

ЭТНОГРАФИЯ, ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ



Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология»

2015. Т. 12. С. 100–109

Онлайн-доступ к журналу:

<http://isu.ru/izvestia>

ИЗВЕСТИЯ

Иркутского

государственного

университета

УДК 291.2

Черный шаман в традиции предбайкальских бурят

С. Б. Болхосоев

Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусств

Аннотация. Излагаются некоторые аспекты традиционного шаманства, в частности особенности функционирования черного шаманства конца XIX – начала XXI в. у предбайкальских бурят, основанные на этнологических источниках и полевых материалах. Анализ шаманства предбайкальских бурят позволил автору выявить некоторую специфику практики черных шаманов в традиционной культуре, обусловленную особенностью мифопоэтической картины мира у разных племенных образований: булагатов, эхиритов и хонгодоров. Это дает основание говорить об их отличных друг от друга этнических и культурных корнях, а также о процессе этнокультурных взаимоотношений между бурятскими племенами и их соседями. Следовательно, обнаруживается некоторое различие в культовой сфере и в получении социального посвящения черных шаманов у предбайкальских бурят. При этом отмечена роль наследственности в становлении черного шамана, а также охарактеризованы почитаемые ими персонажи культа. Полученные результаты демонстрируют довольно сложную картину развития традиционной религии бурят – шаманства.

Ключевые слова: шаманство, культ, черный шаман, шаманский дар, инициация.

Шаманство относится к уникальным культурным явлениям. В нем отражены религиозно-мифологическая картина мира этнической общности и обобщение общественного опыта, при этом оно сохраняет устойчивый набор социокультурных доминант, что представляет несомненный научный интерес. При этом шаманские духовные концепции и формы их символической реализации дают возможность выявить специфику функционирования традиционной религии, в том числе и этнических стереотипов. Все это обуславливает особую значимость изучения традиционного верования, в частности феномена деления шаманов на белых и черных. Кроме того, актуальность исследования обуславливается тем немаловажным обстоятельством, что избранная нами тема до настоящего времени остается малоизученной.

В данном исследовании мы хотим изложить некоторые особенности служителя культа, которого в традиции предбайкальских бурят называли черным шаманом (*хара бөө* «черный шаман», *харайн бөө* «шаман черных или черного», *хүйтэни бөө* «шаман холодных или холодного»). Богатый этнографический

материал XIX–XX вв. свидетельствует о существовании черных шаманов у всех родоплеменных групп бурят. Несмотря на типологическое единство черного шаманства, приведенные данные содержат много важных деталей, придающих своеобразие этого явления, обусловленное локальными традициями.

У предбайкальских бурят черный шаман считался избранником злых восточных/темных/левых божеств, от которых происходит его «корень» (*удха*) и в чьих «ведомствах», соответственно, он проходил «обучение» [Михайлов, 1996, с. 18]. «Восточные духи (*хаад*), – пишет И. А. Манжигеев, – имели эпитет *хүйтэни* (досл. “холодные”) за то, что насылали на людей и домашних животных различные болезни» [Манжигеев, 1978, с. 55]. Кроме того, эпитет *хүйтэни* маркировал чужеродность/иноплеменность темных (восточных) божеств [Михайлов, 1996, с. 18]. К тому же индивидуальный эпитет *хүйтэни бурхан* («холодное божество») имел и глава восточных духов, хозяин призрачного мира *Эрлэн-хан* (или *Эрлик-хан*) [Жамцарано, 2001, с. 336]. Отсюда одно из названий черного шамана – *хүйтэни бөө*, который проводил окказиальные обряды жертвоприношения Эрлэн-хану и его духам-сподвижникам, направленные на избавление от их негативного воздействия на человека. Эти обряды проводились преимущественно в темное время суток, и ритуальные действия не носили общественного характера (т. е. не требовалось присутствие всех членов рода). При этом черный шаман во время ритуалов облачался в специальную одежду, атрибутированную различными железными подвесками, жгутами, лентами, перьями, шкурками зверьков, а в руки брал ритуальный инструмент – бубен или шаманские трости. Затем он начинал шаманить и совершать жертвоприношение.

