

С.Г. ЖАМБАЛОВА



ПРОФАННЫЙ и САКРАЛЬНЫЙ МИРЫ ОЛЬХОНСКИХ БУРЯТ



"НАУКА"
НОВОСИБИРСК

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
SIBERIAN BRANCH
INSTITUTE OF THE MONGOL STUDIES, BUDDOLOGY AND TIBETOLOGY

S.G. ZHAMBALOVA

PROFANE
AND SACRAL WORLD
OF THE OL'KHON BURYATS
(THE XIX—XX CENTURIES)

Editor
Dr. (History) *N.A. Alekseyev*



NOBOSIBIRSK
“NAUKA”
SIBERIAN PUBLISHING FIRM RAS
2000

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ

С.Г. ЖАМБАЛОВА

ПРОФАННЫЙ
И САКРАЛЬНЫЙ МИРЫ
ОЛЬХОНСКИХ БУРЯТ
(XIX—XX вв.)

Ответственный редактор
доктор исторических наук *Н.А. Алексеев*



НОВОСИБИРСК
“НАУКА”
СИБИРСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА РАН
2000

ББК 63.5
Ж26

Рецензенты

доктор исторических наук *Т.М. Михайлов*
доктор философских наук *В.И. Антонов*
кандидат исторических наук *Л.Р. Павлинская*

Утверждено к печати

Ученым советом Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 00—01—16070д*

Жамбалова С.Г.

Ж26 Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX—XX вв.). — Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 2000. — 400 с.
ISBN 5—02—032317—9.

В монографии на основе полевых, архивных и литературных источников раскрывается процесс формирования и развития культуры ольхонских бурят во взаимодействии и взаимообусловленности ее основополагающих сфер — сакральной и профанной. Изучение на бурятском материале традиционной культуры на протяжении всего XX в. предпринимается впервые.

Ольхонские буряты рассматриваются как изолированный субэтнос, сохранивший до настоящего времени из-за отсутствия земледелия и поверхностного распространения здесь ламаизма и православия многие архаические черты материальной и духовной культуры. Ольхон также является сакральным центром народа.

Книга предназначена этнологам, культурологам, историкам, а также широкому кругу читателей.

ББК 63.5

The book studies the process of formation and development of the culture of the Ol'khon Buryats as a result of the interaction and interdependence of the two of its fundamental spheres that is the profane and the sacral ones. The study of the problem based on the use of the Buryat material of the traditional culture throughout the XXth century has been undertaken for the first time.

The Ol'khon Buryats present a superethnos inhabiting the shore and the island on the Baikal which is the most ancient and deepest lake in the world, the World Heritage Site. The Baikal is the symbol of ethnical identity of the Buryats and the island of the Ol'khon is the geographical centre of their ethnical territory.

The book is intended to ethnographers, culturologists, historians, and to a wide readership.

Без объявления

ISBN 5—02—032317—9

© С.Г. Жамбалова, 2000

© Оформление. Сибирская издательская фирма "Наука" РАН, 2000

ВВЕДЕНИЕ

ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ И ТЕРМИНОЛОГИЯ

Предлагаемая читателю книга представляет собой опыт этнографического исследования ольхонских бурят – локальной группы бурят, которую по многим причинам целесообразно рассмотреть отдельно, тем более, что на данном этапе научного знания только подробное изучение этнографических групп народа позволяет охватить его культуру во всей полноте.

Остров Ольхон – географический центр этнической территории бурят Предбайкалья и Забайкалья, середина мира бурятской ойкумены. Байкал является главным символом этнической принадлежности данного народа, поэтому не случайно, что действие в его этногенетических и космогонических мифов почти всегда происходит у озера или в его водах. А всю сакральность уникального Байкала, которой его наделили ближайшие предки бурятского народа, – эхириты, булагаты, хори и хонгодоры, сконцентрировал в себе о-в Ольхон. Он изобилует сакральными объектами общенародного значения, поэтому современные шаманы из г. Улан-Удэ в 90-е г. XX в. официально признали остров культовым центром общепурятского значения.

Однако так было не всегда. Эта общенародная традиция чуть не прервалась в середине XX в. в периоды усиления атеистической пропаганды. Хотя это вряд ли случилось бы окончательно – весь груз знаний об уникальности своего родного края и соответствующей моральной ответственности несут ольхонские буряты, особенно их старшее поколение.

Из поколения в поколение передаются здесь основы традиционной культуры, прежде всего в духовной области, составляя непрерывную цепочку исторической памяти народа. Благодаря этому в данном регионе этнической территории бурят, как, возможно, ни в каком другом, ее носителями наряду с пожилыми являются также люди молодого возраста. Можно смело утверждать, что у ольхонских бурят сохранился механизм осознанного вовлечения

молодежи в этническую культурную среду в целях сохранения этноса в век стремительных преобразований. Поэтому многие характерные черты традиционной культуры бурят XIX – начала XX в., утраченные или ставшие архаизмами в других группах этноса, здесь – реалии современной жизни.

В силу природных условий и определенной изолированности Приольхонье и о-в Ольхон дали возможность коренному населению сохранить на протяжении XIX–XX вв. исконный хозяйственно-культурный тип (ХКТ) кочевого скотоводства. В других центральных районах этнической территории бурят более широкое распространение земледелия и промышленности существенно трансформировали не только традиционный способ природопользования, но частично и сам тип духовной культуры народа. Поэтому Ольхон в XIX–XX вв. являлся для всего бурятского народа олицетворением сакральной прародины и идеального образа кочевой скотоводческой культуры, восходящей к героическому средневековью Великой евразийской степи.

В то же время экологическая хрупкость степных ареалов Ольхона и Приольхонья естественным путем ограничивала дальнейшую интенсификацию скотоводческого хозяйства. Глобальное значение Байкала как источника жизнеобеспечивающих средств детерминировало особенности природопользования ольхонских бурят. Адаптируясь к природной среде обитания посредством внесения коррективов в традиционную систему жизнеобеспечения, они создали уникальную вариацию хозяйственно-культурного типа кочевников-скотоводов. В результате этого у Байкала живут ольхонские буряты-номады: рыболовы и охотники на морского зверя. Мирскую, повседневную жизнь ольхонских бурят, направленную на жизнеобеспечение путем адаптации к окружающей среде и к стремительному бегу времени, мы определяем как профанный мир, используя уже достаточно распространенный в науке термин.

Исследование одной региональной группы этноса достаточно распространено в бурятской этнографии. Наиболее известными являются работы П. Е. Кулакова об ольхонских бурятах [1], И. М. Манжигеева о янгутском бурятском роде [2], Б. П. Махатова о кударинских бурятах [3], Л. Л. Линховойна о дореволюционном быте агинских бурят [4], Г. Р. Галдановой о закаменских бурятах [5]. Кроме того, в последние годы издан целый ряд брошюр и книг краеведческого характера о тех или иных бурятских регионах. Однако ни один из авторов вышеупомянутых работ не ставил себе целью, изучая местные особенности народа, осветить проблемы общие для всего этноса.

Развитие методологии современной исторической науки изменило данную ситуацию. За последнее время появились серьезные

монографические исследования, где некоторые узкоспециальные проблемы общепобурятского значения рассматриваются на материалах одной этнолокальной группы. Как показала практика, такие изыскания бывают результативны. В первую очередь сюда относится монография Л. Л. Абаевой [6]. Мы полностью разделяем принципиальную точку зрения исследователя, что “изучение локальных групп этноса имеет ... огромное значение не только для выявления факторов, способствующих формированию вариантов этнической культуры, места и роли их в общей системе ..., но и для решения проблем генезиса культуры этноса в целом” [7]. На материалах агинских бурят написана работа А. А. Бадмаева о ремеслах бурят [8], где поднимаются проблемы этнокультурных контактов.

Несмотря на то, что бурятам посвящен целый ряд специальных работ обобщающего характера, с сожалением приходится констатировать, что последняя из них издана в 1972 г. Одна из первых работ подобного рода была написана М. Н. Богдановым и издана в 1926 г., до настоящего времени она вызывает неподдельный интерес [9]. “Очерки из истории западных бурят-монголов” А. П. Окладникова стали классикой и до сегодняшнего дня не потеряли своей актуальности [10]. Значительный вклад в изучение бурятского народа внес Ф. А. Кудрявцев – его книга, изданная в 1940 г. до сих пор является одной из самых авторитетных [11]. Работа К. В. Вяткиной занимает достойное место в этом ряду научных трудов [12]. Коллективом бурятских ученых подготовлен и издан фундаментальный труд “Очерки истории культуры Бурятии”, который как раз увидел свет в 1972 г. [13], и др. Правда, недавно вышло учебное пособие для учащихся и студентов под названием “История и культура бурятского народа”, написанное коллективом авторов [14]. Такая ситуация обусловлена, вероятно, тем, что перед современными исследователями стояли другие, не менее важные, цели.

Действительно, в 40–60-х годах. XX в. ученые нашей страны решали задачу создания целостной картины исторического развития народов, населяющих огромные пространства России. И эта цель была достигнута. По истории Бурятии была опубликована целая серия фундаментальных работ таких выдающихся ученых, как Ф. А. Кудрявцев, А. П. Окладников, Е. М. Залкинд, И. А. Асалханов. В монографиях этих исследователей была развернута широкая панорама историко-культурного развития народов Байкальского региона, охватывающая не только XVII–XIX вв., но открывающая завесу и над древнейшими периодами истории. Дальнейшее развитие научного познания потребовало более углубленного изучения отдельных блоков и тем, вместе составляющих ту историческую целостность, которую мы называем культурой. Ответом

на это требование явились работы известных бурятских ученых К. М. Герасимовой, Т. М. Михайлова, Б. Д. Цыбикова, К. Д. Басаевой, Д. С. Дугарова, Д. Д. Нимаева и др.

Хронологические рамки нашего исследования обусловлены целью работы – определить факторы устойчивого развития бурятского народа в полиэтничном государстве на примере одной его уникальной этнической группы, совмещающей в себе как максимум общепурятских моделей культуры, так и целый ряд характерных локальных форм. В конце XX в. вполне резонно изучение этноса на протяжении двух последних столетий с привлечением широкой источниковой базы.

Открывающаяся широкая панорама способствует созданию ряда последовательных картин, иллюстрирующих динамичность жизни этноса, выявляет процессы естественного вовлечения инноваций в традиционную систему культуры, детализирует ход ее трансформаций, а также обнаруживает ее константные, постоянные элементы, являющиеся этнообразующими.

Со всей ответственностью осознавая, что XIX–XX вв. – время больших общественных, политических перемен, глобальных научных открытий, технологических и культурных инноваций, мы считаем возможным рассмотрение традиционного общества бурят на столь длинном промежутке времени. Для бурятского народа XIX в. является периодом традиционного уклада, в то же время этнические процессы, непрерывно происходящие на протяжении всего рассматриваемого времени под напором общемировых цивилизационных перемен, не затихают. Так будет, видимо, пока будет жить этнос, потому что такова диалектика жизни. Несмотря на то, что буряты, как и все народы полиэтничной Российской Федерации, находятся в круге мировой цивилизации и стремятся к освоению мирового наднационального опыта, они, также как и все народы страны, да и мира, сохраняют свое этническое своеобразие.

Современная стадия традиционной культуры бурят является очередным этапом ее развития, характеризующимся постепенной безболезненной утратой многих элементов материальной культуры, замещаемых современными аналогами (средства производства, жилище, пища, одежда и др.). По мере роста возрожденческих настроений, усиливающихся к концу XX в. и направленных на сохранение этноса и его “лица”, последовательно повышается статус традиционной духовной культуры и тех элементов материальной, которые необходимы для реализации первой (народный костюм, шаманские и буддийские атрибуты и др.).

Бурятский этнос на пороге XXI в. остается, как и многие другие народы России, достаточно стабильным, несмотря на то, что более трех веков проживает дисперсно с русскими, которые уже с

конца XVIII в. были преобладающим населением Сибири. Каковы же факторы его устойчивого развития в полиэтническом государстве? Как известно, исторические и политические перипетии судьбы бурятского народа не всегда способствовали созданию единого монолитного этноса, как например, у саха-якутов.

Буряты подразделяются на две явно выраженные этнические группы: население Предбайкалья и Забайкалья. Их своеобразие детерминировано этногенетическими процессами, особенностями ландшафта, которые определили локальные черты хозяйства и производные от них особенности материальной культуры, а также некоторые диалектные различия в языке. Не менее важным является наличие у этноса двух конфессий – шаманства и ламаизма, которые оказывают непосредственное воздействие на формирование этнопсихологического облика культуры и национального менталитета. Среди бурят имеет распространение и третья конфессия. Среди бурят имеет распространение и третья конфессия – в Российской империи православие распространялось на государственном уровне как официальная религия страны.

С начала второй трети XX в. буряты в составе СССР, а затем РФ проживают в основном в пяти административно-территориальных образованиях: Читинская область, Агинский автономный округ, Республика Бурятия, Усть-Ордынский автономный округ, Иркутская область. В настоящее время основная их часть сосредоточена в Республике Бурятия, где буряты являются титульной нацией. Этот многонациональный регион является одним из самых стабильных и спокойных в России в плане межэтнических отношений.

Буряты – монголоязычный народ Южной Сибири, исконно заселяющий земли, расположенные к западу и востоку от Байкала. По данным переписи 1989 г., в СССР проживали 421 682 бурята, из них в Бурятской АССР – 249 525 (59,2 %), в Иркутской обл. – 77 330 (18,4 %), в том числе в Усть-Ордынском АО – 49 023 (11,7 %), в Читинской обл. – 66 625 (15,8 %), в том числе в Агинском АО – 42 355 (10,1 %). За пределами республики и двух этих областей проживало 6,7 % бурят.

Проблема сохранения этноса в смешанной среде интересна как на диахронном, так и на синхронном уровнях, а также с точки зрения влияния эндогенных и экзогенных факторов. Понимая всю широту вопроса, мы сознательно остановились на исследовании одной группы этноса – ольхонских бурят. Выбор данного субэтноса не случаен. Он обусловлен объективными и субъективными факторами, которые позволяют провести этнографическое исследование, базирующееся в основном на материалах субэтноса, позволяющих выявить исторические тенденции и этнические процессы, характерные в целом для всего народа в XIX–XX вв.

Кроме того, существует еще один важный аспект выбора объекта исследования. Несмотря на то что буряты – один из крупных автохтонных народов Южной Сибири, достаточно полно интегрированных в современное урбанизированное общество, их тоже касаются проблемы сохранения традиционной культуры и среды обитания. Примечательно, что к концу XX в. на международном уровне стал актуален лозунг о праве коренных народов на традиционный образ жизни, имеющий огромную ценность. Абсолютно верно эту позицию выразил О. А. Мурашко, считающий, что национальное законодательство должно определить права и обязанности локальных малочисленных групп населения, “проживающих на территориях, имеющих особую природную и историко-культурную ценность в связи с тем, что часть населения этих территорий сохраняет исторически сложившиеся долговременные экологически сбалансированные способы освоения окружающей среды. Эти участки антропобиосферы важны как последние убежища (рефугиумы) специфических форм культуры. Их сохранение является условием поддержания разнообразных путей развития человечества во всех природных нишах эйкумены” [15]. Есть все основания отнести Ольхон и Приольхонье к тем этноэкологическим рефугиумам, которые должны иметь статус охраняемых природных территорий, где любая деятельность, не относящаяся к традиционным формам природопользования, запрещается или сводится к минимуму [16].

Современное состояние этнографической науки позволяет достаточно полно рассмотреть названные проблемы. Важное методологическое значение для настоящего исследования имеет принцип историзма, в соответствии с которым изучаемую действительность необходимо рассматривать в неразрывной связи с конкретным социально-культурным контекстом. Методологической основой работы также послужили теоретические положения советской и этнографических школ, в частности конкретный сравнительно-исторический подход к изучаемым явлениям и системный анализ материалов. Использовались и достижения зарубежных этнологов и ученых, развивающих различные теории социальных явлений, а также исследующих природу человека, его сознания и коллективных представлений.

Настоящая работа опирается на сочетание синхронных и диахронных методов при комплексном изучении этнографии и культуры ольхонских бурят во взаимодействии и взаимообусловленности двух ее основополагающих сфер – сакральной и профанной, что и определяет естественный ход этнической истории народа. Комбинация двух методов – синхронного (одномоментное описание), когда явление рассматривается “в статике, целостно и как

система”, и диахронного или исторического, когда явление рассматривается “в динамике, и, как правило, сегментарно” [17] – позволяет всесторонне отразить культуру ольхонских бурят XIX–XX вв. Для описания мифологического универсума бурят, да и других сюжетов, связанных с обрядовой практикой, по мере целесообразности и возможности применяется структурный метод, позволяющий осуществлять новые подходы к изучению архаических явлений духовной культуры.

Термины “сакральный” и “профанный” миры принадлежат Э. Дюркгейму, главе французской социологической школы, и введены им в оборот в наиболее известной его книге “Элементарные формы религиозной жизни, тотемическая система в Австралии”. Э. Дюркгейм, исследуя сущность и происхождение религии в целом, отвергает ее привычные определения через понятия “сверхъестественного”, “божества” и т. п. Он считает, что основным признаком религии – это генеральное и резкое деление всего мира на две половины “мир священный” (*monde sacre*) и “мир обыденный” (*monde profane* – профанный, мирской, светский). С. А. Токарев, анализируя его труды, замечает, что Э. Дюркгейм “оговаривается при этом, что понятие “священного” вовсе не означает обязательно что-то высшее по отношению к “профанному”: разница между тем и другим не в иерархии, просто в том, что между этими двумя мирами существует непреходимая граница. Правда, переход этой границы возможен, но лишь ценой коренного изменения собственного существа – таковы церемонии инициации, монашество, религиозный аскетизм, религиозное самоубийство. При этом область “священного” – это не только религиозные представления, но и обряды, и материальные предметы, и слова, и люди, но все это резко отделено от области “мирского” [18].

Надеемся, что столь пространное цитирование (притом не первоисточника), которое мы себе здесь позволили, оправданно и уместно. Известный ученый, глава советской школы этнографии С. А. Токарев сумел объективно и доступно раскрыть суть понятий сакрального и профанного миров Э. Дюркгейма в объеме, достаточном для их понимания в контексте данной работы.

М. Элиаде, возможно следуя идеям французской социологической школы Э. Дюркгейма и концепциям К. Г. Юнга, на 10 лет раньше К. Леви-Стросса в своей мифологической концепции (1945 г.) вводит понятие сакрального и профанного времени [19]. В сакральное, мифологическое время происходит сотворение мира, в нем действуют боги и мифические герои. Профанное время соотносится с сакральным, но оно более “слабое”. Оно исторично, линейно, необратимо и доступно индивидуальной памяти, тогда как мифологическое время сохраняется лишь в коллективном бессознательном [20].

М. Элиаде считает: “Главное отличие человека архаического и традиционного общества от человека современного ... заключается в том, что первый ощущает себя неразрывно связанным с космосом и космическими ритмами, тогда как сущность второго заключается в его связи с историей” [21]. Он доказывает, что архаическому сознанию чуждо представление о непрерывности времени: время периодически кончается для того, чтобы возвратиться к истокам и, почерпнув в них силы, начаться сначала. Потому празднование Нового года во всех вариантах так или иначе символизирует космогонию [22].

По мнению Н. Я. Дарагана, М. Элиаде очень дорожил разработанным им оригинальным положением о цикличности мифологического и линейности профанного времени [23]. Способ восприятия времени определяет тип сознания – мифологический или исторический. Связь между профанным и сакральным, по его мнению, осуществляется в контактных зонах – центре мира, т. е. в области высшей степени священного, посредством ритуала [24].

М. Элиаде создает теорию ритуала, которая сводится к тому, что жертвоприношение одушевляет его и что благодаря ритуалу «любое освященное пространство совпадает с Центром Мира, точно так же, как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем “начала”. Любой ритуал разворачивается в сакральном пространстве и времени» [25].

Линейное, поступательное движение времени является частью обыденного бытия любого народа в отличие от мифологического времени, связанного с сакральной сферой. Исследовав это на монгольском материале, Н. Л. Жуковская замечает: “Время мифологическое (сакральное) и время эмпирическое (историческое и повседневное) стали двумя разными категориями: первое застыло навсегда, второе необратимо нарастало, двигалось вперед ...” [26].

М. Элиаде в своей книге “*Le sacre et le profane*” (которая на русском языке известна под не очень точным названием “Священное и мирское” [27], эти же слова используются в тексте вместо авторской терминологии “сакральное-профанное”), формулируя понятие сакрального в противопоставлении профанному, сделал важное замечание: “Оценить глубину пропасти, разделяющей два опыта - священный и мирской, можно, читая работы о священном пространстве и ритуальном устройстве человеческого жилья, о различных проявлениях религиозного опыта в отношении Времени, о взаимоотношениях религиозного человека с Природой и миром инструментов, об освящении самой жизни человека и о священном характере основных жизненных функций (питания, секса, работы и т.д.)” [28]. Такому восприятию мира и человека в нем противопоставлено мирское, профанное. По мнению М. Элиаде, “это

два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории” [29]. Под этим он в данном случае подразумевал, с нашей точки зрения, религиозное, мифологическое и атеистическое, современное, мировосприятие. Он представил специфические масштабы религиозного опыта и показал, “в чем его отличие от опыта мирского в познании Мира” [30].

Используя в названии книги одно из важных дихотомических противопоставлений, или так называемых бинарных оппозиций, “сакральный-профанный”, мы достаточно четко осознаем, также как и Т. А. Бернштам, что народная жизнь в условиях традиционной культуры протекает в профанно-сакральном единстве [31]. Это же отмечала Т. Д. Скрынникова: “Последняя (жизнедеятельность – С.Ж.) в традиционном обществе протекала в двух сферах: обыденно-практической и сакральной. Эти две сферы, достаточно четко различаемые, взаимопроницаемы. Картина мира формировалась в рамках сакрального, обеспечивавшего функционирование обыденно-практического” [31а]. Вся бытовая жизнь кочевника XIX в., да и современного верующего бурята, пронизана независимо от его воли и желания сакральными обычаями, обрядами и представлениями о зависимости профанного мира от сакрального. Это особенно усугубляется в периоды кризиса, каковым является современная реальность для жителей бывшего СССР. Как совершенно верно определяет М. Элиаде, «... кризис бытия имеет “религиозный” характер, так как на древнем уровне культуры бытие отождествляется со священным» [32].

Взаимодействие священного и светского теоретически достаточно серьезно изучено Г. Беккером [33]. Оценивая влияние Э. Дюркгейма на создание его “Современной теории священного и светского”, изданной в Нью-Йорке в 1957 г., Г. Беккер образно пишет, что ученый «выкинул из словаря французской социологии термин “sainte” (святой) ради “sacre” (священного) То же самое произошло в отношении “profane” (земной), “seculier” (секулярный) и “laïque” (светский). Термину “profane” было придано значение, дающее полную свободу полемическому искусству Дюркгейма» [34].

Как видно, Г. Беккер не воспользовался терминологией французского социолога, у которого он многому научился, поэтому, создавая свою теорию, он сохраняет термины “священный” и “светский”. Он дает определение обоим понятиям, но перед этим вносит необходимые коррективы в терминологию, считая, в отличие от установившейся традиции, когда святое ограничено религией и священное и религиозное рассматриваются как синонимы, что «религия сама по себе – только один из аспектов священного» [35]. Он расширяет понятие священного, как охватывающее гораздо большее, чем область религиозного, духовного, божественного, и

относит сюда также любое поведение, зависящее от священных соображений и сопровождающееся нежеланием изменить ценности и связанный с ним образ жизни [36].

Словосочетание “священное общество” он использует “для обозначения общества, обладающего культурной системой”, оценка которой может быть изменена “только при наличии определенного эмоционального сопротивления” [37], что соответствует понятию “традиционное общество”. “Напротив, любое общество или часть его, которая сообщает или требует от своих членов оценок, ведущих к ярко выраженной готовности к изменению, является светским обществом” [38]. Одним словом, нежелание или готовность принять социальные изменения-новации или приступить к ним дают ему основание построить так называемую священно-светскую шкалу, или континуум.

Развивая теорию дальше, Г. Беккер раскрывает такие нюансы священного и светского (а, как мы помним, синонимами им являются слова “сакральный” и “профанный”), которые делают более понятными многие материалы монографии. Он считает, что решающим фактором существования священных и светских ценностей является культура: все нововведения обуславливаются культурой, но они должны передаваться по крайней мере одному последующему поколению, чтобы не превратиться просто в частные вариации или отклонения. Передача во времени обязательна. Культурные изменения должны быть переданы, приобретены и разделены в такой же степени, как и любая непрерывность культуры. Священная и светская системы ценностей обе являются продуктами и создателями культуры [39]. Традиция как “пережиток прошлого” внедряется в поколение просто потому, что она является традицией. Для последовательной светскости характерен прогресс, т. е. он является неотъемлемой частью мирской, обыденной жизни. При этом необходимо разумное сочетание священного (нерационального), трудно поддающегося инновациям, и светского (рационального) [40].

Подобная трактовка священной и светской системы ценностей предусматривает две неразрывно связанные, взаимодействующие линии развития культуры. Действительно, культура, особенно материальная, формируется и сохраняется за счет непрерывного сочетания традиций и новаций, постепенно переходящих в первую категорию при условии их закрепления и передачи последующему поколению. Наиболее консервативными, неизменными, трудно поддающимися новациям являются понятия и представления из области священного, сакрального. В самом деле, “...ритуал изменяется очень мало или почти не изменяется” [41]. Определение ритуала, данное Г. Беккером, очень точно отражает его суть: “Ри-

туал в узком смысле является установившейся формой поклонения и может совершаться, когда поклоняющиеся имеют самое смутное представление о том, каким сверхъестественным силам и существам они поклоняются” [42].

Эта диспропорция между неизменностью ритуала и туманностью очертаний сверхъестественного объекта, тонко замеченная исследователем, на наш взгляд, является характерной особенностью духовной культуры большинства бурят конца XX в., порожденной лакуной традиционной духовности предшествующих лет. Эта ситуация при последовательном возрождении духовности может несколько улучшиться.

Г. Беккером объективно замечено, что любое общество, которому удастся сохраниться при угрозе распада, сохраняется благодаря осколкам “системы ценностей, вокруг которых может начаться, так сказать, стабилизирующая кристаллизация” [43]. Он уверен, что даже несколько уцелевших женщин и детей покоренного народа могут сохранить или заново создать сегменты своего общества в виде тайных сказаний и обычаев под оболочкой внешней ассимиляции [44].

ОЛЬХОНСКИЕ БУРЯТЫ

Территория расселения бурят простирается на запад и восток от Байкала. К началу XIX в. выделилось около 15 этнотерриториальных групп бурят, названия которых по преимуществу имеют географический характер, не являясь этнонимами в собственном смысле слова. В Предбайкалье насчитывается девять таких групп: нижнеудинские, идинские, балаганские, кудинские, аларские, верхоленские, ольхонские, тункинские и окинские буряты. В Забайкалье – пять: селенгинские, кударинские, баргузинские, хоринские и агинские. Внутри этих уже сложившихся этнотерриториальных объединений и групп в течение XIX в. появляются новые, более дробные подразделения, как, например, унгинские, боханские, закаменские и другие буряты [45].

Ольхонскими бурятами называют ту локальную часть этноса, которая компактно проживает в Ольхонском р-не Иркутской обл. РФ. Территория района включает в себя о-в Ольхон и примыкающее к нему западное побережье Байкала (Приольхонье). Южной конечной точкой материковой части района является с. Бугульдейка, северной – исчезнувшее с. Покойники, где сейчас базируется метеостанция Солнечная.

История административно-территориального устройства Ольхонского края с XVII до середины XX в. подробно прослежена в литературе [46]. Происходившие организационные преобразова-

ния отражали перемены в общественной жизни страны. Так, например, с 40-х годов XVIII в. до 1824 г. территория нынешнего Ольхонского р-на подчинялась Верхоленской степной конторе Иркутского воеводства Сибирской губернии. В указанном году была учреждена Ольхонская степная дума, возглавлявшая Ольхонское инородческое ведомство Иркутской губернии. В 1889 г. Ольхонская степная дума была упразднена и образованы две инородческие управы - Еланцинская и Кутульская. Вместо Ольхонского ведомства в 1890 г. были созданы Еланцинское и Кутульское ведомства Верхоленского округа Иркутской губернии.

После ряда административно-территориальных изменений, вызванных Февральской, а затем Октябрьской революциями 1917 г., в 1923 г. была образована Бурят-Монгольская АССР в составе РСФСР с центром в г. Верхнеудинске (ныне Улан-Удэ). В ее состав входило восемь аймаков. Еланцинский и Кутульский хошуны вошли наряду с другими в состав Эхирит-Булагатского аймака. Постановлением Президиума ВЦИК от 11 февраля 1935 г. была утверждена новая районная сеть Восточно-Сибирского края и входившей в ее состав БМАССР, были созданы новые аймаки – Заиграевский, Джидинский, Улан-Ононский, Бичурский, Ольхонский [47]. При разделении Восточно-Сибирской области на Иркутскую и Читинскую (25 сентября 1937 г.) Ольхонский аймак остался за пределами вновь созданного Усть-Ордынского Бурят-Монгольского округа: «...он передавался Иркутской области напрямую, став, таким образом, своеобразной границей, “буфером” между бурятским округом и республикой» [48]. Вопрос о присоединении Ольхонского р-на к национальному округу ставился в конце 30-х годов неоднократно [49]. Современные апологеты воссоединения бурят в единую республику полагают, что такое размежевание имеет политическую подоплеку – при подобном административном делении буряты лишаются общности этнической территории [50].

Определяя границы расселения ольхонских бурят конца XIX в. П. Е. Кулаков писал: “На севере Кутульское ведомство граничит с землями кочевых тунгусов, на западе – с владениями крестьян Манзурской волости Верхоленского округа; на юге земли еланцинских бурят чрезполосны с землями манзурских крестьян и граничат с владениями бурят отдельного Алагуевского рода; на востоке земли, населенные бурятами бывшего Ольхонского ведомства, замыкаются водами Байкала” [51]. С 1917 г. территория Ольхонского края несколько расширилась, так как в нее вошла Алагуевская родовая управа с улусом Бугульдейка (до этого относившаяся к Капсальскому инородческому ведомству, а с 1890 г. образовавшая отдельный род с прямым подчинением Иркутскому губернскому управлению) [52], также русские села Косая степь, Ку-

реть, Кунтинское и другие, которые до этого находились под управлением Манзурской волости Верхоленинского округа Иркутской губернии.

С давних пор на Ольхоне проживают представители разных бурятских племен. Это подтверждается полевыми материалами – подавляющая часть современных ольхонских бурят без затруднения называют свой род: шоно, ехэ шоно, бага шоно, хамнай, хэнгэлдэр, абзай, алагуй, соет, галзут, сэгэн (сэгэнут), хайтал, буян дурлай, харбяд. На основании этих данных можно было бы составить карту расселения родов в Приольхонье в конце XX в. Безусловно, это может быть интересным с точки зрения миграции населения внутри района, обусловленной вымиранием одних и разрастанием других населенных пунктов. Мы же считаем возможным ограничиться материалами С. П. Балдаева, собранными им в 20-е и 60-е годы XX в. и не потерявшими актуальности до настоящего времени.

Согласно исследованиям С. П. Балдаева, вполне корреспондирующим современным данным, в долине р. Бугульдейки проживают потомки алагуевского рода из племени булагат. К племени булагат относится род хэнгэлдэр, представители которого живут на западном берегу Байкала и на Ольхоне. Особенно многочисленным на Ольхоне является род шоно племени эхирит, отсюда так называемые Чернорудские роды. Здесь сохранились такие его поколения, как шоно, ехэ шоно, бага шоно, хамнай. Исследователем подробно рассмотрено расселение шоноевских родов по улусам Ольхонского р-на. Абзаевский род племени эхирит также широко представлен на Ольхоне [53].

Галзуты племени хори жили в улусах Зама, Сарма, Харанца. В настоящее время жители практически исчезнувших первых двух сел переселились в села Черноруд, Еланцы и др. Существует мнение, что ольхонские буряты галзутского рода не имеют никакого отношения к бурятам племени хори, а пришли с Алтая на р. Лену, затем часть их расселилась на Байкале. С. П. Балдаев считает, что буряты галзутского рода происходили из Джунгарии [54].

Существуют различные предания о появлении сэгэнутов среди булагатов и эхиритов, а также на Ольхонт и западном побережье Байкала. Здесь сэгэнуты и их поколение хайтал живут в улусах Харанца, Халгай, Онгурен, а раньше еще в улусах Хара-Усунском, Умбурунском, Хурай-Нур, Улан-Харгана. Согласно шаманским призываниям, они также пришли со склонов Алтая [55]. Бурят рода дурлай мало; один из его подродов – усин дурлай, потомки которого в начале XX в. жили в Улан-Бурганском улусе Ольхонского аймака (40 дворов). В 1993 г. мы встретили бурят рода буян дурлай. С. П. Балдаев записал со слов информатора, что “буряты рода дурлай не входят в племена эхирит, булагат, хори и хонгодоров,

предки их вышли из Алтая во времена войн Галдана Бошогто с Сайн ханом халхаским. В старину род дурлай славился своими шаманами. К ним приезжали с разных мест и приглашали исполнять требы” [56].

С. П. Балдаев, не ограничиваясь описанием родословных булагатов и эхиритов, а также других племен, живущих с ними, ввел в научный оборот ценнейшие материалы, в которых достаточно место отводится ольхонским бурятам. Со слов своих информаторов он описал распределение официальных родов по улусам [57]. Далее мы подробно приводим подобные сведения (на основании архивных данных).

Анализ документов Ольхонской степной думы и полевые наблюдения автора позволяют с уверенностью говорить о том, что в течение XIX–XX вв. группа ольхонских бурят оставалась стабильной в плане ее родоплеменной структуры. Небольшой отток населения в Баргузинское и другие ведомства в XIX в., миграционные процессы XX в. в силу своей незначительности не привели к серьезным изменениям родового состава и демографической ситуации субэтнуса. Данных, свидетельствующих о массовом притоке населения в Приольхонье в этот период, не имеется. К счастью, не состоялось и выселение бурят с Ольхона, которое планировалось в начале XX в. Сведения об этом намерении генерал-губернатора Восточной Сибири записал С. П. Балдаев, сопровождавший М. Н. Хангалова в его поездке по Ольхонскому краю в 1913 г. Информаторы Роман и Барнашка Тохонтыевы из Хужирского улуса Ольхона, 72 и 74 лет, рассказали ему, что на острове в том году работала комиссия по выбору места под строительство каторжной тюрьмы. В соответствии с ее решением были начаты работы по выселению бурят, но тюрьма не была построена, так как произошла революция [58].

Что касается более ранних периодов истории, то считалось, что до прихода русских на Ольхоне жило много бурят, но, по словам Н. Спафария (1675 г.), “...после того, как погромили их казаки, с того острова разбежались, и ныне пуст” [59]. По всей видимости, отселение бурят (кочевников!), если оно имело место, было кратковременным. С. П. Крашенинников в 1736 г. проезжавший Ольхон и Приольхонье, считает, что у Чернорудского рода, который кочует у Байкала, ясных 200 душ и что на острове кочуют также некоторые представители баяндаевского рода [60].

Список бурятских родов второй половины XVIII в., составленный В. А. Гирченко на основании сообщений П. С. Палласа и И. Г. Георги, показывает, что в Верхотенском уезде и на Ольхоне проживали: 1) Абзай в двух частях – 1639 душ мужского пола: из них 464 живут на острове и имеют одного главного шуленгу;

2) Черноруд, два рода – 1098 – и др. Всего в уезде 5704 душ мужского пола [61]. Статистические данные, в том числе относящиеся к демографии края в XIX в., рассмотрены в отдельном разделе следующей главы.

На 1 января 1998 г. в Ольхонском р-не имелось шесть сельских администраций: Бугульдейская, Куретская, Еланцинская, Чернорудская, Онгуренская и Хужирская. В них числилось 26 деревень и сел, 1 поселок, а также 29 так называемых участков – они были мало населены или вовсе не имели постоянных жителей. Так, например, на участке Саган-Шулун Еланцинской администрации в двух хозяйствах проживали 6 чел., на участках Осогор-Шулун и Новый Улан-Нур не проживало ни одного человека. Наиболее обжитым являлось с. Еланцы, где имелось 1214 хозяйств с населением 3972 чел., здесь располагался районный центр. Вторым по численности населения был пос. Хужир, центр Ольхона, основанный в 1939 г., – здесь проживало 1200 чел. (390 хозяйств). В с. Бугульдейка жили 968 чел. (368 хозяйств), в с. Онгурен – 467 чел. (170 хозяйств), в с. Черноруд (Шара-Тогот) – 320 чел. (115 хозяйств). Далее следуют селения, число жителей которых колеблется от 5 до 213 чел. Всего в районе проживало 9229 чел. и числилось 3174 хозяйства. По переписи 1989 г. в районе проживало 4199 русских (49,2 %) и 4234 бурята (49,4 %). Из других национальностей были: украинцы (87 чел.), белорусы (26 чел.), татары (52 чел.), немцы (10 чел.), эвенки (4 чел.). Считали родным языком бурятский 3674 бурята, а русский – 559 бурят.

В XX в. ольхонские буряты, как и остальные народы России и СССР прошли через все этапы истории страны [62]. Вряд ли здесь нужно останавливаться подробно, но не будет излишним обозначить основные вехи: период реформ, связанных с переводом кочевых инородцев в оседлые (введение сельских и волостных управлений), постреволюционные пертурбации, гражданская война и коллективизация, волна репрессий и Великая Отечественная война, годы послевоенного строительства, оттепели, застоя, перестройки и постперестройки.

Ольхонская земля богата славными людьми. Многие из них честно и добросовестно трудятся на полях и фермах, на море и в лесу, мужественно воевали на фронтах Великой Отечественной войны, стали известными специалистами – инженерами, учителями, врачами, учеными - и руководителями производства. В их числе один Герой Советского Союза, один Герой Социалистического труда, много кавалеров орденов за боевые и трудовые подвиги, депутаты, ученые, специалисты, удостоенные почетных званий, известные спортсмены. В опубликованный список [63] включены выходцы из Ольхонского р-на, проживающие в настоящее время в

разных городах и селах России. Основная часть их, конечно, осталась на Ольхоне, другие сосредоточены в Улан-Удэ, а также в Еравнинском и других районах РБ, в Иркутске и Иркутской обл., городах и населенных пунктах Севера. В современных этнокультурных процессах ольхонские буряты играют такую же роль, как и другие этнические группы народа: в той или иной степени они вовлечены в процесс дальнейшей консолидации этноса.

ИСТОРИОГРАФИЯ И ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ.

Ольхону и ольхонским бурятам посвящены специальные работы. Их немного, они были опубликованы в XIX–XX вв., и их можно разделить на три группы. К первой в соответствии с хронологическим принципом можно отнести археологические исследования по древней культуре Ольхона и Приольхонья. Вторая группа публикаций имеет непосредственное отношение к этнографии данного субэтноса. Третью составляют публикации краеведческого характера.

П. П. Хороших неоднократно приезжал на Ольхон для исследовательской работы. Летом 1921–1923 гг. им были открыты здесь различные археологические памятники, относящиеся большей частью к эпохе неолита, произведены раскопки некоторых из них. В 1924 г. увидела свет его работа, основанная на этих исследованиях, которая содержала наиболее полную на то время сводку археологических памятников Приольхонья [64].

А. П. Окладников многие годы, начиная с 1926 г., посвятил археологии Прибайкалья, и в частности Ольхона. Например, в 1975 г. он возглавлял советскую группу совместной экспедиции советских и американских археологов в бухту Саган Заба и на Ольхон [65]. Одна из его работ посвящена петроглифам Байкала. В ней описаны и проанализированы памятники древнего наскального искусства, сосредоточенные на Ольхоне: в бухтах Саган Заба и Ая, на горах Сахюртэ и Орсо, у улуса Елгазур дана широкая историческая интерпретация байкальских петроглифов, раскрываются мировоззрение и мифология их создателей, устанавливается связь между шаманским фольклором бурят и сюжетами наскальных изображений, что объясняется наличием определенной преемственности между древним и современным населением Приольхонья [66].

Древней культуре Ольхона и Приольхонья, насыщенных богатыми археологическими памятниками, посвящена специальная книга А. К. Конопацкого [67]. Он отмечает, что Байкал и близлежащие реки – Ангара, Селенга, Баргузин, Лена – не только были удобны для жизни человека в течение многих тысячелетий, но одновременно являлись единственными в то время транспортными



О. О. Орбодоев, А. П. Окладников, И. В. Асеев и Ю. Мезенцев
в д. Усть-Анга. 1972 г.

(фото из семейного архива О. О. Орбодоева).

магистралями, соединяющими различные территории. О контактах Северной и Центральной Азии, по мнению автора, свидетельствуют «появление в Прибайкалье тюркоязычных носителей культуры “курумчинских кузнецов” – курыканов, предков якутского и бурятского народов, миграция предков якутского народа вниз по Лене на обширные пространства нынешней Якутии и т.д.» [68]. И что очень важно: ключевое положение, обеспечивающее связь ближайших территорий (верховий Лены, низовий Баргузина и Селенги, долины Ангары) занимают Ольхон и Приольхонье [69].

В монографии дается история археологических исследований Ольхона и Приольхонья, рассматриваются памятники палеолита, неолита и ранней бронзы, устанавливается хронология и периодизация археологических памятников Приольхонья, исследуются хозяйство, этнокультурные контакты и реликты древнего мировоззрения. Эта серьезная и хорошо написанная работа освобождает нас от необходимости экскурса в древнюю историю края.

К сожалению, анализ реликтов древнего мировоззрения насельников Ольхона, основанный преимущественно на опубликованных фольклорных материалах, не вышел за рамки известных в

то время традиционных интерпретаций. Это и не удивительно, ведь главной целью исследователя являлось изучение археологических памятников края. Изложение мировоззренческих представлений населения острова только дополнило и обогатило содержание данной книги. Весьма ценным в ней является с нашей точки зрения, наблюдение исследователя о сохранившемся до нашего времени на Ольхоне и в Приольхонье культа шаманских коновязей – сэргэ [70].

