгинского района.
- Цыденов Даба Гармаевич, 1909, атаган, с.Дырестуй Джидинского района.
- Цыденов Доржи Нимаевич, 1909, атаган I, с.Удунга Селенгинского района.
- Цыденов Доржо Николаевич, 1909, шоно, с.Усть-Урма Селенгинского района.
- Цынгунов Нима Дойдонович, 1924, хорчит-хара, с.Дырестуй Джидинского района.
- Цырендоржиева Жигмит Цыбикдоржиевна, 1909, табангут, с.Дэбэн Селенгинского района.
- Цырендоржиева Жигмит Цыренжаповна, 1909, табангут II, с.Дырестуй Джидинского района.
- Цыренжапов Галсан Гомбоевич, 1915, урянх, с.Дэдэ-Ичетуй Джидинского района.
- Цыренов Ринчин Содномович, 1916, цонгол, с.Дэдэ-Ичетуй Джидинского района.
- Цыренов Цындэ Дамбаевич, 1910, табангут II, с.Усть-Кяхта Кяхтинского района.
- Цыренова Гармажап Ивановна, 1919, готол-буумал, с.Ново-Селенгинск Селенгинского района.
- Цыреторова Цыбикжап Чимитовна, 1908, энгуут, с.Тохой Селенгинского района.
- Чимитова Цымба Чимитовна, 1908, готол-буумал, с.Жаргалантуй Селенгинского района.
- Чимитцыренова Ц.Ч., 1908, энгуут, с.Жаргалантуй Селенгинского района.
- Шарапов Гур-Доржо Султумович, 1917, атаган-жунжэ, с.Жаргалантуй Селенгинского района.
- Энкеев Дагба Бадмаевич, 1907, готол-буумал, с.Оронтуй Селенгинского района.
- Эрднеева Евдокия Цыбикдоржиевна, 1910, чикойский харанут, с.Поворот Селенгинского района.
- Эрднеева Жигмит Дашиевна, 1902, атаган, с.Белоозерск Джидинского района.
- Эрднеева Цыбикжит Будаевна, 1903, улаахан-олзон, с.Тохой Селенгинского района.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ ЛО ИВАН - Архив востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР
- БКНИИ - Бурятский комплексный научно-исследовательский институт. Улан-Удэ.
- ВГО - Всесоюзное географическое общество
- ГМЭ - Государственный музей этнографии
- ДАН - Доклады АН СССР
- ЗБМНИИК - Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры. Улан-Удэ
- ЗБМНИИЯЛИ - Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института языка и литературы. Улан-Удэ
- ЗИВАН - Записки Института востоковедения АН СССР
- ИВСО РГО - Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества. Иркутск
- ИРГО - Известия Русского географического общества
- ИЭ - Институт этнографии АН СССР
- МАЭ - Музей археологии и этнографии
- НАА - Народы Азии и Африки. М.
- РО ИЗАН - Рукописный отдел Института востоковедения АН СССР
- РО БИОН - Рукописный отдел Бурятского института общественных наук
- РО ЛО ИВАН - Рукописный отдел Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР
- СА - Советская археология
- СМАЭ - Сборник музея антропологии и этнографии
- СЭ - Советская этнография
- ТБИОН - Труды Бурятского института общественных наук
- ТЕКНИИ - Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Улан-Удэ
- ТВО РАО - Труды Восточного отдела Русского археологического общества
- ТТКО ПО ИРГО - Труды Троицко-Кяхтинского отделения Приамурского отдела ИРГО. М.
- ЦГА Бурятии - Центральный государственный архив Бурятии
- ЦГАДА - Центральный государственный архив древних актов. Москва
- ЦГАОР - Центральный государственный архив им. Октябрьской революции. Москва
- ЦГИАЛ - Центральный государственный исторический архив. Санкт-Петербург
- ЭС - Этнографический сборник. Улан-Удэ

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава первая. Этнический состав и история расселения предбайкальских и монгольских родов в долине р.Селенга	
Обзор источников	12
Этнический состав и расселение "шести родов" – "зурган эсэгэтэн" – и других этнических групп в ХУП–ХІХ вв.	15
Этнический состав и расселение "восьми родов" – "найман овогууд", "найман отогууд" – и других этнических групп в ХУП–ХІХ вв.	26
Этническая ситуация в начале ХХ в.	39
Глава вторая. Традиционное мировоззрения бурят (опыт реконструкции)	43
Космологические представления древних монголов и бурят	43
"Мировая гора" в архаическом сознании бурят	45
Глава третья. Верования и культы селенгинских бурят в ХУП–ХХ вв.	60
Ареальная характеристика традиционной обрядности	60
Культовая система обо	66
Шаманские культы	87
Обряды, совершаемые при дожде и громе (реконструкция ламаистского обряда Далха)	91
Кузнечный культ в традиционной обрядности бурят	103
Глава четвертая. Исторические изменения верований и культов бурят	III
Влияние буддизма на традиционную обрядовую систему	III
Основные закономерности эволюции верований и культов бурят	II5
Соотношение этнических и конфессиональных элементов в духовной культуре бурят	121
Заключение	125
Источники	128
Библиография	130
Библиография на бурятском и монгольском языках	136
Список основных информантов	137
Список сокращений	141

Научное издание

АБАЕВА Любовь Лубсановна

КУЛЬТ ГОР И БУДДИЗМ В БУРЯТИИ

(эволюция верований и культов селенгинских бурят)

Утверждено к печати

Институтом общественных наук БНЦ СО АН СССР

Заведующая редакцией Л.С. К р у ч и н и н а

Редактор издательства Н.Г. Л а р г и н а

Художественный редактор И.Д. Б о г а ч е в

Технический редактор Т.В. Ф а р а о н о в а

ИБ № 47920

Подписано к печати 13.12.91

Формат 60х90/16. Бумага писчая. Печать офсетная

Усл.печ.л. 9,0. Усл.кр.-отт. 9,3. Уч.-изд.л. 10,6

Тираж 2650 экз. Тип.зак. 1700. Цена 4 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"

117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90

Ордена Трудового Красного Знамени

1-я типография издательства "Наука"

199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