Лечение больных людей и домашнего скота осуществлялось в форме борьбы черного шамана с болезнетворными духами, которых он возвращал в обитель их хозяина Эрлэн-хана. В связи с тем что черный шаман является обладателем шаманского дара от «холодного божества», контакты со смертью представляют одну из сфер его деятельности. Кроме того, функциональное поле черного шамана способствовало его сближению с образом смерти. Этим обусловлена такая функция, как проводы и изгнание зловредных душ умерших в потусторонний мир, т. е. в мир, в который черный шаман знает путь. В представлениях предбайкальских бурят он зачастую выполняет функции курьера между мирами. Так, эта функция раскрывается при положительном результате завершившегося шаманского обряда, которая выражалась фразой *хүргөө* «доставил, довел, проводил». Отрицательный итог ритуала – *хүргөөгой* «не доставил» – возможен при обращении черного шамана к западным божествам, поскольку он не имеет с ними соответствующего «корня» (связи, выхода). Поэтому предбайкальские буряты, прежде чем пригласить шамана для проведения определенного религиозного обряда, осведомляются о соответствии его наследственности – *удха*, конкретному виртуальному миру.

С другой стороны, страх перед возможностью нанесения вреда черным шаманом, контактирующим со смертью, заставлял сообщество причислять его к группе потенциально опасных лиц, тождественных злым духам. Согласно представлениям бурят, черный шаман причиняет людям зло, болезнь и смерть; он убивает людей, съедая их души или отдавая злым духам и богам, которых вызывает из преисподней [Хангалов, 2004, с. 306]. Бурятской религиозно-

мифологической традиции близки представления тувинских шаманистов. Тувинские шаманы, служившие духам темного мира, назывались черными (*кара кам*), остальные – белыми (*ак кам*). Белые шаманы боялись черных, считая, что последние могут нанести вред и даже умертвить их [Дугаров, 1991, с. 21]. Поэтому как представитель иного/темного мира он не имел права участвовать в родовых молениях, посвященных покровителям небесного/светлого мира, божествам плодородия, на которые допускались люди только своего рода (мироздания). Присутствие черных шаманов на таких мероприятиях было нежелательным [Галданова, 1987].

Надо заметить, что характеристика черных шаманов у предбайкальских бурят может различаться в булагатском и эхиритском племени. Если у булагатов черных шаманов считали воплощением зла, то у эхиритов к ним относились дифференцированно. Очевидно, это вполне закономерное положение обусловлено разными мировоззренческими концепциями вышеназванных племенных организаций.

Не повторяя общие сведения о черных шаманах, остановимся на тех деталях, которые выявляют некоторые особенности адептов культа у булагатов и эхиритов. Бурятские этнографы, описывая булагатского черного шамана, сделали интересное замечание, согласно которому у булагатов черный шаман не проходил обряда посвящения [Хангалов, 2004, с. 306]. Вследствие этого у булагатов для обозначения такого шамана существовал специальный термин *мухар бөө* («неполноценный, несостоявшийся шаман»), т. е. непосвященный.

В традиции булагатов необходимым условием для инициации шамана (социальному обряду посвящения подвергались только белые шаманы *«сагаани бөө»*) являлось соответствующее родоплеменное происхождение, кроме того, неофит должен быть представителем мужского пола, унаследовавшим шаманский дар от своего предка-родича, который в свою очередь был почитателем исконно родовых культов (*сагаанай* «белых или белого»). К тому же зачастую обряды посвящения шаманов напоминают общественные жертвоприношения – *тайлган*. Между этими двумя обрядами наблюдаются следующие общие черты: 1) они были общественно значимыми ритуалами; 2) проводились в ареале родовой территории; 3) были связаны со священными местами кланов; 4) жертвы посвящались родоплеменным божествам и духам; 5) в качестве атрибута выступали березы. Примечательно, что в шаманской инициации березы назывались жертвенниками (*шэрээ*) [Хангалов, 2004, с. 135]. Подчеркнем, что возведение жертвенных алтарей связано с мотивом «упорядочивания/сакрализации» местности, а также указывало на локализацию и гегемонию определенного населения, доминирования их мифологической картины мира [Павлов, Болхосоев, 2005, с. 81]. Очевидно, что булагаты устраивали ритуалы «центра» и примыкающие к ним обряды перехода на территории этноплеменного распространения. Причем в этих общинных обрядах нашло отражение осознание общности коллектива, а также людей и божественных предков [Скрынникова, 1998, с. 114], т. е. предки и потомки составляли единую сакральную общину [Содномпилова, 2002, с. 110]. При этом инициация шамана была одним из способов закрепления этой целостности, которая исходила из интегрированности шаманского корня-удха в мифоритуальный комплекс племени.