Территория Ольхонского р-на занимает первое место в Иркутской области по количеству выявленных и учтенных археологических памятников: на 1 января 1993 г. их здесь насчитывалось 143 из 611 известных в области. Эти сведения получены из работы О. И. Горюновой и В. В. Свинина, в которой публикуются результаты инвентаризации археологических памятников Ольхонского района [71].

Вторую, наиболее важную для нас группу публикаций открывает книга ссыльного революционера П. Е. Кулакова, написанная в XIX в. по поручению РГО [72]. В ней дается географическая характеристика края, рассматриваются население, землевладение, земледелие, утуги и искусственное орошение покосов, скотоводство, промыслы, торговля, повинности. П. Е. Кулаков неоднократно подчеркивает уникальность ольхонского края, обусловленную географическим положением и определенной изолированностью. Он приводит большое количество статистических данных и интересных наблюдений о “скотоводческо-промысловой форме хозяйства” бурят данного региона.

По мнению Ф. Кона, книга не отличалась особой достоверностью, “потому что он (Кулаков – С.Ж.) не церемонится с цифрами и ... цифры противоречат тем выводам, какие он сделал” [73]. К сожалению, с цифрами и таблицами, опубликованными там, действительно очень трудно работать – они противоречивы и вызывают недоверие, а многие этнографические детали даются вскользь, так как исследователя, прежде всего, интересовала экономика [74]. Тем не менее, книга является важным источником и существенным подспорьем в изучении ольхонских бурят; она часто цитируется, а многие ее разделы, например, о географическом положении Ольхона, не однажды переписывались. Конечно, это свидетельствует еще и об отсутствии других исследований по одной из самых интересных групп бурят.

Действительный член ВСОРГО Н. П. Левин в 1897 г. опубликовал большую статью “Рыболовство и рыбопромышленность на Ольхоне”, написанное с глубоким знанием предмета исследования – рыбного и зверобойного промыслов ольхонских бурят. Здесь нашли отражение и особенности артельной организации промысловиков, и технология этих отраслей производства, и экономические расчеты, и артельный быт [75].

П. П. Хороших считал, что Ольхон “является одним из мест, еще мало тронутых современной культурой и еще сохранившим многие образы глубокой бурятской старины” [76]. К сожалению, этому краю и народу, который его очень интересовал, он посвятил немного публикаций. Об одной уже говорилось. Образцы орнамента ольхонских бурят, собранные им, экспонировались на двух выставках [77]. Впоследствии он опубликовал краткое описание орнаментальных мотивов на шерстяных чулках ольхонских бурят [78].

В 1984 г. вышла моя статья об охоте на нерпу у ольхонских бурят [79]. В ней даны краткая характеристика ольхонских бурят и исторический обзор бытования промысла на Байкале, описаны формы, методы и средства охоты на нерпу и связанные с ней идеологические представления. В 1993 г. опубликованы тезисы об элементах архаичных форм в современном погребальном обряде ольхонских бурят, основанные на полевых материалах [80].

Молодой ученый В. В. Хагдаев, уроженец Ольхона, в 1996 г. опубликовал статью “Шаманский мир Приольхонья” [81]. Будучи также посвященным шаманом, он удивительно хорошо знает шаманский пантеон, фольклор, обряды и обычаи своего народа. При общении с ним еще раз убеждаешься в том, что историческая память передается с молоком матери, а также, видимо, по родовым шаманским корням. Это находит отражение в его научной работе.

За последние годы, начиная с 1997-го, мной осуществлен ряд публикаций, посвященных Ольхону и ольхонским бурятам. Среди них тезисы сообщения о Байкале и Ольхоне в традиционном мировоззрении бурят [82]. Материалы Ольхонской степной думы позволили проследить некоторые исторические факты и этнические процессы у бурят первой половины XIX в. [83]. В 1999 г. увидела свет статья “Новые материалы по этнографии ольхонских бурят”, написанная по полевым материалам. В ней рассказывается о современных этнических процессах на Ольхоне и в Приольхонье, проведена картография сакральных объектов на острове и зафиксированы современные погребальные обряды [84].

В 1997 г. вышла книга, посвященная природе и истории Ольхонского края [85]. Здесь рассматриваются хозяйство и быт древних людей, легенды, предания и культовые обряды, административно-территориальное устройство в дореволюционное время и пр. Затем исследуется Ольхон в 1917–1937 гг., и с 1937 г. по настоящее время. Немалое место в книге занимают мемориальные списки участников Великой Отечественной войны, ученых, спортсменов и других именитых людей района.

Специальная глава посвящена общественному объединению “Ольхон”, созданному в 1994 г. землячеством ольхонцев, проживающих в Улан-Удэ. Кстати, эта книга была написана и издана в

соответствии с планом его работы [86]. Она выгодно отличается от других изданий, которые активно выпускаются в последние годы различными землячествами. Это свидетельство особо трепетного отношения ольхонцев к своему краю. Ольхонское землячество, на наш взгляд, – одно из самых инициативных в Улан-Удэ. Работа, проводимая им, носит глубоко общественный характер, направленный на развитие своей малой родины и сохранение традиций и устоев народа.

В научной литературе имеется ряд изданий, которые нельзя включить в список специальных публикаций по нашей теме, но и обойти их вниманием невозможно, так как в них отводится достаточно большое место Ольхону и ольхонским бурятам.

В первую очередь это иллюстрированное описание Иркутской губернии, подготовленное И. А. Молодых и П. Е. Кулаковым к Всероссийской выставке 1896 г. [87] Рассказывая о типичных населенных местах, земельных угодьях, скоте, орудиях труда и транспорте, жилищах, домашнем быте и промыслах, авторы не оставили Ольхон в стороне. Из 202 фотографий, составляющих основу книги, около 30 сделаны непосредственно у ольхонских бурят.

Книга К. Д. Басаевой о преобразованиях в семейно-брачных отношениях бурят, издана в 1974 г. [88]. Она написана на материалах Аларского и Ольхонского р-нов Иркутской области, выбор которых был определен задачей исследователя – проследить развитие семьи и брака в районах, различающихся по хозяйственно-бытовому укладу и этническими особенностям. При этом автор, характеризуя ольхонских бурят, отмечает, что они занимаются скотоводством в меньших размерах, чем другие, а кроме того, развивают рыбный промысел и охоту. А естественно-географические условия их расселения, по ее мнению, “обуславливали консервацию архаических форм хозяйства, культуры и быта”. Также она приводит существующее объективное мнение, что “ольхонские буряты испытали гораздо меньшее влияние русской культуры, чем аларские” [89].

К. Д. Басаевой в течение 1961–1962, 1964 и 1970 гг. обследовано 16 улусов Приольхонья и острова [90], поэтому и в следующей своей книге (1980 г.) она во многом опирается на собранные там материалы [91]. Проводя сравнительный анализ семейно-брачных обрядов у разных групп бурят, автор неоднократно подчеркивает архаичность ольхонских обрядов и подтверждает это фактическими данными. Эта работа делает нецелесообразным новое рассмотрение семейно-брачных отношений ольхонцев в нашей монографии. Тем не менее, хотелось бы обратить внимание на тот факт, что наши полевые исследования, особенно 1998 г., позволили записать идентичные сведения о свадебной обрядности, обря-

дах, связанных с семьей и детьми. Это свидетельствует о том, что по прошествии более чем 30 лет после исследовательской работы К. Д. Басаевой в народной памяти продолжают сохраняться знания об обрядах и обычаях в действительности утраченных, вышедших из обихода, как это произошло, по нашим наблюдениям, со свадебными и родильными, в отличие, например, от погребальных.

Д. С. Дугаров в монографии об исторических корнях белого шаманства (1991 г.), написанной им на материале обрядового фольклора бурят, одну главу посвящает так называемым ердынским игрищам [92]. Игры эти проводились в Ольхонском р-не в устье р. Анги в 2 км от ее впадения в Байкал, вокруг небольшой горы Ерд. Таким образом, исследователь в своей книге поневоле касается Ольхона. Действительно, ердынские игры, заключающиеся в исполнении кругового танца ехор вокруг указанной горы окружностью 700 шагов (участников должно быть не менее 700 человек), являются еще одним широко распространенным обрядом всего бурятского народа. Проводя интереснейший анализ данного феномена культуры, исследователь приходит, с нашей точки зрения, к довольно неожиданным и смелым выводам [93], которые, безусловно, имеют полное право на существование.

Жительница с. Усть-Анга Ольхонского района М. М. Орбодоева попросила внести в материал Д. С. Дугарова поправку, которая может показаться не столь существенной лишь на первый взгляд. Дело касается личности фольклорного героя, устывавшего гору Ерд шкурками белых ягнят. Д. С. Дугаров, со слов информаторов из сел Бугульдейка и Алагуй называет имя Даагая, который жил в устье р. Анги. По мнению М. М. Орбодоевой, это делал его сосед, дедушка-богач Далей. Он был так богат, что сравнивали, кто богаче – Далей или Далай (море). Даагай и Далей жили в одном улусе, и первый делал много плохого для местных жителей. Далее информатор рассказывает об этом легенду. Ольхонскую жительницу искренне огорчает, что данная ошибка уже закралась со ссылкой на Д. С. Дугарова в краеведческую книгу об Ольхоне [95]. В письме от 23 октября 1998 г. М. М. Орбодоева пишет: “По моему, нужно исправить ошибку, так как в будущем молодежи и даже нашим детям надо знать точно, кто был богач”. Здесь следует также отметить, что названия этих двух гор в ольхонской транскрипции звучат Ердой (Ехэ Ердой, Бага Ердой), поэтому не совсем понятно, почему Д. С. Дугаров так уверенно называет ее Ерд. Наша информатор в письме воспроизводит название горы как Ехэ Ердой.

Косвенное отношение к Ольхону и ольхонским бурятам имеют еще несколько моих публикаций, несмотря на то что они затрагивают проблемы общезнаменитого характера. И это обусловлено объективными причинами. Космологические представления бурят



Профессор Д. С. Дугаров с О. О. Орбодоевым в д. Усть-Анга
(фото из семейного архива О. О. Орбодоева).



Член-корреспондент РАН А. Б. Соктоев на Ольхоне в д. Усть-Анга
с М. М. Орбодоевой (вторая справа) и др. Июль 1990 г.
(фото из семейного архива О. О. Орбодоева).

[96] связаны, прежде всего с Байкалом и Ольхоном. Нюансы этнической экологии Байкальского региона [97] также не могут быть выявлены без учета особенностей традиционного хозяйства и природопользования ольхонских бурят.

Несмотря на целый ряд публикаций, прямо или косвенно касающихся Ольхона и Приольхонья, в настоящее время нет специальной работы, посвященной ольхонским бурятам и соответствующей современному уровню развития науки. Потребность в такой работе очевидна. Об этом свидетельствует, кроме всего прочего, ряд вышеприведенных работ, где явно прослеживается глубокая заинтересованность исследователей именно ольхонским материалом, как наиболее глубоким, самобытным и архаичным.

Источники по этнографии ольхонских бурят XIX–XX вв. достаточно многообразны и разнохарактерны. Среди них записки западноевропейских и свидетельства русских путешественников конца XVII–XVIII в., содержащие личные наблюдения о бурятах, в том числе ольхонских; материалы Ольхонской степной думы, включающие русские политико-экономические документы – официальные правительственные указы и распоряжения, переписку,

спорные дела; рукописное наследие бурятских ученых, не опубликованное до настоящего времени; опубликованные этнографические исследования второй половины XIX–XX вв.; полевые материалы автора, собранные в 1979, 1983, 1993 и 1998 г. на Ольхоне, а также на протяжении ряда лет, начиная с 1978 г., в других районах Республики Бурятия и Иркутской обл.; музейные этнографические коллекции (Иркутск, Улан-Удэ, Ольхонский р-н); опубликованные и неопубликованные фольклорные материалы.

В монографии использованы фотографии из семейных архивов, собранные у ольхонских бурят во время экспедиционной работы, из иллюстрированной истории И. А. Молодых и П. Е. Кулакова, а также полученные в результате специальных съемок.

Все приведенные источники можно разделить на письменные и вещественные. К письменным источникам относятся записки русских и западноевропейских путешественников, архивные материалы, этнографические исследования и фольклорные записи разных периодов. Письменные источники, в свою очередь, делятся на литературные, опубликованные и архивные (рукописные). Вещественные памятники представлены археологическими материалами и предметами этнографического характера из коллекций Иркутского областного краеведческого музея (ИОКМ), Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова (МИБ), Этнографического музея народов Забайкалья (ЭМНЗ) в Улан-Удэ), а также государственных и общественных музеев Ольхонского р-на.

Бесценными источниками являются свидетельства зарубежных и русских путешественников. Они дают возможность провести ретроспективный обзор состояния ольхонских бурят в XVII–XVIII вв. Сведения эти достаточно скудны, но представляют огромный интерес. Как уже указывалось выше, Николай Спафарий, оставивший одни из самых ранних письменных свидетельств, отмечал в 1675 г. отсутствие людей на о-ве Ольхон, вызванное казачьим погромом. О предбайкальских бурятах он писал: “Юрты у братьев войлочные, а платья носят по-калмыцки, и скота всякого – коней, коров и овец – много” [98].

Н. Витсен впервые опубликовал труд “Северная и Восточная Тартария” в 1692 г. В этой книге имеются сведения и о бурятах: “Севернее от озера Байкал находятся теперь братья. В 1686 г. они переселились сюда, покинув южный берег этого озера. Многие мунгалские князья тогда собрались около озер Солена и Гисина, чтобы взять осадой этих братьев и вернуть их под свою власть (от которой они будто уклонялись), несмотря на то, что они, как и многие тунгусы, уже много лет назад признавали их царское величество” [99]. Далее он сообщает, что около Байкала есть священная гора, куда отправляются чтобы дать клятву. Те, кто произно-

сит ложную клятву или дает ложные показания, оттуда живыми не возвращаются. Он также отмечает, что Байкал зимой замерзает, а летом из-за бурь его трудно пересекать. А вот это замечание, думается, имеет непосредственное отношение к бурятам Приольхонья: “На западном берегу озера Байкал встречаются несколько братских юрт или жилищ. Эти люди поклоняются небу. Один очевидец рассказал мне, как он там видел, что они прикрепили к дереву головой вверх овцу или козу, представляя себе, что этим выражают почитание и служат небу. Один раз в году они приносят небу жертвы” [100]. Далее он пишет, что западные берега Байкала заселены бурятами, монголами, тунгусами и анкотами [101].

Шведский инженер-лейтенант Лоренц Ланге [102], проезжавший по этнической территории бурят во время путешествия в Китай в 1715–1718 гг., оставил прекрасное описание бурят, проживающих на Ангаре [103]. В 1716 г., 3 августа, он впервые прибыл на Байкал, о котором замечательно пишет: «Его называют “святым морем”, и не терпят чтобы его называли озером... Они думают, что озеро отомстит за позор, и в почтении своем удерживаются от употребления водки, табака и других деликатесов, когда плавают по нему. Удивительно, что в этой стоячей и пресной воде имеются в большом количестве тюлени» [104]. На следующий день, 4 августа, путешественники сели в плоскодонное судно, и их тащили бечевой вдоль берега “из-за противного ветра... 5-го стал он благоприятнее и дал возможность пересечь Байкал, ночлег был устроен на берегу у Посольского монастыря. 6-го шли парусами до реки Селенги, 10-го прибыли в Кабанское” [105]. Эти краткие путевые заметки ценны тем, что детально описывают летний водный путь, соединяющий Предбайкалье с Забайкальем.

В 1725 г. анонимный автор выпустил в Нюрнберге под очень длинным названием книгу о малоизвестной московской провинции Сибири, где рассматривал нравы и обычаи ее народов, в том числе и бурят [106]. Девятая глава этого, безусловно, компилятивного труда [107] повествует о Енисее, Байкале и об ангарских водопадах. Чрезвычайно интересным представляется описание трудностей и особенностей зимнего пути через Байкал: “... он так сильно замерзает, что зимой за 6 часов можно проехать по нему в санях, что очень опасно, если попадешь в метель или сильный ветер. Впряженные в сани лошади должны быть хорошо подкованы, ибо лед очень скользкий и снег сразу же сдувает ветром со льда. В нем много никогда не замерзающих отдушин, и они очень опасны для путешественников, если поднимется сильный штормовой ветер. А лошадей, если они не очень хорошо подкованы, с такой силой гонят по льду, что им невозможно цепляться копытами. Если они на гладком льду поскользнулись и упали, то ветром гонит их

до тех пор, пока сани и лошади не провалятся в ту или иную отдушину и там не погибнут. Из-за таких штормовых ветров время от времени лед взламывается с такой силой и треском, как будто раздался сильный удар грома, и лед расходится на несколько саженей, чтобы несколько часов спустя опять сходиться, как было прежде. Верблюдам, идущим по морю, привязывают своего рода сапоги, хорошо подкованные снизу. Быков подковывают острыми подковами, так как иначе им невозможно передвигаться по скользкому льду” [108].

С. П. Крашенинников, будучи членом экспедиции Г. В. Миллера, получил второе самостоятельное задание и в течение пяти месяцев находился в Баргузин для изучения местного архива. В обратный путь из Баргузина он отправился 19 февраля 1736 года и совершил его через Байкал, Ольхон, западный берег Байкала, Манзурскую слободу, Верхоленский острог, куда прибыл 1 марта того же года и оттуда уехал через Тутурскую слободу в Усть-Илгу, где находилась основная часть экспедиции. К сожалению, многие его описания не сохранились [109]. В итоге наблюдений появилась его работа ‘Описание брацких мужиков Иркутского ведомства’, которая была опубликована Н. Н. Степановым в 1962 г. [110]. Нет сомнения в том, что в этом небольшом сочинении нашли отражение и дорожные впечатления, полученные в результате проезда по территории ольхонских бурят. Следует напомнить, что первую самостоятельную работу он проводил у забайкальских бурят, поэтому сведения представленные им о предбайкальских бурятах становятся еще более ценными, так как исходят от человека, который может создать объективную картину.

С. П. Крашенинников писал: “Вера сих братских с хоринцами не разнствует. Труды их летом состоят в кошении сена для прокормления скота зимою, а зимою в промысле и облаве коз. Зимою питаются они сараною и луком, которую они с лета запасают... Богатство их состоит в скоте, а скудных у них, сказывают они, что больше, нежели богатых” [111].

Что касается непосредственно ольхонских бурят, то С. П. Крашенинников замечает, что “Чонорудский род один кочует вверх по Лене реке, ясашных в нем 140 человек. Чоноруцкий другой кочует около Байкала озера, ясашных в нем 200. Баендаев род кочует по впадающей в Ангару Каше речке, ясашных в нем 130 человек. Сего роду некоторые и на Ольхоне острове кочуют... Всего под городом Иркутском, по сказыванию главного братского шуленги, братских мужиков ясашных 1190 человек...” [112].

П. С. Паллас во время пересечения Байкала из-за сильного ветра вынужден был переночевать в зимовье на Лиственничной (Листвянка), что позволило ему оставить ценные сведения о про-

мысле нерпы, которые мы цитируем в специальном разделе, и о зимне-весеннем пути через Байкал: “Байкал замерзает в генваре наиболее и держится до последних чисел апреля. Если весною подле берегов ездить станет опасно, то берут дорогу прямо чрез Байкал с Листвянишного зимовья на Посольский монастырь, которое расстояние обыкновенно платится за 94, 1/2 версты, а по мере еще и 70 верст не находится. Когда на море лед начнет разседаться, то в запас берут с собою доски, по которым и лошадей и сани сколько можно проводят. В самонужнейших посылках люди отваживаются переходить Байкал, когда сама разселина на несколько сажен шириною, но тогда идут только пешком и тянут за собой маленькую лодку, в которой они от одной льдины до другой перегибают” [113].

Нами не случайно нами приводятся следующие друг за другом описания летнего, зимнего и весеннего пути через Байкал, так как он был основной транспортной артерией, соединяющей в одно целое этническую территорию бурят по рекам Ангара и Селенга. Кроме того, эти источники являются свидетельствами того, что люди, несмотря на суровые условия, с давних пор освоили пространство Байкала, поэтому они занимались рыболовством, уходя на дальние расстояния от Ольхона, и нерпичьим промыслом в разные сезоны. Дорога, связывающая остров с Баргузином, возможно, была немного короче, не зря связи ольхонских бурят с баргузинскими были очень тесными, укреплялись семейно-брачными отношениями, носили характер родственных. Здесь следует напомнить, что баргузинские буряты, также как и тункинские, кочевали по восточному и южному побережьям Байкала, а впоследствии ушли вглубь материка.

Сведения П. С. Палласа являются очень важными, так как раскрывают истинное состояние бурятского народа в XVIII в., непосредственно им наблюдавшееся. Так, например, его описания скотоводства, облавной охоты и собирательства имеют непреходящее значение для науки до сегодняшнего дня. Тем не менее, материалы о собирательстве, зафиксированные им, никогда не воспроизводилось в последующих работах. Нам же они представляются принципиальными, поэтому мы приводим их достаточно полно в соответствующем месте монографии.

И. Г. Георги во второй половине XVIII в. проплыл Ольхонские ворота, затем переправился на Ольхон и совершил сухопутную экспедицию по острову. В книге, посвященной описанию всех российских народов, он несколько раз упоминает Ольхон: “В Верхоленском уезде было восемь поколений... из числа первых оба Абазаевские поколения живут на Байкальском острове Олхон”; “Живущие около Верхоленска при реках Олхоне и других в земле-

делии вовсе не упражняются и по причине недостатка в скоте в сравнении с Даурскими, редко перекочевывают” [114].

К ольхонским бурятам можно отнести и следующее наблюдение исследователя: “Буряты, живущие к западу от Байкала, не будучи, как другие, богаты скотом, должны более, нежели живущие к востоку, пособлять нуждам своим звероловством, частично дикорастущими кореньями...” [115]. Интересно замечание путешественника, возможно, знакомого с бытом ольхонских бурят: “Рыбной ловлею занимаются только в крайней нужде” [116]. По сообщению И. Г. Георги буряты, живущие вблизи Тажеранских озер в бассейне р. Анги (Приольхонье), занимаются собиранием чистых кристаллов гуджира (горькой соли) и сушат их на растянутых войлоках. Некоторые из них собирают до пяти пудов такой соли [117]. Известно, что буряты продавали кроме скота и продуктов скотоводства различные изделия из металла “бращей работы”, а отдельные общины снабжали другие гуджиром (хужар) и стрелами. Вообще же буряты покупали у русских железо и разные металлические изделия, а также разного рода мануфактуру, у китайцев – кирпичный чай, китайские материи и предметы ламаистского культа [118].

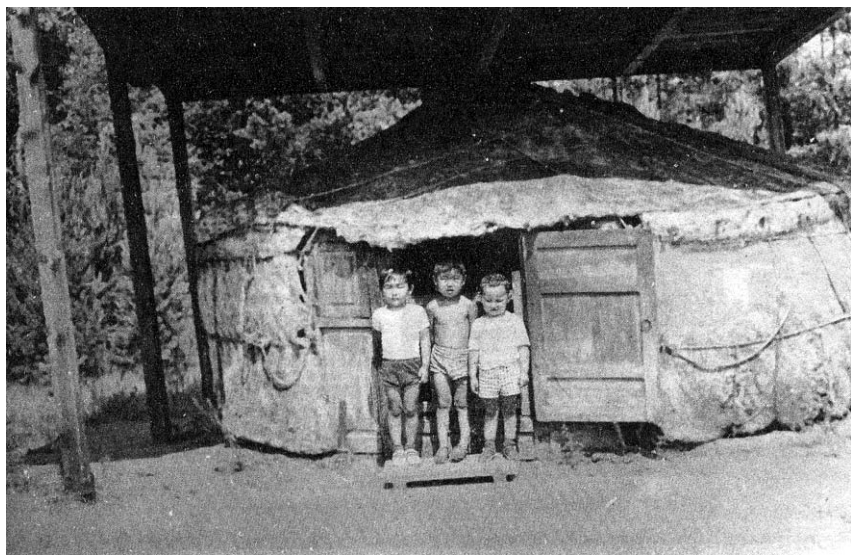
Эти источники позволяют составить общее представление об этнических процессах у бурят XVII–XVIII вв., что очень важно в настоящей работе с позиций ее главной цели – рассмотрения механизмов сохранения и устойчивого развития этноса в полиэтническом государстве. Этот экскурс делается для того, чтобы показать, что многие события и факты, определяющиеся как инновации, тенденции и течения, на протяжении нескольких веков повторяются по спирали, не влияя глобальным образом на состояние этноса.

Безусловно, в течение времени постоянно происходят изменения в хозяйстве, быту и культуре народов, т. е. этнические процессы. Наиболее значительный среди них – постепенный переход бурят к оседлому образу жизни. Этапы этих исподволь происходивших перемен можно проследить по наблюдениям ученых XVII–XVIII вв. Обусловлено это было сокращением пастбищных угодий из-за расселения рядом с бурятами русских крестьян. Еще в XVII в. Н. Спафарий отмечал дисперсное расселение этих народов [119]. О внедрении в XVII в. русской колонии на пастбищные и охотничьи угодья бурят и эвенков писал В. П. Гирченко, опираясь на материалы Н. Спафария; он отмечал, что селения русских крестьян перемежались с бурятскими в долинах рек Оки, Уды, Куды, в бассейне Верхней Лены, по долине р. Селенги. При этом В. П. Гирченко с горечью замечает, что «буряты не только отодвигались от своих прежних мест обитания, но, подвергаясь военным погромам, уходили из обжитых “породных мест” в другие районы». Он счи-

тает, основываясь на материалах И. Идеса, что “происходило отеснение бурят из богатых пастбищами речных долин в отдаленные тасжные места” [120].

Сокращение пастбищных территорий бурят-кочевников продолжалось и в XVIII в. П. С. Паллас отмечал, что хотя буряты, в том числе живущие на Ольхоне, не меняют еще скотоводства и охоты на земледелие, но уже привыкают к оседлому образу жизни, т. е. переходят на полукочевой тип, когда “зимники... покидают летом, уходя со скотом на летники, места изобилующие травой” [121].

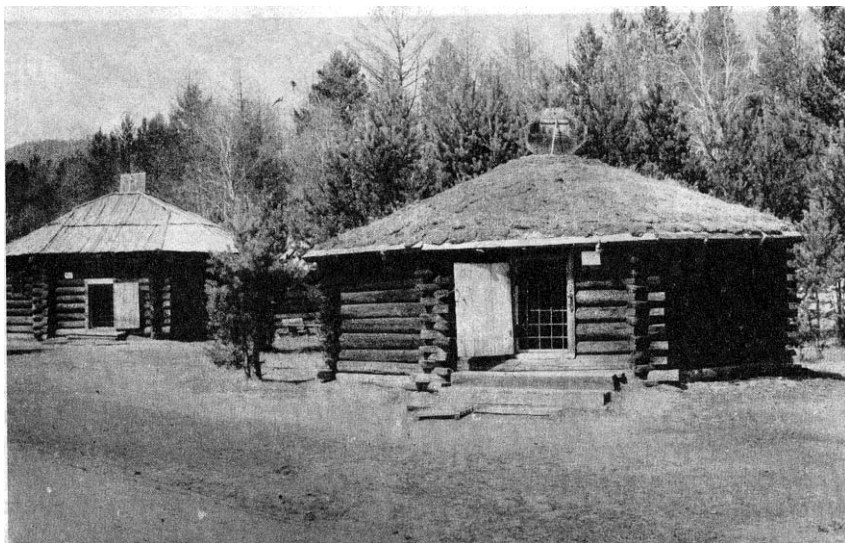
Постепенное сокращение кочевков сопровождалось изменениями в материальной культуре. Прежде всего инновации коснулись жилища. Анализ наблюдений путешественников показывает, что в Предбайкалье заметно снижается, а затем и вовсе исчезает бытование войлочных юрт, замененных впоследствии деревянными. Так, войлочные юрты у предбайкальских бурят видел Н. Спафарий, о чем мы упоминали выше. Спустя 18 лет после его путешествия через Бурятию проезжал И. Идес [122], который сообщил, что буряты живут в очень низких хижинах, прочно построенных из дерева и покрытых глиной, что позволило В. Н. Гирченко прийти к следующему выводу, что “... у приангарских бурят... к концу XVII в. войлочные юрты, в которых буряты прежде жили круглый год, уже заменились деревянными зимними жилищами, и сократилась амплитуда прежних перекочевков” [123].



Войлочная юрта
(Этнографический музей народов Забайкалья, Улан-Удэ).

С. П. Крашенинников, в 1735 г. посетивший бурят в районе Удинского острога (Нижеудинск), заметил, что зимой они живут в деревянных восьмиугольных юртах, а летом в круглых войлочных [124]. Правда, описывая иркутских бурят, он пишет: “В юртах живут они деревянных, как летом, так и зимою, кроме богатых мужиков, которые у себя и войлочные имеют. Однако у них летние юрты в иных местах построены, а в иных зимние” [125]. П. С. Паллас чуть позже, во второй половине XVIII в. свидетельствует о том, что на зимниках, расположенных в более теплых местах, защищенных от холодов горами и лесами, буряты строят жилища русского типа из горизонтально положенных бревен [126]. Речь здесь, безусловно, идет о деревянных юртах, так как русские избы у бурят, как будет показано далее, широкое распространение получили лишь во второй половине XIX в.

Другие сюжеты литературных источников раскрывают этнические процессы XVII–XVIII вв., детерминированные распространением среди бурят христианства. С фактом относительной бедности скотом предбайкальских бурят по сравнению с забайкальскими И. Г. Гмелин, участник 2-й Камчатской экспедиции РАН (1733–1743), связывал появление среди балаганских бурят людей, крещенных в православие. Он считал, что “сибирские туземцы, которые крестятся, делают это из-за бедности” [127]. Далее он от-



Деревянные юрты бурят
(Этнографический музей народов Забайкалья, Улан-Удэ).

мечает, что христианизация части бурят происходила из-за стремления легализовать свои браки с русскими женщинами. Так, он констатирует, что во время его приезда в Иркутск (1735 г.) “несколько бурятских юрт было расположено около ворот города”, при описании Верхнеудинска сообщает, что в числе жителей этого города были «“ясачные карымы”, т. е. буряты женившиеся на русской и вследствие этого принявшие христианство» [128]. Рассматривая взаимоотношения между крещеными и “языческими” бурятами, он отмечал, что первые не подвергаются преследованиям со стороны других своих соплеменников, которые “наоборот, жалеют своего бывшего единоверца, так как он, принявши христианство, обязан соблюдать посты, не может есть каждый день сколько хочет, и должен, кроме того, ограничиваться наличием только одной жены” [129].

Процессы распространения буддизма среди бурят также нашли отражение в работах ученых XVII–XVIII вв., наблюдавших жизнь и быт данного этноса. Так, при посещении хоринского тайши Иринцея Шодоева было обнаружено, что у него наряду с предметами шаманского культа (шаманские жертвоприношения, онгоны, различные принадлежности шаманского одеяния и пр.) были собраны в особой юрте предметы, относящиеся к новой религии – ламаизму [130]. П. С. Паллас, резюмируя свои впечатления, полученные при проезде через хоринскую степь, отмечает, что большинство хоринцев – еще шаманисты, но ламаистское духовенство стремится увеличить за счет них свою паству. По его данным, в 1772 г. у них имелся один гецул и 26 лам более низкого ранга, а знатнейшие хоринские зайсаны, как и сам тайша, уже придерживались “до некоторой степени ламаизма” [131]. По свидетельству И. Г. Георги, богатые люди наряду с шаманскими обрядами проводили при посредстве лам буддийские богослужения. Такую ситуацию В. П. Гирченко характеризует как “симбиоз двух религий, в который мало-помалу начали вплетаться элементы третьей религии – христианства” [132].

Представленный обзор состояния бурятского этноса, и в частности ольхонского субэтноса, написан в основном с привлечением материалов путешественников, непосредственно наблюдавших жизнь народа, и носит специфический характер. В нем нашли отражение сведения, напрямую или косвенно касающиеся исследуемого субэтноса, а также общебурятские материалы, необходимые для правильной оценки этнических процессов у бурят, продолжающихся и на протяжении XIX–XX вв. При этом считаем нелишним напомнить, что подробное исследование бурятского этноса в XVII–XVIII вв. осуществлено в известных работах Ф. А. Кудрявцева, Е. М. Залкинда и др.

Другая группа литературных источников, представляющая собой опубликованные историко-этнографические исследования второй половины XIX–XX в. дает необходимые материалы для историко-сравнительного анализа различных групп бурят. Это, без сомнения, способствует созданию общебурятских моделей культуры и выявлению ее локальных форм, детерминированных ее адаптивными функциями, особенностями этногенеза, историческими судьбами и культурными контактами. Введенные в научный оборот сведения и научные заключения исследователей, помогают правильному пониманию закономерностей исторических процессов. В представленных литературных источниках мы находим не только исторические факты, этнографические данные, но и фольклорные материалы.

Одним из основных источников исследования явились архивные документы XIX в., а именно фонд Ольхонской степной думы, который хранится в Национальном архиве Республики Бурятия (НАРБ) за № 12. В описи фонда числится 1134 дела за 1815–1894 гг., несмотря на то что сама дума функционировала с 1824 до 1889 г. По всей видимости, в фонде собраны документы того периода, когда данная территория подчинялась Верхоленской степной конторе, а также материалы Еланцинской и Кутульской инородческих управ. Такое положение дел привело нас к выводу о том, что нет смысла пытаться исследовать архивы Верхоленской степной конторы, в которых, возможно, отразились сведения начала XIX в. по интересующему нас региону, но, как известно, собрания документов, относящиеся к данному периоду “представляют собой разрозненные остатки некогда обширных архивов” [133]. Действительно, олхонский архив в степной конторе представлен шестью делами за 1812–1825 гг. [НАРБ, ф.469]. В НАРБ имеются также фонды Сарминского (ф.47, 22 дела за 1873–1887 гг.), Семисосенского (ф.43, 15 дел за 1873–1887 гг.), Чернорудского (ф. 49, 14 дел за 1873–1887 гг.) инородческих управлений Ольхонского ведомства. Они дублируют материалы Ольхонской степной думы.

Несмотря на то, что архив Ольхонской степной думы считается более бедным, чем фонды Верхоленского, Кудинского и Балаганского ведомств [134], внимательное изучение его показало, что в нем достаточно материалов, необходимых для осуществления задач данного исследования. Весьма ценно выдвинутое в результате кропотливой работы в архивах положение Е. М. Залкиндом о единстве бурятского народа, которое подтверждается аналогичностью многих материалов, относящихся к различным степным думам и ведомствам [135].

По своему составу привлеченный документальный материал весьма разнообразен. Тут и официальные правительственные указы, и распоряжения местных властей, отчеты и отписки думы, су-

дебные дела, всевозможные жалобы, общественные приговоры, частноправовые документы. По мнению Е. М. Залкинда, эти документы обладают разной степенью достоверности. Так, видимо, наименее надежными являются статистические сведения, в которых цифровой материал намеренно или по небрежности искажается так, что одни сведения противоречат другим [136]. Правда, при изучении документов Ольхонской степной думы мы не обнаружили таких явных противоречий и считаем их достаточно убедительными, но верификации они не поддаются. Есть другая группа документов, по самому своему характеру не вызывающая никаких сомнений: книги для записи билетов на право выезда за пределы ведомства; значительное количество неоспоримых документов, касающихся имущественных сделок, включая соглашение о калыме; отдельные судебные приговоры и многое другое [137]. Желанием подтвердить показания одних источников другими, отделить типичное от случайного обусловлено максимальное насыщение работы конкретными архивными материалами.

В отделе памятников письменности Востока (ОППВ) ИМБиТ СО РАН хранится рукописный фонд известного бурятского фольклориста и этнографа С. П. Балдаева, который явился ценным источником при написании данной работы. И это не случайно. С. П. Балдаев после окончания Иркутской учительской семинарии с 1913 по 1916 г. работал в Приольхонье учителем Таловского инородческого училища. В то время он уже был увлечен сбором фольклорных и этнографических материалов и этому занятию посвящал все свободное от основной работы время. И, как он сам пишет, "... объездил почти все улусы ольхонских бурят. Для этой цели брал верхового коня зимою и летом..." [138]. Известно, что кроме этих поездок он осуществлял экспедиционную работу, сопровождая уже известного тогда этнографа М. Н. Хангалова, который собирал материал на Ольхоне в течение ряда лет в начале XX в. Это нашло отражение в публикациях М. Н. Хангалова, где часто делается ссылки на Ольхон.

Все последующие годы С. П. Балдаев также посвятил сбору этнографических материалов; это были полевые записи, а также экспонаты, приобретенные им в 30–40-е годы в Аларском, Боханском, Качугском, Эхирит-Булагатском р-нах, а также у агинских бурят для Республиканского краеведческого музея (ныне Музей истории Бурятии) [139]. В 1962 г. им была вновь проведена экспедиционная работа по сбору полевых материалов в Ольхонском р-не.

В результате его многолетних сборов в рукописном фонде отложилось достаточное количество дел, имеющих непосредственное отношение к ольхонским бурятам. Правда, они имеют несколько односторонний характер и посвящены в основном духов-

ной культуре данного субэтноса, а именно шаманству и фольклору. Немалое место здесь занимают описания пантеона божеств, онгонов, производственных обрядов и образцов шаманских призываний. Есть несколько записей родословных, описи расселения родов, которые, кстати, опубликованы, и описание нарядов невесты и брачных норм у ольхонских бурят. Материалы по другим группам бурят также имеют большое значение для данной работы, так как позволяют увидеть, например, почитание агинскими бурятами божеств, локализованных на Байкале и Ольхоне.

Рукописное наследие С. П. Балдаева состоит, во-первых, из оформленных по темам сюжетов, где указываются данные об информаторах, место и время проведения записей; во-вторых, из подготовленных к публикации статей. К таковым можно отнести, например, работу “Охотничья обрядовая поэзия”, к которой прилагается рукопись на 64 листах “Охотничьи обряды”.

Не менее важным источником является фольклор. Материалы бурятской мифологии, привлеченные как из литературных, так и рукописных источников предоставляют возможность построить модели космологических представлений бурят, отражающих Байкал и Ольхон в их мифопоэтическом сознании этноса. Они также способствуют более глубокому анализу идеологических представлений этноса, ибо в словесных формулах закодированы их сущность и глубинное содержание традиционного мировоззрения народа.

В работе использовано также рукописное наследие П. П. Баторова, в том числе неопубликованные мифы, записанные у аларских бурят. Они хранятся в ОППВ ИМБит СО РАН.

Основной источниковедческой базой являются полевые исследования автора, проведенные в течение ряда лет в различных районах этнической территории бурят. Они во многом повлияли на выбор исследуемой темы. Обращение к этнографии ольхонских бурят кроме указанных выше причин обусловлено и заманчивыми для исследователя самобытными чертами, выявленными автором во время полевых работ в регионе в 1979, 1983, 1993 и 1998 г. В проведении экспедиционных исследований, большую помощь оказали жители Ольхонского и Еравнинского районов (сел Можайка и Эгита), где в связи с миграцией части ольхонцев также проводились полевые работы в 1998 г. В качестве сравнительного материала наряду с другими источниками приводятся полевые сведения автора, собранные в экспедиционных поездках в Прибайкальском (1984, 1999), Мухоршибирском (1984), Окинском (1987) районах Республики Бурятия. К сожалению, полевые записи автора, осуществленные за счет средств ЛЧИЭ им. Миклухо-Маклая, хранятся в архиве института (ныне МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН). При написании данной работы они оказались не-

доступными. Правда, эти материалы, собранные в Баргузинском, Курумканском, Селенгинском р-нах РБ и Качугском, Ольхонском, Эхирит-Булагатском районах Иркутской обл., в основном опубликованы в монографии автора о традиционной охоте бурят [140]. Считаем, что в настоящей книге и без их привлечения достаточно убедительных полевых материалов, позволяющих рассмотреть исследуемую тему.

Курс на возрождение традиционных культур, архаический синдром, характерные для многих народов современной России, открывают новые горизонты этнографической науки. Уже ушло в прошлое довольно пессимистическое заключение о том, что этнографическая наука к настоящему времени (1979) “в основном исчерпала свои полевые ресурсы” [141]. С нашей точки зрения, полевые материалы, во многом повторяющие известные в литературе сведения о хозяйстве и материальной культуре, об обрядах, обычаях и ритуалах, интересны уже тем, что они бытуют в конце XX в. и записаны в интерпретациях людей, стоящих на пороге XXI в. Эта своеобразная ревизия сохранности традиционных представлений этноса может иметь самостоятельный научный интерес с точки зрения изучения механизмов трансляции традиционных форм культуры во всех ее проявлениях, тем более что, как объективно оценивают исследователи, современное развитие этноса “... неизбежно затрагивает, деформирует и даже разрушает механизмы трансляции традиционных форм культуры во всех их проявлениях” [142]. Полевые материалы интересны также с позиций изучения бытования традиций и их неизбежной трансформации при развитии этноса в русле достижений современной цивилизации. Приведенные здесь полевые материалы показывают, с одной стороны, как состояние традиционной культуры бурят, так и современные этнические процессы на пороге XXI века, с другой – локальные культурные вариации в сакральной и профанной сферах у ольхонских бурят.

Еще одним источником изучения ольхонских бурят являются вещественные памятники, к которым относятся археологические материалы и этнографические коллекции. В настоящее время в научный оборот введены главным образом, археологические материалы, полученные Н. Н. Агапитовым, П. П. Хороших, В. В. Свининым, Л. П. Хлобыстиным, И. В. Асеевым, А. К. Конопацким, Б. Б. Дашибаловым и другими при исследовании древних памятников Ольхона [143]. Эти материалы позволили реконструировать хозяйственный уклад насельников Ольхонского края I тыс. н.э. Однако главным вещественным археологическим источником для данной работы являются петроглифы Байкала, исследованные, как уже говорилось, А. П. Окладниковым, а также материалы раскопок, хранящиеся в музеях.

Работа над данной монографией во многом опиралась на этнографические коллекции музеев Восточной Сибири. При необходимости в работе делаются ссылки на конкретные предметы и даны их описания. Но еще большее их количество осталось за пределами монографии, хотя без тщательного знакомства с ними вряд ли можно было приступить к реализации нашей цели и решения поставленных задач. Без хорошего знания этой группы источников, с нашей точки зрения, невозможно изучать этнографию, поэтому нами проведена работа в музеях с целью выявления предметов, имеющих непосредственное отношение к ольхонским бурятам, а также к конкретным разделам монографии. Нельзя утверждать, что в государственных музеях Иркутска и Улан-Удэ полно музейных предметов из Приольхонья, – их немного. По всей видимости, эти несколько очень интересных онгонов, будалов и другие экспонаты попали в музей благодаря М. Н. Хангалову, С. П. Балдаеву и др.

Как известно, активный музейный сбор этнографических материалов начинается в середине XVIII в. Этот материал сосредотачивается в музеях Петербурга. Большую роль в этом деле играло РГО, которое организовывало на свои средства экспедиции для комплектования фондов этнографического отдела Русского музея. В Восточной Сибири большая собирательская работа проводилась по заданию РГО Д. А. Клеменцем и другими членами общества, среди которых следует отметить М. Н. Хангалова – бурята по национальности, посвятившего всю свою жизнь изучению истории и этнографии родного народа. Коллекции, собранные им и позднее



Дом старого типа
(фото И. А. Молодых и П. Е. Кулакова).

Б. Э. Петри, являются первыми крупными коллекциями по культуре бурят в этнографическом отделе Русского музея и Музее антропологии и этнографии РАН, которые являются богатейшими хранилищами памятников культуры и быта народов мира. Интересные этнографические коллекции по бурятам, собранные членами ВСОРГО, хранятся в Иркутском областном краеведческом музее, старейшем в Восточной Сибири.

Эти традиции продолжают жить и в наше время. Музеи Бурятии проводят большую работу по комплектованию предметов культуры и быта бурятов всех регионов. Уникальные коллекции по этнографии бурят хранятся в фондах Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова [144].

Этнографический музей народов Забайкалья располагает наиболее полными коллекциями по рыболовству, охоте на нерпу,



Дом нового типа
(фото И. А. Молодых и П. Е. Кулакова).



Оёкское волостное правление Иркутского округа
(фото И. А. Молодых и П. Е. Кулакова).

бондарничеству, обработке продуктов скотоводства бурят, собранные автором во время экспедиций 1978 и 1983 гг. на Ольхоне [145].

Экспозиционные комплексы Этнографического музея народов Забайкалья, посвященные предбайкальским и забайкальским бурятам [146], очень достоверны. Жилища, хозяйственные постройки и интерьеры, представленные здесь, аналогичны иллюстрациям И. А. Молодых и П. Е. Кулакова, сделанным на натуре в конце XIX в. Действительно, “кажется, что здесь продолжается настоящая жизнь, хотя для большинства молодежи это уже путешествие в историю” [147]. Жилища – оригинальные экспонаты музея – убедительно иллюстрируют этнические процессы, приведшие в конечном счете к оседлому образу жизни бурят.

Во время полевой работы мы внимательно ознакомились с экспонатами местных музеев. Эти любовно собранные памятники старины хранятся в музее с. Еланцы, пос. Хужир, сел Алагуй, Тонты и Онгурены. Первые два находятся на государственной дотации, а остальные – школьные. Собранные в них экспонаты позволяют лучше понять этнографию субэтноса и его тесную связь со всем бурятским народом.

Все перечисленные нами виды источников, взятые в совокупности, способствуют созданию профанного и сакрального миров ольхонских бурят XIX–XX вв., раскрывающих общепурятские модели культуры и ее локальные формы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кулаков П.Е. Остров Ольхон: Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств (бывшего Ольхонского ведомства) Верхоненского округа Иркутской губернии // ЗРГО. – СПб., 1898. – Т. 8, вып. 1. – С. 1–2.
2. Манжигеев И.М. Янгутский бурятский род (опыт историко-этнографического исследования). – Улан-Удэ, 1960. – 232 с.
3. Махатов Б.П. Страницы из жизни бурят Кударинской степи. – Улан-Удэ, 1964. – 59 с.
4. Линховоин Л.Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. – Улан-Удэ, 1972. – 102 с.
5. Галданова Г.Р. Закаменские буряты. Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX – первая половина XX в.). – Новосибирск, 1992. – 172 с.
6. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). – М., 1992. – 140 с.
7. Абаева Л.Л. Указ. соч. – С. 10.
8. Бадмаев А.А. Ремесла агинских бурят (к проблеме этнокультурных контактов). – Новосибирск, 1997. – 159 с.
9. Богданов М.Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. – Верхнеудинск, 1926. – 230 с.

10. *Окладников А.П.* Очерки из истории западных бурят-монголов. – Л., 1937. – 424 с.
11. *Кудрявцев Ф.А.* История бурят-монгольского народа. от XVII в. до 60-х годов XIX в.: Очерки. – М.; Л., 1940. – 242 с.
12. *Вяткина К.В.* Очерки культуры и быта бурят. – Л., 1969. – 217 с.
13. *Очерки истории культуры Бурятии.* – Улан-Удэ, 1972. – Т. 1. – 490 с.
14. *История и культура бурятского народа: Учебное пособие для учащихся и студентов.* – Улан-Удэ, 1999. – 245 с.
15. *Мурашко О.А.* Этноэкологический рефугиум: концепция сохранения традиционной культуры и среды обитания коренных народов Севера // ЭО. – 1998. – № 5. – С. 84, 88.
16. *Мурашко О.А.* Указ. соч. – С. 88.
17. *Дараган Н.Я.* О соотношении синхронных и диахронных методов в этнографическом исследовании (вместо “Предисловия”) // Этнокультурные процессы: методы исторического и синхронного изучения. – М., 1982. – С. 8–9.
18. *Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. – М., 1978. – С. 212.
19. *Дараган Н.Я.* Очерк жизни и творчества Мирча Элиаде // Элиаде М. Космос и история. – М., 1987. – С. 10, 12–13.
20. *Дараган Н.Я.* Указ. соч. – С. 12.
21. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история. – С. 29.
22. *Дараган Н.Я.* Очерк жизни ... – С. 18.
23. *Дараган Н.Я.* Указ. соч. – С. 13–14.
24. *Элиаде М.* Указ. соч. – С. 38–39, 41, 43, 45.
25. *Элиаде М.* Указ. соч. – С. 44 – 45.
26. *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988. – С. 32.
27. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. – 143 с.
28. *Элиаде М.* Указ. соч. – С. 19.
29. Там же.
30. *Элиаде М.* Указ. соч. – С. 20.
31. *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. – Л., 1988. – С. 12.
- 31а. *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. – М., 1997. – С. 59.
32. *Элиаде М.* Указ. соч. – С. 130.
33. *Беккер Г.* Современная теория священного и светского и ее развитие // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. – М., 1961. – С. 158–217.
34. *Беккер Г.* Указ. соч. – С. 213.
35. *Беккер Г.* Указ. соч. – С. 170.
36. *Беккер Г.* Указ. соч. – С. 167–168.
37. *Беккер Г.* Указ. соч. – С. 167.
38. Там же.
39. *Беккер Г.* Указ. соч. – С. 168–169.
40. *Беккер Г.* Указ. соч. – С. 189.

41. Беккер Г. Указ. соч. – С. 176.
42. Там же.
43. Беккер Г. Указ. соч. – С. 189.
44. Там же.
45. Павлинская Л.Р. Буряты // Сибирь: этносы и культуры (народы Сибири в XIX в.). – М.; Улан-Удэ, 1995. – Вып. 1. – С. 34–35.
46. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Ольхон – край родной. – Улан-Удэ, 1997. – С. 71–75, 78–80, 83–84, 136, 141, 145, 169, 176–178 и др.
47. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 74, 169.
48. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 177.
49. Там же.
50. Чимитдоржиев Ш.Б. Иосифы в судьбе бурятского народа // АиФ в Бурятии. – 1999. – № 26 (61). – С. 6; Хамутаев В.А. Единство бурятского народа: восстановление национально-экономического, политического, культурного, информационного пространства бурят / Докл. на Междунар. симпоз. “Бурят-монголы накануне третьего тысячелетия: опыт кочевой цивилизации. Россия. Восток – Запад в судьбе народа”, 24–28 августа 1997 г., Улан-Удэ.
51. Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 1–2.
52. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 72; Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. – Ч. 1: Булагаты и эхириты. – Улан-Удэ, 1970. – С. 54.
53. Балдаев С.П. Указ. соч. – С. 52–58, 166, 200–201, 223–232, 241.
54. Балдаев С.П. Указ. соч. – С. 293–296.
55. Балдаев С.П. Указ. соч. – С. 310–319, 359–360.
56. Балдаев С.П. Указ. соч. – С. 331.
57. Балдаев С.П. Указ. соч. – С. 359–360.
58. Балдаев С.П. Указ. соч. – С. 255.
59. Гирченко В.П. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX века о бурят-монголах. – Улан-Удэ, 1939. – С. 6.
60. Степанов Н.Н. С.П. Крашенинников в Бурятии // Этнографический сборник / БКНИИ СО АН СССР. – Улан-Удэ, 1962. – Вып. 3. – С. 122.
61. Гирченко В.П. Указ. соч. – С. 30.
62. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 94–220.
63. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 221–243; 283–347.
64. Хороших П.П. Исследования каменного и железного века Иркутского края (остров Ольхон). – Иркутск, 1924. – 50 с.
65. Конопацкий А.К. Древние культуры Байкала (о. Ольхон). – Новосибирск, 1982. – С. 15.
66. Окладников А.П. Петроглифы Байкала – памятники древней культуры народов Сибири. – Новосибирск, 1974. – 124 с.
67. Конопацкий А.К. Указ. соч. – 175 с.
68. Конопацкий А.К. Указ. соч. – С. 4.
69. Там же.
70. Конопацкий А.К. Указ. соч. – С. 112.

71. Горюнова О.И., Свинин В.В. Археология. Ольхонский район: Матер. к св. памяти ист. и культ. Ирк. обл. – Иркутск, 1995. – Ч. 1: Остров Ольхон.
72. Кулаков П.Е. Указ. соч. – 245 с.
73. Кон Ф. За пятьдесят лет. – М., 1936. – С. 464.
74. Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 26.
75. Левин Н.П. Рыболовство и рыбопромышленность на Ольхоне // Изв. ВСОРГО. – 1897. – Т. XXVIII, № 1. – С. 44–81.
76. Хороших П.П. Материалы по орнаменту ольхонских бурят. – Иркутск, 1926. – С. 3.
77. Хороших П.П. Исследования... – С. 3.
78. Хороших П.П. Материалы по орнаменту ... – С. 6
79. Жамбалова С.Г. Охота на нерпу у ольхонских бурят // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – Улан-Удэ, 1984. – С. 97–108.
80. Жамбалова С.Г. Элементы архаичных форм в современном погребальном обряде ольхонских бурят // Музей и краеведение: проблемы истории и культуры народов Бурятии: Тезисы и материалы науч. конф. – Улан-Удэ, 1993. – С. 48–50.
81. Хагдаев В.В. Шаманский мир Приольхонья // Центральнoазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: Материалы Междунар. науч. симпоз., 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал. – Улан-Удэ, 1996. – С. 129–134.
82. Жамбалова С.Г. Байкал и Ольхон в традиционном мировоззрении бурят // Природа и цивилизация. Реки и культуры: Материалы конференции. – СПб., 1997. – С. 88–94.
83. Жамбалова С.Г. Некоторые материалы об этнических процессах у бурят первой половины XIX в. (по материалам Ольхонской степной думы) // Материалы науч. конф. “Цыбиковские чтения-7”. – Улан-Удэ, 1998. – С. 89–91; Она же. Дело тайши Муравьева // Архивы Бурятии и историческая наука: Материалы науч.-практ. конф., посв. 75-летию архивной службы Республики Бурятия. – Улан-Удэ, 1998. – С. 105–109.
84. Жамбалова С.Г. Новые материалы по этнографии ольхонских бурят // ЭО. – 1999. – № 1. – С. 79–87.
85. Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – 352 с.
86. Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 244.
87. Молодых И.А. и Кулаков П.Е. Труды по участию отдела на Всероссийской выставке в 1896 г.: Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. – СПб., 1896. – 242 с.
88. Басаева К.Д. Преобразования в семейно-брачных отношениях бурят (по материалам Аларского и Ольхонского районов Иркутской области). – Улан-Удэ, 1974. – 114 с.
89. Басаева К.Д. Указ. соч. – С. 5.
90. Басаева К.Д. Указ. соч. – С. 5–6.
91. Басаева К.Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX – начало XX века). – Новосибирск, 1980. – 223 с.
92. Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. – М., 1991. – С. 141–158.

93. *Дугаров Д.С.* Указ. соч. – С. 157–158.
94. *Дугаров Д.С.* Указ. соч. – С. 145.
95. *Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н.* Указ. соч. – С. 47.
96. *Жамбалова С.Г.* Космологические представления бурят. // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (2–3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ, 1999. – С. 64–66.
97. *Жамбалова С.Г.* Аспекты этнической экологии Байкальского региона: традиционное хозяйство и природопользование // Геохимия ландшафтов, палеоэкология человека и этногенез: Тезисы междунар. симпози., 6–11 сентября 1999 г., Улан-Удэ, Байкал. – Улан-Удэ, 1999. – С. 441–442.
98. Цит. по: *Гирченко В.П.* Русские и иностранные путешественники... – С. 9.
99. Цит. по: *Хамарханов А.З.* О культуре и быте монгольских народов в труде Н. Витсена “Северная и Восточная Тартария” // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. – Улан-Удэ, 1988. – С. 148.
100. *Хамарханов А.З.* Указ. соч. – С. 156.
101. *Хамарханов А.З.* Указ. соч. – С. 159.
102. *Батуева Т.Б.* Народы Сибири в трудах западноевропейских исследователей XVII–XIX вв. – Улан-Удэ, 1995. – С. 24.
103. *Зинер Э.П.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1968. – С. 109–110.
104. *Зинер Э.П.* Указ. соч. – С. 111.
105. Там же.
106. *Зинер Э.П.* Указ. соч. – С. 112.
107. *Батуева Т.Б.* Указ. соч. – С. 25.
108. *Зиннер Э.П.* Указ. соч. – С. 119.
109. *Степанов Н.Н.* С.П. Крашенинников в Бурятии. – С. 120.
110. *Степанов Н.Н.* Указ. соч. – С. 122.
111. Там же.
112. Там же.
113. *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. – СПб., 1788. – Ч. III, пол. 1, 1722 и 1773 гг. – С. 139.
114. *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. – СПб., 1799. – Ч. III. – С. 25, 29.
115. *Георги И.Г.* Указ. соч. – С. 32.
116. *Георги И.Г.* Указ. соч. – С. 29.
117. *Гирченко В.П.* Русские и иностранные путешественники... – С. 37.
118. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 40.
119. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 6.
120. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 8, 13.
121. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 34.
122. *Батуева Т.Б.* Указ. соч. – С. 17.
123. *Батуева Т.Б.* Указ. соч. – С. 11.
124. *Степанов Н.Н.* Указ. соч. – С. 116.

125. *Степанов Н.Н.* Указ. соч. – С. 122.
126. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 34.
127. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 18.
128. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 19–20.
129. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 20.
130. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 22–23.
131. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 45.
132. *Гирченко В.П.* Указ. соч. – С. 46.
133. *Залкинд Е.М.* Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. – М., 1970. – С. 12.
134. *Залкинд Е.М.* Указ. соч. – С. 13.
135. Там же.
136. *Залкинд Е.М.* Указ. соч. – С. 14.
137. *Залкинд Е.М.* Указ. соч. – С. 15.
138. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 401 (603), л. 2–3.
139. МИБ, Фоторукописный фонд. оф. 9626-10. – 40 л.; Фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 134 (322), л. 3; оп. 1, д. 117 (318), л. 47–48.
140. *Жамбалова С.Г.* Традиционная охота бурят. – Новосибирск, 1991. – 172 с.
141. *Перицц А.И.* Этнография как источник первобытно-исторических реконструкций // Этнография как источник реконструкции первобытного общества. – М., 1979. – С. 39.
142. *Этнография народов Сибири.* – Новосибирск, 1984. – С. 3.
143. *Агапитов Н.Н.* Прибайкальские древности, изображение на утесах Байкала, городища Иркутской губернии // Зап. ВСОРО. – 1881. – т. XII, № 4–5. – С. 1–23; *Хороших П.П.* Исследования...; *Свинин В.В.* У истоков рыболовства на Байкале // Изв. Вост.-Сиб. отдела Географического общества СССР. – Иркутск, 1976. – Т. 69; *Асеев И.В.* Прибайкалье в средние века. – Новосибирск, 1980; *Конюцкий А.К.* Древние культуры Байкала...; *Дашибалов Б.Б.* Археологические памятники курыкан и хори (К Всемирному археологическому конгрессу, Улан-Удэ, 1996). – Улан-Удэ, 1996. – 189 с.; и др.
144. *Жамбалова С.Г.* Атлас тибетской медицины – сокровище Бурятии. – Улан-Удэ, 1997. – С. 3.
145. *Жамбалова С.Г.* Этнографический музей народов Забайкалья. – Улан-Удэ, 1999. – С. 12.
146. *Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 31–58.
147. *Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 7.

ГЛАВА 1

ОЛЬХОНСКОЕ ИНОРОДЧЕСКОЕ ВЕДОМСТВО В XIX в.

РЕГИОНАЛЬНАЯ СТАТИСТИКА КАК ОТРАЖЕНИЕ ДИНАМИКИ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

Данная глава, повествующая об Ольхонском инородческом ведомстве в XIX в., не случайна. С нашей точки зрения, она логично вписывается в общую канву этнографического исследования, так как зафиксированные здесь события в целом отражают динамику этнических процессов в крае. Как известно, на протяжении своего существования каждый этнос практически перманентно подвергается этноэволюционным изменениям, которые не обязательно приводят к ломке системы в целом – она сохраняется как таковая [1]. Анализ архивных документов Ольхонской степной думы выявляет заметное и постоянное внедрение инноваций в профанную, или повседневную, обыденную сферу жизни. И это естественно. Не случайно Ю. В. Бромлей заметил, что “этнические общности – динамические системы и их изменения составляют суть этнической истории человечества” [2].

Исторический фон этнографического исследования способствует созданию реальной и объективной картины жизни субэтнуса, которую, благодаря введенным в текст датам, при желании можно соотнести с общим руслем истории Российского государства. Стремительное течение жизни, калейдоскоп людей, событий, фактов, отраженные в данной главе и Приложениях к ней, оттеняют неизменность, замкнутость, цикличность сакрального мира. Кроме того, исторический фон содержащий сведения об образовании родов, их топографии и прочем, облегчает восприятие книги.

Создание цельной исторической панорамы одного ведомства на протяжении века XIX, имевшего колоссальное цивилизационное значение, весьма перспективно. Этот период характеризуется, с нашей точки зрения, постепенным нарастанием товарно-денежных, капиталистических отношений в области экономики, сосуществованием и взаимодействием традиционной культуры (бурят), характерной в этот период для всех этносов, населяющих Россию, с русской народной культурой и индустриально-городской. С каж-



Ольхонское инородческое училище Верхленского круга
(фото И. А. Молодых и П. Е. Кулакова).

дым последующим десятилетием эти отношения углубляются, приобретают новые нюансы, но в то же время по большому счету этносы и культуры в XIX в. продолжают развиваться параллельно друг другу. Определенная обособленность, сохранявшаяся до поры, была официально закреплена положениями внутреннего обустройства страны. Соприкосновение этносов происходило в основном на уровне официальных лиц (членов степной думы и др.) и представителей народа, принявших христианскую религию, что предоставляло, кроме всего, возможность вступления в межнациональный брак. Эта специфика, когда в межэтнические контакты ранее всего вступают относительно элитарные слои населения, была отмечена С. А. Арутюновым [2а]

К XIX в. буряты уже достаточно длительное время находились под эгидой Российской империи и жили чересполосно, в тесном контакте с русскими, который дал дополнительный импульс к их развитию. К этому периоду ими был постепенно усвоен целый ряд инноваций, ставших фундаментом для восприятия следующих. Эволюционный характер внедрения способствовал их гармоничному вживанию в традиционную культуру кочевников. Эта тенденция сохраняется и в XIX в.: две культуры не противодействуют друг другу, а взаимобогащаются и взаимодополняются до определенной степени. Известная социальная изоляция, о которой упоминалось выше, была одним из механизмов сохранения традиционного общества. Она удерживала относительное равновесие между традициями и инновациями, сохраняла приоритет традиций над инновациями и определяла необходимый уровень позитивных новшеств.

В истории бурятского этноса XIX в. явился важнейшим этапом. Глубокие и сложные процессы демографического, этносоциального и этнокультурного развития бурят, заложенные в XVII–XVIII вв., приобретают в это время “...всеобъемлющий характер, который приводит к глубинной трансформации бурятского общества, определяя качественный скачок в его историческом развитии” [3].

Перемены, происходивших в бурятском обществе после присоединения к России, поэтапно рассмотрены Е. М. Залкиным [4]. Исторические материалы, приведенные им, показывают динамику хозяйственного и общественного развития Бурятии в XVII, XVIII и первой половине XIX в. В этих же хронологических рамках рассматривается история бурятского народа Ф. А. Кудрявцевым [5]. Социально-экономическое развитие края во второй половине XIX в. исследовано И. А. Асалхановым [6]. Проследить развитие Ольхонского ведомства на протяжении всего XIX в. нам позволяют ценнейшие документы Ольхонской степной думы.

Документы Ольхонской степной думы, как уже говорилось, не претендуют на какую-то особенность. Просто этнографическое исследование региональной группы бурят способствует относительно более полному, целостному их введению в научный оборот. Одни из них в достаточной степени использованы при рассмотрении того или иного вопроса в тексте монографии, другие представлены в виде трех Приложений и являют собой почти законченное самостоятельное произведение.

Для этого из данного огромного архивного источника были выбраны соответствующие материалы, разделены по темам и представлены в хронологическом порядке. Эти документы содержат большой объем информации по быту, культуре, брачным отношениям, менталитету и др. Эти сведения выбраны как раз из той группы документов, которые, по мнению Е. М. Залкина, по самому своему характеру не вызывают никаких сомнений: это имущественные сделки, соглашения о калыме, отдельные судебные приговоры и многое другое [7]. Показ, с одной стороны, этнического своеобразия народа, а с другой – государственной политики в отношении его посредством документов-первоисточников, безусловно, представляет значительный научный интерес. Эти материалы могут также служить источниковой базой при решении многих других проблем исторической науки.

В Прил. 1 приведены, прежде всего, документы, раскрывающие роль и функции степной думы. В настоящей главе в достаточной степени проанализирована деятельность этого органа местного самоуправления, так что материалы данного раздела Приложения дополняют главу конкретным материалом.

Материалы же, касающиеся деятельности степной думы в области здравоохранения и просвещения, настолько подробны и детальны, что, поместив их отдельно в Прил. 1, считаем комментарии к ним в тексте главы излишними. Они подробно рассказывают об оспенных прививках, борьбе с эпидемиями, об открытии и деятельности Ольхонского приходского училища.

Корчемство (тайная продажа спиртных напитков, караемая законом), также как и земледелие, не было широко распространено у ольхонских бурят. Однако документы на эти темы, приводимые нами в Приложении, содержат важную информацию как о государственной политике Российской империи в области экономики, настоятельно проводившейся по всей стране, так и об особенностях хозяйства и быта жителей края.

В первой половине XIX в. ольхонские буряты были довольно активными поставщиками шерсти на казенную Тельминскую суконную фабрику. Деньги, получаемые за сырье, надо полагать, служили важным подспорьем в семейном бюджете. Материалы об Ольхонской ярмарке, ставшей ежегодной с 1876 г. [8], дают представление о формах реализации товарно-денежных отношений во второй половине XIX в., связанных с рыболовством и торговлей рыбой.

Этнография изучает среди прочих проблем: "...характерные традиционные черты повседневной бытовой культуры народов, образующие в совокупности (вместе с языком) их специфический, этнический облик..." [9]. При исследовании этнических черт народа акцент, как правило, делается на моделях культуры и быта, стереотипах профанного и сакрального поведения и другом, оставая за пределами научных интересов отдельного человека.

Документы степных дум, и в частности, Ольхонской, являются ценным источником, позволяющим узнать, естественно, до определенной степени, конкретную частную жизнь простых бурят XIX в., людей, составляющих в совокупности народ (этнос). Вынесенные, как самостоятельный раздел в Прил. 2, они создают этническую картину обыденной жизни бурят XIX в. Российские ученые уже предпринимают шаги, направленные на исследование повседневной жизни. Так, например, в 1998 г. вышла в свет энциклопедия, посвященная повседневной жизни Америки [10]. Архивных документов в Прил. 2 под названием "Картины обыденной жизни" показывают текущие события, происходившие в Ольхонском ведомстве в XIX в., наиболее полно иллюстрируют исторические факты и этнические процессы данного периода и свидетельствуют о степени развития материальной культуры.

В Прил. 3 документы представлены без купюр, в полном объеме. Приведенная "Программа для систематического научного собрания и изложения юридических обычаев бурят-ламаистов, или так

называемых степных законов”, несмотря на название, в данном случае выполнена на ольхонском материале и содержит ценные этнографические сведения. Кроме того, здесь есть контракт о закупке шерсти и разводный акт, а также таблицы и ведомости, дающие представление о развитии и экономике края.

Канцелярия Ольхонской степной думы велась писарями на русском языке при помощи переводчиков – толмачей. Писарями первоначально в основном были русские люди, также ими становились крещенные буряты, а к концу XIX в. и буряты-шаманисты. Внимательное чтение документов укрепляет наше мнение о том, что они записывались со слов бурят достаточно адекватно. Об этом говорит живой образный язык с минимальным присутствием штампов, когда дело касается изложения конкретных фактов.

В публикуемых сведениях есть одна особенность, на которую следует обратить внимание. В архив попадали, кроме статистических отчетов, циркуляров и т.п., как правило, в основном спорные и тяжбные дела, так как степная дума, как одно из подразделений управления, представляла собой “полицейское, хозяйственно-финансовое и даже судебное учреждение” [11]. Поэтому, ни в коей мере нельзя считать, что, например, межнациональные отношения или взаимоотношения в семье между супругами, носили такой напряженный характер, как часто отражается в документах. Ясно, что мирная частная жизнь людей, проживающих на Ольхоне, вошла в архив в минимальном виде, в то время, как каждый конфликт или спорный вопрос, многократно повторяясь, проходил по инстанциям.

Правительственная политика в отношении народов Сибири была направлена на сохранение рода как основной административной и экономической единицы, поэтому органы управления народами строились с учетом родового принципа [12]. В 1815 г. Ольхонское ведомство состояло из пяти родов (пяти родов тайша Багалай Банаев): 1, 2, 3-го Чернорудских и 1, 2-го Абызаевских. Согласно ревизской сказке о числе душ обоего пола по 7-й ревизии инородцев Ольхонского ведомства за 1815 г. в 1-м Чернорудском роде (родовой шуленга Башин Холутов) числилось 812 душ мужского пола и 669 женского, во 2-м Чернорудском (родовой шуленга Намгей Алдаров) – 375 и 357 соответственно, в 3-м Чернорудском (родовой шуленга Пиры Хониев) – 273 и 286, во 2-м Абызаевском (родовой шуленга Мангудай Зубаев) 544 и 502. Всего по ведомству насчитывалось 4144 чел., из них 2184 душ мужского пола и 1960 женского [13].

По статистическим сведениям к июлю 1831 г. в Ольхонском ведомстве состояло налицо всего 5610 чел., из них мужского пола – 3022, женского – 2588. Из них крещенных 32 чел. (22 мужского

пола и 10 женского). В ведомстве было: степная дума – 1, дом, прежде бывший под конторою – 1, амбаров – 3, инородных управ – 6, юрт обывательских – 1286, улусов – 26. За несвоевременное доставление за 1831 г. статистических сведений тайша Банаев, его помощник Налаков, заседатели и писари заплатили штраф по 5 рублей, всего 25 рублей одной ассигнацией 1818 г. [14].

По отчетам 1835 г. в Ольхонском ведомстве насчитывалось восемь официальных родов: шесть Чернорудских и два Абызаевских. В это время "...у инородцев заимок и хуторов не имеется, а есть зимники и летники, деревянные юрты у некоторых с амбарами и частично зимовьями, у некоторых без амбаров и большей частью без зимовьев, построенных улусами на землях с издавна их предками заселенных в расстояниях между собой от 2 до 40 верст, а от степной думы от 4 до 230 и более верст, а от Иркутска от 140 до 400 верст. А мельниц у ольхонских инородцев 8, из коих 7 на ключах булык и 1 на речке" [15].

Согласно годовому отчету думы за 1854 г., в ведомстве насчитывалось девять родов: шесть Чернорудских, два Абызаевских и Хенхедурский. Всего в ведомстве проживает 5877 чел., из них 2985 мужского пола, 2784 женского пола. Кочевых инородцев было 5769, а 108 чел. являлись ясачно-крещеными (61 мужского и 47 женского). В ведомстве было расположено 28 (по другим данным – 30) улусов. Ясачно-крещеные проживали в селении Кунтинском [16]. По ревизии 1857 г. в Ольхонском ведомстве было 29 улусов с количеством дворов от 4 до 117, в которых проживали кочевые инородцы. Оседлое ясачно-крещеное население, числясь в Ольхонском ведомстве, селилось в д. Кунтинской Манзурской волости [17]. В 1859 г. с общего согласия всех инородцев ведомства им была отведена под постройки земля при ключе Тыргин в своих дачах, куда они окончательно переселились (д. Тыргинская), и перестали именоваться кунтинскими оседлыми инородцами под ведением степной думы [18].

В ноябре 1867 г. в Ольхонском ведомстве удобных земель было 72 021 десятина, дворов – 1690, селений – 30, из них 29 улусов и 1 селение под названием Тыргинское, степных дум – 1, училищ – 1, пожарных сараев – 1, ледников – 1, домов общественных – 3 (степная дума, училище, ледник), домов обывательских деревянных – 158, юрт деревянных – 1532, заводов – 2, кузниц – 8, лавок торговых – 5, проселочных дорог – 60, трактовых – 0, перевоз – 1, мостов общественных – 89. В примечании к документам указывается, что два завода принадлежат оседлому инородцу Рыкову: стеклоплавильный завод был открыт в 1873 г., а мыловаренный – в 1864 г., он отделялся от жилой части дома Рыкова "одной перегородкою" [19].

Согласно табели о народонаселении в 1867 г., в регионе проживало 5944 чел. (3 064 мужского и 2880 женского пола), из них инородцев торговых – 5 (3 мужского, 2 женского пола), оседлых земледельцев – 108 (58 мужского, 50 женского пола), христиан православных – 99 чел. (59 мужского, 40 женского пола), кочевых шаманствующих – 5845 чел. (3005 мужского, 2840 женского пола). Всего христиан православных показано 212 чел. (120 мужского, 92 женского пола). В примечании оговаривается, что в числе 5 торговых инородцев учтено семейство торгующего по свидетельству 2-й гильдии купца инородца Михаила Рыкова 1-го [20].

Подворные списки за 1884 г. показывают, что всего по Ольхонскому ведомству отдельных хозяйств или дворов – 1235, мужчин – 2681, женщин – 2701 (5382 чел.), грамотных – 15 мужчин, 3 женщины, малограмотных – 18 мужчин, 1 женщина, учащихся – 19; православных – 311 мужчин, 245 женщин; шаманской веры 2370 мужчин, 2456 женщин; церковей – 1, училищ – 2, степных дум – 1, родовых управ – 2, жилых домов зимних – 1346, летних – 66, нежилых строений на зимних усадьбах – 3777, на летних – 1346, юрт на зимниках – 1403, на летниках – 1189, кузниц – 30 на зимних усадьбах и 15 на летних, пожарных сараев – 2, часовен – 1 (на летнике), лавок миссионерских – 8 (на летниках), частных лавок – 7 (на летниках), экономических магазинов – 1 (на зимнике), винных складов – 2; озимых – 12 десятин, яровых – 77 десятин, под утугами – 1795 десятин, зверопромышленников – 273 чел., рыбопромышленников – 1072, плотников – 39, кузнецов – 34, пильщиков – 3, бондарей – 7, шаманов – 13, письмоводителей – 4, учителей – 2, оспопрививателей – 2, каменщиков – 1, гоньба – 15 чел. [21].

Архивные материалы позволяют составить представление о занятости населения улуса в 1884 г. Так, например, в улусе Большеонгуренском Хенхедурского рода хозяйств – 72, лиц мужского пола – 167, кузнецов – 2, зверопромышленников – 72, рыбопромышленников – 107, на гоньбе – 1, шаманов – 1, под утугами – 109³/₄ десятины. В улусе Малоонгуренском зверопромышленников – 25, рыбопромышленников – 65, шаманов – 1, под утугами – 83 десятины. В улусе Кужертуйском 1-го Чернорудского рода хозяйств – 9, зверопромышленников – 6, рыбопромышленников – 2, плотников – 2, под утугами – 11 десятин, озимых – 1,5 десятины, яровых 0,5 десятины [22]. Безусловно, что при этом каждая семья владела некоторым количеством скота.

Согласно списку деревням и улусам Ольхонского ведомства с показаниями количества ревизских и наличных душ обоего пола, в 1888 г. в ведомстве было девять родов. Все население, включая

оседлых инородцев, которых проживало по всей видимости, 86 чел., составляло 5945 чел. обоего пола; расселялись они в 74 улусах, а также в Тыргинской деревне и Унгуринском выселке. Население в улусах колебалось от 5 до 343 чел. [23].

Приведенные данные в основном показывают объективную картину состояния Ольхонского ведомства на протяжении XIX в. Из анализа материалов следует, что за 73 года с 1815 по 1888 г., население ведомства увеличилось на 1801 чел., число населенных пунктов резко возросло в 70–80-е годы XIX в. – с 26 до 76, включая поселения оседлых инородцев. Количество рубленых домов, которых раньше вовсе не было, кроме общественных зданий, со 158 в 1867 г. возрастает до 1412 в 1884 г.

По сведениям 1895 г., в ведомстве проживало 5313 чел. (2658 мужского, 2655 женского пола) в 78 селениях. Из 1172 хозяйств 103 имели постоянных наемных работников. Средний состав семьи был из 4,4 чел.; лица мужского пола рабочего возраста в семье составляли 1,2. Грамотных было 57 чел., учащихся – 15 чел. Оседлых инородцев было 195 чел. (38 хозяйств); из них две семьи нанимали работников. Грамотных было 10 чел., учащихся – 3. Они проживали в Умбурунском (4 хозяйства – 24 чел.) и Кужертуйском выселках (4 – 21), Тыргинской деревне (17 – 83), Кутульском (7 – 28), Кужертуйском (5 – 36) и Заглейском улусах (1 – 2) [24].

Казалось бы, есть все основания не доверять сведениям о значительном количественном росте населенных пунктов. Эти данные, думалось скорее всего обусловлены какими-то новшествами, введенными в систему учета. Возможно, на этот раз в перечень вошли и летники, и зимники. Однако факт роста количества селений имел место на самом деле.

К концу XIX в. в Кутульском ведомстве насчитывалось 42 улуса и 1 деревня оседлых инородцев, в Еланцинском – 31 улус, 1 деревня и 1 выселок оседлых инородцев. Все населенные места размещались по долинам рек и ручьев и по берегу Малого моря. Наиболее удобной считалась долина р. Анга, которая никогда не пересыхала, на ней располагались улусы Еланцинский, Харагунский, Хурайнурский, Ангинский, Ушотоевский. На другой непересыхающей реке – Бугульдейке – находились улусы Огульский, Умбурунский и выселок Кужертуйский. Часто пересыхала речка Улан-Бургасы, еще труднее было улусам, расположенным по ключам [25].

В Кутульской инородческой управе наиболее была заселена р. Кучелга (улусы Кучулгинский, Тоготский, Хагунский, Кутульский, Большая и Малая Куркутская и др.). Улусы находились также по рекам Сарма, Курма, Зама, Онгурены и на ключах. Улусы существенно различались по числу хозяйств. Так, Харгоевский и Танхинский улусы имели всего по два хозяйства, Покойницкий и

Тогойский – по три. В Кутульском ведомстве был 21 населенный пункт был с числом хозяйств меньше 10, а в Еланцинском таких пунктов – 11. Самыми населенными, большими улусами по всему Ольхону были Улан Бургасский (62 хозяйства) и Большеонгуренский (70 хозяйств) [26].

Что же касается строительных инновации, замечено, что с появлением домов русского типа буряты продолжали сохранять юрты как стационарные жилища на летниках, а во дворах зимних усадеб они служили “...амбарушками, стайками для скота, в них выселяются для проветривания избы, для производства черных работ (выделки кожи, сбруи и проч.) и для исполнения священных шаманских обрядов” [27]. Многие дома пригородных и центральных районов заселения бурят иногда превосходили по качеству жилища русских крестьян. У бурят глухих, отдаленных от центра селений, конечно, они были скромные. Чистая половина избы имела деревянный пол, под которым зимой содержали молодняк (ягнят, козлят), а другая (хозяйственная) – земляной [28].

К. Д. Басаева, исследуя поселения и жилища аларских бурят второй половины XIX – начала XX в., обнаружила, что, при сравнительно небольшом приросте населения число поселений там увеличилось на 50,8 %. А если учесть, что именно зимние поселения фигурировали в официальных документах как населенные пункты, то к концу XIX в. число постоянных, так называемых зимних, улусов у аларских бурят возросло с 1846 г. почти в три раза. Проанализировав ситуацию, исследователь приходит к выводу, что это объясняется “развитием земледелия и товарно-денежных отношений, приведших к общему повышению материального уровня жизни аларцев, к тому, что многие семьи получили возможность самостоятельного обустройства, выделившись в отдельные поселения” [29].

В данном конкретном случае у аларских бурят это, скорее всего, действительно связано с развитием пашенного земледелия. Однако эта тенденция характерна для всех бурят в последней трети XIX в. независимо от интенсификации земледелия, как отрасли сельского хозяйства. Развитие и углубление товарно-денежных отношений базировалось не только на земледельческом хозяйстве. Из материалов Ольхонской степной думы видно, что земледелие здесь не получило широкого распространения, а процессы, характерные для всего этноса, имели место.

И. А. Асалханов, отмечая, что среди бурятских ведомств Иркутской губернии последнее место по уровню экономического развития занимали Тункинское и Ольхонское, писал: “Однако в этих ведомствах, несмотря на слабое развитие земледелия, имело место классовое расслоение крестьянства” [30]. Он же обратил внимание на наличие не только товарного производства зерна, но

товаризации скотоводства, на то, что скот держать было экономически выгодно и что извозной промысел, плотничество и другие занятия давали по тому времени значительный доход. В этот период среди зажиточных домохозяев встречается большое количество скотоводов, лавочников, ростовщиков, содержателей питейных заведений и т.д. [31]. Все эти явления имели место в Ольхонском ведомстве, кроме того, здесь значительные доходы получали от рыбопромышленности и морского зверобойного промысла.

Анализ бурятских архивных документов позволил Е. М. Залкинду прийти к заключению, что хозяйственное развитие Бурятии шло в едином направлении, хотя и неодинаковыми темпами. При изучении общественного строя бурят XVIII и первой половины XIX в. он обнаружил, что социальные формы были одинаковы в любой части Бурятии при наличии различий лишь в более или менее существенных деталях. Он же считает, что с середины XIX в., особенно в пореформенный период, Бурятия в большей мере вовлекается в орбиту экономических связей России. Проникновение в бурятские улусы капиталистических отношений было в значительной степени подготовлено теми процессами, которые протекали в XVIII – первой половине XIX в. [32].

М. Кроль связывал период накопления капитала с появлением просвещенных бурят, живущих в хороших домах с прекрасной обстановке [33]. Активизация товарно-денежных отношений способствовала углублению контактов бурятского этноса с русской и городской культурами, а также предоставляла финансовые возможности для реализации воспринимаемых инноваций в быту и культуре. Безусловно, изменения, происшедшие во второй половине XIX в., имели положительный характер, и прежде всего в плане улучшения качества жизни. Это нашло отражение в архивных документах, представленных в приложениях.

Буряты через степную думу подавали в Иркутскую казенную палату прошения о перечислении их к другому роду, образовывали новые роды, переходили из одного ведомства в другое. Эти явления рассматривались по инстанциям, и если комиссия и начальство находило возможным удовлетворить просьбу, то положительное решение закреплялось соответствующими указами и предписаниями. Так, например, в 1837 г. из 1-го и 3-го Чернорудских родов были выделены вновь составленные 4-й (всего 200 чел., в том числе 93 работника), 5-й (268 и 124 соответственно) и 6-й (271, 128) Чернорудские роды. Также Иркутский земский суд предписывает степной думе выделить из 2-го Абызаевского рода 268 душ при 122 работах во второй половине 1837 г. в особый род под названием Хенхедурского с ясашной податью по 5 руб. в год серебром [34]. Эти административные изменения обычно про-

исходили по инициативе самих бурят, но поддерживались сверху только при условии тщательного рассмотрения их целесообразности и положительного решения.

Не получило в 1840–1842 гг. поддержки высшего начальства пожелание части ольхонских бурят “отчислить их от 2-го Чернорудского рода” и создать 7-й Чернорудский род. Просьба обособивалась пожеланием “уменьшить разъезды родовичей к шуленге для общественных и частных надобностей”, так как “теряют в пути без всяких выгод время, также по неурожаю трав в проезд покупают сено дорогою ценою, а потому просят отчислить их от 2 Чернорудского рода особым родом с наименованием 7 Чернорудский род и с избранием из среды своей в родона начальники родовича Ангу Ханхашкеева, как человека с хорошим поведением и способного к отправлению должности” [35].

Земский суд в лице г-на Селиванова “лично на месте сделал удостоверение” и посчитал “раздел сей ненужным, потому что инородцы проживают от своего шуленги от 40 и до 70 верст, и чтоб уменьшить разъезды родовичей... считает гораздо удобнее, не разделяя 2 Чернорудского рода и не делая начальству затруднения, определить в помощники шуленге инородца Ангу Ханхашкеева, как одобренного родовичами” [36]. Это предложение не было принято просителями: “Мы не хотим в помощники шуленги Ханхашкеева, а желаем быть особым родом и утвердить Ангу Ханхашкеева в родона начальники, в чем и поставили свои знаки” (всего 40 подписей) [37].