В противном случае, если булагатский шаман имел чужеродное шаманское происхождение, унаследованное по женской (материнской) линии, в особенности имеющее иноплеменную основу, – эхиритскую или иноэтническую – тунгусскую, монгольскую, тофаларскую и др., то инициация неофита не предусматривалась. Это связано с тем, что почитание чужих духов родовым обществом на своей территории, в сакральном локусе предков считалось неприемлемым для традиционного социума. Чужеродный *удха* признавался угрозой для сакрального (племенного/этнического) единства общества с родоплеменными покровителями. «Инкорпорирование» чужеродного *удха* означало бы, с одной стороны, признание иной традиции, иноплеменной/иноэтнической среды, а с другой стороны, привело бы к потере своей ментальности, родоплеменной/этнической принадлежности. По нашему мнению, традиционному обществу, которому в большой степени свойственны этноцентристские взгляды, присуща жесткая идентификационная система, не допускающая инокультурные явления по целому ряду факторов – от этнического происхождения до воззрений. В особенности оппозиция *свой* – *чужой* сохраняла актуальность в традиционных верованиях.

Посвящение черного шамана на территории другого рода/племени также было недопустимо. По поверьям предбайкальских бурят, божества – хозяева чужой территории способны оказывать неблагоприятное воздействие на представителей другого рода, грубо вторгающихся в инокультурную сакральную традицию. Например, для почитания божеств определенного рода чужеродцы, пребывающие на их территории, обращались именно к местному шаману, который находился со своими покровителями в едином сакральном/пространственном локусе. Шаман-чужеродец, не связанный родством с местными духами, может навлечь на свое ближайшее окружение разные бедствия. В свою очередь, сами чужеродцы ревниво защищали свои святыни, не позволяли посторонним производить адоративные акты. Объяснялось это опасением, что чужаки при умелом жертвоприношении своего специалиста, обладающего соответствующим *удха*, могли переманить покровительство и защиту божеств, тем самым нанести вред благополучию рода [Балдаев, 1961, с. 185].

Эти представления находят отражение в преданиях о шаманской наследственности. Согласно легендам, братья-шаманы убивают свою сестру, или чета супругов-шаманов закапывает в землю свою дочь, чтобы она не смогла унести шаманский дар-*удха* в чужой род [Балдаев, 1961, с. 175]. Тем не менее шаманскую наследственность, «принесенную» в род женщиной (шаманкой иноплеменного происхождения), привлекали для службы обществу. Потомство шаманки наследует чужой *удха* и впоследствии становятся черными шаманами [Михайлов, 1996, с. 15]. Однако этим шаманам у булагатов уготована участь непосвященных адептов культа, почитающих чужих (злых) духов. Безусловно, в целях установления контакта с чужим миром шаману приходилось искать компромиссное решение этой проблемы, задабривая представителей противоположной стороны. Для начала он узким кругом близких родственников почитал духов предков по материнской линии, а затем, заручившись их покровительством, совершал умиловительные жертвоприношения чужеродным божествам, тем самым усмиряя их враждебность и в то же время вымаливая у них

покровительство. Эта способность делала его исполнителем культа темных/восточных духов. Также со временем он обзаводился ритуальными предметами, которые изготовлялись по его усмотрению. Таким образом, у булагатов, как пишет В. А. Михайлов, образовался класс черных шаманов [Михайлов, 1996, с. 18]. Вдобавок надо заметить, что у кудинских групп булагатов черного шамана именовали *хүйтэни бөө*, тогда как у балаганских групп племени было распространено название *харайн бөө*.

Следует подчеркнуть, что булагатский черный шаман общался именно с земными представителями (*буумал бурхад*) властителя подземного царства Эрлэн-хана. По В. А. Михайлову, это восточных семь Донжиевых божеств (хозяева острова Ольхон, рек Лены и Голоустной, озера Куртун и разных местностей Верхоленья) [Михайлов, 1996, с. 18]. Поэтому булагаты Кудинской долины, живущие по соседству с эхиритами, намереваясь совершать кровавые жертвоприношения восточному духу Эрлэн-хану, оказывали предпочтение черному шаману соседнего племени, нежели своему специалисту, который был почитателем только земного уровня приближенных божества – хозяина темного мира. Привлеченный эхиритский шаман считался более компетентным в своей практике, так как он мог «спускаться» в нижний мир к своему покровителю Эрлэн-хану.