Ольхонский тайша в декабре 1841 г. пишет земскому исправнику: “С моей стороны считаю, что 365 человек 2 Чернорудского рода хотят отделиться в 7 Чернорудский род, ибо они, означенные жители, от родовой управы отстоят через два рода, 4 и 5 Чернорудские, расстоянием до 60 верст и в управе по числу их душ доставляют по очереди междудворную для разъездов родового шуленги, старшины, сборщиков и прочих и за сбором ясака и по делам общественным пароконную подводу. Доставка лошадей на такое расстояние весьма отяготительна, ибо они должны ездить в самое удобное к работе время. А притом инородцы с какою-либо маловажною просьбою между собою должны для разбирательства и удовлетворения своего следовать до шуленги через 60 верст ...” [38].

21 февраля 1842 г. вынесено решение иркутского гражданского губернатора о том, что “переселение из 2 Чернорудского в 7 Чернорудский состояться не может, потому что под доверенностью подписалось не то число инородцев, какое ищет отчисления, что рукоприкладство описал один человек”. При несогласии с решением можно обратиться в Иркутскую государственную палату [39]. При первом отказе земский суд ссылается на прецедент, ко-

гда было отказано в 1839 г. бурятам Тыртеевского рода Тункин-ского ведомства, пожелавшим разделиться на два рода, потому что под просьбой подписалось не то число инородцев [40].

В 1839 г. 56 человек из 1-го Чернорудского и 2-го Абызаевского родов переселились по собственной просьбе на основании указа в Оторшинский и Бурский роды Баргузинского ведомства Верхнеудинского округа [41]. В 1840 г. часть этих людей просится обратно, потому что “в Баргузин попали по желанию отцов, где никакой оседлости не имеют и дома их, скотоводство и средства к промышленности находятся в Ольхонском ведомстве, где они по состоянию и проживают, а при платеже ясака и повинностей, по отдаленности Ольхона от Баргузина имеют неудобство, поэтому платят несвоевременно, т.к. не бывает оказии или попутных ветров через Байкал море, а посему и дабы не расстроить их хозяйства в Ольхоне просят перечислить из Баргузинского ведомства в Ольхонское” [42]. Вообще следует отметить, что ольхонские буряты чаще всего переселялись целыми семьями именно в Баргузинское ведомство [43].

В первой трети XIX в. ольхонские оседлые инородцы состояли “в зависимости волостного правления Манзурской волости”. Есть свидетельства об этом на 1818 и 1825 г. [44]. В это время в ведении Ольхонской степной думы находились, согласно классификации, введенной “Уставом об управлении инородцев”, только кочевые инородцы. В июне 1838 г. оседлые инородцы Харлампий Рыков с четырьмя душами, Гаврило и Степан Рыковы, Григорий Ощепков, Федор Копылов, Николай, Калистрат и Яков Поповы – всего 13 человек – подали прошение о том, что желают из Манзурского волостного правления перейти в Ольхонское инородческое ведомство [45]. Просьба их была удовлетворена, и они вернулись под эгиду степной думы. Впоследствии им была отведена земля под деревню Тыргинская, а также под так называемые выселки.

ОЛЬХОНСКАЯ СТЕПНАЯ ДУМА

С середины XVIII в. до 1824 г. ольхонские буряты, подобно всему народу, управлялись согласно “Инструкции пограничным дозорщикам” от 27 июня 1728 г. и находились в ведении Верхоленской степной конторы. “Устав об управлении инородцев” 1822 г. предусмотрел организацию степных дум, как промежуточного звена между инородческими учреждениями и окружным начальством только для бурят и хакасов, а чуть позднее, с 1827 г. для южных якутов [46]. В 1824 г. был подписан Указ Иркутского губернского правления, на основании которого был учрежден Особый Комитет для “разбора инородцев и установления нового образца и уст-



Суглан – общественный сход бурят. Кутульская инородная управа
(фото И. А. Молодых и П. Е. Кулакова).

ройства их управления, были учреждены степные думы, инородные управы и родовые управления в инородческих ведомствах: Балаганском, Идинском, Аларском, Кудинском, Тункинском, Верхонском и Ольхонском” [47].

Созданию дум предшествовала определенная организационная работа. Российское правительство по специальной программе провело сбор сведений о бурятах с целью разделения их на разряды и обложения податями. Как известно, абсолютное большинство бурят было отнесено к разряду кочевых инородцев. Была предпринята попытка кодификации норм обычного права сибирских народов. Для бурят таким документом стал “Свод степных законов кочевых инородцев Восточной Сибири”, который юридически регламентировал быт и обычаи народа. Был переведен на бурятский язык “Устав об управлении инородцев” [48]. По мнению С. Ю. Даржаева: “эти действия администрации, с одной стороны, способствовали усилению контроля за деятельностью бурятских органов местного самоуправления и тем самым усиливали позиции империи в далекой провинции, способствовали экономическому ее усилению, а с другой – способствовали консервации патриархально-феодальных отношений...” [49]. К середине XIX в. уже отчетливо прослеживались попытки правительства подчинить народы Сибири действию общероссийского законодательства.

Дума вела статистический учет численности населения, количества земли, скота, посевов, сенокошения, урожая хлебов и трав. Она производила расклад денежных сборов и распределяла повин-

ности внутри ведомства, производила учет расхода и прихода общественных средств. Кроме того, она занималась вопросами землепользования в пределах своего ведомства, рассматривала судебные дела по искам о калыме, имуществе, скоте, деньгах, дела о потраве посевов, покосов, о кражах. Думу возглавлял тайша. Особым видом управления являлись сугланы – общественные собрания, где обсуждались вопросы о денежных сборах и повинностях, межевании земель и выборах должностных лиц.

Ольхонская степная дума была образована в 1824 г. как высшая административная единица ведомства и подчинялась до 1856 г. Иркутскому окружному управлению (Иркутский земской суд). С 1856 г., в связи с разделением Иркутской губернии на три округа (Балаганский, Верхоленский, Иркутский), Ольхонское ведомство вошло в состав Верхоленского округа, и соответственно, с этих пор дума подчинялась Верхоленскому окружному управлению.

В 1872 г. в целях дальнейшего улучшения ведения дел началось кустовое объединение родов в родовые управления, подчинявшиеся степной думе. Так были созданы Сарминское родовое управление для 1-го Чернорудского и Хенхедурского родов, Семисосенское – для 1-го и 2-го Абызаевских родов и Чернорудское – для других чернорудских родов. В октябре 1888 г. в связи с государственным решением преобразовать общественное управление бурят собрание инородцев [50] ведомства решает “упразднить Ольхонскую степную думу и должность главного родоначальника” и учреждает ее правопреемником две инородческие управы: Кутульскую и Еланцинскую [51].

При упразднении Ольхонской степной думы девять бурятских родов были разделены следующим образом: 2, 3, 4 и 5-й Чернорудские роды и оседлые инородцы Тыргинской деревни и выселка Кужертуйского вошли в состав Еланцинского ведомства, а 1-й и 6-й Чернорудские и Хенхедурский и 1-й и 2-й Абызаевские – в состав Кутульского. Тогда же были поделены земли и общественные капиталы Ольхонской думы. Во главе инородческой управы стояли выборные головы, которые ведали административными, хозяйственными и судебными делами. Им помогали два человека (выборные или заседатели). Кроме того избирали на правах члена управы так называемого представителя от христиан, который помогал священнику-миссионеру [52].

Ольхонская степная дума располагалась в улусе Кутульском и состояла из главного родоначальника (тайша), его помощника и двух заседателей. Членами степной думы являлись также шуленги – старосты, возглавлявшие род. В именном списке членов Ольхонской степной думы за 1854 г. числилось 13 чел. (тайша Иннокентий Муравьев, его помощник Бертага Болдонов, два заседателя – Ангаров и Шумаков – и девять шуленг). Письмоводители (писари),

по всей видимости, членами думы не являлись, а состояли на платной работе. Если в начале века в ведомстве был один письмоводитель, то в 1884 г. их становится четыре, вероятно, по одному на саму думу и три родовые управы.

Главный родоначальник – тайша – имел право ходатайствовать перед вышестоящим начальством о нуждах всего подведомственного населения и, как видно из архивных материалов, нередко добивался положительных результатов. Как известно, только с конца XVIII в. звание тайши приобрело должностной характер и стало присваиваться лицам, управляющим целым ведомством [53]. При получении должности тайши, особенно в XVIII и первой половине XIX в., наблюдалось переплетение наследственного права, когда “после отца избирается один из сыновей ...”, и права избирательного, когда выборы “приобретали характер санкции на замещение их по наследству” [54]. Ярко иллюстрирует это положение формулярный список ольхонского тайши Субана Баинова, где записано “Поступил на службу в 1836 г. по выбору на место умершего бывшего тайшою отца своего Баина” [55].

Это было связано с тем, что, несмотря на “Положение о выборе иноверческих начальников и правах их” 1812 г. губернская администрация, а именно она окончательно утверждала претендентов в должности, предпочтение отдавала наследственным родоначальникам. Иркутский гражданский губернатор Трескин считал, что именно он “бывает уважаем иноверцами и слово его имеет лучший вес, нежели простолюдина, который не имеет способностей и навыка в делах управления”. При этом, малолетство наследника не являлось, по его мнению, препятствием для выбора при наличии опекуна [56]. Во второй половине XIX в. ситуация меняется, господство наследственного права на должности родоначальников постепенно исчезает.

Согласно циркуляра 1807 г., функции тайши заключались в следующем: «исполнять должность и вести себя порядочно, “как подобает начальнику”»; “содержать в добром порядке родовичей, не допуская до обид, пьянства и зерней”; производить суд “по мелким делам своими родоначальниками, по более крупным – выбирая из трех родов по два начальника”; принуждать родовичей заниматься звериным промыслом и полностью уплачивать ясак; обзавестись русским домом и сеять хлеб, чтобы личным примером убедить родовичей в превосходстве русского образа жизни; ленивых ислушников подвергать положенному наказанию; исполнять исправно все предписания начальника [57]. Е. М. Залкинд, который ввел в научный оборот и проанализировал этот документ, сделал несколько важных замечаний: 1) прерогативы тайши весьма широки, но над ними доминирует мысль о строжайшем послуша-

нии воле русской администрации; 2) финансовые полномочия родоначальников, включая самого тайшу, строго ограничены; 3) возвышая тайшу, возлагая на него низшую административную, судебную и фискальную власть, администрация проявляет озабоченность и о сохранении общинного начала, что характерно для политики государства, выступающего в роли феодала [58].

К первым лицам степных дум в первой половине XIX в. применялись административные меры пресечения, их удаляли с должности, отобрав печать и пожалованный кортик [59]. По всей видимости, в 1805 г. должен был понести наказание один из двух ольхонских тайшей – Налаков. 162 бурята 1-го и 3-го Чернорудских родов подали жалобу губернатору на то, что сверх нормативных сборов он собрал сперва по 7 руб. 11 коп., а позже еще по 13 руб. 24 коп. с души. Опасаясь расследования, Налаков перехватил доверенных от общества по пути в Иркутск и заключил их под стражу, надев им на ноги колодки. Такое самоуправство привело к появлению приказа губернатора о расследовании [60].

Во второй половине XIX в. тайшей могли подвергнуть суду и заключить в тюрьму на довольно длительный срок. В 1860 г. такое случилось с тайшой И. Н. Муравьевым (Субан Баинов). Из всех тайшей Ольхонского ведомства (в 1792–1803 гг. Ертагар Чохонов, в 1803–1808 гг. Имыген Абагалов, в 1808–1817 гг. Питон Имыев, в 1818–1823 гг. Александр Ертагаров [61], в 1815 Багалай Банаев, в 1875 Дырхей Хахинов, в 1880 Тахаев и др.) [62] эта колоритная фигура оставила глубокий след в архиве степной думы. Думается, что более подробное описание дела тайши И. Н. Муравьева не будет лишним.

Субан Баинов (1817–1869) заступил на должность тайши девятнадцати лет в 1836 г. на место своего отца тайши Баина. 19 января 1849 г. он принял святое крещение и стал зваться Иннокентий Николаевич Муравьевым. Его восприемным отцом был генерал-губернатор Восточной Сибири И. Н. Муравьев [63]. Тайша наряду с другими крестившимися бурятами хлопочет о предоставлении ему трехлетней льготы. Видимо, родоначальники и их семьи в Предбайкалье не всегда освобождались от уплаты ясака, в то время, как в Забайкалье это было правилом [64]. В 1859 г. в Ольхонском ведомстве открывается училище и тайша И. Н. Муравьев для его размещения уступает на три года свой дом. 11 октября 1859 г. начальник Иркутской губернии в присутствии Ольхонской степной думы объявляет ему искреннюю благодарность за усердие, проявленное при учреждении училища [65].

В 1860 г. освобождены от должности и в начале 1861 г. “преданы суду бывшие родоначальники Ольхонского ведомства главный тайша Субан Баинов, а по крещению И. Н. Муравьев, сын его,

второй тайша Петр Субанов, по крещению Григорий Иннокентьевич Субанов, заседатели Имей Ангаров и Пилат Шумаков по обвинениям: А) в излишнем в 1859 г. сборе денег с инородцев Ольхонского ведомства; Б) невыдаче инородцам квитанции во взносе ими денег; В) в угрозах, делаемых инородцам Имееву и Мадаеву; Г) отобрании тайшою Муравьевым от старост и заседателей думы именных их печатей и держании таковых у себя. По решению губернского суда, состоявшегося 31 января (1861 г.), означенные лица присуждены к наказанию, сопряженному с потерей всех особенных, лично и по состоянию присвоенных им прав и преимуществ” [66].

Прослужив тайшой без малого четверть века с 19 до 43 лет И. Н. Муравьев попадает в тюрьму, где содержится, как явствует из другого дела, и в 1864 г. [67]. Любопытно, что если тайша и его сын были сразу уволены от должности и заключены в тюрьму, то поместить туда на время следствия до суда также обвиняемых заседателей Ангарова и Шумакова оказалось для судебных властей делом практически невозможным при всем их стремлении к этому. Дума под руководством нового тайши Хонгора Якшеева всячески изворачивается, чтоб не выдать их властям и добивается своего [68].

В книге учета умерших записано: в 1869 г. умер 6-го Чернорудского рода Иннокентий Николаевич Муравьев, 54 лет [69].

Интересным представляется послужной список его сына Г. И. Муравьева (Субанова) от 1888 г. Главный родоначальник – ясачно-крещеный инородец 6-го Чернорудского рода Кутульского улуса Григорий Иннокентьевич Муравьев, 41 год, веры православной, грамотен. Окончил курсы в Ольхонском народном училище. Женат. Детей не имеет. Жена Татьяна Михайловна, православная. С 1875 по 1879 г. – старшина, с 1879 по 1882 г. – заседатель Ольхонской степной думы, с 1882 по 1885 г. – главный родоначальник. На новый срок, с 1888 по 1891 г. главным родоначальником избран 17 ноября 1887 г. с приговором доверенных всех родов Ольхонского ведомства [70].

Таким образом, в течение 25 лет тайшой Ольхонского ведомства был на основании наследственного права, подкрепленного выборами, И. Н. Муравьев, сын тайши. В свою очередь, его сын пробыл некоторое время при отце вторым тайшой, а затем более 16 лет являлся членом степной думы, из них два срока с перерывом между ними – тайшой. В совокупности семья управляла ведомством около полувека: в течение XIX в. три поколения мужчин по прямой линии этой фамилии (отец – сын – внук) были тайшами. При этом сын получил должность, скорее всего, по наследству, внук же по выборам, а перед тем прошел все ступни карьерного роста.

Обращает на себя внимание длительная служба других членов степной думы. Так, в 1836 г. вместе с тайшой Субаном Баиновым работали его помощник Бертага Болдонов, 28 лет, заседатели: Хинкиса Должехинов, 45 лет, и Бытхей Хиданов (в должности оба с 1826 г.). Первый шуленга Абызаевского рода Пира Хониев, 64 лет, в должность вступил в 1802 г., а староста Хамаган Хылте-нов, 48 лет, находился в должности шуленги Чернорудского рода с 1810 г. [71].

Дело обвиненного в 1871 г. в злоупотреблениях по сбору податей и других денег от инородцев тайши Хонгора Якшеева интересно потому, что здесь представлена опись его имущества. Этот документ опубликован [72], но в целях сохранения целостности материала мы приводим его в приложении. Хонгор Якшеев был обвинен, несмотря на то, что 20 сентября 1867 г. верхоленский земский исправник объявляет ему благодарность за то, что “в последнюю бытность мою в Ольхонской степной думе я нашел как по внешнему, так и по внутреннему управлению должный порядок и совершенную исправность” [73].

В XIX члены думы, а именно тайша и заседатели, постоянного вознаграждения не имели. Правда, иногда они получали премии. Так, например, в фонде Ольхонской степной думы имеется ведомость 1875 г. о том, что служащие думы по выбору общества жалования не получали, но получили нижеследующие награды: 1) старосты 1-го Абызаевского рода Малха Ниняев – 50 руб., 2-го Абызаевского рода Налушка Намаев – 20 руб.; 2) улусные старшины (семисосенский, хадайский, заглейский, хужиртаевский, харанцинский, нюргунский) – по 20 руб.; 3) доверенные от общества – по 11 руб. [74].

Видимо, впоследствии в связи с реорганизацией думы и об-разованием двух инородческих управ обстоятельства изменились и должностные лица, находящиеся на службе, стали получать фиксированную заработную плату. Так, еланцинский голова получал в год жалования 125 руб. 39 коп., выборные – по 62 руб. 50 коп., письмоводитель – 540 руб. Кутульские же ни голова, ни выборные по официально утвержденным сметам жалования не получали, хотя письмоводитель зарабатывал 600 руб., а представитель от христиан – 17 руб. Родовые старосты и их помощники тоже не состояли на жаловании. Предполагается, что тем не менее они получали определенные деньги с “темных” поборов с населения [75].

Должность заседателя думы, связанная с разъездами и административными хлопотами, да еще неоплачиваемая, по-видимому, мало привлекала нойонов [76]. Так, например, 16 октября 1864 г. в Ольхонскую степную думу поступает донесение заседателя Ас-

танхи Зулиханова: “В течение двухмесячного моего поступления в настоящую должность я, стараясь исполнять в точности делаемые мне от думы поручения, почти постоянно нахожусь отлученным от моих домашних занятий, но ревность моя не оправдывается на самом деле, а еще наводит сомнение на мою бездейственность, а именно тем, что я ни одного поручения думы окончательно не исполнил. Причина: лица не исполняют в точности моих приказаний: ...3) и в думу по вызову старосты не являются; 4) заседатель думы Хабиту Хулханов уже служащий до 5 лет в думу не является... Из-за этих беспорядков служба для меня становится отягощающей... Прошу думу оказать распоряжение, чтобы как родовые старосты, так и инородцы относились ко мне как к члену думы, имели должное почитание и послушание... В противном случае буду просить об увольнении от службы” [77].

Дума, ознакомившись с письмом, приказала: “Немедленно через денщика вызвать в думу Хулханова, старост, объявить им донесение Зулиханова, сделать всем на первый раз строгий выговор с внушением, чтобы на будущее этого не повторяли... взыскать при этом и прогоны посланным за ними денщиками. Постановление объявить на суглане всем инородцам. Старшинам и старостам объявить, чтобы думу слушиваться не смели” [78].

В документах зафиксированы связаны события, иллюстрирующие некоторую причастность бурятов к общероссийской жизни, верноподданические настроения членов степной думы и примеры сосуществования православной религии и шаманизма. 11 июня 1867 г. Ольхонская степная дума получила телеграмму от верхоленского земского исправника “о необходимости отправления благодарственного молебна Господу Богу по случаю чудесного спасения Государя ко благу России”. Когда пришла телеграмма, “в думе было несколько человек почетных инородцев, которым в то же время при главном родоначальнике тайше Хонгоре Якшееве телеграмма была прочитана. Инородцы тут же предложили пригласить священника Косостепской Благовещенской церкви для отправления службы, и в то же время инородцы добровольно пожертвовали на свечи, ладан и священнику за труды. Священник прибыл 12 июня в ночь, а 13 июня при многочисленном собрании инородцев был отправлен молебен в думе с водоосвящением, а потом на улице перед зданием степной думы был также отправлен молебен Господу Богу с коленопреклонением и бывшие при этом инородцы также все делали коленопреклонение. После чего, когда священник разоблачившись и пришедше в комнату, то инородцы начали в честь Государя Императора по ихнему шаманскому образу молиться и брызгать, чему был очевидец г-н заседатель Языков, прибывший по делам службы... Степная дума просит доложить о

верноподданическом акте высшему начальству на предмет поощрения тайши Якшеева и инородцев” [79]. К письму прилагается список из 33 бурят, присутствовавших на молебствии.

На предписание провести подписку добровольных пожертвований на устройство памятника и школы в честь 100-летия со дня кончины М. В. Ломоносова, дума отвечает, что жители ведомства желания “пожертвовать не изъявили” [80]. Зато в ответ на предложение “добровольно пожертвовать на изготовление иконы Святого Николая Чудотворца Мирликийского в память вторичного спасения драгоценной жизни Государя Императора от руки злодея 25 мая с. г. в Париже”, ольхонскими бурятами было собрано 42 руб. 30 коп. [81].

К ВОПРОСУ ОБ ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ БУРЯТ И РУССКИХ

В советской исторической науке почти не рассматривалась проблема сосуществования в Российской империи разнообразных и многочисленных народов “под одной крышей” [82]. В. А. Александров совершенно справедливо отмечал, что «формула “Россия – тюрьма народов” представлялась исчерпывающей для объяснения государственной внутренней политики в отношении всех народов, проживающих в стране или входивших в ее состав» [83]. Правда, сказать так об изучении русско-бурятских отношений было бы несправедливо. Все исследования по данной теме в той или иной степени отражают многогранность данной проблемы. И, как видно из последних работ, возможны новаторские подходы к ее рассмотрению, чему в немалой степени способствует привлечение все новых источников [84]. На самом деле эти проблемы в силу имевших место сложных и противоречивых перипетий жизни не могут быть оценены однозначно знаком. Конкретно для бурятского этноса его вхождение в состав России, безусловно, дало толчок к дальнейшей интенсификации развития и носило позитивный характер.

Несмотря на то, что существуют серьезные работы, посвященные проблемам присоединения Бурятии к России, здесь мы попытались с помощью архивных документов обозначить пути возникновения комплементарности между бурятским и русским народами, а также выявить роль христианизации в данном процессе и факторы устойчивого развития этноса в многонациональном государстве.

Вопросы этнопсихологической совместимости или взаимного неприятия народов, проживающих в одном ландшафтном пространстве, в непосредственном культурном контакте достаточно

серьезны. Присоединение Бурятии к России привело не просто к совместному дисперсному расселению русских и бурят на одной территории. Здесь встретились две расы, две отдаленные друг от друга языковые семьи, две диаметрально-противоположные культуры (оседлые земледельцы и кочевники-скотоводы), две религии и, наконец, два стадийных уровня развития общества.

Г. Беккер, исследуя механизмы развития социальных обществ, отмечал, что различия в цвете кожи и языке могут привести к социальной изоляции. При этом движение от изоляции к доступности является результатом культуры. Им замечено также, что социальная изоляция в значительной степени способствует сохранению равновесия в традиционных обществах, а в обществах, где активно переходят от изолированности к доступности, бывает достаточно заметно выражен переход от священного к светскому [85]. Вероятно, сохранению этноса в иноэтнической среде способствует оптимальный баланс между полной закрытостью общества, чего никогда не бывает, и его потребностью в инновациях, этом двигателе поступательного развития.

Очевидная диалектическая сложность проблемы, ее многогранность и некоторая противоречивость проявляются сплошь и рядом. Так, например, с одной стороны, архивные документы свидетельствуют о пропасти, разделявшей два этноса в первые периоды совместного дисперсного проживания вплоть до последней трети XIX в. Поэтому вряд ли можно согласиться с утверждением Л. Р. Павлинской о том, что “возникало естественное взаимное притяжение коренного бурятского и пришлого русского населения” [86]. К тому же существует вполне объективное мнение, совпадающее с нашей точкой зрения, уже высказанной ранее, о том, что “при контакте с большими, крупными народами для малых народов характерна не внешняя, а внутренняя ориентация, замкнутость на самих себя” [87].

Различные хозяйственно-культурные типы, которые были, как уже говорилось, в корне диаметрально противоположны, и порождали оппозиции типа скотоводы – земледельцы, оседлые – кочевники. Хозяйство кочевников строилось на круглогодичном выпасе скота с расчетом постепенного освоения всех пастбищ, а земледельцы были заинтересованы в сохранении полей в течение всего года, так как и зимой они были засеяны озимыми. Это несоответствие интересов порождало массу споров о потраве пашен [88].

С другой стороны, права и Л. Р. Павлинская, когда отмечает, что при всех различиях двух взаимодействующих культур – бурятской и русской – сами эти различия стали факторами, способствующими ускоренному эндогенному развитию и процессу интеграции бурят в систему политического Российского государства.

По ее мнению, земледелие и скотоводство оказались взаимодополняющими, взаимостимулирующими типами хозяйства, позволяющими максимально использовать экологические ресурсы региона. Так же ценно ее предположение о том, что позитивному контакту двух разностадийных обществ способствовал экзогенный фактор – характер самой культуры скотоводческого общества с высокой степенью мобильности как в прямом, так и переносном смыслах [89].

Эти заключения исследователя относятся к XIX в. Что же касается более ранних периодов. То Л. Р. Павлинская замечает, что в XVII в. существовало противоречие между земледельцами и скотоводами, которое разрешалось в то время то путем военного противостояния, то посредством мирных контактов [90]. По всей видимости, эта проблема в той или иной степени сохранялась и в дальнейшем, но уже не была такой острой. Этому способствовали адаптивные функции культуры, выработавшие хозяйственные инновации для успешного существования этноса в новых условиях. В любом случае и в противостоянии, и в мирном взаимодействии разных народов, «действовали причины как этнопсихологического, так и социально-экономического характера, но в первом они выступали со знаком “минус”, основанном на различиях культур, стереотипов поведения и уровней общественного развития, во втором – со знаком “плюс”, базирующемся на толерантности менталитета взаимодействующих народов, государственной политике обустройства новых земель и взаимодополняемости... хозяйственно-культурных типов...» [91].

Государственная политика и территориальное соседство бурятских улусов и русских деревень способствовали возникновению межнациональных отношений, подкрепленных хозяйственными, брачными, культурными и другими связями. Вопрос о взаимовлиянии русских и бурят разрабатывается исследователями в специальных работах [92]. Наша задача – показать христианизацию, как один из факторов развития этнических процессов на конкретных фактах перехода некоторых кочевых бурят в разряд оседлых инородцев, затем - крестьян, а некоторых и в сословие мещан и купцов. Известно, что иногда бурятские тайши во второй половине XIX в. становились купцами 2-й гильдии, а некоторые (И. Пирожков) получали звание потомственного дворянина [93].

В 1887 г. в Ольхонском ведомстве проживало дворян – 2 чел. мужского пола, а потомственных дворян, их жен и детей – 12 чел., духовенства – 4 чел., купцов – 0; мещан – 4 чел.; кочевых инородцев – 5288 чел.; оседлых инородцев – 87 чел.; государственных крестьян – 6 чел. [94]. Дворянство и духовенство представлены, скорее всего, русскими, состоящими на платной службе в органах

местного самоуправления и миссионерском стане. Тем не менее, эти сведения свидетельствуют о контакте представителей разных сословий России.

На Ольхоне, являвшемся наиболее бедным регионом этнической территории бурят, и богатых, и крещеных было считанное количество. Это позволяет проследить ход исторического процесса, который, безусловно, по крайней мере для данного региона, связан с миссионерской деятельностью русской православной церкви, направленной на христианизацию бурят, и в частности ольхонских.

В конце XIX в. этот длительный и трудный путь сближения привел к очевидным положительным результатам: шло постепенное выравнивание экономического уровня народов России, углубление добрососедских контактов. Этому в немалой степени способствовало то, что русских крестьян и бурят-скотоводов, о которых идет здесь речь, объединяла общая психология труженика, связанного в своей созидательной деятельности с землей и природой. Кроме того, к этому периоду каждый из данных типов занял свою хозяйственно-экологическую нишу, задействовав все природные возможности региона [95]. Благодаря социалистическим преобразованиям XX в. произошли дальнейшее нивелирование и урбанизация культур этих народов, на равных основаниях входящих в мировое сообщество XXI в.

Главным фактором сохранения в XIX в. немногочисленного этноса в многонациональном государстве явилась, на наш взгляд, толерантность к традиционным устоям народа как основа государственной внутренней политики России. Основу формирования особенностей русской национальной культуры, менталитета народа, его высокой толерантности к чужим этносам и их культурам Л. Р. Павлинская находит в самом процессе этногенеза великороссов [96]. Другая сторона российской политики, направленная на естественную ассимиляцию иных этносов русской нацией, осуществлялась, с одной стороны, достаточно последовательно, а с другой, – тонко деликатно и базировалась на создании благоприятных условий для этого. Это были шаги по привлечению нерусских этносов к экономической и общественной жизни России и их христианизации.

Глубокое взаимовлияние культур обусловлено самой диалектикой жизни. Оно может быть настолько велико, что современные ученые, исследуя проблемы этноса и этничности, считают необходимым обращать внимание на национальное самосознание людей в силу глубины взаимопроникновения культур соседних этносов [97]. Этносы могут “размываться” в соседних народах, особенно если этому способствует государственная политика. Не следует упускать из виду и принцип историзма, заключающегося в том, что этнос возникает из каких-то общностей в прошлом и может

дать в свою очередь начало новым этническим образованиям. Культура этносов также подвергается изменениям, утрачивает старые элементы, вырабатывает и заимствует новые [98].

Несмотря на то что буряты в нач. ХХI в. характеризуются как устойчиво развивающийся этнос, они, как и все народы мира, находятся в постоянном этнокультурном взаимодействии с другими народами, и в первую очередь с русским. Немалую роль здесь играла в прошлом миссионерская деятельность русской православной церкви. Так, Еланцинский миссионерский стан, по одним данным, был открыт при содействии верхоленского купца М. А. Сапожникова в 1871 г. [99]. Мы располагаем документом о том, что 24 ноября 1867 г. Его Высокопреосвященство Архиепископ Иркутский и Нерчинский Парфений назначил миссионером в Ольхонское инородческое ведомство иеромонаха Феокиста. Думе было велено подготовить удобное помещение и исполнять все его по делам законные требования, а для дачи лошадей пользоваться правилами миссионеров и имеющимися у него бланками [100].

Прибыв в ведомство, иеромонах Феокист 5 декабря “отслужил Всенощную, а в самый день праздника обедню без совершения святых даров, после которой был отправлен им молебен с акафистом и водоосвящением Св. Николаю Чудотворцу Мирликийскому. При каковом были живущие при думе оседлые и ясаочно-крещенные инородцы, а также из некрещеных тайша думы Якшеев и 6 Чернорудского рода инородец Тапха Самсонов. Последний, узнав, что в Ольхонском ведомстве будет строиться миссионерская церковь, изъявил желание без всякого о том намерения и принуждения пожертвовать 200 руб. серебром с тем, чтобы означенные деньги внести в нижеследующие сроки: а) при закладке церкви – 50 руб., б) при половинной постройке – 50 руб., в) при окончательной постройке – 50 руб., г) при освящении церкви – 50 руб., о чем сообщил иеромонаху Феокисту и дал ему обязательную подписку, заявленную в думе и занесенную, подлинником в книгу под № 6 (без всякого требования оной)” [101].

До открытия Еланцинского миссионерского стана крещение обычно проводила Косостепская Благовещенская церковь. В книге И. А. Молодых и П. Е. Кулакова помещена фотография этого красивого каменного храма. Исследователи отмечают здесь, что “иркутские крестьяне вообще не отличаются религиозностью и церкви посещают редко... только в большие праздники и в особенности в престольные дни храмы бывают полны народом и к ним съезжаются крестьяне из самых отдаленных мест прихода” [102].

Объективный анализ фактов не дает права утверждать, что христианизация носила характер агрессивного навязывания православия. Хотелось бы вслед за Х. В. Поплавской “обратить внима-



Каменная церковь в с. Косостепском Верхоленского округа

ние читателя на тот положительный опыт в области взаимоотношений между представителями разных народов и конфессий, а также в области государственной политики в данной сфере, который имеется в России” [103].

С 1842 по 1852 г. в Ольхонском ведомстве крестилось 15 бурят [104]. Не такая большая цифра, если иметь в виду, что бурятам, принявшим крещение, давали с 1826 г. трехлетнюю льготу по платежу казенных податей и повинностей и “протчих сборов” [105]. Ее получение было связано с соблюдением ряда формальностей. В Казенную палату представляли подлинное свидетельство о крещении и сведения по спискам ясашной комиссии, представляемые степной думой. В свидетельстве стандартной формы на простой бумаге с красной печатью церкви обязательными были следующие формулировки: крещение производится “по самопроизвольному желанию и прошению его”, “он... во всех случаях должен быть именуем христианином. Принуждать же его или располагать к язычеству ламскому или шаманскому, а равно чинить ему

какие-либо притеснения за веру христианскую строго воспрещается под опасением законного суждения” [106].

Вернемся, однако, к конкретным фактам. Из упомянутых 15 крещеных один человек, Стефан Никифоров Николаев, в 1848 г. отчислен в крестьяне Манзурской волости, а другой Василий Щапов Темников “за непредъявлением свидетельств находится неизвестно где” [107]. Видно, что большая часть крещеных бурят оставалась в улусе в составе кочевых инородцев. Это происходило, по всей видимости, на всем протяжении XIX в. Примером тому является семья И. Н. Муравьева. Во второй половине XIX в. эта тенденция явно усилилась. Имеются сведения, свидетельствующие о формальном характере принятия православия большинством бурят, о несоблюдении ими канонических религиозных уставов. Это положение было характерно для всех групп бурят [108].

Естественно, принятие христианства редко приводило к ассимиляции крещеного бурята в русской среде, когда он усвоил бы ее язык, культуру и полностью утратил прежнюю этническую принадлежность. Более того, известно, что основная масса крещеных бурят вообще не меняла образа своей жизни. Тем не менее, архивные материалы показывают, что именно христианизация была первым шагом в данном процессе. Конечно, ясно, что к добровольному крещению в первую очередь стремились как раз те люди, которые хотели бы по разным причинам, в том числе личного характера (брак без уплаты калыма), сойтись ближе с русскими. Такого рода этническое взаимодействие двух народов, значительно различающихся по происхождению, культуре и языку, не принимало широких масштабов, но, как следует из документов, эти единичные случаи постоянно имели место.

Особое место в этноформирующих процессах занимают оседлые инородцы. Эта группа крещеных бурят жила отдельными селениями и была пограничной между бурятским и русским этносом. Их еще называли ясачными инородцами, или карымами, “ближайшие и отдаленные предки которых, приняв христианство и взяв русских жен, образовали особые ясачные или карымские деревни, которых много во всех округах Иркутской губ.” [109]. В силу того обстоятельства, что межэтнические связи не затухали, а продолжали развиваться, видимо, имел место пусть не мощный, но постоянный приток бурят в данную группу населения. Характерна в этом плане фотография, сделанная И. А. Молодых и П. Е. Кулаковым. Кстати, на ней сфотографированы именно ольхонские ясачные инородцы. Комментируя снимок, который невозможно воспроизвести по техническим причинам, исследователи замечают, что на нем рядом с двумя русскими женщинами сняты два ясачных - представители первых поколений потомства от смешан-

ных браков. Один из них похож на бурята, а другой - на русского. Авторы замечают, что встреча с потомками этих браков 5–6-го поколения вызывает недоумение, “почему эти русские носят административное название инородцев” [110].

На фотографии учащихся Ольхонского училища, согласно комментарию исследователей, среди бурятских детей запечатлены четверо детей ясачных, “двое из них вполне сохранили тип монголов, двух других... нельзя отличить от обыкновенных русских ребят” [111]. Совершенно верно замечание авторов о том, что ясачные инородцы представляют собой “промежуточное звено при переходе от бурят к русским”. Кроме того, и в административном отношении они занимают срединное место: числятся в инородческих ведомствах, подчинены инородческим управам, не отбывают воинской повинности, податей платят больше, чем кочевые инородцы, но меньше, чем государственные крестьяне [112].

Принятие православия, чересполосное проживание, контакты бытового характера приводили в межнациональным бракам. А это являлось важной базой укрепления отношений, основанных уже на узах родства и свойства. Потомки этих браков (карымы) становились той прослойкой, которая в значительной степени упрочивала межэтнические связи и способствовала этнопсихологической совместимости. Вероятно, в любом обществе имеются индивидуумы с размытым, редуцированным этническим самосознанием. Видимо, в любом этносе они составляют пограничные слои, легко вовлекаемые в процесс естественной ассимиляции [113].

Замечено, что при переселении в русскую деревню бурята крещение уравнивало его с остальными жителями. Многие из крещеных бурят на протяжении одного-двух поколений полностью переключались на русский тип ведения хозяйства, хотя



Группа учеников Ольхонского инородческого училища.

сохраняли свой язык и связи с сородичами, числившимися в кочевом обществе [114]. Именно этих представителей этноса, наверное, имел в виду Б. Е. Винер, когда писал: "... в редких случаях люди могут быть членами нескольких этносов одновременно" [115].

Л. Р. Павлинская закономерно обратила внимание на то обстоятельство, что метисация как коренного, так и русского населения являлась одним из существенных этнообразовательных процессов в Байкальском регионе и отразилась также на изменении генофонда народов [116].

Интересным является дело о нанесении обид Торгашиной свекром ее Халсановым. 15 января 1835 г. она пишет в Ольхонскую степную думу о том, что ее муж, братский крещеный ученик оспенный, умер в декабре 1834 г. Отец его, братский Григорий Халсанов, священнику вместо обещанной за похороны своей коровы отдал ее лошадь, отчего она пришла "в крайнее разорение". А в январе 1835 г. он приехал и сказал: "Дай мне 10 репков и глухаря, чтоб повезти священнику", а также забрал ключи от амбара. В июне 1835 г. Торгашина, имевшая двух дочерей – Авдотью и Анисью, выходит замуж за русского крестьянина Брянского и впоследствии продает свое имущество, чтобы разделить наследство поровну с дочерьми. Согласно купчей крепости, эта межнациональная семья имела "дом в Кунтинской деревне, к нему пристроен анбар, баня, огород, утуг, погреб, петли, окошки, дворы, стойки, с братскою юртою, в том же дворе построенною" (продано с аукциона за 120 руб.). В хозяйстве также были 4 коровы с кочериками, 7 овец, 2 козы, 1 кобыла, 1 жеребенок. Среди носильных вещей привлекает внимание "кушак с серебряною насечкою" [117].

Обращают на себя внимание факты, когда крещение одного из супругов становилось причиной развода. Бурят 2 – го Чернорудского рода Тунгус Баренов в январе 1848 г. написал прошение в связи с тем, что его родной сын Хамнай Тунгусыков, находившийся в одной с ним вере, принял христианство, называясь теперь Степаном Марфиным. "Оставя его Барена без всякого пособия" и "оставя настоящее жительство между бурятами, имеет работу по найму и постоянное место жительство у соседственных крестьян, а с женой своей Заяханой Карпушкиной, шаманской веры, за которую заплатил довольно значительный по его состоянию калым отец его Барен, не желает жить" [118].

Оседлые инородцы вступали в тяжбу со своими бывшими соплеменниками по поводу наделов земли и сенокосных угодий. Спор почти всегда решался в их пользу, так как оседлые инородцы, отчисленные от прежних обществ, по предложению гражданского губернатора от 4 декабря 1830 г., утвержденному генерал-гу-

бернатором Восточной Сибири, должны были пользоваться землями в тех участках, какими они владели до перечисления их в настоящий разряд [119].

Так, в 30-е годы XIX в. Григорий Ощепков, длительное время работавший письмоводителем (писарем и толмачом) Ольхонской степной думы, поступил в разряд оседлых инородцев по ведомству Манзурской волости и его бывшие родовичи, уравнивая по числу 133 душ улуса сенокосные земли, оставили причитающееся Ощепкову на две души “безобидное число сенокосной земли, который он донцыне пользуется”. Но Григорий Ощепков считал себя обделенным. Крещеный из бурят Степан Шигаев жаловался земскому начальству на то, что бурят Модой Моксоев завладел наследственной частью его отцовского утуга. Землю ему возвратили, а за выкошенное сено заплатили деньгами, потому что они принадлежали ему по наследству, что было удостоверено бурятами. Оседлый инородец Харлампий Рыков подает прошение о том, что он поступил из инородцев Ольхонского ведомства в “крестьянский оклад”, а узаконенной землей пока не наделен [120]. Как указывалось выше, с 1838 г. оседлые инородцы числились в Ольхонском инородческом ведомстве, но жили сперва в деревне Кунтинской Манзурской волости, а затем во вновь образованной для них Тыргинской деревне и выселке. Под эгиду инородческого ведомства они вернулись по большой их просьбе, что было, вероятно, не случайно.

Крещеные инородцы уезжали на заработки в Иркутск, а иные из них со временем причислялись к мещанскому сословию. Так, 13 февраля 1882 г. Иркутская казенная палата уведомляет думу о том, что инородец Василий Брянский исключен из наличных и оклада ясака и прочих повинностей по 2-му Чернорудскому роду Ольхонского ведомства и причислен в мещане г. Иркутска с надлежащим окладным сбором и губернской повинностью [121]. Выше указывалось что в ведомстве имелся 2-й гильдии купец оседлый инородец Михаил Рыков.

Материалы свидетельствуют о том, что, видимо, чаще крестились несостоятельные буряты. Тот факт, что в лоно православной церкви в основном шла бедная часть населения, чтобы временно избавиться от податей, отмечал Т. М. Михайлов [122]. Однако, надо полагать, не только желание сэкономить на податях двигало людьми. В православие, как уже отмечалось, шли также люди авантюрного склада, пионеры, по натуре открытые инновациям, и те, кто не мог достичь стабильности в жизни, возможно из-за особенностей личного характера. Именно они оседали в кругу русских. Добивались они успеха или бедствовали в иноэтничной среде – в любом случае потомки их межнациональных браков, скорее всего, были ассимилированы русской средой.