Обращаясь к традиции эхиритов, можно отметить, что «классическими», если можно так выразиться, черными шаманами, имевшими шаманский дар от Эрлэн-хана, были бурятские шаманы этого племени. В ритуальной практике эхиритов отмечаются общественные обряды посвящения черного шамана. В начале XX в. М. Н. Хангалов описал детали инициации черного шамана у ольхонских (ангинских) бурят-эхиритов, однако автор не выделяет четко сферу его деятельности. Он пишет, что «шаманы подразделяются на белых и черных, но у ангинских бурят не так строго, как у балаганских» [Хангалов, 1996, с. 10], т. е. ангинские шаманы не делились на белых и черных. Примечательно, что спустя примерно сто лет аналогичные сведения нам сообщали наши информанты из верхоленских (качугских, баяндаевских) эхиритов. Они говорили о том, что у них, т. е. эхиритов, нет даже таких понятий, как белый и черный шаман. По сути, у них была одна категория служителей шаманского культа, и к тому же они обозначались одним термином *бөө* (шаман) без всяких прилагательных. При этом информанты отмечали, что эхиритский шаман имел «небесный корень» (*тэнгэри удхатай бөө*). В то же время они же заявляли, что у них по канонам традиционного шаманства функционировали шаманы, которые по характерным признакам подходили под категорию черных шаманов, почитающих духов нижнего мира.

У булагатов адепты культа с небесным происхождением считались белыми шаманами. Однако надо сказать, что нам не удалось обнаружить сведения об эхиритских белых шаманах с небесным корнем-удха в полевых экспедициях и научной литературе. Значит, определение шамана с небесным корнем (*тэнгэри удхатай*) имело основу, не связанную с белым шаманством, а соотносилось с культом черного шаманства. Обозначение шаманской наследственности сложным словом *тэнгэри удха* относится к наиболее позднему пласту развития шаманства, где служитель культа предпринимал попытку связать свою генеалогию с ураническим сонмом своего социума.

По всей видимости, у эхиритских шаманов слово *тэнгэри* обозначало хозяина «темного» мира Эрлэн-хана. По представлениям эхиритов, он имеет ураническое происхождение [Хангалов, 2004, с. 259]. Только особенностью здесь является то, что местом пребывания божества выступает не дневное небо, а ночной свод. Во всяком случае, независимо от локализации происхождения Эрлэн-хан является обитателем неба, т. е. небожителем [Хангалов, 1996, с. 11]. Разумеется, для эхиритов Эрлэн-хан как божество племенного сонма почитался в ранге высшего божества – *тэнгэри*. Статус божества указывает на элемент предковости, локализуемый верхним миром. Известно, что Небо связано с культом предков, покровителей. В алтайской традиции Эрлик (Эрлэн-хан) воспринимался людьми как отец. Именно так – «адам Эрлик» – зовут его в песнях, легендах и шаманских стихах [Сагалаев, 1992, с. 32]. Учитывая выявленное исследователями сходство в верованиях бурят и тюркских этносов Южной Сибири, можно сказать, что подобная интерпретация бурятского божества была свойственна эхиритам. В связи с этим Эрлэн-хану посвящались общественно значимые ритуалы – *тайлган* [Михайлов, 1996, с. 86–87]. Следовательно, небесный корень эхиритского шамана маркировал связь с ураническим божеством Эрлэн-ханом. Поскольку это божество в большей степени ассоциируется с патроном черного шамана, то и небесный дар *тэнгэри удха* означает «наследственность от темного неба».

У эхиритов образ Эрлэн-хана имел амбивалентную природу: будучи покровителем родового шамана, он был нейтрален для его сообщества, но как божество, олицетворяющее негативные природные стихии, выступал в отрицательной роли. Адепт культа воспринимался представителями бурятского племени также дифференцированно, поскольку общался с духом ночного неба, темным миром и в то же время выступал как защитник от негативных воздействий божества, воплощающего естественные стихии. Град, иней и другие неблагоприятные атмосферные и природные явления, способные причинить разные бедствия людям, считались порождением восточного/темного неба [Михайлов, 1996, с. 71, 87]. Судя по всему, зимний период времени также ассоциируется с негативным проявлением Эрлэн-хана. Например, перед наступлением зимних морозов предбайкальские буряты совершают бескровные жертвоприношения, посвященные «холодным» (восточным) божествам. Смысл этих ритуалов заключается в умиловлении злых духов, посылаемых Эрлэн-ханом, и минимизации их отрицательного воздействия на людей в период суровой зимовки.