Зачастую поведение крещеных сородичей шокировало шаманствующих бурят, ведущих традиционный образ жизни. Так, например, не были уволены в мещане г. Иркутска инородцы Шигаев и Алагуй Асташкин из-за безнравственного, с точки зрения бурят, образа жизни [123]. В приложениях имеется и ряд других фактов, подтверждающих данный тезис.

Довольно тяжело сложилась жизнь у крещеного инородца Василия Темникова, ставшего инвалидом. Участие в его судьбе, как и многих других, не сумевших приспособиться к новым жизненным условиям, принимала степная дума, да и вся бурятская улусная община. Она поддерживала несчастных людей в беде, платила за лечение в больнице, за похороны одиноких, устраивала сирот и пр. В числе этих обездоленных людей также оказывались крещеные буряты. О достаточной оторванности этих людей от общества своих сородичей свидетельствует следующее заявление В. Темникова, в котором он просит думу определить его в Верхоленскую богадельню: "... а как я с малолетства принял Святое Крещение и находился постоянно в г. Иркутске в кругу православных, где и привык питаться пищею оных, да к тому еще приближается моя старость, а живу между бурятами, где не могу содержать веру православного христианина..." [124].

Как видно, степень религиозности, понимания основ православия и следования христианскому образу жизни была неодинаковой. Крещеных бурят условно можно разделить на три категории. Самая большая часть крестившихся бурят продолжала оставаться в разряде кочевых инородцев, сам факт крещения почти ничего не изменял в их жизни. Другие, окрестившись, переходили в разряд оседлых инородцев, проживали компактно и создали особую этнографическую группу. Приписанные ранее к волостному управлению, они по собственной инициативе стали сперва числиться в бурятском ведомстве, а затем и переселились на бурятскую землю. Однако по архивным документам видно, что их хозяйственная деятельность, быт, обычаи уже отличались от традиционного уклада бурят-кочевников. Третьи крещеные буряты уходили из родных улусов в русские деревни, города, переходили, если удавалось в мещане, и, по всей видимости, навсегда порывали связь с сородичами. Их было немного, по крайней мере меньше, чем представителей второй группы.

Таким образом, XIX в. явился важнейшим этапом в истории бурятского этноса. Это был период глубоких и сложных процессов в демографическом, этносоциальном и этнокультурном развитии бурят. В течение всего рассматриваемого периода, десятилетие за десятилетием, наблюдались ощутимые изменения и интенсивное развитие этноса. Целый ряд инноваций гармонично вписался в его

традиционную культуру, став ее неотъемлемой частью. Такое благоприятное сочетание традиций и инноваций, когда первым отдается приоритетное положение, обусловлено как экзогенными, так и эндогенными факторами, среди которых отметим внутренние механизмы сохранения этноса, достаточную степень социальной изоляции, дозированное усвоение инноваций и взаимную толерантность, закрепленную глубокими межэтническими связями. Процесс ассимиляции небольшой части этноса имел положительное значение для углубления этнопсихологической совместимости, являющейся базой всех других связей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М., 1983. – С. 233.
2. Там же.
- 2а. Арутюнов С.А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии. – М., 1979. – С. 49.
3. Павлинская Л.Р. Буряты // Сибирь: Этнос и культуры (народы Сибири в XIX в.). – М.; Улан-Удэ, 1995. – Вып. 1. – С. 13.
4. Залкинд Е.М. Присоединение Бурятии к России. – Улан-Удэ, 1958. – 320 с.; *Он же*. Общественный строй бурят в XVIII и первой половине XIX в. – М., 1970. – 399 с.
5. Кудрявцев Ф.А. История бурят-монгольского народа. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 240 с.
6. Асаланов И.А. Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. – Улан-Удэ, 1963. – 493 с.
7. Залкинд Е.М. Общественный строй... – С. 15.
8. Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н. Ольхон – край родной. – Улан-Удэ, 1997. – С. 118.
9. Советская историческая энциклопедия. – М., 1976. – Т. 16. – С. 642.
10. Америка: Энциклопедия повседневной жизни. – М., 1998. – 416 с.
11. Ерошкин Н.П. Очерки по истории государственных учреждений дореволюционной России. – М., 1960. – С. 243.
12. Дамешек Л.М. Внутренняя политика царизма и народы Сибири (XIX – начало XX века). – Иркутск, 1986. – С. 39.
13. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 224, л. 1–2, 10–11, 93, 116–117, 119, 133, 154–155, 157, 193–194.
14. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 239, л. 6, 11, 14, 18.
15. Указ. дело, л. 115–121; НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 28, л. 4, 7.
16. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 160, л. 23, 27–28, 51.
17. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 164, л. 7.
18. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 413, л. 2.
19. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 193, л. 32, 134.
20. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 193, л. 123, 130, 133–134.
21. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 552, л. 75–76.
22. Указ. дело, л. 72.
23. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 995, л. 2, 3.
24. Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 97–101.

25. Там же. – с. 96–101.
26. Там же.
27. *Молодых И.А. и Кулаков П.Е.* Труды по участию отдела на Всероссийской выставке в 1896 г.: Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. – СПб., 1896. – С. 119.
28. *Молодых И.А. и Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 119–120.
29. *Басаева К. Д.* Поселения и жилища аларских бурят (вторая половина XIX – начало XX в.) // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. – Новосибирск: Наука, 1993. – С. 52, 59, 89, 61.
30. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – С. 253.
31. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – С. 264–265, 280.
32. *Залкинд Е.М.* Общественный строй... – С. 395, 397.
33. *Кроль М.* О забайкальских бурятах // Записки Читинского отд. Приамурского отдела РГО. – 1896. – Вып. 1. – С. 10, 12, 22.
34. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 266, л. 5–6.
35. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 281, л. 1–2.
36. Указ. дело, л. 15.
37. Указ. дело, л. 10.
38. Указ. дело, л. 21.
39. Указ. дело, л. 25–26.
40. Указ. дело, л. 16.
41. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 256, л. 3, 5.
42. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 257, л. 14–15.
43. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 154, л. 1, 6; д. 157, л. 1; д. 256, л. 3–5; д. 270, л. 1.
44. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 226, л. 14; д. 22, л. 3.
45. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 257, л. 13.
46. *Ерошкин Н.П.* Указ. соч. – С. 243.
47. *Даржаев С.Ю.* Организация работы бурятских степных дум // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (2–3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ, 1999. – С. 34.
48. *Даржаев С.Ю.* Указ. соч. – С. 36.
49. Там же.
50. Инородцы – 1) в дореволюционной России название всех неславянских народов. 2) в России XIX – нач. XX в. название в официальных документах ряда народов (киргизы, калмыки, буряты и др.), обычно кочевых, проживавших на территории Казахстана и Сибири. В Восточной Сибири управлялись на основе Устава об управлении инородцев 1822 г. инородными управами (административные и финансово-хозяйственные учреждения в Российской империи в 1822–1901)” (см.: *Советский энциклопедический словарь.* – М., 1989. – С. 499).
51. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 628, л. 2, 8 и др.
52. *Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н.* Указ. соч. – С. 95.
53. *Залкинд Е.М.* Указ соч. – С. 269.
54. *Залкинд Е.М.* Указ соч. – С. 287.
55. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 317, л. 22–23.
56. *Дамешек Л.М.* Указ. соч. – С. 33.
57. *Залкинд Е.М.* Указ. соч. – С. 304.

58. Залкинд Е.М. Указ соч. – С. 304–305.
59. Залкинд Е.М. Указ соч. – С. 318.
60. Залкинд Е.М. Указ соч. – С. 323.
61. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 80.
62. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 954, л. 16; д. 505, л. 4.
63. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 98, л. 5, 9 и др.
64. Залкинд Е.М. Указ. соч. – С. 310.
65. Жамбалова С.Г. Дело тайши И. Н. Муравьева // Архивы Бурятии и историческая наука: Материалы науч.-практ. конф., посвященной 75-летию архивной службы Республики Бурятия. – Улан-Удэ, 1998. – С. 105–109.
66. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 381, л. 3.
67. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 108.
68. Там же.
69. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 216, л. 3.
70. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 995, л. 41.
71. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 239, л. 142–143.
72. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 123–124.
73. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 194, л. 62.
74. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 954, л. 57.
75. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 95–96.
76. Залкинд Е.М. Присоединение Бурятии... – С. 307.
77. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 442, л. 158–162.
78. Указ. дело, л. 161.
79. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 194, л. 35, 37–38.
80. Указ. дело, л. 51–53.
81. Указ. дело, л. 59.
82. Поплавская Х.В. К вопросу о православном миссионерстве на Алтае (30–60-е годы XIX в.) // ЭО. – 1995. – № 5. – С. 100.
83. Александров В.А. Политика российского государства по национальному вопросу (середина XVII – XVIII в.) // Национальная политика в России: Материалы к серии “Народы и культуры”. – Вып. XI, кн. 1: Середина XVII в. – конец XVIII в. – М., 1992. – С. 14.
84. Павлинская Л.Р. Коренные народы Байкальского региона и русские. Начало этнокультурного взаимодействия // Народы Сибири в составе государства Российского (очерки этнической истории). – СПб., 1999. – С. 165–271; Жамбалова С.Г. О некоторых факторах устойчивого развития бурятского этноса в многонациональном государстве // Этнос, ландшафт, культура: Материалы конф. – СПб., 1999. – С. 211–216.
85. Беккер Г. Современная теория священного и светского и ее развитие // Беккер Г., Босков Л. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. – М., 1961. – С. 192, 197–198.
86. Павлинская Л. Р. Буряты. – С. 14.
87. Иордан М. В. 1993 – год малочисленных народов и этнических групп (вклад России в акцию ООН) // Национальная политика в Российской Федерации: Материалы науч.-практ. конф. (Липки, сентябрь 1992 г.). – М., 1993. – С. 167.
88. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 213–214.
89. Павлинская Л.Р. Указ. соч. – С. 14–15.

90. Павлинская Л.Р. Коренные народы... – С. 219.
91. Павлинская Л.Р. Указ. соч. – С. 219–220.
92. См. например: Бураева О.В. Хозяйственные и этнокультурные связи русского и коренного населения Юго-Восточной Сибири в XVII – середине XIX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 1998. – 26 с.; и др.
93. Асалханов И.А. Социально-экономическое развитие... – С. 296–297, 300 и др.
94. Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 102.
95. Павлинская Л.Р. Буряты. – С. 14.
96. Павлинская Л.Р. Предисловие // Народы Сибири в составе государства... – С. 3–4.
97. Винер Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // ЭО. – 1998. – № 4. – С. 10.
98. Колпаков Е.М. Этнос и этничность // ЭО. – 1995. – № 5. – С. 17.
99. Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 126.
100. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 194, л. 112.
101. Указ. дело, л. 115.
102. Молодых И.А. и Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 155.
103. Поплавская Х.В. Указ. соч. – С. 100.
104. Жамбалова С.Г. Некоторые материалы об этнических процессах у бурят первой половины XIX в. (по материалам Ольхонской степной думы) // Материалы науч. конф. “Цыбиковские чтения -7”. – Улан-Удэ, 1998. – С. 89.
105. Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 126.
106. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 89–90.
107. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 89.
108. Михайлов Т.М. Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. – Л., 1979. – С. 137.
109. Молодых И.А. и Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 138.
110. Молодых И.А. и Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 138–139.
111. Молодых И.А. и Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 135, 139.
112. Молодых И.А. и Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 139.
113. Жамбалова С.Г. О некоторых факторах... – С. 215.
114. Бураева О.В. Влияние христианства на развитие этнокультурных связей русских, бурят и эвенков (XVII – середина XIX в.) // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (2–3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ, 1999. – С. 25.
115. Винер В.Е. Указ. соч. – С. 12.
116. Павлинская Л.Р. Коренные народы... – С. 247.
117. Жамбалова С.Г. Некоторые материалы... – С. 89.
118. Там же.
119. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 90–91.
120. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 90.
121. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 526, л. 2.
122. Михайлов Т.М. Указ. соч. – С. 137.
123. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 526, л. 8, 22.
124. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1139, л. 25.

ГЛАВА 2

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ЭКОЛОГИИ БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА: ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО И ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЕ

ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ СИСТЕМЫ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА

Прежде чем перейти к рассмотрению научных проблем, заявленных в названии главы, хотелось бы обратить внимание на то, что, оперируя термином “этническая экология”, мы имеем в виду прежде всего “важность традиционной специфической культуры, являющейся основным средством внебиологической адаптации к среде обитания, огромное значение хозяйственной деятельности человеческих коллективов в их жизнеобеспечении и во все растущем преобразующем влиянии их на природу” [1]. Пользуясь понятием “жизнеобеспечение этноса”, мы рассматриваем его, как и принято в науке, как проблему, разрабатываемую этнической экологией [2]. В. И. Козлов в специальной статье, посвященной содержанию данного понятия и его экологическим аспектам, определил “жизнеобеспечение человека на индивидуальном и групповом (этническом) уровне как процесс удовлетворения жизненно важных материальных и духовных потребностей индивида и группы путем адаптации к природной и социально-культурной среде обитания и путем развития компонентов культуры, обеспечивающих успешность этой адаптации и всего процесса этнического воспроизводства” [3].

Материалы по этнической экологии Байкальского региона позволяют еще раз убедиться в гармоничности взаимоотношений человека и природы, когда не только человеческая культура превращает природный хаос в цивилизованную ойкумену, но, что еще важнее, природа, по удачному замечанию Ю. К. Поплинского, “...сама активно участвует в порождении культуры, определяя во многом ее тип, вид, характер, даже психологию” [4].

Земли вокруг Байкала с древности заселены человеком. Таежную зону северной оконечности моря исконно занимают эвенки – оленеводы. Узкие ареалы сухих степей, вклинившихся между тайгой и огромным водным бассейном, издавна освоены козовниками-скотоводами. С XVII по XX в. восточное побережье на-

селяют баргузинские и кударинские (кабанские) буряты, на западном берегу (Приольхонья) и о-ве Ольхон живут ольхонские, а на южном – кочевали тункинские буряты. После открытия Транссибирской магистрали последние прекратили кочевки к берегам Байкала, их связь с морем в настоящее время прослеживается только на идеологическом уровне. С конца XVII в. здесь проживают русские.

В Байкальский регион, как видно, входят этнические территории народов, принадлежащих к различным хозяйственно-культурными типами: кочевники и полукочевники-скотоводы аридной зоны умеренного пояса; кочевые олениводы-охотники тайги холодного пояса; оседлые земледельцы и скотоводы умеренного и холодного поясов [5]. Следуя далее этой хозяйственно-культурной дифференциации народов мира на рубеже XIX–XX вв., можно сказать, что Байкальский регион включает зону высокоразвитого товарного земледелия и зону высокоразвитого пастбищного животноводства [6]. Конечно, вызывает сомнение, можно ли отнести экстенсивное кочевое скотоводство к разряду высокоразвитых производств. Тем не менее общеизвестно, что у бурят второй половины XIX и начала XX в. скотоводство и земледелие носили товарный характер в основных, центральных районах их этнической территории [7]. Для товарного скотоводства больше подходили обширные степные пространства Забайкалья, а для товарного земледелия – плодородные почвы Предбайкалья. Не случайно Ю. В. Бромлей, рассматривая вопросы культуры и этнических аспектов экологии, обращал внимание на специфику использования природных ресурсов народами Забайкалья. Это обусловлено наличием в данном регионе относительно благоприятных условий как для скотоводства, так и для земледелия [8].

Между тем есть места с ограниченными возможностями природной среды, где дальнейшая интенсификация традиционных форм хозяйства привела бы к экологической катастрофе. К такому в первую очередь, относится этническая территория расселения ольхонских бурят, а также всех бурят, проживающих на побережье Байкала и в других маргинальных зонах (кабанских, баргузинских, тункинских, окинских и др.). Углубление капиталистических отношений шло в этих группах по линии получения прибавочного продукта за счет развития присваивающих форм натурального хозяйства с товарным направлением. При этом, наряду с использованием традиционных средств производства, по возможности применяли относительно передовые технологии.

Такое направление развития экономики в маргинальных зонах было вполне оправданным и, возможно, единственно правильным. Об этом свидетельствует тот факт, что в конце XX в. после внедрения в Байкальском регионе, как и в целом по стране, целого ряда

инноваций ученые склоняются к развитию здесь наряду с другими отраслями экономики адаптивного природопользования как основы устойчивого развития края. При этом подразумевается использование природных и иных ресурсов для производства материальных благ на основе малозатратных технологий с максимальным учетом природной и хозяйственной специфики территории [9].

Глобальное значение озера Байкал как источника средств жизнеобеспечения определило особенности природопользования проживающих на его берегах этносов. При более масштабном исследовании Байкальский регион можно характеризовать как историко-этнографическую область (ИЭО). Б. В. Андрианов пишет: “Историко-этнографические области, как правило, охватывают группы народов определенной территории, хотя бы и различного происхождения, но связанные между собой общностью исторических судеб, длительностью соседства и общения” [10]. При этом важно помнить, что группа народов, образующая одну историко-этнографическую область, может быть носителем разных хозяйственно-культурных типов [11]. При выделении данной типологической группы следует также иметь в виду особенности почв и климата побережий озера, детерминированные огромным водным бассейном. Как известно, здесь наблюдаются специфические ареальные проявления как по температурному режиму, так и по особенностям сезонных свойств.

Говоря о Байкальском регионе в данном контексте, мы имеем в виду в основном только ту его часть, которая имеет непосредственное отношение к этнической территории бурят, в частности ольхонских. Мы сознательно не касаемся темы традиционного хозяйства и природопользования эвенков, которые к началу XVIII в. “не только занимали большую часть Байкальского региона, но и численно не намного уступали бурятам” [12]. Естественно, мы понимаем значение влияния охотничье-таежной культуры на формирование локальных черт в хозяйственно-культурном типе кочевников данного региона, особенно в плане этнической экологии. Также мы не останавливаемся на особенностях хозяйства и природопользования русского населения Байкальского региона.

Иными словами, нас интересует та часть Байкальского региона, которая входит в географическое понятие Центральная Азия [13]. Этническая территория бурят на другом таксономическом уровне входит в Центральноазиатский регион. Известно, что Центральная Азия явилась родиной кочевого скотоводства, как основного хозяйственно-культурного типа аридной зоны Великого пояса степей. Господство горно-степной аридной зоны с высотной дифференциацией ландшафта предопределило возникновение и распространение здесь именно кочевого скотоводства [14].

Проблемы этнической экологии Байкальского региона не могут быть изучены без специального рассмотрения одной из его локальных зон, имеющего центровое значение, – Ольхона. Ольхонские буряты, адаптируясь к природной среде своего обитания, посредством внесения коррективов в традиционный уклад жизнеобеспечения создали уникальную вариацию хозяйственно-культурного типа кочевников-скотоводов. В этой культуре сконцентрированы главные результаты адаптации к окружающей среде, доминантой которой является Байкал. Позитивные результаты адаптационной деятельности этносов данной экологической ниши определяются, с нашей точки зрения, степенью оптимального освоения природных богатств как степи, тайги, так и водного бассейна. Ольхонские буряты являются классическими представителями особой культуры жизнеобеспечения, выработанной в данной экосистеме. Здесь нашло яркое воплощение утверждение о том, что “исходными и предпосылочными функциями культуры каждого этноса являются адаптивные, обеспечивающие эффективное приспособление к природным условиям и их использование, прежде всего в хозяйственной деятельности” [15].

Рациональное природопользование предопределило то, что в Байкальском регионе традиционная форма хозяйства (скотоводство) с постоянно сопутствующими ей дополнительными занятиями (собирательство и охота) в значительной степени дополнялась промышленным ловом рыбы и промысловой охотой на нерпу. Эта особенность традиционной системы жизнеобеспечения ольхонских бурят целиком обусловлена природными условиями обитания. Промышленный лов рыбы и охота на нерпу, имеющие огромное экономическое значение, настолько неожиданны для культуры кочевников-скотоводов аридной зоны, что трудно упрекнуть в чем либо А. Д. Грача, написавшего, что “никому не придет в голову искать в степях Монголии охотников на морского зверя; столь же нереально искать в пределах циркумполярной зоны, на берегах Северного Ледовитого океана, людей, пасущих овец и верблюдов” [16]. Между тем на берегах Байкала живут номады – рыболовы и охотники на морского зверя. И как ни странно, этот пример еще убедительнее свидетельствует о корреляции хозяйственно-культурных типов с географическими зонами, о многовариативности первых в зависимости от локальных особенностей вторых.

В историческом плане взаимодействие этноса с природой в процессе хозяйственно-культурной деятельности позволяет обнаружить динамику хозяйственно-культурного типа кочевников-скотоводов Байкальского региона. Это прослеживается по архивным материалам XIX в., когда по мере общего экономического развития страны изменяются приоритеты в товарном хозяйстве.

Углубление товарно-денежных отношений приводило к интенсификации более доходных отраслей. Получают усиленное развитие те виды производства, продукция которых имеет большой спрос на рынке. Анализ архивных материалов показывает, что в первой половине XIX в. наличные деньги ольхонские буряты получали преимущественно путем продажи овечьей шерсти на Тельминскую суконную фабрику. Во второй половине XIX в. и позже было выгоднее продавать байкальскую рыбу. В конце XIX – начале XX в. наряду с рыбой все больше продают продукты охоты на нерпу. Структура хозяйства в XIX в. определялась требованиями рынка, природными факторами и земельными ресурсами. Как справедливо отмечает А. К. Тулохонов, “в условиях господства частной собственности крестьянин не мог надеяться на государственную поддержку, и все его действия определялись состоянием рынка и себестоимостью продукции, т.е. критическими параметрами природных факторов, или принципом адаптивности производства” [17].

Особенно важно подчеркнуть, что если кочевое скотоводческое хозяйство обеспечивало традиционный уклад жизни, включая ее материальную сторону и духовную сферу, то байкальские промыслы приносили кроме дополнительных продуктов питания, увеличивающих так называемую пищевую цепь, сырье и деньги, которые шли на реализацию обменных контактов. Путем обмена или покупки хлеба и сена, а также необходимых предметов фабричного и кустарного производства ольхонские буряты восполняли дефицит, обусловленный ограниченными возможностями данной экологической ниши. Таким образом, полученные деньги в конечном счете шли на поддержание традиционного уклада, не подрывая основ хозяйственно-культурного типа кочевников-скотоводов, а укрепляя его.

Земледелие на легких песчаных землях Ольхона было не только бесперспективно, но и экологически опасно. Известно, что интенсивная распашка земель в ряде мест имела катастрофические последствия [18]. В категорическом отказе ольхонских бурят от земледелия, насаждаемого волевым путем на государственном уровне, что видно по архивным материалам, прослеживается экофильная тенденция этноса. Очевидно, что неприятие земледелия обусловлено не только бессмысленностью данного вида производства на легких почвах Ольхона, но и пониманием размеров возможного ущерба вследствие их распашки.

Идея получения дополнительных средств жизнеобеспечения из водного бассейна Байкала рациональна не только в силу очевидности природных богатств озера. Здесь также можно усмотреть наличие экофильной традиции, направленной на сохранение ландшафтов и ресурсов степи как основной экологической ниши этноса.



Ольхонские бурятки в начале XX в.
(из семейного архива А.Х. Богомоевой).

Естественная хрупкость экосистем засушливых регионов, где исторически основу хозяйства составляют различные типы nomadic скотоводства, особенно требует соблюдения экологического равновесия. Однако именно здесь, как замечает Б. В. Андрианов, “гораздо раньше, чем в земледелии, проявляется диспропорция между численностью населения, поголовьем скота и емкостью угодий” [19]. По справедливому мнению того же автора, перевыпас скота на пастбищах и их деградация приняли глобальный характер [20].

Не избежал этой участи и Байкальский регион. В советское время здесь при крайней ограниченности кормовой базы содержалось значительное количество скота. В условиях рискованного земледелия насаждалась унифицированная структура посевных площа-

дей. При наличии легкоэродлируемых песчаных земель Забайкалье внесло равную долю в распашку целинных и залежных земель, в результате чего резко сократилась площадь пастбищ и увеличилась удельная нагрузка на них. Нехватка кормов превратилась в хроническую болезнь сельского хозяйства региона. Падеж скота в зимний период стал исчисляться сотнями тысяч голов, а корма начали завозить с Алтая, из Амурской области и Монголии [21].

Нарушение традиционной структуры скотоводства с ее классическими пятью видами скота и внутренней сбалансированностью удельного веса каждого из них в общем стаде привело к дальнейшему кризису в животноводстве региона. Поголовье лошадей в течение XX в. сократилось с 257 до 55 тыс. Резко возросло поголовье молочного крупного рогатого скота, что потребовало соответствующего увеличения объема кормов. Аборигенная овца была полностью заменена тонкорунной, мало приспособленной к местным природным условиям [22]. Все это имело деструктивные экономические последствия: спад в сельском хозяйстве, его нерентабельность (фондоёмкость сельскохозяйственной продукции возросла в 1995 г. по сравнению с 1965 г. в 2,8 раза) [23].

Несмотря на, казалось бы, явные экофильные тенденции традиционного хозяйства бурят на Ольхоне, здесь также заметно деструктивное воздействие хозяйственной деятельности на ландшафты. Процесс опустынивания охватил среднюю часть северной оконечности острова, в результате чего песком оказались засыпаны целые села и поселки, прекратившие свое существование. Это обусловлено тем, что степь экологически более беззащитна и степной ландшафт экологически весьма хрупок. И это, как считают Н. В. Абаев и П. Б. Коновалов, “несмотря на то, что обитатели степей – номады – создали хорошо приспособленную и тонко сбалансированную со степной экологией своеобразную культуру, высшее проявление которой называют кочевой цивилизацией” [24].

На деградацию земельных ресурсов сетуют современные местные жители. Они понимают ограниченность кормовых возможностей края, но все же стремятся увеличить поголовье скот. В связи с этим все больше усиливаются тенденции к полукочевому образу жизни и развитию сенокосения. Не меньшее место занимает отгонный выпас скота. Экономический кризис, который охватил Россию в конце XX в., подталкивает к нерациональным приемам природопользования, в частности к увеличению поголовья скота, являющегося для многих семей важным, а иногда и единственным источником жизнеобеспечения.

У ольхонских бурят в 1844 г. население состояло из 5272 чел., скота насчитывалось 18 251 голов, под селениями (30 улусов) и загороженными выгонами 11 544 десятин, пашня занимала 30 де-

сятин, покосы – 1652, лес и кустарник – 9632, удобной, но необработанной земли было 100 десятин, солонцевой – 200, “неудобной земли – неизвестно” [25].

По данным Ольхонского районного отдела статистики, на 1 января 1998 г. население составляло 9229 чел. Согласно итогам Всесоюзной переписи населения 1989 г., русских было 4199 чел., бурят – 4234 чел. Все поголовье скота насчитывало 16 924 голов: крупного рогатого скота (КРС) – 5873, в том числе коров – 2410; овец и коз – 10 218; свиней – 346, лошадей – 487. При этом значительная часть скота находилась на личном подворье населения (КРС – 4702, в том числе коров 1972; овец и коз – 3467; свиней – 143; лошадей – 231). В сельхозпредприятиях: КРС – 344, в том числе коров – 137; овец и коз – 5780; свиней – 0, лошадей – 153. В крестьянских хозяйствах: КРС – 827, в том числе коров – 301; овец и коз – 971, свиней – 203, лошадей – 103. Площадь района составляет 16 тысяч км² (степи и леса).

Как видим, за полтора столетия количество скота на данной территории осталось относительно стабильным. Вероятно, в советский период скота было больше в совхозах, а на личном подворье – меньше. Следует также иметь в виду, что территория района превышает площадь земель Ольхонского ведомства, а население увеличилось почти вдвое. Кстати, несмотря на огромные капитальные затраты, возросшие за последние 100 лет на два порядка, валовой объем продукции мясного скотоводства в Байкальском регионе существенно не изменился [26].

Относительная стабильность количества выпасаемого скота в данном регионе определяется естественной емкостью угодий. А. Н. Ямсков, проводя эколого-культурологический анализ традиционного природопользования скотоводческих народов, обратил особое внимание на экологические аспекты пастьбы домашних животных. Оказывается, пастбищные экосистемы возникли и существовали благодаря регулярному выпасу копытных животных, а потому в случае его прекращения пастбища вырождаются. Однако в большей степени проблемой является избыточное количество выпасаемого на пастбищах скота, что особенно характерно для многих скотоводческих народов [27].

В последние годы в Ольхонском р-не, как и везде в России, заметны процессы расслоения общества. В сельской местности это выражается не только в суммах накопленных денег, скрытых от глаз, но ярче всего в количестве скота и представительности жилища. Теперь в селах Ольхона на одной улице рядом с домиками 50–60-х годов возвышаются двухэтажные коттеджи. Однако основную массу населения, по всей видимости, составляют люди среднего достатка, проживающие в построенных в 80–90-е годы 3–4-ком-

натных домах с современной обстановкой. Эта категория людей, по нашим наблюдениям, средства к существованию получает в основном за счет содержания скота, но при этом имеет стабильные рабочие места в бюджетных организациях. В условиях усиливающегося социального расслоения общества наличие скота и его количество носит престижный характер. Сельских жителей, не имеющих домашних животных и ведущих скудное существование почти во всех районах расселения современных бурят, называют с едва скрытым презрением или глубоким сожалением - в зависимости от обстоятельств – людьми, “не доящими корову”. Социальная окраска этого выражения для бурят-скотоводов очевидна. Малым авторитетом пользуются семьи, содержащие одну дойную корову.

Конечно, есть хозяйства, где важным экономическим подспорьем являются охота и рыболовство. В данных отраслях хозяйства также намечается тенденция к повторению прошлого исторического опыта. Так, например, в настоящее время государственная монополия на заготовку пушно-мехового сырья не отменена, но уже утратила свое влияние, поэтому продукцию закупают коммерческие структуры по ценам превышающим государственные или по бартеру. Вследствие этого основная часть мехов оседает в частных предприятиях. Из среднегодовой добычи рыбы в Байкальском регионе, исчисляемой в конце XX в. 5 тыс. т, свыше 50 % ее составляют сиговые, значительная доля приходится на браконьерский и любительский лов (приблизительно 30–40 %). Любительским рыболовством в бассейне Байкала занимаются около 100 тыс. чел. С вводом в 1992 г. лицензионного лова рыбы только в Бурятии выдано 10 705 лицензий, по которым добыто 16,2 т омуля, а общий учтенный вылов составил в 1992 г. около 1040 ц [28].

СОБИРАТЕЛЬСТВО И ОХОТА КАК СОСТАВНЫЕ ЧАСТИ КОМПЛЕКСНОГО ХОЗЯЙСТВА НОМАДОВ

Эксплуатируемая территория обладает, помимо всего прочего, также естественной растительностью, пригодной для использования в пищу, и фауной, особенно важной для охотничьего хозяйства. Собирательство и охота, сопутствующие скотоводству, составляют своеобразие хозяйства кочевников, носившего устойчивый комплексный характер на протяжении многих столетий [29]. Классическая триада комплексного хозяйства позволяет извлекать максимальную пользу из природных ресурсов так называемого кормящего ландшафта, который, как известно, дает коллективу людей в первую очередь пищу. Пища, являясь основой жизнеобеспече-

ния, поставляет организму человека необходимые продукты как животного, так и растительного происхождения. Нарушение баланса питания может привести к деструктивным последствиям, поэтому в каждой традиционной культуре существует выработанная в результате многовековой адаптивной деятельности определенная пищевая цепь. Она подразумевает тот или иной состав пищи, изменяющийся по сезонам, и ее количество, характерные именно для данного антропогеоценоза [30].

Было бы ошибочно думать, что кочевники испытывали острый дефицит растительной пищи. О том, что в системе питания монголов дикорастущая флора представлена весьма основательно - крахмалоносами, ягодами, грибами, луком и пряноароматическими травами, писала Н. Л. Жуковская [31]. На это обращала внимание и Л. Л. Викторова [32]. Однако вопрос об особенностях, объемах и значении собирательства нуждается, на наш взгляд, в детальном рассмотрении.

При малой развитости земледельческой культуры растительные компоненты пищевой цепи кочевников обеспечивались собирательством. Этот вид природопользования служил восполнению жизненно важных потребностей организма человека в углеводах, минеральных солях и пр. Сравнительный анализ полевых материалов автора, собранных в разных этнических группах бурят, показывает, что собирательство – без особых вариаций в номенклатуре – было



Ольхонские буряты в начале XXвека
(из семейного архива А.Х. Богомоевой, с. Еланцы Ольхонского р-на).

распространено у всего этноса. При этом экологической нишей для данного вида занятий была в основном степь, в отличие от русского населения Сибири, более тяготеющего к тайге.

В сентябре буряты собирали запасы мышинных нор (*ургэн*), состоящие из луковиц лилии (*сараана*), корневищ и плодов других растений. Разыскивать мышинные норы, говорят, достаточно легко, так как они видны наметанному глазу и легко простукиваются ногой или специальной палкой. Ямы располагаются обычно недалеко друг от друга, а один склад может содержать около полведра корневищ и зерен. По количеству запасов собиратели оценивали, богатая или бедная попалась мышь (*баян хулгана*, *угытэй хулгана*), а процесс собирательства назывался *ургэн неэхэ*, что переводится как “открыть склад”. Собирательство путем экспроприации мышинных кладовых давало ощутимые результаты, поэтому к данному занятию относились достаточно серьезно [33].

Окинские буряты для сбора корней типа картошки (*мэхэр*), которые запасала мышь, отправлялись в отдаленные предгорные степные пространства. Мужчины и женщины, добирались до места на лошадях, жили там некоторое время и для пропитания брали овцу. Тайники находили легко, простукивая землю ногой или палкой. Затем окапывали их со всех сторон и забирали добычу. С одного склада заполняли небольшой мешочек. Коренья складывали в кожаные мешки (*уута*). Дома сушили их на коврах из конского камуса (*хубсар*), провеивали, чтобы очистить от земли, хранили в сусеках [34].

Наблюдения П. С. Палласа о собирательстве у тунгусов и бурят, проживающих между Ингодой и Аргунью, являются ценными свидетельствами о распространенности и важном значении данного вида занятий для людей XVIII в. Он пишет: “Мыши учреждают для запаса особливые каморки, кои наполнены весьма чисто облупленными корешками... часто в мышинном запасном анбаре во восьми и до десяти фунтов чищенного корня вынимают, а таковых магазиин при том гнезде три, четыре и более бывает... гнезда узнать можно по ямкам в дерну и по дырам, оставшимся от вытасченных кореньев...” [35]. И продолжает: “Маленькое сие животное трудами своими нигде столько не полезно, как здесь в Даурии и в других местах Восточной Сибири, где хлеб не сеют: там языческие народы поступают с оными так как вотчинники лихоимцы со своими мужиками. Отнятого у мышей запаса им становится в пищу на целую зиму” [36]. Исследователь отмечает, что мышинные запасы называют “урганом”, коренья, хранящиеся в них есть *Sanguiforba* и *Polygonum viniparum*, а по тунгусски *мыкир*, как и то, что буряты и тунгусы, достав содержимое склада, тут же тщательно их отбирают [37].

Еравнинские буряты считают, что мэхэри – это корни растения с белыми цветами. Корень снаружи коричневый, внутри белый, размером с мизинец. Растет во влажных местах. Они считают, что в мышинных складах хранятся разные луковицы – все съедобные. Возможно, кроме лилии, чаще встречающейся в степном ареале, в высокогорьях Саян больше распространен *мэхэри*. В словаре “мэхээр” переводится как “гречиха живородящая; гречиха горлец – растение, употреблявшееся в пищу” [38]. По рассказу информатора, проживающего в 60-е гг. XX в. в с. Санага Закаменского р-на, все подростки этого села с весны до осени подкармливались собирательством. Так, весной они собирали корни *мэхэр*, которые вполне заменяли им сахар. В июне – лук и чеснок, чуть позже – корни сараны, ягоды и пр. Естественно, кроме всего, для детей это была игра, увлекательное путешествие и открытие мира.

Перед употреблением луковицы, коренья и все содержимое мышинных складов, включая зерно, тщательно промывали в нескольких водах. Отваривали в воде, а когда хорошо разварится, воду сливали. Затем добавляли или арсу, или сметану или масло и немного муки. Получалась растительная еда типа каши, которую еравнинские буряты называют *урмэн*. Специально выкопанные при помощи имеющей поперечину для упора ногой железной копалки с деревянной ручкой луковицы лилии (у ольхонских бурят – *зохта*, у еравнинских – *тибхэн*) используют для приготовления другого блюда – *зохтэ арса*, *тибхэнтэ арса*. Очищенные и промытые луковицы кладут в кисло-молочный продукт (*арса*), вываривают, заправляют мукой и доводят до кипения. Наряду с корневищами горца живородящего, ревеня гобийского, гусиной лапчатки монголы использовали их также как приправу к мясу [39].

Буряты собирали корни растения *гэшэгэнээн* (по К. М. Черемисову – название растения со съедобными корнями), которые хорошо промывали и употребляли в пищу. В сыром виде едят корни растения *шамархан* (по К. М. Черемисову – съедобный корень). Бабушка нашего информатора учила ее искать их в кустарниках во влажных, болотистых местах. Эти корни обычно собирали во время пастбы скота. Если пастухи находили их, то возвращались домой сытые [40]. М. Н. Хангалов перечисляет некоторые съедобные растения, в том числе *огеоно*, засушенный корень которого заменял муку, а также растения, служившие приправами [41].

Вероятно, буряты, как и монголы, употребляли в пищу дикий тмин, ревень, семена сульхира, верблюжатника. Стебли ревеня ели печеными, сдабривая пенками. А муку хранили впрок в прожаренном виде, ее употребляли, либо разводя в чашке с горячей водой, либо перемешивая с маслом [42].

Со слов информаторов, буряты раньше собирали колос. Возможно, они подразумевают сбор колосьев с культивируемых полей, чрезвычайно распространенный в годы Великой Отечественной войны. Как бы то ни было, известно, что монгольские народы собирали зерна диких злаков и получали из них муку крупного помола [43]. Эту муку поджаривали с маслом и добавляли в чай. Буряты любили такой чай. Кроме того, ольхонские буряты варили из сметаны с добавлением жареной муки своеобразный саламат (*борэнхи*), который используется в обряде призывания души. В словаре этому соответствует слово “*боорэнхы*” “круглый, шарообразный”. Чтобы сделать круглую лепешку *бомхой* [44], зерно толкли в высокой ступе, замешивали в молоке. Ольхонские буряты, также как представители других этнических групп этого народа, любили мясной суп, заправленный целыми зернами. Для этого его ставили в русскую печь после выпечки хлеба. Этот суп готовили и на очаге.

Лук и чеснок буряты собирали в степи. Здесь в разнотравье растет дикорастущий чеснок (*гоогоһон* у ольхонских бурят, *гоогол*) Дикий лук (*мандиһан* у ольхонских бурят, *мангир*), со слов информатора, растет в предгорьях (*хаабсагайда*) и по берегам моря (Байкала). Лук и чеснок собирают в больших количествах, солят в бочонках и сушат [45]. В качестве чая в сентябре ольхонские буряты заготавливают листья шиповника (*ургэнэ*). Для этого их снимают руками в кожаных рукавицах, затем сушат в остывающей русской печи. Затем листья разминают в порошок и хранят в хлопчатобумажных мешочках. Имелись и другие растительные заменители чая [46]. По нашим сведениям, при заготовке эрзац-чая буряты иногда его прессовали, придавая форму прямоугольной плитки. По всей видимости, суррогаты из местных растений употребляли из-за дороговизны или отсутствия настоящего чая. Вероятно, эти разновидности чая обладали профилактическими, лечебными свойствами, увеличивая поступление необходимых организму микроэлементов и служа дополнительным средством для систематического восстановления и стимуляции сил. Это предполагает знание лекарственных особенностей растений.

Не останавливаясь специально на этой отдельной теме, хотелось бы описать использование в лечебных целях ствола шиповника (*ургэнэ модон*). Его собирают в мае, при этом различают два вида. Для мужчин (мальчиков) берут один чистый ствол (по аналогии с фаллосом), а для женщин (девочек) - с разветвлением, как бы раздвоенный. Отвар из этого ствола дают детям при росте зубов, стоматите, простудных заболеваниях и болезнях горла. Отвар готовят отдельно мальчикам и девочкам. В каждой ольхонской семье, имеющей детей, хранятся эти сборы [47].

Если окинские буряты находили в Саянах женьшень (*хун орхоодой, ноен орхоодой*), то натягивали над ним палатку и держали семь дней, затем корень брали ночью специально для определенного человека, приговаривая: “Пусть этот человек вылечится, а тот пусть умрет” [48].

Современные еравнинские буряты при замешивании песочного теста для лепешек (*бова*) стараются класть в него вместо соли собранную в солончаковых степях, натуральную соду (*хужар, марса*). Ольхонские буряты, возможно, также подсаживали лепешку бомхой. Буряты считают, что эта соль придает кондитерскому изделию особый, пикантный вкус. П. С. Паллас отмечал, что “...на обсохшем озерном дне лежит множество белой горьковатой соли, которую буряты собирают под именем хужир и варят ее со своим чаем, чтоб придать ему довольную густоту. Однако не все горькие соли буряты любят; в случае же оные недостатка употребляют по нужде острейшую березовую золу (*шулта*)” [49].

Из ягод раньше буряты собирали черемшу (*мойһон*), растущую по берегам рек, и делали из нее муку, хорошо сочетающуюся с молочными продуктами. Также они собирали землянику (*зэдэгэнэ*), бруснику (*алирһан*) и другие ягоды. Более широкое развитие сбора брусники, вероятно, связано с тем, ареал охватывает не только таежную зону, но и леса и опушки, а также с поздним временем созревания, что позволяет хранить ее без дорогостоящих консервантов, просто замочив или заморозив. Кедровые орехи, видимо, буряты не заготавливали. Здесь, правда, мнения информаторов расходятся. Ольхонские, окинские и еравнинские буряты за орехами ходили редко. Видимо, они не заготавливали также черемшу, по крайней мере в таких количествах как русские Забайкалья, которые занимались ее промышленным сбором и возами отправляли на горные рудники и заводы [50].

Как видим, собирательство бурят в большей степени осуществлялось бурятами в степной зоне. Эта оптимальная система питания за счет природных богатств освоенной экологической ниши была заимствована от бурят русскими. Русские крестьяне Забайкалья также выкапывали луковицы лилий и отыскивали кладовые сусликов и мышей. Зимой они луковицы парили в печах, положив в глиняный горшок или чугунок. К праздничному столу луковицы запаривали в молоке [51].

Из вышесказанного не следует, что тайга оставалась за пределами хозяйственной деятельности бурят. Охота – характерный атрибут хозяйственно-культурного типа кочевников-скотоводов засушливой зоны умеренного пояса [52]. В отечественной этнографической литературе сложилось традиционное мнение о достаточ-

но высокой роли охоты в хозяйстве кочевников. Л. П. Потапов, связывая своеобразие хозяйства народов Саяно-Алтая с особенностями природной среды, выделил хозяйственно-культурный тип кочевых скотоводов пограничной зоны между глухой тайгой и горными степями, определяя его как сложившуюся триаду (скотоводство, охота, мотыжное земледелие) [53]. Такие же особенности скотоводческого хозяйства отмечают С. И. Вайнштейн [54] и Г. Е. Марков [55].

На этнической территории бурят исторически распространены, с одной стороны, культура степных племен, а с другой, - так называемых лесных. Взаимодействие в пограничной зоне леса и степи двух различных хозяйственно-культурных типов (кочевников-скотоводов и охотников тайги) с последующим постепенным вовлечением охотников в ареал кочевников-скотоводов определило своеобразие хозяйственно-культурного комплекса бурят.

Историческая ситуация контактной зоны на границе леса и степи находит отражение в бурятских этнографических материалах. Яркие картины образа жизни охотников, в том числе описание обильной охоты (*зэгэтэ аба*), содержатся в работах М. Н. Хангалова [56]. Вероятно, эпоха *зэгэтэ-аба*, воссозданная на основании народных исторических преданий, - это период расцвета хозяйства лесных племен и время постепенного перехода к степному скотоводческому образу жизни. К сожалению, исследователь не указывает хронологических рамок существования легендарной эпохи, определяя ее как древний этап развития бурятского народа. Сопоставление данных средневековых источников, материалов М. Н. Хангалова и более поздних этнографических свидетельств позволяет с известной долей осторожности определить этот исторический этап развития протобурятских племен как XIV-XVI вв. [57]. Таким образом, возможно, заполняется лакуна в истории формирования бурятской народности, "темный" период между последними известиями средневековых источников и первыми отписками русских казаков.

Рассматривая этническую историю Байкальского региона, Л. Р. Павлинская также обращается к материалам М. Н. Хангалова о *зэгэтэ аба*. Это позволило ей высказать предположение о том, что сложение протобурятских этносов относится к предгосударственной или раннегосударственной стадии развития монгольской этнической общности и уже на раннем этапе шло параллельно с этногенезом собственно монголов, имея ярко выраженный эндогенный характер. С ее точки зрения, названия бурятских племен возникают в XV-XVI вв. и именно в этот период на первый план в социальной структуре общества выступает территориальный род, укрепляющий связь этноса с конкретной территорией (кормящим ландшафтом) [58].

Историческая реконструкция ранних этапов этногенеза представляет собой сложную проблему из-за отсутствия достоверных источников. Зато такие косвенные данные, как материалы о коллективной охоте бурят, дают возможность строить различные научные гипотезы. В любом случае в истории протобурят прослеживаются факты расширения экологической ниши проживания, а, может быть, и ее смены за счет увеличения или же изменения технологии природопользования. Хозяйственные инновации не приводили к забвению традиционных навыков жизнеобеспечения. Вторичные этнические признаки, связанные с адаптацией к новой территории, налагались на первичные [59]. Создавались условия для разделения труда внутри общества, что приводило к разнообразным сочетаниям способов эксплуатации природы. Это, как считает А. Г. Ганжа, “давало возможность не истощать до конца одни и те же ресурсы, а распределять нагрузку на природу более или менее равномерно между разными их видами путем ведения комплексного хозяйства” [60].

Яркой иллюстрацией данного положения является хозяйство бурят, и в частности ольхонских. Архивные и полевые материалы позволяют даже в этом небольшом районе расселения бурят выявить отдельные зоны по преобладанию того или иного вид дополнительных занятий в зависимости от особенностей природно-климатических условий. Эта тенденция носит явно экофильный характер и создает по возможности щадящий режим для хрупкой экосистемы степи. Ведь главным для кочевников является сохранение скотоводства, пусть даже для более полного удовлетворения жизненных потребностей приходится прибегать к другим формам труда. К тому же, как известно, развитие обмена между народами способствует консервации хозяйственных традиций [61]. Правда, в случае ольхонских бурят эта гипотеза может быть интерпретирована несколько иначе. Здесь имеется в виду, что дополнительные деньги, получаемые за счет торговли продуктами охоты и рыболовства, позволяли не искать других адаптивных путей и сохранять хозяйственно-культурный тип кочевников-скотоводов, не опасаясь деструктивных последствий перепроизводства.

Среди ольхонских бурят промышленное значение охота имела у населения Приольхонья, проживающего на северо-западном побережье Байкала. Это не удивительно, так как данная часть этнической территории располагается в узких степных ареалах, буквально вклинившихся между тайгой Приморского хребта и озером Байкал. Охотой здешние жители занимались так же в урочищах Байкальского хребта, на арендованных у эвенков участках. Вообще следует отметить, что в хозяйственных целях эта группа ольхонских бурят продвигалась иногда по западному берегу Байкала до самой северной оконечности озера.

Подворные списки 1884 г. дают объективную картину, подтверждающую данный тезис. В улусах Большеонгуренском, Малоонгуренском, Сарминском, Курминском и во 2-м Заминском зверопромышленников было около 100 чел. [62].

Зато на острове Ольхон в 18 селениях 1-го и 2-го Абызаевского родов, в 282 дворах с 446 чел. мужского пола было письмоводителей – 1, шаманов – 5, кузнецов – 4, плотников – 19, зверопромышленников – 10, рыбопромышленников – 291, утугов – 311 десятин, яровыми засеяно 10 десятин [63].

Наличие специальной работы, посвященной различным аспектам традиционной охоты бурят [64], освобождает нас от необходимости рассмотрения видов, форм, способов и приемов охоты в Байкальском регионе. Гораздо целесообразнее остановиться на проблемах этнической экологии охотничьей культуры бурят. Несмотря на развитие у монголоязычных народов степной охоты, тайга поставляла основные объекты охотничьей добычи. Охотничья культура высвечивает новые грани механизма жизнеобеспечения и адаптации человека в другой природной среде, а именно в тайге.

В сфере охоты буряты, как и все народы Байкальского региона, придерживались основ рационального природопользования. Об этом свидетельствует содержание договора об аренде охотничьих угодий. Эвенки Очеульской инородной управы за 14 руб. 28 коп. серебром отдали инородцам Ольхонского ведомства Ханхисову и Аскаеву участок для охоты сроком на 10 лет, до 1865 г. Там можно “промышлять по однем осеням в 5 ружьев, а хотя и есть мест плашники, но таковыми не пользоваться как по осеням, так и равно по веснам тоже не промышлять, а в означенном где сказано ходить, а далее того не ходить” [65]. Обращает на себя внимание подробное определение границ арендуемых охотничьих угодий, что говорит о хорошей ориентации охотников в тайге. Эти же эвенки сдавали другие участки русским “для промысла только зверей, кроме белок по удобному времени солонцового и марянного промысла, когда будет удобства... Но вместе с тем производить Вам Копылову на первом урочище промыслы каждогодно для белки и зверей, не более как на шесть ружей, равно во время урожая кедровых орех, тоже производить Вам с оных мест добычу орехов” [66]. Как видно, деятельность охотников в тайге были ограничены не только территориально – добыча охотников заранее регламентировалась в зависимости от сезона, направленности и средств охоты. Здесь наблюдается глубокое знание ресурсов и емкостей охотничьих угодий. Например, как следует из этого же источника, шесть бурятских охотников за пять первых дней добыли

102 штуки белки, которые они оценивали в 12 руб. 24 коп. серебром [67]. Конечно, следует учитывать, что в начале сезона много времени уходит на организационные работы и пристрелку.

Охота мясного направления была почти целиком ориентирована на удовлетворение личных нужд. Продукты охоты полностью утилизировались в семье, охотники и члены их семей сами обрабатывали добытого зверя. Продукция пушной охоты, употребляемая частично как сырье для пошива одежды, после первичной обработки шла на денежный обмен. Мясо диких зверей значительно пополняло пищевой рацион бурят, особенно в летнее время, в период отела и выкармливания молодняка домашнего скота, когда убой домашних животных практически не производился.

Объекты мясной охоты зависели от сезона. В жаркое время, когда хранение большого количества мяса было невозможно, охотились, как правило, на косулю, кабаргу. На крупных животных (лось, изюбр, медведь) – больше в начале осени и в течение зимы. Практика охоты на них в осенне-зимний период была связана и с тем, что в летнее время из-за гнуса и жары мясо и шкуры этих зверей не отличались хорошим качеством [68].

При выборе объекта охоты наблюдается тенденция к сохранению взрослых репродуктивных диких животных. В брачный период у крупных копытных зверей охотились в основном на молодых самцов, не имеющих брачных пар. При охоте на манок в большинстве случаев откликались молодые, неопытные звери. По окончании гона зверей буряты не промышляли самок изюбров, лосей и других животных, что способствовало поддержанию эффективности охотничьих угодий [69]. На лосей и изюбров буряты предпочитали охотиться, по наблюдению М. Н. Хангалова, в начале гона, так как в это время они были хорошо упитаны, а в конце гона сильно теряли в весе и мясо их не представляло особой ценности [70]. Знание образа жизни и повадок животных позволяло избирать и соблюдать нужные сроки, объемы и объекты охоты, не истощая естественные запасы.

Мясо диких животных оценивалось бурятами по-разному. Особенно ценилось мясо кабана, вкусовые и полезные свойства которого определяли его значение в пище закаменских, тункинских, окинских и аларских бурят. Полезным считалось медвежье мясо. Следующим по качеству шло лосиное мясо. Мясо изюбра уступало другим видам по вкусовым свойствам. Оно, по мнению бурят, быстро застывало. Косулье мясо было хорошо в любое время года, потому что было вкусным и в сухом виде [71].

Любопытно отметить, что буряты идентифицируют по вкусовым и другим особенностям мясо диких и домашних животных. Мясо кабана и медведя идентично конине, лосиное – говядине.

Медведя, кабана и волка буряты относят к животным с “горячей кровью” (*халуун шанар*, букв.: “горячего свойства”). Буряты употребляли в пищу и мясо некоторых пушных зверей. Беличье мясо охотники ели во время пушного промысла и приносили домой для членов своих семей. Съедобно было рысье и барсучье мясо, которое вместе с мясом лисицы и волка применяли при различных болезнях в лечебных целях [72].

Способы приготовления мяса диких животных в пищу не отличаются особым разнообразием и вписываются в общую модель приготовления пищи кочевниками-скотоводами. Н. Л. Жуковская отмечает, что переход к вареному мясу - целая эпоха в жизни кочевников, победа кочевнического типа культуры над охотничьим [73]. Мясо диких животных подалось в вареном и жареном виде [74]. Для длительного хранения мясо сушили: разрезав на длинные полоски, подвешивали к дымоходу юрты. Сушеное мясо (*борсо*) готовили в растолченном виде. Таким образом, продукты охоты являлись существенной добавкой к продукции скотоводческого хозяйства, и их использование не выходило за рамки системы питания кочевников.

РЫБНЫЙ ПРОМЫСЕЛ БУРЯТ НА БАЙКАЛЕ

Как бы ни была развита охота у бурят пограничной зоны между лесом и степью, у ольхонских бурят промышленное рыболовство в XIX в. имело более широкое распространение. На это указывал Ф. А. Кудрявцев [75]; том, что буряты, живущие на Ольхоне и на северо-западном побережье озера, в основном, являлись скотоводами и рыболовами, писала К. В. Вяткина [76]. Данное положение подтверждается архивными документами. В 1831 г., по сведениям Ольхонской степной думы, было добыто 6050 пудов омулей, из них 4492 пуда поступило в продажу [77]. Если в 1867 г. от продажи зверя и рыбы ольхонские буряты заработали до 13 000 руб. и 7000 руб. от найма в работу [78], то не будет ошибкой предположение, что большая часть этих денег получена от рыболовства и от работы в рыбацких артелях, ибо в 1884 г. в Ольхонском инородческом ведомстве, насчитывающем 1235 отдельных хозяйств, или дворов, зверопромышленностью занимались 273 чел., а рыболовством – 1072 [79], т.е. около трех четвертей всего мужского населения.

Рыбный промысел у разных групп ольхонских бурят был развит в различной степени в зависимости от локальной среды обитания. Прежде чем перейти к его характеристике, остановимся на особенностях рыболовных угодий ольхонских бурят на Байкале, в Малом море и других местах. На Малом море располагались их родовые тони, за которые они не платили ничего, кроме налога в



Переправа через пролив, называемый Малое море, на о-в Ольхон
(фото И.А. Молодых и П.Е. Кулакова).

5 руб. с невода, который взымался степной думой с артелей, сбывающих рыбу на Ольхонской ярмарке. Рыболовству в Малом море способствовали сравнительно небольшая глубина этого пролива, некоторая защищенность от больших штормов, часто бушующих в открытой акватории Байкала, наличие целого ряда прекрасных бухт и тоней (всего около 65). Эти обстоятельства, по мнению Н. П. Левина, делали рыболовство у берегов Ольхона в Малом море относительно легким, “домашним” делом для прибрежных ольхонских бурят, что позволяло им привлекать к нему детей. В Малом море с середины июня до середины июля промыслили омуль, которого называют “бугульдейкой”. Он отличается превосходными вкусовыми качествами и на иркутском рынке считается одним из лучших сортов омуля. Он небольшого размера, без икры и молоки, так как в Малое море на прокорм заходит рыба молодь, а достигнув зрелости, отходит на север и юг к устьям рек (в т. ч. Ангара), где и ловится во время рунного хода на нерест. Бугульдейка держится вблизи бухт, служащих летними тонями ольхонских рыбаков [80].

По окончании сенокоса ольхонские рыбаки приступают к осеннему промыслу. Омуля у берегов в это время уже почти не бывает, но наступает сезон ловли сига – одной из самых ценных байкальских рыб. На Ольхоне добывали ежегодно около 400 пудов

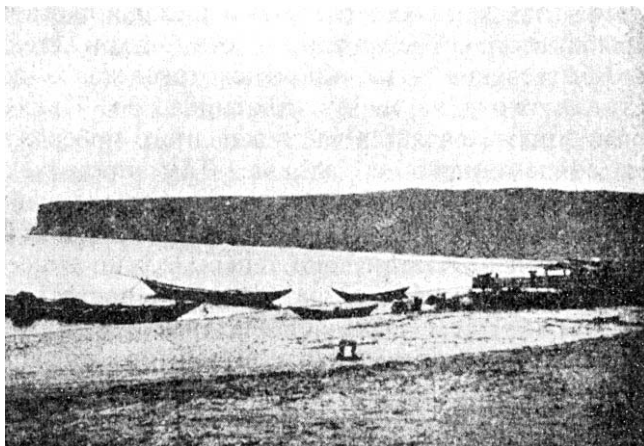
сига, причем около 98 %, приходилось на долю бурят 6-го Чернорудского рода. Правда, улов бывает обильным один раз в десятилетие, так как сиг, по мнению бурят, “худо” плодится [81].

Зимний хайрюзовый промысел ольхонские буряты вели у берегов Баргузинского округа возле губы Хор-Хой, Белая, Барлиха в арендованных у эвенков за плату тонях. При ловле хариуса в день закидывали 5–6 неводов, детей к этой более тяжелой работе в экстремальных зимних условиях не привлекали. Хариусов в замороженном виде на месте продавали торговцам по цене одного пуда от 1 руб. 80 коп. до 2 руб. 25 коп. Весной хариуса ловили в устьях впадающих в Байкал рек Бугульдейка, Анга и других, куда он сразу после вскрытия льда заходит для икрометания. Ход рыбы продолжается всего 7–10 дней. Лов неводами здесь затруднен, поэтому ловили “мордами”, перекрывая реки, или баграми. В этом промысле участвовали также русские жители Манзурской волости. В основном же эти промысловые угодья эксплуатировались бурятами близлежащих к рекам сел Алагуй, Бугульдейка, Анга, Еланцы и др. [82].

Рыболовство на Байкале более развито в приморских районах проживания бурят, а в наибольшей степени - у островитян и жителей западного побережья. Наименьшее распространение данный промысел имел у бурят, живших на материковой части, удаленной от Байкала, за исключением короткого сезона ловли хариуса в реках. Как шутят современные ольхонцы, в районе есть морские и сухопутные буряты. Подтверждением этому являются следующие архивные данные. В 1884 г. 1-й и 2-й Абызаевские, Хенхедурский, 1, 2, 6-й Чернорудские роды вышли на промысел на 6 карбасах и 47 лодках 53 артелями, где числилось 759 чел. [83]. Летом 1889 г. промыслом на одном карбасе и 45 лодках занимались 616 чел., из которых 45 чел. являлись артельными судохозяевами [84].

Инородцы 3, 4 и 5-го Чернорудских родов, а также оседлые Тыргинской деревни “рыбопромышленностью на свои средства не занимаются” [85]. Они не имели плавсредств и снастей, что не мешало им наниматься к купцам на ангарские промыслы. Другие же, занимались бондарничеством - бочки под рыбу пользовались большим спросом. Кроме выделывания бочек для рыбы, они строили лодки и карбасы, изготовляли своими силами орудия лова – сети, неводы, “морды” [86].

Со слов информатора Ф. П. Хонгорова, “буряты испокон веков делают лодки”. Так, в 1823 г. братья Шумок и Моска Тухаловы, буряты 2-го Чернорудского рода, продали карбас за 140 руб. крестьянину Верхнеудинского округа Ильинской волости Твороговского селения Брельгину [87]. Ольхонские буряты лодки делали из кедра, самого легкого и прочного, мягкого и нетонущего,



Общий вид неводной тони в Семисосенском улусе на о-ве Ольхон
(Фото И.А. Молодых и П.Е. Кулакова).

по их мнению, дерева. Иногда лодки строили из особо мягкой сосны, которая растет на Ольхоне. На лодки идет кондовый, без сучьев, лес. Нужен деготь, так как лодку надо просмолить, проконопатить. Весло и руль изготавливали из тех же пород дерева. Сетевая лодка была рассчитана на семь человек – шестеро гребли, а управлял ею за рулем, расположенным сзади, башлык (башалык – бригадир артели). На Ольхоне помнят имя Ользона Астунаева, который делал лодки, бочки, лагуны. Многие говорят, что это “был великий мастер” [88].

Приведенные материалы и собственные полевые наблюдения позволяют выделить на этнической территории ольхонских бурят XIX в. три экономические зоны по степени распространения дополнительных занятий, обусловленных природной средой. Первая зона занимает материковую часть, граничащую с Манзурской волостью и Капсальским инородческим ведомством, и сосредоточена вокруг с. Еланцы. Здесь проживали 3, 4 и 5-й Чернорудские роды, которые кроме скотоводства (возможно, более развитого, чем в двух последующих зонах из-за обширности степных ареалов) занимались в небольшом объеме охотой и бондарничеством. Последнее было связано не только с повышенным спросом, что естественно, но и с наличием исходного материала – леса. Рыболовство и охота на нерпу занимали небольшое место в структуре общей занятости населения.

Вторая зона – северо-западное побережье Байкала от местности Шида до Кочерикова, где расселялись буряты Хенхедурского и 1-го Чернорудского родов. Это места, богатые рыболовными и

охотничьими угодьями. Здесь развиты и таежная охота, и охота на нерпу, и рыболовство. Третья зона – о-в Ольхон, где проживали 1-й и 2-й Абызаевские роды. Кроме скотоводства они развивали рыболовство и охоту на нерпу, плотничество. Промежуточной между этими зонами является часть западного побережья Байкала в районе современного села Таловка. Там проживали буряты 2-го Чернорудского рода. Они занимались больше рыболовством, а также охотой и бондарничеством – в зависимости от личных способностей хозяев. К этой зоне теперь можно отнести алагуйских бурят. Естественно, эта стратификация носит условный характер, но тем не менее выявляет реальные тенденции, сложившиеся в ходе поисков оптимальных вариантов адаптации к окружающей среде и сохранившиеся до настоящего времени.

Экономический кризис последних лет вновь сделал опять эти тенденции заметными. Во время экспедиционных полевых работ преобладание того или иного вида дополнительных занятий видно прежде всего по ежедневному пищевому рациону жителей того или иного села. Информатор Ф. П. Хонгоров говорит: “Островитяне жили лучше, так как круглый день ели рыбу. Если один раз в день не поедят рыбу, то чрезвычайное происшествие. В Великую Отечественную войну рыба выручила, женщины 40–50 лет, школьники, да и все жители с. Халгай сходят весной на берег Байкала и поймают на удочку хариуса”. Очевидно, в зонах с развитым рыболовством пищевая цепь увеличивается за счет максимального введения рыбных продуктов, что не исключает также мясных и молочных. Бурят второй и третьей зон можно без преувеличения назвать ихтиофагами, т.е. людьми, питающимися преимущественно рыбой, по крайней мере, в пору. Это нашло отражение и в том, что рыба стала входить в перечень ритуальной пищи, наряду с молочной и мясной. Информаторы свидетельствуют, что рыбу, обычно сига, ставят в качестве почетной пищи (*нэрэтэ загалан*) на свадебный стол. Ее преподносят сватам со специальным благопожеланием: “*Тулма загалан хуулэрэ, Тулма хайдуд нюурэрэ*” (букв.: “Рыбу (видно) по хвосту, а людей – по лицу”) [89].

“Буряты знают многое о Байкале, например, погоду и миграцию рыб, куда и когда косяк идет” – говорит информатор С. Т. Табинаев. Он рассказывает, что в Малом море рыба бывает непродолжительное время. Сюда она заходит с 10 июня по 10 июля – это время пугины здесь а затем уходит в миграцию, на разгул, после идет на нерест. Одна часть рыбы устремляется в Северобайкальск (ангарские промыслы), а вторая – к Бугульдейке и затем в Посольск [90]. Интересны и сведения М. И. Болхоновой можно дополнить эту тему. Она рассказывает, что в годы Великой Отечественной войны работала в колхозной рыболовецкой бригаде, состоявшей из дедушки-

бригадира, трех девушек и двух подростков, которая в середине августа догоняла ходовую рыбу. В Ольхонском районе тогда было 24 колхоза, и она помнит, как они поехали на 21 лодке на веслах из Замы в залив Дагар, где размещались все бригады колхозов. Добрались на 4–5-й день, по пути ночевали в Покойниках, Горячинске на Северном Байкале и других местах. Ходовая рыба идет туда метать икру в Верхней Ангаре, ловили ее до захода в реку, так как та, которая “еле-еле спускается после икрометания, нам не нужна”. Ходового, как называют омуля, ловят с середины августа до конца сентября. Информатор продолжает: “Сиг раньше в Малом море ходил осенью, в октябре – ноябре, когда в Мухоре (залив Мухор) лед начнет-ся. А нынче (1998 г.) все лето сиг ловился. Это подошел какой-то чужой подход, такого крупного, жирного, икряного сига не видела. Раньше омуль был другой, жирный, вкусный, а сейчас - вода водой” [91]. Озабоченность информатора изменением сроков передвижения сига по озеру понятна, так как сига испокон веков на тонях Малого моря добывали осенью [92].

Аналогичны этим сведениям данные другого информатора о том, что в годы Великой Отечественной войны все, включая стариков, женщин и детей, выходили на рыбную ловлю на Ольхоне, где колхозы имели дома для проживания членов бригад. В Малом море ставили неводы, которые тянули лошадьми. Лошадей погоняли мальчики 10–12 лет. В неводных бригадах работало по 25 чел. Омуль был жирный, и его было много. За день невод тянули 2–3 раза. Рыбу сдавали на рыбный пункт [93]. Говоря о крупном, жирном, вкусном омуле, вероятно, люди имеют в виду “многолетних” особей. Буряты их называют *хара толгой* (букв.: “черная голова”). Размеры такой рыбы достигают 50–60 см [94].

В утверждениях информаторов о том, что раньше рыба была больше по размеру и лучше по качеству нельзя усматривать только ностальгию по старым временам, “когда и вода была мокрее”. По всей видимости, здесь дается объективная оценка изменений, происходящих в природе под негативным воздействием человеческой деятельности. Подтверждением экофобных тенденций является и факт, сообщенный Ф. П. Хонгоровым: сейчас на острове зверя нет, так как его истребили. А раньше здесь даже охотились. Однако уже 1996 г., по данным островного лесничества, здесь насчитывалось 150 изюбрей, 120 косуль, 15 рысей, 60 лисиц, 260 зайцев, 150 глухарей, 180 рябчиков, 600 куропаток [95]. Видимо, в результате природоохранных мероприятий и запрета охоты фауна на острове постепенно восстанавливается.

Наблюдения за природой позволяют местным жителям судить о состоянии ее ресурсов. Например, в тайге Прибайкальского хребта, по мнению информаторов, раньше (т. е. в начале XX в.)

соболя не было, так как его вывели. А с 50-х годов стали сильно охотиться на него. Соболь хорошего качества, баргузинский. Как известно, соболь был возрожден в сибирской тайге в советское время усилиями специалистов после его истребления в результате хищнической охоты.

Иными словами, люди понимают естественные возможности своей экологической ниши и реально видят последствия деструктивной деятельности человека. Истощение экономических возможностей природной среды, к сожалению, становится реальностью сегодняшнего дня, а не угрозой далекого будущего. Присутствие в рассказах пожилых людей оценочной характеристики сырьевых ресурсов края говорит об экологической установке традиционной культуры, направленной на ее сохранение путем рационального природопользования.

Что касается сроков и особенностей рыболовства в других районах Байкала, то имеются сведения, что кударинские буряты, половина которых в начале XX в. занималась рыболовством, вели промысел рыбы в Байкале с 15 мая по 8 июля, а в реке Селенге – с 1 августа по 1 сентября [96]. При этом следует отметить, что, по мнению Б. П. Махатова, первоначально они рыбачили только в устье реки Селенги, и главным образом осенью, когда омуль шел из Байкала метать икру. Но год от года с увеличением населения и упадком лова кударинские буряты стали выходить в море [97]. Необходимость в средствах жизнеобеспечения привела кударинских бурят, которые, как видим, вышли в открытое море гораздо позже ольхонских бурят, к адаптации новой экосистемы.

Рыбные угодья в Байкало-Кударе были поделены на участки, и здесь права простого люда на естественные богатства были весьма ограниченными. Например, лучшие и основные рыболовные участки южной оконечности Байкала принадлежали Иркутскому архиерейскому дому, Посольскому и Троицкому монастырям. Эти плесы они сдавали в аренду купцам-рыбопромышленникам, а те в свою очередь давали разрешение на промысел (“талоны”) рыбакам из народа. При этом половина улова шла арендаторам-купцам, которые на этом быстро богатели. Так, житель с. Кудара купец Семен Бачалдин в короткий срок нажил на этом почти полумиллионное состояние [98]. Львиная доля улова также шла владельцам лодок и снастей, которые стоили дорого и принадлежали зажиточным людям. Доходы же рядовых рыбаков были очень низкими [99]. Эксплуатацию бурят на рыбных промыслах отмечали и другие исследователи [100].

Аналогичные сведения, подтверждающие это положение, содержат архивные материалы. Многие ольхонские буряты, также как рыбаки из других мест Байкальского региона [101], заранее

получали денежный задаток, который должны были отработать во время рыбного промысла. Так они попадали в кабалу, официально закрепленную контрактом.

Красноречивым представляется контракт, подписанный в ноябре 1861 г. между инородцами Ольхонского ведомства с отставным казаком Прокопием Рысевым: “1. Договорились мы поступить к Вам в работу 15 числа апреля будущего 1862 г. По явке к Вам находиться в работе при дворе или других местах и производить работу, какая Вам нам приказана будет. Потом идти на суда Ваших на летний промысел в Баргузин, а оттоль в Иркутск, из города же Иркутска на осенний промысел в Ангарск и быть при промыслах Ваших до 15 октября или по выходе из Ангарска... 2. Рядились мы получить от Вас, Рысева платы за все время по 35 руб., и при заключении сего контракта получить вперед по 30 руб., которые уже и получены, а остальные получать по заслугам... 3. Пища во все время должна быть Ваша, Рысева, а одежда и обувь должна быть собственная наша. До окончания срока отходить мы не имеем права” [102]. В назначенный срок один из трех нанятых работников не явился. В связи с чем Рысев в 1864 г. просит взыскать с него 32 руб. или выслать к нему для отработки долга [103]. Образец подобного контракта, только более конкретизированного и состоящего из восьми пунктов, опубликован П. Е. Кулаковым [104].

5 апреля 1864 г. Ольхонская степная дума издает открытый приказ всем родовым старостам ведомства: “...в отстранение каждогодних жалоб в Думу и Высшему начальству от корабельщиков г. Иркутска на неявку в Иркутск или в Ангарск на рыбные промыслы инородцев Ольхонского ведомства, нанимающихся к ним осенью предыдущего года по общественным одобрениям или по выделенным Думою билетам... Немедленно понудить всех инородцев, нанявшихся к кому-либо... к своевременной явке на место, означенное в контракте...” [105]. По всей видимости, все претензии на неявку на промыслы по болезни, смерти или другим обстоятельствам удовлетворялись. В этом нас заверяет П. Е. Кулаков, свидетельствующий, что относительно исполнения принятых на себя обязательств буряты Ольхонского ведомства – очень надежный народ. В крайнем случае, задаток, полученный согласно контракту, отрабатывали или выплачивали родственники [106]. Многочисленные архивные материалы показывают, что все подобные иски были удовлетворены.

О важном и самостоятельном месте рыбного промысла у ольхонских бурят в XIX в. говорят архивные материалы. В 1884 г. родовые управления подают степной думе специальные сведения о подготовке к путине. Семисосенское родовое управление 22 мая 1884 г. сообщает: “1. В лете с.г. отправятся на рыбные промыслы с

береговых улусов Ольхона 17 больших лодок, но не судов, так как здесь их нет, с неводами и нужными снастями. Из них три лодки отправятся на ангарские промыслы, остальные будут заниматься промыслом близ своего кочевья. 2. На каждой лодке будет находиться артель из 12 человек мужского пола, в т.ч. 1 башлык, который управляет всей артелью. 3. Артели, следующие в количестве 3 лодок, должны отплыть в Ангарск в половине июля, а возвратятся обратно домой в половине сентября. 4. Запас хлеба берут только в одну сторону, который продолжается от 12 до 16 дней, а по прибытии в Ангарск получают от ранее приехавших иркутских рыбопромышленников, потому что они заимствуются у этих лиц деньгами и являются туда для отработки их...” [107].

Еланцинское родовое управление 24 мая 1884 г. докладывает: “В лете с.г. выйдут за рыбным промыслом из 2 Чернорудского рода 10 судовладельцев. На судах рабочих имеет быть до 200 человек; из них 6 артелей при 6 карабазах в Ангарск, а 4 артели при 4 лодках в Малое море Байкал. Каждая артель имеет свои собственные рыболовные снаряды. Во все время рыбного промысла содержание пищи и соль для засола рыбы каждая артель приобретает на собственные средства... Из 6 Чернорудского рода для рыбопромышленности в Малое море выйдут 9 артелей каждая по 15 человек” [108].

Сарминское родовое управление доводит до сведения, что “с 1 Чернорудского рода выйдут в Курбулик 4 артели и в Малое море Байкал 6 артелей. Из Хенхедурского рода в Курбулик 3 артели и 4 артели в Ангарск, которые состоят по 1 Чернорудскому роду из 150 и Хенхедурского из 70 человек” [109]. Ведомство “подбивает итоги: “Артелей 53, рабочих – 759, карбазов 6. лодок 47 (в т. ч. 1, 2, 6 Чернорудские роды, Хенхедурской, 1, 2 Абызаевские). Из них 6 карбазов и 7 лодок в Курбуликскую губу Баргузинского округа” [110].

Столь подробные сведения вряд ли нуждаются в комментариях. Добавим лишь, что продвижение рыбаков по Байкалу не всегда было столь прямолинейным. Многие рыбаки после лова в Малом море двигались за косяками в северные акватории озера. Так, Болдык Берханов, инородец 2-го Чернорудского рода, жалующийся на сородича, испортившего добытую им рыбу, пишет: “Прошлого 1875 г. в августе месяце в первых числах я находился на рыбном промысле на острове Ольхон, где добыл рыбы 12 бочонков и посолил сам и передал на сохранение до осени инородцу 2 Абызаевского рода Петрушке Ербахаеву, сам отправился в Верхнеангарский край для рыбного промысла...” [111].

О перемещениях бесстрашных ольхонских рыбаков свидетельствует и следующий документ 1840 г.: “Костенка Петрушкин 2 Чернорудского рода ходил в Ангарск для промысла рыбы от глав-

ного тайши Ленской инородной управы Хурегана Убугунова на его морской лодке с 12 рабочими человеками и остановась у устья Ангары, называемой Душкочан, но по непомыслу тут рыбы отправились с обозначенным числом народа при попутном ветре 20 числа того же июня в Каченскую губу и отплывши от берега верст с 10 вдруг случилась чрезвычайная погода с разными перерывами, в каковой тревоге выбросило из лодки одного человека” [112].

В этом документе, как видим, присутствует и другой сюжет - о трудностях рыбацких будней. О взаимовыручке и товариществе как необходимом факторе существования данного промысла говорят многие архивные документы. Об этом же свидетельствует продолжение прерванного рассказа: “Братские того же ведомства 2 Абызаевского рода с употреблением всевозможных средств пытались отыскать в воде Хылмыдыкова”, т.е. на помощь бедствующим рыбакам пришли рыбаки с других лодок. Они “поплыли немедленно искать, подтянули две лодки, в одной было 6 человек, а в другой – 3 и употребляли испытанные способы вытащить упавшего, но по долговременном поиске остался ненайденным. Чему препятствовало большое волнение и ветер. Об утонувшем было немедленно объявлено Нижнеангарскому Кондогорскому шуленге” [113].

Были случаи, когда погибала вся артель. Так случилось в 1826 г., когда семь человек из Онгуренского улуса, получив увольнительные билеты на два месяца, уехали 25 мая в Верхнеангарское тунгусское Чинчигирское ведомство, но в назначенный срок не вернулись. Старшина рода “принужден был для отыскания тех людей отрядить 5 человек братских в тунгусское ведомство. Чинчигирского рода шуленга Харпанка им объявил, что братские все 7 человек отправились из его ведомства с рыбных ловлей также морем в исходе июля месяца благополучно с коими добыто было и насушено омулевой порсы до 60 пудов. Откуда те пайщики стали искать и нашли в дальнем расстоянии от тунгусского ведомства и рыбных ловель на карге море выкинутых частей изломанной лодки и невод с выпусками, а людей и ничего прочего более отыскать не могли” [114]. В 1910 г. во время шторма на Байкале под волнами исчезло несколько бурятских и русских лодок [115]. Вблизи мыса Кобылья Голова с 14 на 15 октября 1901 г. из-за сильного ветра, сармы, произошла крупнейшая корабельная катастрофа на Байкале – погибло 176 человек на судне “Потапов” [116].

Спасение терпящих бедствие в море было делом важным и общим. Ольхонские буряты, как признанные лучшие мореплаватели и рыбаки Байкала, официально должны были спасать утопающих. Так, 30 октября 1872 г. 46 человек “кочующих инородцев, жителействующих на острове Ольхон, дали подписку окружному исправни-

ку в том, что обязуются оказывать помощь терпящим крушение, спасать их от гибели морской” [117]. 7 ноября 1872 г. ими были спасены потерпевшие крушение два потерпевших крушение судна ангарских рыбопромышленников Павла и Ивана Оглоблиных [118].

Рыболовный промысел осуществлялся артелями, для их создания жители одного улуса, чаще родственники и соседи, составляли “товарищество на паях”. Количество паев соответствовало числу людей, необходимых на промысле. Обычно для омулевого невода нужна бригада в 15 чел., для сигавого и хайрюзового – 6–8 чел., для сети достаточно 3 чел. Пайщик брал столько паев, сколько человек он мог поставить на работу. Посторонних почти не нанимали, зато активно привлекали подростков. В соответствии с обычаем обладатель трех паев мог выставить двух взрослых работников и одного малолетнего, двух – одного взрослого и одного мальчика, т.е. третью часть каждой артели составляли подростки. Женщин, к промыслу не допускали из идеологических соображений, но в крайнем случае женщина могла заменить малолетнего работника.

То, что в отличие от русских, которые во время рунного хода омуля в устьях рек производили около десяти притонений, буряты в Малом море в течение суток закидывали один-два невода, делало работу вполне посильной для подростков. Кстати, их брали только на промысел в Малом море, вблизи жилья. Подростки выполняли вспомогательные работы – собирали невод, сушили его, сворачивали веревки, солили рыбу, готовили еду [119].

На Байкале рыбу добывали неводами и сетями. В зависимости от этого существовали неводные и сетевые артели во главе с бригадиром-башлыком (многие буряты считают, что “башлык” – бурятское слово). Б. П. Махатов обосновал преимущество сетевого лова следующим образом: сетевая артель состоит примерно из 8 человек и обычно ограничивается одной лодкой, которая быстро передвигается с одного места на другое; сетевой лов дает высокосортную продукцию, так как в сетях остается только большая рыба. Организация неводная артели (в среднем 55 чел.) сложнее и требует длительной подготовки. Ей необходимы большое зимовье, лошади, большое количество утвари, оборудование и пр. В невод часто попадает рыбная мелочь весом до 30–50 г [120]. Число членов бригады зависело от количества концов невода.

Мы не беремся судить о преимуществах той или иной технологии рыбного промысла, которые нам приходилось наблюдать во время полевых экспедиций. Ясно, что неводы, которые являются главным средством производства и сейчас, при значительных затратах труда приносят и большой улов. Однако следует признать, что, возможно, прав Б. П. Махатов, считающий, что лов сетями появился у кударинских бурят на Байкале позже неводного про-

мысла, а именно в 1880 г. [121]. Безусловно, хищническое истребление популяции омуля в нерестовый период (а иначе нельзя назвать лов рыбы для русских купцов-рыбопромышленников в устьях Ангары, Селенги и других рек) привело к ее заметному сокращению в Байкале. Поэтому потребности ольхонских бурят, ранее ограничивавшихся ловлей рыбы, пришедшей к их берегам, неводами, размер ячеек которых регулировал отбор более крупных особей, а молоди позволял уходить, в конце XIX в. уже не удовлетворялись. В поисках рыбы ольхонские буряты вынуждены были отправляться дальше от берегов озера, где чаще стали ставить сети. Н. П. Левин обращал внимание на экофильную традицию рыболовства ольхонских бурят в противовес экофобной направленности деятельности купцов-рыбопромышленников [122]. В то же время П. Е. Кулаков утверждает, что в старину употребляли сети из шерсти и конского волоса, а в конце XIX в. все большее распространение получила ловля неводами [123]. Им же описаны технологические особенности снастей и процесса неводного лова [124].

При ловле омуля неводами из 15 артельщиков 11 человек на карбасе отправляются в море закидывать невод. Из них восемь в четыре ряда сидят на веслах, два выметывают невод, а главный распорядитель – башлык – сидит на руле. Как пишет Н. П. Левин, “невод начинают выметывать не ближе полуверсты от берега; мечут дугой довольно большого радиуса. При работе требуется довольно большая ловкость, так как она должна производиться быстро и отчетливо и от нее зависит продуктивность тони” [125]. Когда невод выброшен, рыбаки спешат на карбасе к берегу и становятся у ворота. Невод стягивается с обоих концов. Эта работа



Выбирание невода посредством ворота у ольхонских бурят. 1886 г.
(фото Нодельмана).

требует больших физических усилий, особенно если невод заброшен далеко от берега. Весь процесс занимает 4–5 часов. Невод обычно забрасывают после вечерней зари. При очень хороших уловах – еще и перед утренней зарей.

Выловленная рыба складывается в лодку (подъездок) и после того, как артель выпится и отдохнет, поступает в специальное место – рыбодел, где ее чистят и солят. Правда, таких рыбоделов было, по наблюдениям Н. П. Левина, всего несколько, поэтому засол рыбы часто производили просто на берегу. Как самый легкий труд, он был обязанностью молодых членов артели. Омуль стаскивали в бочках в рыбодел, здесь 2–3 подростка чистили ее от внутренностей и передавали другим, которые обмакивали ее в соли, а третьи укладывали ее в бочку параллельными или крестообразными рядами. Многие артели продавали рыбу в свежем виде торговцам, которые держали свои рыбоделы для засола рыбы. Цена омуля на месте промысла в конце XIX в. составляла 3 коп. за штуку или 30 руб. за бочку (800 шт.) [126].

Ольхонские буряты сами плели рыболовные сети (*гур*), различные для омуля, хариуса и сига, сети из конского волоса для охоты на нерпу (*гульмэ*) и невода (*губишуур*). Вязали их обычно женщины крючком, используя специальные шаблоны, соответствующие размерам ячеек. Сети на сига имели ячейки величиной 65, 60, 55 мм, а на омуля – 32–34 мм. Сети на хариуса (*хадаранай гур*) делали трехстенными, так как из обычных сетей он выскальзывает, а в трехстенке сидит “как в мешке”. Каждое полотно такой сети вязалось отдельно, концы соединяли с верхней (*дэдэ заха*) и нижней (*додо заха*) тетивами. Поплавки были берестяные, а грузила – железные или свинцовые. По окончании промысла сети хорошо просушивали на специальных сушилах (*чучелах*), привязывая за верхнюю тетиву, а невода – растянув на прибрежном песке или камнях [127]. Чтобы предотвратить порчу снастей, в летнее время их смолили [128].