В итоге вредоносность восточного божества, представляющая угрозу для жизни людей, соотносилась с образом смерти. В соответствии с этим главной атрибуцией Эрлэн-хана выступает темнота: «темное божество», «темноватое небо», «темные железные дворцы», «черная гора», «черное море», «черные лошади», «черные железные повозки», «черные слуги-чиновники» [Михайлов, 1996, с. 87]. Где мрак, там его обитель. По поверьям предбайкальских бурят, не только ночное небо – присутственное место Эрлэн-хана, но и ночь как темное время суток – время проявления этого божества. Поэтому именно ночь выступает наиболее подходящим временем для коммуникации черного шамана со своим патроном. Можно сказать, что ночь выступала неким символом соединения разных сфер Вселенной. Следовательно, посредством темноты Эрлэн-

хан переносился в пространстве. Темнота – его дорога, проводник и средство «прорыва уровней» вверх (ночное небо) или вниз (черная земля/темная бездна подземелья/подводного мира).

Эхиритская мифологическая картина мира демонстрирует подземное царство Эрлэн-хана с многочисленными дворцами, секциями, темницами и прислужниками. Местонахождение Эрлэн-хана – возле воды/«черного ледяного» моря [Михайлов, 1996, с. 86]. По другим вариантам мифа он обитает под водой [Хангалов, 2004, с. 259]. Не в последнюю очередь это было связано с сибирским морем, т. е. озером Байкал (и островом Ольхон).

На наш взгляд, немаловажную роль в формировании подобных представлений о локализации загробного мира Эрлэн-хана в прибрежном районе Ольхона сыграла культура этнических предков эхиритов – курыкан, поскольку еще в курыканскую эпоху (VI–XII вв.) этот район рассматривался как общеплеменное место прощания с усопшими и поминальных обрядов, посвященных предкам. Высокая концентрация поминальных сооружений и могильников на небольшой территории (длиной не более 100 км, тянущейся узкой лентой вдоль побережья Байкала) может свидетельствовать об общем сакральном месте курыканских родов [Дашибалов, 1995, с. 91, 95], которое отобразилось в воззрениях бурятского племени. Именно место возле воды или выход к Байкалу воспринимались предками бурятского племени как граница, где заканчивается мир живого человека и начинается мир предков, мир потусторонних существ, который расположен под землей и одновременно на земле, только в другом измерении. В то же время это сакральная точка, «центр мира», которая связывает землю с иным миром (водой Байкала), это место умилоствления предков.

Можно сказать, что образ Эрлэн-хана, имеющий много ипостасей иного мира, природы, проникающий во все сферы Вселенной, в особенности в нижний мир, осмысливался эхиритами как могущественный дух их земель, относившийся к числу актуальных «родовых» культов. Потому он признавался главным божеством эхиритского шамана, по воле которого посвящаемому неофиту вручали пихтовую кору (*ёдоо*), символизировавшую право на шаманствование [Хангалов, 1996, с. 10, 12].

Из вышеизложенного видим, что фигура черного шамана у бурят-эхиритов предполагает сакральное единство с родовым культом Эрлэн-хана, персонифицированный образ которого восходит к более раннему прообразу – древнему божеству, олицетворявшему природный хаос. Интересно отметить, что общность с природой (иным миром) у шамана проявляется в состоянии экстаза демонстрировать явление духов, выступающих в разных звериных и птичьих воплощениях. Помимо этого, в роли духов-помощников шамана выступают животные (орел, гагара, волк, медведь и т. д.). Звериные черты духов-помощников и их кровожадность тождественны самому шаману. Ему приписывалась возможность схватить и съесть душу своего противника-шамана или человека [Хангалов, 2004, с. 397, 399]. Иначе говоря, осознание единства шамана и его патрона Эрлэн-хана у эхиритов было отражением близости общества с природой, обусловленной хозяйственно-культурным типом аборигенного субстратного этноса охотников и рыболовов, который долгое время сохранялся в традиции социума. Несомненно, этот культурный тип находился в оппозиции

к другим, более развитым формам цивилизации (скотоводству, земледелию), вследствие чего наделялся отрицательными качествами, тем не менее наравне со скотоводством играя важную роль в хозяйственной деятельности эхиритов. Поэтому у них культ Эрлэн-хана был актуален в обрядовой сфере, а образ божества имплицитно сохранял высокий статус духа-покровителя с космогоническими функциями.

Таким образом, предпринятый анализ черного шаманства у эхиритов позволяет сделать следующий вывод: эхиритский черный шаман – это явление, обусловленное мифологической парадигмой этнокультурной традиции, развернуто представленной нижним уровнем божеств родоплеменного пантеона, с которым был связан служитель культа. При этом устойчивость мифологической картины не позволяла, с нашей точки зрения, сформироваться другому (белому) варианту шаманства.

Что касается черного шаманства у следующего бурятского племени – хонгодоров, то мы ограничимся интерпретацией исследователей, поскольку анализ шаманской традиции этого племени представляет весьма сложную задачу из-за отсутствия широкой источниковой базы. Выводы ученых основаны, во-первых, на этнографических материалах о шаманстве хонгодоров настоящего времени, где оно предстает в достаточно деформированном виде, вызванном различными религиозно-политическими факторами (влиянием буддистской церкви, воздействием булагатской мифологии, запретом государственных властей и пр.); во-вторых, на тех отрывочных сведениях, которые представлены в литературных источниках, датированных концом XIX – XX в. Следовательно, отсутствуют подробные описания традиционного камлания, инициации и амуниции черного шамана у хонгодоров. Тем не менее исследования современного состояния шаманства у хонгодоров выявляют типологическое единство с шаманскими традициями других бурятских племен. Можно сказать, что культовые функции хонгодорского черного шамана были схожи с кругом деятельности служителя культа восточных духов, отмечаемым у булагатов и эхиритов. Он также общался с низшими духами потустороннего мира, проводил обряды возвращения души, изгнания злого духа, посредством кровавого жертвоприношения вызволял душу человека из царства Эрлэн-хана [Галданова, 1987]. В то же время исследователи отмечают, что у хонгодоров черный шаман (*хара бөө*) проходил обряд инициации в шаманы [Шагланова, 2003, с. 122]. Инициация черного шамана у хонгодоров подобна эхиритской шаманской традиции посвящения. Разумеется, это нельзя свести к простому совпадению или заимствованию. Поскольку, если учесть, что для совпадений и взаимовлияний традиций необходимы общие границы проживания сообществ, то хонгодоры с эхиритами их не имели. Между ними широкой полосой расселялись булагаты, препятствовавшие их прямым связям. Стало быть, эхиритское заимствование традиции черного шаманства хонгодорами исключается. В данном контексте необходимо отметить, что даже булагаты, в частности некоторые балаганские роды, проживавшие на дальнем расстоянии от эхиритов, имели туманные представления о хозяине нижнего мира [Хангалов, 2004, с. 440].

В связи с этим можно предположить, что хонгодоры освоили культ Эрлэн-хана под влиянием других этнических элементов, прежде всего тюркских

групп Южной Сибири, с которыми они географически граничили, в особенности с тюркскими (тувинскими) группами (*урянха, цаатан, дархат, сойот*) в окрестностях озера Хубсугул в Монголии и Восточных Саян. Божество Эрлик – довольно распространенный персонаж в их культурах.

Длительное соседство и брачное взаимодействие обусловили в свою очередь инкорпорацию тюркских по происхождению родов в племенной состав хонгодоров и заимствование ими культа Эрлэн-хана, который являлся главным божеством в посвящении черного шамана у тувинцев, сагайцев (хакасов), шорцев и др. [Алексеев, 1984, с. 132–137], а также, возможно, и хонгодорских черных шаманов. В определенной степени это подтверждает тот факт, что важным символическим атрибутом черного шамана является наличие крыльев на ритуальной одежде или духа-помощника в образе водоплавающей птицы.

Тюркские этносы Саяно-Алтая наделяют черного шамана птичьим духом-помощником. По их представлениям, шаман прилетал на гусе домой из царства Эрлика. Видимо, в соответствии с этим поверьем на плечах ритуального плаща шамана из тункинского села Гужир были прикреплены гусиные крылья [Михайловский, 1892, с. 509], символизирующие его духа-помощника, возможно тотема хонгодоров – лебедя. Образ водоплавающей птицы как раз наталкивает на мысль о связи шамана с божеством водного/потустороннего мира. Переворачиваясь в птицу (гуся, лебедя), шаман общался с миром Эрлэн-хана. В то же время это говорит о том, что в прошлом в этнокультурной традиции хонгодоров были шаманы только одной категории, они не делились на белых и черных, но по валентности определялись как черные шаманы.