Видимо, хариусов буряты ловили иначе, чем сига и омуля. Информатор Д. Б. Дансуев говорит, что его ловят в Байкале летом только способом “колотовка”. Ставят сети ночью, заходят на лодке в середину притонения и бьют по воде палками, шлепают веслами. Затем сети сразу же вытаскивают. За ночь сети ставят 20–30 раз, с одного притонения получают 20–30 рыб. Правда, П. Е. Кулаков считает, что на берегах Малого моря был развит осенний хайрюзовый промысел, а кроме того, хариуса ловили на Баргузинских тонах [129]. Вообще же следует отметить, что в конце XX в. из 58 видов обитающих в Байкале рыб промысловое значение имеют омуль, сиг, хариус, ленок, окунь, щука, таймень, плотва, карась, язь и акклиматизированные амурский сазан, амурский сом и лещ.

Основной промысел рыбы ведется в Селенгинском, Прибайкальском, Баргузинском, Северо-Байкальском и Маломорском промысловых районах [130].

Рыбный промысел давал средства к существованию не только рыбакам. По всей видимости, неплохо на этом зарабатывали перекупщики, которые специально приезжали за рыбой на Ольхонскую ярмарку, организованную для сбыта добытой в Малом море рыбы. Организаторы ярмарки стремились, чтобы рыбу в первую очередь покупали для собственных нужд, поэтому предписывалось “гуртовым скупщикам позволять покупать рыбу в значительном количестве с половины дня и то, когда другие не будут иметь в ней потребности” [131]. За рыбой приезжали буряты и русские из других населенных пунктов Иркутской губернии.

Существовали специальные артели посредников между промысловиками и потребителями, которых называли “наймашины” (торговцы). Несколько бурят, обычно 3–4 человека из одного улуса создавали компанию на паях с целью скупки у рыбаков рыбы и продажи ее в Иркутске и других населенных пунктах. Для организации работы им были необходимы бочки, соль, судно, лошади и телеги. Они разъезжали на арендованном судне по тоням и скупали свежую, а также соленую рыбу для дальнейшей переработки и продажи [132].

Часть засоленной рыбы буряты-промысловики по окончании путины продавали сами за пределами своего ведомства, для этого в ноябре они отправлялись с рыбой по другим ведомствам и волостям Иркутской губернии и обменивали ее на хлеб [133]. Но вряд ли всем рыбакам удавалось совмещать рыболовецкий труд с торговлей. В дело входили другие лица, имевшие прибыль с продажи рыбы. Так, в 1876 г. рыбак Болдык Берханов продал 12 бочек пойманной и засоленной им рыбы по 19 руб. серебром за каждую некоему Хорхонову, “который ныне отправился за сказанными бочонками на 12 лошадях”. Хорхонов, в свою очередь, продал каждую бочку по 25 руб. серебром. До продажи добытую рыбу Берханов оставил, как обычно практиковалось им и раньше, на хранение в амбаре Ербатхаева и “за работу ему за караул уплатил 3 пудами аржаной муки и оставил соли полпуда для напущения рассолу” [134].

Оседлый инородец Ольхонского ведомства Тыргинской деревни Ефим Попов “за две бочонки” рыбы обязан был доставить инородцу Семисосенского улуса Артамону Аларкину по месту его жительства “ржаного запаса 36 пудов круглого и 30 пудов мукою”. Но “ныне по неурожаю хлеба обязываюсь по мореставу в январе (1876 г.) доставить 11 пудов, остальные 55 пудов доставлю pogodно по 11 пуд или если будут силы, буду доставлять более 11 пуд в

год” [135]. Илья Урбаев из Таловского улуса считался зажиточным: имел 7–8 рабочих лошадей, 25–30 коров, 40 овец и коз, сеял 5–6 десятин хлеба. Имел двух жен, нанимал одного работника. Осенью он закупал у рыбаков 100–150 бочек омуля, по 100–150 штук соленой рыбы в каждой. Рыбу он сбывал поштучно на постоянных дворах г. Иркутска и этим доходом покрывал годовые расходы на свое хозяйство [136].

Как видно, Байкал давал возможность дополнительного заработка довольно широкому кругу людей, многие из которых никогда не выходили в море. Освоенные ольхонскими бурятами водные пространства Байкала давали столь ощутимые материальные средства, что степная дума на протяжении XIX в. неоднократно заявляла: “Рыбный промысел есть главный источник, доставляющий деньги и продовольствие инородцам сего ведомства. Звериный промысел весьма незначительный” [137]. Чуть позже, в 1867 г., она заверяет высшее начальство в том, что “мер по предотвращению недостатка в хлебе и травах принимать нет надобности, потому что жители Ольхонского ведомства большею частью пропитываются зверями, употребляющими в пищу, и рыбою, добывающею в Забайкальском море” [138]. Есть сведения о том, что рыбаки, занимавшие должности помощников капитана, рулевых, машинистов или башлыков, за пять месяцев, с 20 мая по 20 октября, зарабатывали от 250 до 500 руб. Обычно должностей этих ольхонские буряты достигали к сорока годам, начиная свой трудовой стаж на рыбацком поприще с 17–18 лет [139].

Во время путины в Малом море все прибрежные жители, независимо от причастности к промыслу, питались рыбой, так как у бурятских рыбаков существовал обычай, сохранившийся до настоящих дней, делиться уловом с пришедшими к притонению людьми. Теперь их называют “мешочники”. Рыбаки не только одевают их рыбой, но и приглашают приходить еще. Также они поступали и на других тонях: артели раздавали понемногу рыбы приходящим на берег беднякам – бурятам и тунгусам [140]. При разделе рыбы все члены артели получали одинаковые пай. Староста (башлык) получал такой же пай, как и подросток десяти лет, которых на неводную артель из пятнадцати человек полагалось пять [141]. Аналогичные способы раздела добычи характерны для всех присваивающих форм хозяйства. При участии в облавной охоте нескольких родов или улусов добыча делилась соответственно удаче каждого отдельного охотника, а внутри рода раздел добычи производился поровну между всеми охотниками облавы [142].

Какой бы трудной и была работа на байкальских рыбных промыслах, информаторы отмечают, что на нерпу охотиться еще труднее и опаснее. Возможно, прав был П. Е. Кулаков, который с

позиций революционера эмоционально заявляет: “Промысловый быт в настоящее время (в XIX в. – С.Ж.) для бурят – ненормальность, объясняемая только местными естественно-историческими условиями, мало благоприятствующими и скотоводческому, и земледельческому хозяйству” [143]. В своей книге он показал все трудности промысловых работ, оценивая их то как эффективные, то как напрасные затраты труда. О бездоходности труда ольхонских рыбаков писал Н. П. Левин. По его подсчетам, из-за низких закупочных цен на рыбу средний доход на каждого рыболова в месяц путины составлял 8 руб. 50 коп., или 22 руб. на каждого за все время промысла. Эти цифры он вывел из показателей 1895 г., когда на промысле было 97 артелей в составе 837 чел. В течение двух с половиной месяцев они заработали 27 300 руб., а отсюда он высчитал предполагаемые расходы (по 10 руб. на каждого) [144]. С нашей точки зрения, для бурят, кроме всего, были немаловажно, что на протяжении всего сезона промысла их семьи были обеспечены свежей рыбой, а также была возможность заготовить ее впрок.

Нельзя не заметить, что буряты, рассказывая о трудностях промыслов, проявляют и понимание их экономического значения, и глубокое знание технологии, и любовь к этим видам занятий.

МОРСКОЙ ЗВЕРОБОЙНЫЙ ПРОМЫСЕЛ

Одним из промыслов, развившихся в результате освоения природных богатств Байкала и неизвестных другим группам бурят, да и вообще кочевникам-скотоводам, является морской зверобойный промысел – охота на нерпу. Особенности ее нами в свое время была посвящена специальная статья [145]. Тем не менее считаем необходимым остановиться здесь на основных чертах этого промысла, а также ввести новые полевые материалы.

В XVIII–XIX вв. нерпичьим промыслом на Байкале занимались буряты, прибрежные эвенки и русские, но большую часть нерповщиков все-таки составляли ольхонские буряты. По данным Н. П. Левина из 4000 шт. ежегодно добываемой на Байкале нерпы на долю инородцев 2-го Чернорудского рода приходилось 2500 шт., или 60 % [146]. Этим промыслом они занимались почти круглый год, охота на нерпу давала им жир, мясо, мех и имела немалое экономическое значение. Подсчитано, что нерпичий промысел намного выгоднее рыболовного и за каждый промысловый день чистая прибыль составляет около 1 руб. 20 коп. Это обусловлено тем, что весенняя нерпа (детеныш) весит около 1,5 пуда, а крупные достигают 3 пудов. Нерпа дает около пуда жира, который стоит от 4 до 5 руб. Шкура нерпы, отмечал Н. П. Левин идет в продажу в Иркутск за 25–30 коп. штука, а мясо высоко ценится самими бурятами [147].

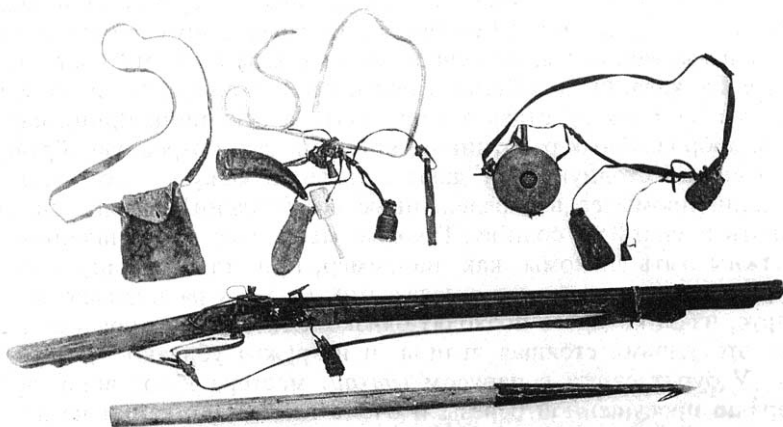
Формы, методы и средства охоты на нерпу у ольхонских бурят менялись в зависимости от сезона. Наиболее древний способ охоты – охота на лежбищах, когда охотники устраивали “засидки” на животных, – сохранился на летнем промысле. “Засидки” устраивали в укромных местах, отрезали выползшего зверя от воды и убивали дубинками, обухами или стреляли из ружей. Такой способ был широко распространен и у других народов [148].

Довольно простой и, очевидно, очень древний способ зимней добычи нерпы самоедами (манси) описан у П. С. Палласа [149]. Этот способ охоты, распространенный ранее на Байкале, заключался в следующем: у продушин, охотники ставили доски с привязанными к ним веревками. Как только нерпа вылезала из проруби на лед, охотник доской закрывал прорубь и убивал отрезанного от воды зверя. Появление зимнего лова нерпы при помощи гарпуна Л. П. Хлобыстин датирует эпохой развитого неолита Прибайкалья [150]. В такой охоте участвовало несколько человек, из которых один, гарпунщик, подкарауливал нерпу у одной из отдушин, а остальные отыскивали и забивали льдом и снегом все близлежащие проруби, вынуждая нерпу показаться в той, около которой ее ждал охотник [151].

При зимней охоте на нерпу успех зависел от умения находить гнездовья тюленей – их искали с помощью обученных собак. Опытные нерповщики знают, что нерпа гнездится в торосах, набитых во время морестава в виде тарелок. Любимые места пребывания нерпы – “нажимы” – громадные валы из льдин, нагроможденных одна на другую и образующих нередко очень большие навесы. Валы эти образуются во время морестава и тянутся по направлению осенних щелей.

По наблюдениям бурят, нерпы проделывают несколько продушин разных размеров, больших и малых. Большие продушины (*хунге*) имеют диаметр около 2 м, через них тюлени выходят на лед. Вокруг большой продушины тюлень продувает еще пять меньших (*нухэн*), через которые просовывает только морду, чтоб подышать воздухом. Нерповщики отыскивали при помощи собак эти продушины, малые забивали снегом, у больших, притаившись, ожидали появления животных. Как только тюлень выходил на лед, охотник кидал в него гарпун. Гарпун врезался в тюленя, а ливень не позволял ему скрыться под водой [152].

Ольхонские буряты чаще добывали нерпу сетями из конского волоса, которые отличаются высокой прочностью и не обмерзают на холоде в воде. Устанавливались сети в гнездовых дырах при помощи специального шестика, конец верхней тетивы привязывали к колу, вбитому в лед. По утрам охотники осматривали сети и переставляли в новые продушины те из них, в которые попадала добыча [153].



Охотничье снаряжение нерповщика (пояс, ружье, гарпун).

Весной нерпу добывали при помощи разных способов и орудий охоты, в том числе ружей и гарпунов. На весеннем солнце торосы таяли, и нерпа из гнезд уходила в воду. Охотиться на нее становилось труднее, но в это время можно было промысливать нерпят, мех и мясо которых высоко ценилось бурятами. Охотники привозили на лошадях к месту охоты лодки, различные снаряды и другие необходимые вещи. В начале весеннего промысла на нерпу охотились пешком, используя скрадные санки с парусом-маскировкой. После того как на Байкале появлялись большие разводья, начинался тяжелый рискованный промысел нерпы с лодки, на которую для маскировки укреплялся белый полотняный парус [154].

Истоки культуры морских зверобоев на Байкале восходят к эпохе неолита, и древние традиции сохранялись в течение длительного времени. Несмотря на то что археологические памятники Байкала тесно связаны с прошлым палеоазиатских, тунгусских, тюркских и монголоязычных народов, это не означает, что на новых этапах культуры происходила полная смена местного населения. На всех ее этапах прослеживается преемственность традиций и устойчивое их сохранение [155].

Охота скрадыванием, вероятно, возникла на основе способа, который заключался в том, что охотники, подражая движениям животного, подползали к зверю и убивали его. Позднее байкальские нерповщики добывали тюлени при помощи санок (нарт) с парусом. По предположению В. В. Свинина, охота на нерпу путем скрадывания на санках с парусом и весенняя с парусом на лодке возникла в эпоху раннего неолита [156].

П. С. Паллас встретился с байкальскими зверобоями в зимовье на Лиственичной (Листвянка), где был вынужден переночевать из-за непогоды, помешавшей его переправе на восточный берег Байкала. О зверобойном промысле он пишет: “Сии промыслы все на Байкале отдаются на откуп, а откупщик принимает к себе добровольных работников, коим он отдает потребную збрую, а они ему за сходную цену дают с тюленей кожу с салом. Самый лучший промысел в апреле... ныне все [тюлени], выходят на лед гулять и спать на солнце. Таковые места уже промышленникам должны быть знакомы, как, например, при устье р. Баргузиной и Турки, куда они походят с салазками, на коих растягивают белой парус, из-за которого подходят близко к тюленю, который думает, что это тычьемя стоящая льдина, и из ружья убивают” [157].

У бурят санки с парусом (*аахай*) мастера изготавливали из хорошо просушенной березы и очень тщательно: санки не должны были издавать ни малейшего скрипа. Все детали санок имеют бурятские названия. Полозья (*ургэн*) связывают между собой четырьмя перекладинами (*илаг*). Нарты имеют три пары прямых копыльев разной высоты: задние самые высокие, служат опорой для охотника, когда он, укрывшись за парусом, подкрадывается к нерпе. Раму (*тэртэ*) для паруса (*далбага*) укрепляли на передних концах полозьев. Верхний край паруса привязывали к раме, а нижний свободно опускался до поверхности льда. Чтобы его не относил ветром, в шов насыпали дробь. Наклон паруса регулировался подъемником (*нарбалга*). Парус изготавливали из белого полотнища в два-три слоя с двумя отверстиями: верхнее – для наблюдения за зверем, нижнее – для ружья [158].

Трудно согласиться с мнением Г. М. Василевич о том, что способ охоты с парусом был заимствован эвенками у русских [159]. Есть основания предполагать местное, байкальское происхождение этого средства транспорта и маскировки. Мы не нашли аналогичного способа охоты у других народов, занимающихся зверобойным промыслом, в том числе и у русских. Но подобный способ охоты был известен ненцам, которые использовали “скрадную” доску для охоты на дикого оленя [160]. Байкальские скрадные санки, очевидно, произошли от охотничьих нарт, которые имели широкое распространение у многих народов Сибири, в том числе и у эвенков Прибайкалья. Так, описывая эвенков шамагирского рода, живущих на Байкале, М. Г. Левин отмечал, что они во время охоты на нерпу скрываются за парусом специальных охотничьих нарт [161]. Совершенно прав был К. Маркс, когда писал: “На первых ступенях исторического развития приходилось изобретать ежедневно заново, и в каждой местности независимо от других” [162].

При весенней охоте на нерпу ольхонские буряты надевали специальную промысловую одежду, приспособленную к такому способу охоты, когда часть пути охотник продвигается на коленях, скрываясь за постепенно опускающимся по мере приближения к нерпе парусом. Поверх теплой одежды нерповщики надевали белый халат, на голову в целях маскировки – белый колпак. Для удобства продвижения и защиты рук и ног надевали на руки поверх теплых рукавиц волосяные, а на ноги – наколенники из конского волоса на войлочном подкладе. Поверх теплых унтов обували высушенные в форме калош конские камусы мехом наружу. Это было обусловлено тем, что весенний лед не гладкий, а на остром, игольчатом льду камус изнашивался за один день. Охота на нерпу проводилась только в ясные, солнечные дни, так как в пасмурные ветреные дни она на лед не выходит [163]. Нерповщики носили солнцезащитные очки или специальные приспособления для защиты глаз от слепящего льда [164]. В музеях Ольхонского р-на представлены интересные образцы очков нерповщиков. Нами приобретены здесь для Этнографического музея народов Забайкалья уникальные предметы музейного значения: санки с парусом, сети из конского волоса для ловли нерпы, гарпун, волосяные рукавицы и наколенники.

В конце мая, когда лед трескается, нерпы любят кататься на плавающих льдинах. Тогда начинается охота на лодках с парусом. Это охота по рейдовому льду за “гуляющими” нерпами (*зэра хан агнаха*) ведется в районе от Ушканых островов до мыса Елохина [165].

Интересен рассказ Ф. П. Хонгорова о трудной жизни нерповщиков на весеннем промысле, наиболее распространенном у ольхонских бурят, поведал. Не желая нарушать целостность повествования, мы считаем возможным допущение небольших повторов.

Нерповщики охотятся, как правило, на протяжении длительного времени и на больших расстояниях. Поэтому на охоту они отправлялись на лошадях, везли с собой лодку, дрова, пищевые запасы. На место охоты их отвозили сопровождающие, которые на лошадях возвращались обратно. А нерповщики, поохотившись с санками по льду, пересаживались в конце мая на лодки. После охоты на лодках по рейдовому льду на лодках же возвращались домой.

Трудности и опасности были обусловлены тем, что охотникам приходилось большую часть времени жить на льду. Специальных промысловых жилищ у них не было. В сезон промысла они жили в небольших корьевых балаганах или под лодкой, которую ставили, накренив на бок. Большим дефицитом были дрова, поэтому костер разводили только для приготовления горячей пищи. Охотники не всегда имели возможность обогреться у огня и терпели большие лишения и холод. К концу весеннего охотничьего сезона лед начинал трескаться, возникала опасность, что льдины могут



Бивуак нерповщиков, разбитый на льду Байкала.

наложиться друг на друга. В это время ставили на ночь дежурных, а остальные ложились в полной готовности при первой опасности сняться в лодку. Поэтому, несмотря на то что охота осуществлялась индивидуально, и общего раздела добычи не было, на охоту выезжали артелями. Они составлялись в зависимости от вида охоты: большие в 6–10 человек, и малые – по 2–3 человека. Большие артели имели значительное количество сетей, собак, ружей, лодок и карбасов.

В день охотник добывал от одной до четырех нерп, чаще две-три, а иногда и десять. Были дни, когда не добывали ничего. В среднем за сезон добыча охотника составляла 40–50 нерп, а то и больше. Весенняя охота была распространена шире, так как ольхонские буряты больше ценят мех и мясо детенышей нерпы до полугодового возраста. Они рождаются в феврале – марте, а так как молоко нерпы жирное и питательное, детеныши хорошо растут. В апреле они уже весят 15 кг и становятся предметом добычи. Кроме того, добывать их легче, чем взрослых, те опытнее и хитрее и реже попадаются охотникам.

Разделявали буряты нерпу не во время охоты, а дома или на рыбном пункте. Чтоб сохранить добычу, ее держат в проруби, привязанной за лапы.

Во время Великой Отечественной войны, да и после нее, колхозы и совхозы прибрежных районов снаряжали по плану охотников на нерпу. Они имели государственный план по сдаче шкуры, сала и мяса нерпы. Семьи, да и все жители села с нетерпением ожидали возвращения охотников. Те извещали о своем прибытии залпами из ружей, когда каждый делал по одному выстрелу. В селе по количеству выстрелов знали, все ли вернулись с трудного про-

мысла. В послевоенной деревне возвращение нерповщиков было праздником, потому что по обычаю охотники делятся добычей со всеми родовичами, угощая их дома, а также уделяя пай (*хуби*). Хозяева в больших котлах варили мясо и угощали всех проходящих. Гости приходят по одному разу, спрашивают об охоте, произносят пожелания удачи в охоте, а уходя, говорят, что не наелись, чтобы охотник в следующий раз принес побольше и накормил досыта. Хозяева должны угощать и давать пай, пусть самый маленький кусочек, с легкой душой, без жадности, так как грехом считается не отдавать то, что получено от бога [166].

Разделкой нерпичьих туш занимались мужчины. Сначала делали надрез от ротовой полости до хвоста. Шкуру снимали с салом, отделяя от мяса. Затем от шкуры отрезали ласты, Голову обдирали сразу. Особого мастерства требовало отделение сала от шкуры – чтобы не испортить шкуру, нужно было резать очень ровно [167].

Ольхонцы утилизировали всю нерпу: кожу, жир, мясо. По их мнению, нерпичье мясо очень полезно, а самым лакомым куском считались ласты (*алахэ*): отваренные в воде, они очень вкусны. В настоящее время их поедают все члены семьи или участники трапезы. У древних насельников Байкала ласты, по видимому, также считались лучшими кусками и, вероятно, по праву доставались охотнику. Доказательством этого могут служить находки преобладающего количества их костей по сравнению с другими костями на местах стоянок охотников [168].

Особенно ценным продуктом нерпичьего промысла считается жир, который служит не только предметом сбыта, но и идет в пищу. Топление нерпичьего жира производили следующим образом: складывали в бочку с решетчатым дном и ставили на солнце, где он таял и стекал в подставленную посуду. Если жир готовили для пищи, то после этого его кипятили на огне, а затем сливали в холодную воду. Очищенный таким образом дважды жир являлся важным продуктом питания ольхонцев. На его основе варили национальное блюдо саламат, а чтобы убрать остроту, добавляли молоко. Сало нерпы солили в лагунах на зиму, а для употребления летом солят в небольшой посуде. В настоящее время добавляют специи. А. Б. Батагаев говорит, что у любителей нерпичьего мяса весной приходит охота на него, а его жена утверждает, что мясо и жир нерпы обладают целебными свойствами. Она считает, что выздоровела от болезней желудка и печени только потому, что была на вынужденной диете – могла есть только нерпичье мясо, сало и жир.

Продукты нерпичьего промысла служили предметом торгового обмена, его сбывали далеко за пределами Ольхона, меняли на хлеб, сено и деньги. Байкальские нерповщики поставляли столько жира нерпы, что его хватало на всю кожевенную промышленность

Прибайкалья. Жир байкальских тюленей, имеющий своеобразный химический состав, являлся лучшим сырьем при замшевании наиболее высоких сортов кож и мехов. В 1895–1897 гг. главным потребителем нерпичьего сала были Ленские золотые прииски, где его применяли для освещения шахт. Довольно широко использовался тюлений жир и в мыловарении [169].

Многолетний опыт охоты на нерпу нашел отражение в богатой бурятской терминологии, связанной с этим промыслом. Свидетельством тому служат различия в названиях нерпы в зависимости от пола и возраста. Нерпа (*хан*) до года называется *хулэрэ*, годовалая – *яһанаг*, от года до двух – *болсэхэ*, с двух лет – *архан*, самец – *аргали*. Эвенки же нерпу называли – *кума*, детеныша – *кумуткан*, а нерпичью шкуру – *кумакса*. Орудия охоты на нерпу также имеют исконно бурятские названия: гарпун – *огногой*, сети – *гульмэ*. Отметим, что ольхонцы в отличие от других бурят различали сети в зависимости от их назначения: сети для ловли рыбы – *гур*, сети для ловли нерпы – *гульмэ* [170].

Охота на нерпу остается на Байкале важным промыслом до настоящего времени. Популяция нерпы оценивается в конце XX в. в 80–90 тыс. особей и, несмотря на массовые болезни, существенных изменений не претерпела. Лимит на добычу нерпы в 1992 г. был установлен в пределах 7 тыс. особей, что соответствует средней многолетней цифре. Фактическая же добыча составила 3 тыс. голов, что объясняется сложностями промысла и слабой технической оснащенностью охотников [171].

ПРОМЫСЛОВЫЕ ОБРЯДЫ

Рассмотрение различных проблем этнической экологии Байкальского региона будет неполным, если не будет хотя бы очерчена такая ее грань, как духовное освоение среды обитания. Каждая культурная традиция предусматривает регуляцию процессов взаимодействия человека с природой, формирует определенные типы отношения человека к природной среде [172]. А промысловая деятельность осуществляется в теснейшем контакте человека с природой, в ситуации, когда он, временно покинув освоенный домашний (профанный) мир, находится в сердцевине самой природы, будь то тайга или воды Байкала, всецело от нее завися.

Несмотря на то, что одна из глав монографии посвящена традиционному мировоззрению бурят, нам представляется вполне логичным обряды, связанные с охотой и рыболовством рассмотреть в настоящей главе, так же как связанные со скотоводческим хозяйством – в соответствующей. На наш взгляд, это оправданно и некоторая удаленность обрядовых сюжетов друг от друга в струк-

туре книги не мешает созданию единой, целостной картины, ибо промысловые обряды также восходят “к некогда единой мировоззренческой системе, созданной мифологическим сознанием на ранних этапах развития общества” [173].

Идеологические представления, связанные с охотничьей деятельностью, в свое время рассмотрены нами в специальной работе [174]. Тем не менее здесь мы остановимся не только на некоторых основных аспектах проблемы и хозяйственных обрядах кочевников, связанных с рыболовством и промыслом нерпы, но и на охотничьих поверьях и обычаях. Это обусловлено, в частности, тем, что в результате исследовательской работы удалось выявить новые материалы, представляющие достаточный научный интерес.

Промысловые обряды бурят представляли собой регулярные церемонии, приуроченные к различным этапам хозяйственного календаря. Нет сомнения в том, что в основе их лежит идея установления коммуникации между профанным и сакральным мирами посредством жертвы. В жертвоприношении наряду с умиловительными действиями присутствует концепция обменного дарения. Структурную особенность этих обрядов, их действий Е. С. Новик вслед за К. Леви-Строссом определяет, как “передачу сообщения (в данном случае в форме ценности), ведущего к получению желаемого (в данном случае в форме ответного дара)” [175]. При этом соблюдается отмеченный еще Л. Я. Штернбергом “принцип жертвы – обмен, поэтому богу моря нельзя давать рыбу, а богу тайги – мясо животных” [176].

Несомненно, эта черта характерна и для бурятских промысловых жертвоприношений, направленных на умиловление и получение в обмен на продукты скотоводства (молочные и мясные) даров хозяев тайги и воды. Бурятский миф гласит: «Девочка, превратившись в нерпу, ушла в море. На прощание сказала брату: “Мне суждено превратиться в нерпу, а тебе суждено жить среди людей. Зовись Эхирит, что значит найденный в воде, и давай мне сметану, молоко и тарык”. Эхирит же просил давать ему рыбу» [177].

Промысловые обряды совершаются рядовыми членами коллектива во главе со специальным лицом – старейшиной рода или особо искусным, красноречивым исполнителем ритуальных формул, а не служителем культа, шаманом [178]. Вероятно, это обусловлено тем, что хотя промысловые культы включают в состав шаманства, однако, по мнению С. А. Токарева, связь промысловых культов с шаманством – явление вторичного порядка. [179]. Приуроченные обычно к началу промыслового сезона, они направлены на умиловление духов-хозяев местностей и дателей объектов промысла. Особая устойчивость промысловых верований обуслов-

лена спецификой самой этой отрасли хозяйства. Е. А. Алексеенко пишет, что “роль случая, стихии природы, опасности представляет большую возможность для развития этих представлений, так как успех в промысле более, чем в любой другой отрасли, кажется независимым от воли человека” [180]. По представлению бурят, результат промысла всецело зависел от желания хозяев природных объектов. Так, например, существовал дух – покровитель собирательства корней сараны (*һараана малташа онгон*) [181]. М. Н. Хангалов отмечал божественное происхождение багульника и пихты, выросших там, где проходил Буха нойон [182].

Охотничий промысел буряты осуществляют во владениях Хангая. В его ведении находится весь животный и растительный мир. Рисуеться он очень богатым, добрым, помогающим в охоте, любящим слушать сказки [183]. Установление коммуникации бурятских охотников с Хангаем опосредовано обрядовой формой жертвоприношениями, которые, с одной стороны, входят в сферу экономических отношений (обменное дарение), а с другой – в сферу идеологии (умилостивительные действия). Необходимость жертвоприношений как способа “расположить” не только животных, но и “хозяев тайги” определяется представлениями о том, что охотник должен отнести в лес, т.е. его “духу”, подходящие дары и жертвы. В ответ на эти приношения и благодаря им “лес” оказывает свою помощь” [184].

Кроме имени Хангай существует еще несколько имен хозяина тайги. Одни считают, что им был Ута Саган нойон, а нижеудинские буряты во время охоты делали призывание лесного духа Ойн эжэна. Тункинские буряты хозяином тайги считают духа Мануху, большого пьяницу и любителя сказок и песен. За хорошее их исполнение он дарит охотникам соболей и выдру, поэтому в артель включают сказочников (улигершинов) [185]. У бурят есть специальные покровители охоты, распоряжающиеся этим промыслом. По представлениям ольхонских бурят, хозяином охоты является представитель сонма западных ханов Хэрмэшэ нойон (*Хэрмэн хушуунай эзэн*) – покровитель белок. Он обитает на высокой горе в устье р. Баргузин. Качугские буряты хозяином охоты считают Орголи саган нойона, а баргузинские почитают в этом качестве Ма-наахана. Он был замечательным охотником, охотился на мясного и пушного зверя, добычу сбывал в Маньчжурии и Монголии, имел трех жен – бурятку, монголку и эвенку. Баргузинские буряты возвели его после смерти в ранг покровителя охоты, и каждый охотник перед началом промысла приносил ему жертвоприношение, чтобы охота была удачной [186].

По поверьям бурят удачной охоте также способствуют соответствующие специальные онгоны – вместилища духа предка,

первозачинателя какого-либо производства или отрасли труда (охоты, рыболовства и т. п.) [187]. Охоте ольхонских бурят покровительствовал онгон *Долон гуроохэшиэн* (“семь охотников”). Его изготавливали и хранили только в тех семьях, где был охотник. К онгонам обращаются по именам и просят содействия: “*Долоон домшон, Найман намшан Андилхан, Ундилхан, Булданхан, Борной, Борсой, Болхон, Бороон!* Сплошную тайгу прошедшие насквозь на охоте... добывающие черных соболей, приносящие добычу из черных выдр, владеющие меткими стрелами... сотворите черных соболей, когда находимся в тайге, сотворите черных выдр!” [188].

В некоторых улусах Ольхона онгоном охоты считался *холонгото убгэн* (“колонковый старец”). Он посвящен духу шамана и охотника из племени хори Эргил буга нойона Тунхэя Мандахаева. Из-за притеснений со стороны лам он оказался в Прибайкалье, сперва в Унге, а затем в долине р. Куды. Посвятил в шаманы около 120 человек, был опекуном-найжей многих детей. Умер в глубокой старости, на его похороны подопечные привели много животных для заклания. Похоронен с большим почетом на Хомойской красной горке. После его смерти установили онгон *холонгото*, произвели его в ранг покровителя охоты и чадородия. Онгон делают из шкурки колонка, на грудь его прикрепляют жестяную или железную фигурку человека [189]. Здесь также умилоствовали онгон Анда Бар, наиболее известного духа-покровителя охотников во время таежной охоты. Разные вариации его воплощения изобразительными средствами и этимология имени рассмотрены в литературе [190].

Умилостивительные обряды с испрашиванием удачи на промысле у Хангая и других покровителей охоты совершали перед промыслом, находясь еще дома, в пути, во время охоты и после нее. Приносили жертвоприношение молочными, мясными продуктами, раскуривали трубку, очищали все предметы охотничьего снаряжения, заговаривали ружье. Все это сопровождалось каждый раз призываниями. Прекрасные образцы охотничьей обрядовой поэзии бурят разных этнических групп собраны С. П. Балдаевым. В 1935 г. он познакомился со сказителем, шаманом и охотником из улуса Тулхэн Качугского р-на Багаем Донкиным, который как раз совершал домашнее жертвоприношение хозяину охоты Орголи Саган нойону. Жена охотника сидела в юрте на войлоке, наливала молочную водку и подавала ему. Он призывал: “Глаза сделайте зоркими, пути быстрыми. Сохатых пригвоздите к кустарнику, сохатых привяжите к дереву. Соболя посадите на дерево, лисицу привяжите за осину, выдру привяжите за кусты, направляйте зверей на мушку, чтобы стрела не снизилась, попала в живот, попала в селезенку. Пошлите удачу!” [191].

В 1944 г. исследователь наблюдал в Олзобейском улусе Аларского р-на, как старик-охотник перед охотой совершал жертвоприношение. Старуха поставила жбан с чашкой на пол, постелила войлок и села позади посуды. Старик достал угли, положил на них богородскую траву. Затем он снял со стены нарезную винтовку на ножках, поставил впереди жбана, натруску повесил на ружье, потом встал впереди хозяйки. Она подавала, он капал. После брызганья хозяину очага и прочим достал пихтовую кору, зажег ее и стал освящать свое ружье и натруску. В 1940 г. С. П. Балдаев видел, как в Качугском р-не перед охотой “кормят” Анда Бара и обкуривают пихтовой корой ружье, натруску, котомку, а потом себя (охотника) [192].

В 1929 г. С. П. Балдаев посетил нижеудинских бурят в улусе Солонцы и записал призывание лесному духу Ойн эжэну Вечером, по возвращении с охоты в свой табор, охотники устраивают жертвоприношение мясом убитого зверя. Со словами призывания отрезают куски мяса каждого вида и бросают вверх три раза, потом набивают трубку табаком, поднимают вверх и призывают: “Пошлите зверей упитанных, медведей толстых, белок голубых, выдр широких, соболей черных! Сохатых привяжите к кустарнику, маралов прикрепите к хворостине... Глаза сделайте зоркими, выпущенные нами стрелы острыми! Доброжелателей направляйте к нам, злоумышленников гоните прочь!” Такие же обряды устраивают охотники других регионов, например аларские. Зачастую обряд *хурылга* для магического приманивания зверей к охотникам совершал улигершин. Обряд этот проводят 2–3 раза в сезон [193].

Буряты верили, что хозяин густых лесов и пестрой тайги любит слушать волшебные сказки и вдохновенные улигеры, поэтому артель старалась взять с собой сказителя. Он не ходил на охоту, днем оставался в таборе, свеживал добычу, готовил ужин. Вечером, когда охотники ложились спать, он рассказывал сказки. По окончании охоты получал свою долю наравне с охотниками [194]. Эта традиция не утрачена у ольхонских бурят до настоящего времени. В такой роли неоднократно участвовал в охоте в 90-е гг. XX в. шаман и тонкий знаток фольклора В. В. Хагдаев.

После возвращения с удачной охоты промысловики устраивали, со слов С. П. Балдаева, “грандиозное общественное жертвоприношение”. Старики призывали хозяина тайги, молодежь плясала до утра. Эти жертвоприношения в тайге и дома называются “*хунишуулхэ*” (*хунишуу* – “ароматный, приятный запах”) [195].

Не меньше, чем охотники совершали обрядовые церемонии рыбаки Байкала. Представления, на которых они базировались, находились на том же стадиальном уровне, что и охотничьи поверья, обряды и обычаи.

Хозяин морей, рек и озер *Унан Лобсон хан* со своей женой *Унан Дабан* и 27 помощниками живут на дне глубоких вод и оттуда “властвуют не только над стихией, но и покровительствуют бурятам, защищают их от злых духов, так как сами принадлежат к существам добрым, благорасположенным к людям” [196]. Помощники имеют своеобразную специализацию. Есть покровитель рыбной ловли при помощи лучения (*Гохоши нойон*), во время этой ловли ему жертвуют куски жареной рыбы. Ловля рыбы сетями и неводами находится под ведением Гульмешии нойона. Гурши хатун – покровитель ловли рыбы “мордами” [197].

По мнению С. П. Балдаева, хозяином озера Байкал считается *Дайр Сагаан нойон* со своей женой *Далабшата сагаан хатан*. Они почитаются только кударинскими и ольхонскими бурятами, которые занимаются рыболовством [198]. Представления М. Н. Хангалова о личном божестве Байкала совпадают с данными наших полевых материалов: “...ольхонские буряты приносят жертвы особой богине – хозяйке моря (*Далайн эжен*) Аба-хатан, а также и... особой богине дочери моря” [199]. Из информации ольхонских бурят следует, что хозяйками Байкала являются Далайн эжен Абла-хатан и Унан халют басаган [200], которых можно идентифицировать следующим образом: первую – как женщину, мать, а вторую – как девушку. Первую также называют Далайн эхэ (бабушка) [201].

Этим божествам Байкала современные ольхонские буряты приносят жертву на берегу моря. Сперва брызгают молоком, потом водкой. Кровавое жертвоприношение делают козлом. (“*Далайн эжэн ямагар мургэдэг. Ямаан идедэг бурхан*”). Как подчеркивает информатор С. Х. Хабеев, животное должно быть обязательно мужского пола и некастрированное, так как его отправляют божеству женского пола (*Далайн эхэ ханишагтай хун*). Жертвенный козел может быть трех цветов, так как и Байкал имеет, по представлениям ольхонских бурят, три цвета (*Далай гурбан онтуртэй*): белый, синий, желтый. “Белый (*сагаан*) – вода светлая бывает. Синий (*хухэ*) – когда дует ветер, то вода в озере синее. Желтый (*шара*) – когда солнце встает и заходит, то по морю солнечная дорожка желтеет”, – так объясняют буряты особенности цветовой гаммы озера [202]. В соответствии с этим подбирают масть жертвенного козла.

Физические свойства байкальских вод нашли отражение в именах царей вод. М. Н. Хангалов пишет: «Гэрэл нойон и Туяхатун олицетворяют блеск воды и гладкую, блестящую зеркальную ее поверхность, так как гэрэл значит “зеркало” и “светлый”, а туя “луч”, вторая пара – Гумгэ-нойон, Гульбэрэ-хатун – олицетворяют глубину вод; в третьей паре – ... представление пугливой волны: Дошкин-нойон, Долье-хатун; дошкин – “пугливый”, долье



Жертвоприношение божествам Байкала. Обряд Зухэли.

– “волна”» [203]. По всей видимости, эти материалы собраны М. Н. Хангаловым у ольхонских бурят, досконально знающих все оттенки и состояния моря Байкала.

“Кормление” хозяек Байкала совершают сразу после того, как на озере растает лед, так как в это время начинается рыболовный промысел. На этом тайлагане просят, чтобы *Далай эжэн басагаан Абла хатан Уһан халһот* поделилась рыбой и нерпой (*хубалдагты олзо*): “*Уутар дурэн омуле угэгты, ханар дурэн хадар угэгты*” (“Полную суму омуля дайте, полную стену (сети) хариуса дайте”) [204].

Жертвоприношение начиналось с брызганья хозяину очага Сахядай нойон бабаю и его жене Сахала хатун иби. Вообще следует заметить, что ему посвящен первый этап всех жертвоприношений, так как он является посредником между человеком (хозяином очага) и миром духов. Он созывает их к данному очагу [205].

У ольхонских бурят были покровители рыбаков, которых они называют *хаалингууд* (это слово переводится как “ханы” [206]. Это души ольхонских бурят, погибших на Байкале во время бури в 1864 и 1903 гг., поэтому их называют старые и новые хаалингуудами. Им приносят жертвоприношения. В призывании описывается картина кораблекрушения: “Карбаз был величиной с гору, под уларом сильного ветра бросался туда и сюда и перевернулся. Ветер Сармы плескался, Байкал клочкотал до самого дна, перевернулся карбаз. Ветра Баргузина разбушевали Байкал вверх дном, перевернулся карбаз! В омуте Малого моря нашли свою смерть Астаев сын Ольха, Эмегенов сын Энхэлжэн! Соог!” [207].

С. П. Балдаев зафиксировал последовательность, в какой ольхонские рыбаки призывают духов. В первую очередь – среднего сына Неба, младшего сына ночного Неба Хозяина моря Дайр Сагаан нойона и его жену. Их просят: “Дайте нам счастье, когда мы бываем на промысле. Благословите удачей!.. Омудей разыщите, хариусов загородите, большую рыбу таймень пригоните к нам, пескаря навалите кучей! Там, где мелкое течение воды, загородите рыб, где быстрое течение - гоните прямо на нас!” [208]. Затем обращаются к вышеупомянутым хаалингуудам. В третью очередь просят хозяина моря Далайн эжэна: “Когда находимся на промыслах, дайте прибыль и счастье! Когда находимся в водах, наделите нас удачей! Хозяин истока Ангары Аша белый господин, Анхарал белая госпожа! Хозяин Святого носа Шазгай белый господин, Шалхагар белая госпожа! Когда находимся в широкой воде, благословите силой и ловкостью! Когда находимся в водной стихии, окажите внимание и заботу! Рыбу омуле сотворите во множестве, рыбу таймень наплотите тысячами! Соог!” [209].

Рыбаков, возвращающихся 20 октября с рыбного промысла на ангарских тонях, куда они уезжали 20 мая, встречало все населе-

ние. Так, жители двух улусов Таловских и Хара-Хужирского собирались в ожидании в устье Марьты на берегу Байкала. От каждого дома они приносили молочную и мясную еду, а для жертвоприношения хозяину Байкала Дайр Саган нойону готовили от трех сел 5–6 баранов. В ожидании рыбаков накрывали столы. Встреча проходила очень тепло. После этого приступали к благодарственному жертвоприношению, в котором участвовал от каждого двора один представитель. Сперва брызгали на общественное огнище, затем вставали в ряд лицом к югу. Справа стоял главный распорядитель, который читал призывания, а остальные повторяли за ним. Молодежь закалывала баранов, мясо и кровяную колбасу варили, а кости жгли. Угощали друг друга, приглашая за свои столы. Люди разбивались на группы по возрасту. Старики разговаривали, а молодежь делила мясо на паи и раздавала их. Затем пожилые люди уезжали домой, а молодежь плясала до утра *ехор*.