Таким образом, вышеизложенный материал убедительно демонстрирует этнокультурную вариативность черного шаманства у предбайкальских бурят, обусловленную многокомпонентностью субэтноса.

Список литературы

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: (Опыт ареального сравнительного исследования) / Н. А. Алексеев. – М. : Наука, 1984. – 233 с.

Балдаев С. П. Избранное / С. П. Балдаев. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1961. – 256 с.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят / Г. Р. Галданова. – Новосибирск : Наука, 1987. – 116 с.

Дашибалов Б. Б. Археологические памятники курыкан и хори / Б. Б. Дашибалов. – Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 1995. – 191 с.

Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят / Д. С. Дугаров. – М. : Наука, 1991. – 297 с.

Жамцарано Ц. Путевые дневники 1903–1907 гг. / Ц. Жамцарано. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – 382 с.

Манжигеев И. А. Бурятские шаманские и дошаманские термины / И. А. Манжигеев. – М. : Наука, 1978. – 125 с.

Михайлов В. А. Религиозная мифология / В. А. Михайлов. – Улан-Удэ : Соел, 1996. – 112 с.

Михайловский В. М. Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки) / В. М. Михайловский. – М., 1892. – Вып. 1. – 117 с.

Павлов Е. В. Истоки и семантика культа «монгол-бурханов» у предбайкальских бурят культура / Е. В. Павлов, С. Б. Болхосоев // Этнические процессы и традиционная. – М. ; Улан-Удэ : ИПК ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2005. – С. 67–84.

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

Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа / А. М. Сагалаев. – Новосибирск : Наука, 1992. – 176 с.

Скрынникова Т. Д. Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов / Т. Д. Скрынникова // Сибирь: этносы и культура (традиционная культура бурят). – М. ; Улан-Удэ : ИПК ВСГАКИ, 1998. – Вып. 3. – С. 106–158.

Содномпилова М. М. Семантика двери и околodверного пространства традиционного жилища монголоязычных народов – юрты / М. М. Содномпилова // Этническая культура: история и современность. – М. ; Улан-Удэ : ИПК ВСГАКИ, 2002. – С. 107–124.

Хангалов М. Н. Шаманское посвящение / М. Н. Хангалов // Центрально-Азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1996. – С. 8–16.

Хангалов М. Н. Собр. соч. : в 3 т. / М. Н. Хангалов. – Улан-Удэ : Изд-во Республ. тип., 2004. – Т. 1. – 508 с.

Шагланова О. А. Шаманизм у бурят Тункинской долины (вторая половина XIX–XX вв.) : дис. ... канд. ист. наук / О. А. Шагланова. – Улан-Удэ, 2003. – 140 с.

The Black Shaman in the Tradition of the Cis-Baikal Buryats

S. B. Bolkhosoev

Abstract. The article presents some aspects of traditional shamanism, in particular the peculiarities of black shamanism of the Cis-Baikal Buryats at the end of XIX – beginning of XXI centuries, based on ethnological sources and field materials. The analysis of shamanism of Cis-Baikal Buryats gave the author the possibility to reveal some specific character of black shamanism in traditional culture conditioned by the peculiar feature of mythical-poetical world picture of different tribes: bulagats, ekhiritиs and khongodors. It allows the author to tell about their ethnic and cultural roots, different from each other, and also about the process of ethnocultural mutual relations between the Buryat tribes and their neighbors. Consequently, we reveal some distinction of cult sphere and of social consecration of black shamans at Cis-Baikal Buryats. We pointed out the role of shaman heredity in becoming black shamanism and described the cult personages. The obtained results demonstrate rather complicated picture of the development of traditional Buryat religion – shamanism.

Keywords: Cis-Baikal, Buryats, shamanism, black shaman, cult, shaman's talent, initiation.

Болхосоев Станислав Борисович

кандидат исторических наук, доцент,
Восточно-Сибирская государственная
академия культуры и искусств
670031, Россия, г. Улан-Удэ,
ул. Терешковой, 1
e-mail: stanislav_bolhos@mail.ru

Bolkhosoev Stanislav Borisovich

Candidate of Sciences (History),
Associate Professor
East Siberian State Academy of Culture
and Arts
1, Tereshkova st., Ulan-Ude, Russia, 670031
e-mail: stanislav_bolhos@mail.ru