На другой день гуляли в улусах. Рыбаков сажали на почетное место, угощали, подавая круговые чаши. Рыбаки рассказывали о промысле, все пели песни, шутили, веселились. Заработавшие большие деньги щеголяли тем, что из трехрублевых или рублевых кредиток сворачивали папиросы [210].

В обряде, который ежегодно совершают современные ольхонские рыбаки, с нашей точки зрения, в большей степени присутствует мотив благопожеланий умиловительного характера. Со слов информатора С. Х. Хабеева, который по просьбе рыбаков проводит этот обряд, высказываются следующие пожелания: “Чтоб вернулись с добычей (*олзотой*), чтоб сезон прошел благополучно, счастливо, чтоб все избежали опасности (*ээлэгтэй ябаха*), чтоб во время плавания (*хамарха*) не утонули, чтоб ветра, урагана не было”. Из всех этих пожеланий главным сегодня является не добыча, а пожелание того, чтоб все избежали опасности (*ээлэгтэй ябаха*) [211].

Безопасности на промысле во многом способствовала строгая регламентированность поведения перед отправлением на промысел, в пути следования и по прибытии на место. В промысловом быту стандарты поведения также жестко нормированы. Осмыслению множества ритуальных приемов, обычаев, запретов, магических действий способствует обращение к имеющим место в данной ситуации дуальным оппозициям “свой” – “чужой”, “хозяин” – “гость”; “сакральное” – “профанное”. По всей вероятности, выход на промысел в пространственном отношении буряты рассматривали как переход из “своего” мира в “чужой” в качестве “гостей”. При этом в идеологическом плане “свой” мир идентифицируется с “профанным”, а “чужой” (владения Хангая, царей вод и др.) – с “сакральным”. Этим представлением обусловлен обряд очищения

всего того, что должно войти в чужое владение, адекватное сакральному миру. Гости “преподносят” хозяину подарки с целью умиловить его, добиться его расположения и оградить себя от случайностей. Приведенный комплекс ритуальных действий, по понятиям бурят, делает их “гостевание” желанным хозяину [212].

Этическая направленность промысловых ритуалов и обычаев очевидна, так же как и то, что они преследуют в качестве одной из целей поддержание экологического равновесия в природе. Несомненно, прагматичность обрядов и предписанных действий заключается в стремлении сохранить резерв природы на последующие годы, не утратить эффективности своих промысловых угодий, ускорить период адаптации охотников и рыбаков к новым экологическим условиям, за короткий промежуток времени создать “свой” микромир в “чужом” макрокосме.

Таким образом, адаптивные функции культуры обеспечивали эффективное использование ольхонскими бурятами, также как и другими народами Байкальского региона, природных богатств среды обитания. Результатом рационального природопользования явилось то, что наряду с традиционной формой хозяйства, классической триадой кочевников – скотоводством, собирательством и охотой – значительное распространение на Байкале получили рыбный и зверобойный промыслы. В Байкальском регионе возникла устойчивая традиционная система жизнеобеспечения, основанная на эффективном использовании всех ресурсов кормящего ландшафта, включая степь, тайгу и водный бассейн. Комплексный характер хозяйства носил экофильный характер и создавал по возможности щадящий режим для хрупкой экосистемы степи. Дополнительные занятия ольхонских бурят были направлены на сохранение хозяйственно-культурного типа кочевников-скотоводов, являющегося основой традиционного уклада жизни, за счет предотвращения деструктивных последствий перепроизводства. Получение добавочных средств жизнеобеспечения из тайги и водного бассейна Байкала направлено на сохранение ландшафтов и ресурсов степи, как основной экологической ниши этноса. Байкал давал возможность дополнительного заработка довольно широкому кругу людей, многие из которых никогда не выходили в море. Собирательство, рыболовный и зверобойный промыслы увеличивали пищевую цепь кочевников за счет максимального введения в рацион помимо продуктов скотоводства растительной пищи и морепродуктов. Изучение этнической экологии Байкальского региона включает и исследование и другой ее грани - духовного освоения среды обитания, непосредственно связанного с регуляцией процессов взаимодействия человека с природой.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Козлов В.И.* Введение // Этническая экология: теория и практика. – М., 1991. – С. 8.
2. *Козлов В.И.* Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его экологические аспекты // Там же. – С. 15.
3. *Козлов В.И.* Указ. соч. – С. 26.
4. *Поплинский Ю.К.* Предисловие // Природа и цивилизация: реки и культуры: Материалы конф. – СПб., 1997. – С. 4–5.
5. *Андрианов Б.В.* Закономерности географической среды и хозяйственно-культурная дифференциация народов мира // Этническая экология: теория и практика. – М., 1991. – С. 168–169.
6. *Андрианов Б.В.* Указ. соч. – С. 169.
7. *Асааханов И.А.* Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. – Улан-Удэ, 1963. – С. 291.
8. *Бромлей Ю.В.* Культура и этнические аспекты экологии // Общество и природа: исторические этапы и формы взаимодействия. – М., 1981. – С. 90.
9. *Тулохонов А.К.* Байкальский регион: проблемы устойчивого развития. – Новосибирск, 1996. – С. 163.
10. *Андрианов Б.В.* Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). – М., 1985. – С. 19.
11. Там же.
12. *Павлинская Л.Р.* Еще раз об этнической истории Байкальского региона // Сибирь: древние этносы и их культуры. – СПб., 1996. – С. 65–66.
13. *Греч А.Д.* Центральная Азия - общее и особенное в сочетании социальных и географических факторов // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ (по этнографическим данным). – Л., 1984. – С. 114.
14. *Греч А.Д.* Указ. соч. – С. 116.
15. *Ямсков А.Н.* Традиционное скотоводство и природная среда: культурно-экологические аспекты взаимодействия // Этническая экология: теория и практика. – М., 1991. – С. 290.
16. *Греч А.Д.* Указ. соч. – С. 116.
17. *Тулохонов А.К.* Указ. соч. – С. 165.
18. *Андрианов Б.В.* Закономерности географической среды... – С. 164–165.
19. *Андрианов Б.В.* Неоседлое население... – С. 246.
20. *Андрианов Б.В.* Указ. соч. – С. 247.
21. *Тулохонов А.К.* Указ. соч. – С. 164–165.
22. *Тулохонов А.К.* Указ. соч. – С. 165–166.
23. *Тулохонов А.К.* Указ. соч. – С. 166.
24. *Абаев Н.В., Коновалов П.Б.* Введение // Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1992. – С. 3–4.
25. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 64, л. 13–14, 20, 23.
26. *Тулохонов А. К.* Указ. соч. – С. 162.
27. *Ямсков А.Н.* Указ. соч. – С. 287–289.
28. *Тулохонов А.К.* Указ. соч. – С. 172, 174, 176.
29. *Потапов Л.П.* Географический фактор в традиционной культуре и быте тюркоязычных народов Алтае-Саянского региона // Роль географического фактора... – С. 132–133.

30. *Алексеев В.П.* Очерки экологии человека. – М., 1993. – С. 30.
31. *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988. – С. 77.
32. *Викторова Л.Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М., 1980. – С. 29–30.
33. Материалы полевых исследований автора. 1988, Еравнинский р-н.
34. Материалы полевых исследований автора, 1987, Окинский р-н, инф. Цыремпилова Д.Д., 1906 г.р., тэртэ.
35. *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. – СПб., 1788. – Ч. III, пол. 1, 1772 и 1773 г. – С. 265.
36. *Паллас П.С.* Указ. соч. – С. 267.
37. *Паллас П.С.* Указ. соч. – С. 266–268.
38. *Черемисов К.М.* Бурятско-русский словарь. – М., 1973. – С. 313.
39. *Жуковская Н.Л.* Указ. соч. – С. 77.
40. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, инф. Жанаева Ц.С., 1918 г.р., уулалзай хугдуг.
41. *Хангалов М.Н.* Зэгэтэ-аба – облава на зверей у древних бурят // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1958. – Т. 1. – С. 18; *Хангалов М. Н., Клеменц Д. А.* Общественные охоты у северных бурят (Зэгэтэ-аба – охота на росомах) // Там же. – С. 74.
42. *Викторова Л.Л.* Указ. соч. – С. 30.
43. Там же.
44. *Жамбалова С.Г.* Традиционная охота бурят. – Новосибирск, 1991. – С. 114.
45. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н; инф. Мардаева Е. В., 1926 г.р., шоно.
46. *Жуковская Н.Л.* Указ. соч. – С. 77.
47. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н; инф. Бурлаева П.Д., 1929 г.р., шоно; Оглобина Е.Б., 1926 г.р., шоно.
48. Материалы полевых исследований автора, 1987, Окинский р-н, инф. Цыремпилова Д. Д., 1906 г.р., тэртэ.
49. *Паллас П.С.* Указ. соч. – С. 239.
50. *Лебедева А.А.* Собираательство в быту русских крестьян Сибири (XIX – начало XX в.) // Общество и природа... – С. 310.
51. *Лебедева А.А.* Указ. соч. – С. 311–312.
52. *Чебоксаров Н.Н.* Хозяйственно-культурные типы народов Восточной Азии // Народы Восточной Азии. – М., 1965. – С. 103.
53. *Потанов Л.П.* Указ. соч. – С. 132–133.
54. *Вайнштейн С.И.* Проблема происхождения и формирования хозяйственно-культурного типа кочевых скотоводов умеренного пояса Евразии. – М., 1973. – 12 с.
55. *Марков Г.Е.* Кочевники Азии: структура хозяйства и общественной организации. – М., 1976. – С. 9.
56. *Хангалов М.Н.* Зэгэтэ-аба – облава на зверей... – С. 11–32; Он же. Зэгэтэ-аба у кудинских бурят // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1958. – Т. 1. – С. 96–100; *Хангалов М. Н., Клеменц Д. А.* Указ. соч. – С. 33–95.
57. *Жамбалова С.Г.* Охотничий промысел в традиционном хозяйственном комплексе бурят // Проблемы реконструкций в этнографии. – Новосибирск, 1984. – С. 124.

58. Павлинская Л.Р. Указ. соч. – С. 87–88, 93–94.
59. Ганжа А.Г. Инновации в системе “этнос – окружающая среда” // Этническая экология... – С. 143.
60. Ганжа А.Г. Указ. соч. – С. 146.
61. Ганжа А.Г. Указ. соч. – С. 145.
62. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 552, л. 75–76.
63. Указ. дело, л. 73–74.
64. Жамбалова С.Г. Традиционная охота...
65. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 162, л. 3.
66. Указ. дело, л. 8.
67. Указ. дело, л. 2.
68. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 36.
69. Там же.
70. Хангалов М.Н. Нижнеудинские буряты (Этнографические заметки) // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1959. – Т. 2. – С. 31.
71. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 36
72. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 36–37.
73. Жуковская Н.Л. Семантические оппозиции в традиционной монгольской культуре // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. Тез. докл. – М., 1981. – С. 46.
74. Хангалов М. Н. Указ. соч. – С. 30.
75. Кудрявцев Ф.А. История бурят-монгольского народа. – М.; Л., 1940. – С. 163.
76. Вяткина К.В. Очерки культуры и быта бурят. – Л., 1969. – С. 63.
77. Кудрявцев Ф.А. Указ. соч. – С. 163.
78. Жамбалова С.Г. Аспекты этнической экологии Байкальского региона: традиционное хозяйство и природопользование // Геохимия ландшафтов, палеоэкология человека и этногенез: Тез. докл. конф. – Улан-Удэ, 1999. – С. 441–442.
79. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 552, л. 73–74.
80. Левин Н.П. Рыболовство и рыбопромышленность на Ольхоне // Изв. ВСОРГО. – 1897. – Т. XXVIII, № 1. – С. 45, 47–48, 53–55.
81. Левин Н.П. Указ. соч. – С. 59, 63.
82. Левин Н.П. Указ. соч. – С. 62.
83. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 552, л. 37.
84. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 995, л. 21,
85. Указ. дело, л. 24.
86. Вяткина К.В. Указ. соч. – С. 63.
87. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 16, л. 159.
88. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, инф. Хонгоров Ф.П.
89. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, инф. Илюшкина Н.Д., 1932 г.р., монгол.
90. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, инф. Табинаев С.М., 1924 г.р., шоно.
91. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, инф. Балхонова М. И., 1925 г.р., галзут.

92. Кулаков П.Е. Остров Ольхон: Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств (бывшего Ольхонского ведомства) Верхотурского округа Иркутской губернии // Зап. РГО. – СПб., 1898. – Т. 8, вып. 1. – С. 127.
93. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, инф. Батагаева Д.Б., 1923 г.р., сэгэнут.
94. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, инф. Хонгоров Ф. П.
95. *Байкал*. Иркутская область, Республика Бурятия. Путеводитель. Советы туристам. Париж; Люксембург; М.: Ле Пти Фюте, 1998. – С. 185. 83.
96. Махатов Б.П. Страницы из жизни бурят Кударинской степи. – Улан-Удэ, 1964. – С. 22–23.
97. Махатов Б. П. Указ. соч. – С. 23.
98. Махатов Б.П. Указ. соч. – С. 25.
99. Там же.
100. Гирченко В.П. Из прошлого байкальских рыбных промыслов: Памяти К. Н. Пантелеева // Жизнь Бурятии. – 1928. – № 1. – С. 79–88; Махатов Б.П. Указ. соч. и др.
101. Махатов Б. П. Указ. соч. – С. 27–28.
102. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 442, л. 7.
103. Указ. дело, л. 6.
104. Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 135–137.
105. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 442, л. 88.
106. Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 137.
107. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 552, л. 31–32.
108. Указ. дело, л. 34–35.
109. Указ. дело, л. 36.
110. Указ. дело, л. 37–38.
111. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1013, л. 1.
112. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 227, л. 16–17.
113. Указ. дело, л. 19, 20.
114. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 237, л. 1–2.
115. Махатов Б. П. Указ. соч. – С. 29.
116. *Байкал...* – С. 180.
117. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 856, л. 1–2.
118. Указ. дело, л. 8.
119. Левин Н.П. Указ. соч. – С. 46–48.
120. Махатов В.П. Указ. соч. – С. 23.
121. Там же.
122. Левин Н.П. Указ. соч. – С. 75–76.
123. Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 19.
124. Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 120–123.
125. Левин Н.П. Указ. соч. – С. 56–57.
126. Левин Н.П. Указ. соч. – С. 57–58.
127. Материалы полевых исследований автора, 1979, Ольхонский р-н, инф. Мосоев П.У., 1910 г.р., булагат; Дансуев Д.П., 1921 г.р., хэн-гэлдэр; Елбаков М.И., 1924 г.р..

128. Кулаков П. Е. Указ. соч. – С. 126.
129. Кулаков П. Е. Указ. соч. – С. 119, 125.
130. Тулохонов А. К. Указ. соч. – С. 176.
131. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 521, л. 4.
132. Левин Н. П. Указ. соч. – С. 58–59.
133. Кулаков П. Е. Указ. соч. – С. 111.
134. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1013, л. 2, 9.
135. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 954, л. 96.
136. ОППВ ИМБит СО РАН, Фонд С.П. Балдаева, оп. д. 401 (603), л. 19.
137. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 160, л. 87.
138. НАРБ, ф. 12, оп. 17, д. 193, л. 44–45.
139. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, д. 405 (537 а), л. 6.
140. Кулаков П. Е. Указ. соч. – С. 124.
141. Кулаков П. Е. Указ. соч. – С. 121–122.
142. Жамбалова С. Г. Указ. соч. – С. 104.
143. Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 49.
144. Левин Н.П. Указ. соч. – С. 77–78.
145. Жамбалова С.Г. Охота на нерпу у ольхонских бурят // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – Улан-Удэ, 1984. – С. 97–108.
146. Левин Н.П. Указ. соч. – С. 64.
147. Левин Н.П. Указ. соч. – С. 70–71.
148. Кларк Дж.Г. Доисторическая Европа. – М., 1953. – С. 85–86.
149. Паллас П.С. Указ. соч. – С. 123–124.
150. Хлобыстин Л. П. К истории нерпичьего промысла на Байкале // СА. – 1963. – № 1. – С. 17–18.
151. Иванов Т.М. Байкальская нерпа, ее биология и промысел // Изв. Биолого-географического НИИ при Вост.-Сиб. гос. ун-те. – Иркутск. 1938. – Т. VIII. – Вып. 1–2. – С. 85.
152. Материалы полевых исследований автора, 1979, Ольхонский р-н, инф. Мотошкин М.М., 1911 г.р., булагат.
153. Материалы полевых исследований автора, 1979, Ольхонский рн, инф. Шигаев П. Ш., 1914 г.р., буян.
154. Материалы полевых исследований автора, 1979, Ольхонский р-н, Инф. Орбодоев О.О., 1910 г.р., хамнай.
155. Свинин В.В. Основные этапы древней истории населения побережья озера Байкал // Древняя история народов юга Восточной Сибири. – Иркутск, 1974. – Вып. 2. – С. 22.
156. Свинин В.В. Указ. соч. – С. 15.
157. Паллас П.С. Указ. соч. – С. 138.
158. Жамбалова С.Г. Указ. соч. – С. 102.
159. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). – Л., 1969. – С. 21.
160. Хомич Л.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. – М.; Л., 1966. – С. 65.
161. Левин М.П. Указ. соч. – С. 65.
162. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. – Т. 3. – С. 54.

163. Материалы полевых исследований автора, 1979, Ольхонский р-н, инф. Орбодоева М.М., хамнай.
164. *Витковский Н.И.* Заметки к вопросу о байкальской нерпе // Изв. ВСОРГО. – Иркутск, 1890. – Т. XXI. – № 3. – С. 37.
165. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, инф. Батагаев А.Б., 1933 г.р., хэнгэлдэр.
166. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, инф. Хонгоров Ф.П.
167. *Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 103.
168. *Хлобыстин Л.П.* Указ. соч. – С. 17.
169. *Топорков Н.Н.* Экономическое значение нерпичьего промысла // Северная Азия. – 1926. – Кн. 5–6. – С. 71–72.
170. *Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 104.
171. *Тулохонов А.К.* Указ. соч. – С. 177–178.
172. *Абаев Н.В., Коновалов П.Б.* Указ. соч. – С. 7.
173. *Павлинская Л.Р.* Материалы по традиционной охоте народов Окинского края // Материалы полевых этнографических исследований. – СПб., 1996. – Вып. 3. – С. 74.
174. *Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 111–148.
175. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. – М., 1984. – С. 138.
176. *Штернберг Л.Я.* Гиляки, гольдцы, негидальцы, айны. – Хабаровск, 1933. – С. 55–56.
177. *Петри Б.Э.* Элементы родовой связи у северных бурят. – Иркутск, 1924. – С. 25.
178. *Новик Е.С.* Указ. соч. – С. 109.
179. Цит. по: *Жуковская Н.Л.* Народные верования монголов и буддизм / К вопросу о специфике монгольского ламаизма // Археология и этнография монголов. – Новосибирск, 1978. – С. 29.
180. *Алексеев Е.А.* Обряд и фольклор у кетов // Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 30.
181. *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. – М., 1978. – С. 93.
182. *Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1958. – Т. 1. – С. 329.
183. *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск. 1987. – С. 10.
184. *Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1937. – С. 104.
185. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 500 (128), л. 1; д. 319 (376), л. 10, 38.
186. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 401 (603), л. 14; д. 500 (128), л. 5, 24.
187. *Манжигеев И.А.* Указ. соч. – С. 62.
188. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 198 (341 а), л. 3; д. 425 (551), л. 2–3.

189. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 185 (325), л. 2; д. 500 (128), л. 27–28.
190. *Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 141–144.
191. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 500 (128), л. 5–6.
192. Указ. дело, л. 6–7, 23.
193. Указ. дело, л. 3.
194. Указ. дело, л. 24.
195. Указ. дело, л. 4.
196. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 312.
197. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 313.
198. Балдаев С.П. Некоторые вопросы бурятского фольклора // Избранное. – Улан-Удэ, 1961. – С. 83.
199. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 318.
200. Материалы полевых исследований автора, 1979, Ольхонский р-н, инф. Мотошкин М.М.
201. Материалы полевых исследований автора, 1998. Ольхонский р-н, инф. Хабеев С.Х., 1930 г.р., шоно.
202. Там же.
203. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 314.
204. Материалы полевых исследований автора, 1998. Ольхонский р-н, инф. Мотошкин М.М.
205. *Павлинская Л. Р.* Указ. соч. – С. 74.
206. *Черемисов К. М.* Указ. соч. – С. 523.
207. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 185 (325), л. 11; д. 401 (603), л. 12; д. 499 (127), л. 4–5.
208. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 499 (127), л. 4–5.
209. Указ. дело, л. 7–8.
210. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 405 (537 а), л. 2–6.
211. Материалы полевых исследований автора, инф. Хабеев С.Х., 1930 г.р., шоно.
212. *Жамбалова С. Г.* Указ. соч. – С. 146.

ГЛАВА 3

СООТНОШЕНИЕ ОБЩЕБУРЯТСКИХ ЧЕРТ И ЛОКАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ В СКОТОВОДСТВЕ ОЛЬХОНСКИХ БУРЯТ

ПРОБЛЕМЫ АТРИБУЦИИ ПОЛУКОЧЕВОГО СКОТОВОДСТВА БУРЯТ ПРЕДБАЙКАЛЯ

Основу данной главы составили полевые материалы, полученные в результате бесед с М. Б. Бадлуевым, 1910 г. р., булагатом, уроженцем села Тонты Ольхонского р-на Иркутской области, с 1970 по 1998 г. проживавшим в Улан-Удэ, бывшим председателем колхоза, с 1948 года – кладовщиком, участником и инвалидом Великой Отечественной войны. Знания о традиционной культуре ольхонских бурят, которыми он владеет, уникальны для конца XX в. Во многом сообщенная им информация перекликается с опубликованными этнографическими материалами, а, главное, существенно дополняет их, что, безусловно, является важным вкладом в изучение истории и культуры бурят. Этнографы, занимающиеся полевой работой, знают, какая удача для исследователя встреча с подобным человеком и как редко такая удача выпадает в последнее время. К сожалению, становится все меньше людей, непосредственно соприкасавшихся с традиционным бытом, когда он являлся обыденной повседневностью. Кроме того, даже среди людей сташерго поколения не все в равной степени обладают познаниями о прошлом и тем более могут восстановить их по памяти. Сам факт свободного владения представителем этноса на пороге XXI в. глубоким знанием традиционной культуры весьма показателен и вселяет оптимизм и веру в то, что этническое своеобразие бурят сохраняется прежде всего в среде самого народа.

Переплетение современных народных знаний и известных научных данных, несомненно, взаимно усиливает значимость обоих источников. В случаях, когда сведения, сообщенные информаторами, совпадают с опубликованными, делается ссылка на литературный источник – не только из этических соображений, но, что важнее, в целях их верификации. Бурятские слова в тексте сохраняют особенности местного диалекта, а там, где необходимо, вводится литературный вариант. Большое место отводится также ма-

териалам Ольхонской степной думы, которые документально подтверждают информацию, полученную при полевых исследованиях.

В данном разделе монографии рассматривается вопрос о соотношении общепурятских черт и локальных особенностей в скотоводстве ольхонских бурят. С этой целью по возможности привлекается синхронный сравнительный материал по другим этническим группам, прежде всего по агинским, кударинским и закаменским, по которым имеются специальные работы. Коллективные описи Иркутского областного краеведческого музея, любезно предоставленные его руководством, значительно расширяют географию источников и позволяют вовлечь в рассмотрение вещественные памятники. Эти музейные предметы, относящиеся к скотоводству, были собраны известными исследователями Б. Э. Петри, П. Г. Полтораковым и другими у эхирит-булагатских, тункинских, аларских и иных групп бурят, а также у монголов. Привлечение достаточно широкого круга источников позволяет представить общую картину скотоводства бурят, выявить характерные особенности данного вида производственной деятельности в Предбайкалье.

Скотоводство, главное занятие бурят XVII – начале XX в. определило уклад жизни народа и специфику его материальной и духовной культуры. Этому виду хозяйственной деятельности отводится достаточно много места в работах по истории и этнографии бурят как экономическому базису, детерминирующему особенности других сфер жизни [1]. Также имеются специальные статьи [2]. П. Е. Кулаков в книге об ольхонских бурятах этой теме посвятил небольшую главу, в которой приводится много статистических данных и интересных наблюдений [3].

В данном разделе подробно анализируются особенности полукочевого скотоводства Предбайкалья, в первую очередь в количественный, породный и видовой составе стада. Эти, казалось бы, незначительные штрихи фактически являются одним из атрибутирующих признаков кочевничества и имеют наравне с другими принципиальное значение при выделении двух подтипов скотоводства: кочевого и полукочевого.

В дореволюционное время ольхонские буряты в среднем на семью содержали, со слов информатора, 30–40 голов крупного рогатого скота, 50–60 овец, также коз, от 3 до 5 лошадей, а некоторые имели табун в 10–20 коней. Согласно подворной переписи, приведенной П. Е. Кулаковым, в 1895 г. на одного хозяина в среднем приходилось лошадей – 2,38; лошадей рабочих – 1,82; овец и коз – 28,6; крупного рогатого скота – 10,48. Всего скота в переводе на крупный – 15,77. По этим данным, 17,4 % хозяев вообще не имели лошади, а 36,8 %, владели одной лошастью (т.е. в сумме 52,4 % населения). Несмотря на приведенные цифры, с помощью

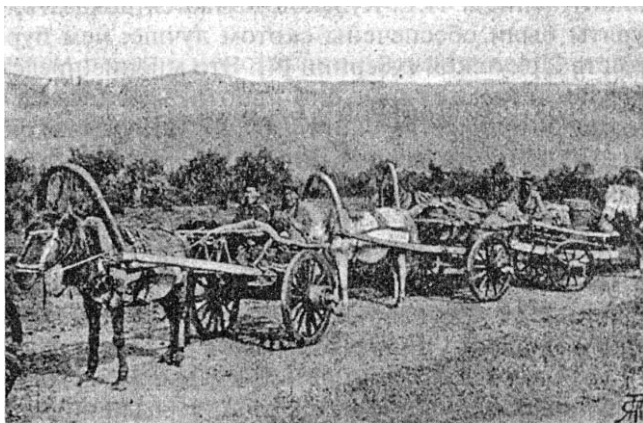
сравнительной таблицы П. Е. Кулаков пытается доказать, что ольхонские буряты были обеспечены скотом лучше, чем буряты трех других ведомств Иркутской губернии [4]. Это мнение представляется ошибочным. Во всяком случае, оно явно не согласуется с архивными данными о количестве скота у бурят Иркутской губернии 1840–1850 гг., из которых следует, что шести ведомств наименьшее поголовье скота имели как раз жители Ольхонского [5].

Также с трудом верится в то, что половина населения ведомства была безлошадна или обходилась с одной лошадью. И. Г. Георги, характеризуя бурят, писал: “Каждое семейство при промысле звериною ловлею и при собирании диких кореньев с нуждою может пропитать себе 20 разного скота, но имея оных 50 может содержать себя без нужды. Однако мерило благосостояния различно для разных групп. В Предбайкалье 100 скотин достаточно, а кто до 5 сот, тот весьма богат. Но между даурскими бурятами некоторые имеют до 1000 верблюдов, до 4000 лошадей, от 2 до 3 тысяч рогатого скота, до 8 тысяч овец” [6].

Многочисленные архивные сведения указывают на действительно небольшое количество скота у ольхонских бурят. По крайней мере, нет никаких оснований утверждать, что на Ольхоне выпасались огромные стада. В 1844 г. на 2830 ревизских душ приходилось 18 251 голов скота, включая 101 жеребца, 741 мерина, 902 кобылы, 212 жеребят, 175 порозов, 454 быка, 2739 коров,



Ольхонские буряты. Начало XX в.



Кочевка ольхонских бурят из зимника в летники
(фото И.А. Молодых и П.Е. Кулакова).

899 телят, 1245 баранов, 6964 овец, 2593 ягнят, 304 козла, 659 коз, 293 козленка и 8 свиней [7]. Почти аналогичны сведения за 1835, 1852 и другие годы. Так, например, в 1835 г. на 3022 ревизские души приходилось 19 478 голов разного скота [8].

О распределении этого количества скота по семьям, можно судить по другим архивным источникам, содержащим опись имущества. Так, в 1873 г. тайша Х. Якшеев, владея двумя подворьями в улусах Кутульском и Кучулгинском, с новым русским домом и несколькими юртами и хозяйственными постройками, в каждом имел стадо общим счетом в 150 голов, в том числе: 19 лошадей, 6 жеребят, 33 коровы и быков больших, 12 нетелей и кочериков, 12 телят, 60 овец и 8 коз [9].

В 1915 г. в улусе Еланцы жил богатый человек Морхосой Молонов, 50 лет. У него было большое хозяйство: табун лошадей – 40 голов, рабочих лошадей – 15, коров – 100, овец – 100. Засевал 15–20 десятин хлеба, занимался рыбной ловлей. Управлялся с хозяйством благодаря трем женам 60, 40 и 30 лет. Старшая управляла всем хозяйством, вторая ведала скотом, выезжала с ним на летники-зимники, ей подчинялась вся женская прислуга, ухаживающая за скотом. Младшая супруга ездила в Нижнеангарск ловить рыбу с бригадой из 13–15 чел. В улусе Таловском жил Илья Урбаев, считавшийся зажиточным: рабочих лошадей было 7–8, коров – 25–30, овец и коз – 40, сеял хлеба 5–6 десятин. Вести хозяйство ему помогали две жены и работник. В улусе Борсойском жил сорокалетний Шобхо Шоглоев с двумя женами, 40 и 20 лет. У него было 10–15 коров, 20–25 овец, 4–5 лошадей, сеял хлеба 3–4 десятин. За скотом ходила младшая жена [10].

Вдова крещеного братского Торгашина в хозяйстве имела 4 коровы с кочериками, 7 овец, 2 козы, 1 кобылу, 1 жеребенка [11]. Информатор Е. Б. Бужинаева, 1919 г.р., рода буян, родившаяся в Имэксэ бууса, сообщила, что у ее отца были 3–4 дойные коровы с приплодом, 2 лошади, 15 овец. Видимо, в приведенных пределах и колебалось количество скота в подворьях ольхонских бурят.

Общеизвестно, что предбайкальские буряты, в силу природно-климатических условий, особенностей ведения хозяйства и т.п., обладали меньшим поголовьем скота, чем забайкальские. Насколько, однако, была велика эта разница? По данным М. Кроля, средний иволгинский бурят (30–40 % населения) имел до 50 голов крупного рогатого скота, 60–70 баранов и 10 лошадей. 10 % этой группы бурят содержали до 100 голов крупного рогатого скота, 100–200 баранов и 20–30 лошадей. Самые богатые боргойские буряты держали более 200 голов рогатого скота, тысячу баранов и громадные табуны лошадей [12]. В состоятельной семье закаменских бурят могло быть 50–100 лошадей, в богатой – 100–200, самые богатые владели табунами в 500 лошадей. В семье среднего достатка было обычно 20–30 дойных кобылиц. Были бедняки с 1–3 лошадьми. Стадо крупного рогатого скота в хозяйстве среднего достатка у закаменских бурят достигало 100 голов. Богатые семьи имели 200 голов и больше. Встречались хозяйства с 5–6 коровами [13]. У агинских бурят в степных районах богачи содержали до тысячи лошадей и несколько тысяч овец. В лесистых местностях богатые хозяева имели 100–150 лошадей и 200–300 овец. Хозяин, имевший 10–15 голов рогатого скота, считался бедняком и в 20-е годы XX в. освобождался от уплаты сельскохозяйственного налога [14].

Как видим, из пяти классических видов скота (*табан хушуун мал*) кочевников-скотоводов сухих степей в XIX в. ольхонские буряты разводили четыре. К этому времени здесь уже не держали верблюдов, о наличии верблюдов в Предбайкалье в XVII–XVIII вв. свидетельствуют письменные документы, введенные в научный оборот Е. М. Залкиндом [15]. Породы скота были местные, хорошо приспособленные к природно-климатическим условиям края. Есть архивные свидетельства, что “жители сего ведомства особой породы лошадей не имеют, но лошади их по случаю смеси породы с породой лошадей хоринских бурят крепки и довольно сильны, несмотря на их малый рост. Порода овец простая, шерсть идет на нужды семьи, сдается в Тельминскую фабрику и в частные руки” [16].

Довольно обширный материал о породах скота, разводившихся в Иркутской губернии XIX в. представлен в работе И. А. Молодых и П. Е. Кулакова. Здесь имеется специальный раздел с их описанием и фотографиями, причем представлены также экземпляры

животных из Ольхонского края. Судя по всему, здесь была распространена монгольская порода коров, самая неприхотливая, пасущаяся круглый год по каменистым падам и горам и получающая подкормку в зимнее время один раз в день, за редким исключением, когда животных подкармливали второй раз. На одну голову уходило за зиму 30 пудов сена и 1–2 воза соломы. Вес туши 8–9-летнего быка доходил всего до 8–10 пудов, а коровы – 5–7 пудов, в то время как туша одного из откормленных быков из Монголии, которых пригоняли в Иркутск для продажи, весила 20 пудов. Такие коровы телились на 3–4-м году и доились до 14–15 лет. Сравнительный анализ приведенной в книге таблицы показывает, что ольхонские коровы были гораздо малоудойнее других. Они давали 150–200, 250–300 кружек молока, в то время как другие 300–400, 500–600, 900–1200 и даже 1300–1500 [17].

В каталоге представлены и другие породы крупного рогатого скота Предбайкалья – это бурятская местная и степная бурятская. Холмогорская и симментальская породы коров, или их помеси имели распространение только у жителей городов или пригородных районов, они давали от 1600 до 1800 кружек молока, но зато содержание их обходилось дороже – их подкармливали пойлом и картофелем. Животные степной бурятской породы были самыми крупными из местного бурятского скота. Эту породу культивировали в Кудинской степной думе, Балаганском и других ведомствах, где имелись обширные степные пространства. Рыночная стоимость одной коровы такой породы составляла 50 руб., в то время как ольхонские коровы монгольской породы стоили от 17 до 25 руб. От коров степной бурятской породы получали 3–4 пуда масла (удой 900–1200 кружек молока). Благодаря пастбищу в солончаковых степях, мясо было высокого качества.

По мнению исследователей, в Приольхонье культивировались самые малорослые, но удивительно выносливые лошади монгольской породы. Они не достигают двух аршин роста, непритязательны, легко переносят жажду и “весьма хороши как верховые кони, вынося 50–60 верст быстрой езды по неудобным каменистым дорогам, причем их не требуется даже подковывать” [19].

В Иркутской губернии различали две породы овец: черных, так называемых русских, и монгольских (белых и пестрых). Русская порода овец ценилась чуть дороже, так как из черной шерсти ткалось сукно для повседневной верхней одежды крестьян. Средний вес овец 25–30 фунтов, баранов – 30–40 унтов., а откармливаемых в солончаковых степях – от 40 до 60 фунтов [20].

Распространение на Ольхоне местных, архаичных по сравнению с разводимыми в остальных регионах Иркутской губернии, пород скота свидетельствует о глубоко рациональном подходе бу-

рят к ведению скотоводческого хозяйства на данной территории, менее плодородной, чем другие. Неразумное увлечение инновациями в области племенного отбора могло бы привести к нерентабельности скотоводческого хозяйства. Так, например, современными учеными подсчитано, что удельные затраты на содержание бурятской грубошерстной овцы почти в 10 раз меньше, чем на содержание тонкорунной. Бурятская грубошерстная овца максимально приспособлена к местным природным условиям и практически круглогодично находится на подножном корму. Ягнята рождаются в конце апреля – мае, сразу переходят на подножный корм и быстро набирают вес. Наличие курдюка делает их более стойкими к неблагоприятным условиям. Экологично само их пастбищное поведение: в отличие от меринсов, они рассредотачиваются по пастбищу и занимают в среднем в 4 раза большую площадь, что способствует сохранению продуктивности пастбищ. Матки проявляют большую заботу о потомстве, избавляя чабанов от ухода за молодняком [21].

Как показала практика, ориентация сельхозработников советского периода на тонкорунных овец себя не оправдала себя: в настоящее время заметна тенденция к восстановлению местных пород грубошерстных овец. В результате специальной кампании по их возрождению поголовье бурятской грубошерстной овцы в 90-е гг. в Республике Бурятия достигло численности более чем в тысячу животных [22].

Полевые материалы позволяют предположить наличие культурно-ценностной ориентации в содержании традиционных видов скота. О нерентабельности разведения овец, представленных сейчас в основном тонкорунной породой, из-за низких закупочных цен на шерсть говорили еравнинские, окинские, ольхонские буряты. При этом они подчеркивали прожорливость этих овец и даже ягнят: “Всю зиму их приходится содержать в стойле и они съедают сена, может быть, больше, чем коровы. Летом их необходимо за определенную плату пристраивать к чабанам, так как пастись им больше нигде”. Тем не менее буряты не могут отказаться от данного вида скота, потому что, по их словам, “без овец нельзя”: мясо вкусное и необходимо для угощения гостей, приготовления специальных блюд на семейные праздники и пр. Немаловажна для нужд семьи и овечья шерсть. Одна женщина из Окинского р-на рассказывала, что руно от двух грубошерстных овец она отправляет дочери, у которой четверо детей. Та сама прядет и вяжет все необходимое своим детям – пушистая шерсть грубошерстной овцы хороша для ручного вязания. Овцы и козы бывают нужны также для отправления обрядов.

Видовой состав скота в частных хозяйствах современных ольхонских бурят ограничивается этими же четырьмя видами домашних

животных. Некоторые еще держат свиней и кур. Правда, лошади на личном подворье появились недавно, так как в советское время держать их не разрешали, а коз становится меньше. В новых экономических условиях постсоветского периода увеличилось поголовье скота, содержащегося в частном секторе. На Ольхоне есть семьи, которые имеют до 10 дойных коров и до 30–40 овец. Большинство семей доят 3–4 коровы и пасут десяток овец. Однако в связи с невозможностью реализации шерсти и ее дешевизной поголовье последних сокращается, хотя до последнего времени сельхозпредприятия Ольхонского р-на специализировались на овцеводстве, что объясняли особенностями местных пастбищ и водопоев. Действительно, в северной части острова мы наблюдали, как отара совхозных овец спускалась на протяжении одного километра по невообразимо крутой и узкой тропе на водопой к Байкалу, что, на наш взгляд, довольно трудно было бы проделать крупному рогатому скоту.

В то же время возникает вопрос, рациональна ли такая узкая специализация? Известно, что наличие трех основных видов скота (лошади, крупный рогатый скот, овцы) обеспечивало возможность круглогодичного выпаса и зимой спасало скот от падежа. Эта видовая сбалансированность стада является наиболее рациональной [23], о этом свидетельствует следующий порядок выпаса скота в тяжелых зимних условиях. Для освоения зимнего пастбища сначала выпускали лошадей, которые разбивали копытами твердый снежный покров, добирались до корма и съедали верхушки травы. Затем на это же пастбище выгоняли крупный рогатый скот, а потом остатки травы доедали овцы. Когда в суровые зимы с глубоким снегом скот совсем не мог достать корм, пастухи прогоняли по пастбищу табун лошадей сплошной массой и на это место выпускали пастись рогатый скот [24]. Конечно, такие формы выпаса характерны для хозяйств с огромным поголовьем скота, содержащегося круглый год на подножном корму.

Локальные проявления особенностей хозяйственно-культурного типа кочевников-скотоводов Байкальского региона нашли отражение в видовом составе скота. Правда, примеры эти не имеют непосредственного отношения к ольхонским бурятам, зато высвечивают некоторые новые аспекты этнической экологии бурят, отразить которые, тем более располагая соответствующими материалами, мы считаем необходимым.

Как известно, в высокогорных районах своего проживания закаменские и окинские буряты разводят хайнаков (*хайнаг*) - помесь тибетского яка с монгольской коровой – и яков-сарлыков (*һарлаг*). По нашим полевым материалам, в 1987 г. в частном хозяйстве Д. Р. Кондаковой, 1928 г.р., из рода махараг, проживающей в с. Сорок Окинского р-на Республики Бурятия, коров не было. Зато

она имела пять голов хайнаков, так как, содержать их намного выгоднее. Информатор считает, что монгольские коровы требуют ухода, особого подкармливания, хотя в отсутствие большого снежного наста тоже хороши. Хайнаки же не мерзнут, сами находят пищу, круглосуточно пасясь на подножном корму (*убэрто ябад ондо орно*), в сильные морозы кормятся ветками деревьев, обгладывая их. Для вскармливания телят и небольшой подкормки, предназначенной больше для их приручения, животные самостоятельно приходят домой утром и вечером. Доят их, подпуская телят. Вечером они дают три литра, а утром – два литра молока очень высокой жирности. Это то, что остается после телят. Телят подпускают к матке до доения и после окончания дойки. За месяц перед отелом доят без теленка, так как животное само отказывается от него. Такую дойку называют доить “всухую” (*хурэгар*). Хайнаки телятся в марте. Они бывают как спокойные, так и бодливые, но если их держать в одних руках, то быстро приручаются.

По всей видимости, яков-сарлыков держать еще рентабельнее, чем хайнаков, но, как жалуется информатор, достать их негде. Аналогичные сведения записаны нами у других окинских бурят, в том числе у Д. Д. Цыремпиловой, 1906 г.р., род тэртэ, из с. Сорок. Она добавила, что этим животным в иные годы вообще не дают корма, а воду они всегда находят сами. При ночном выпасе определенную опасность для них представляют волки, поэтому некоторые хозяева закрывают их на ночь в загородки. Как видно, окинские буряты, так же как и закаменские [25], содержат скота этого вида в достаточно большом количестве.

Следует отметить, что в 90-е гг. с учетом перспектив nomadного животноводства в хозяйства Республики Бурятия завезены яки, от которых получено собственное потомство, а также хайнаки. Эффективность содержания яков оказалась в три раза большей, чем культурных видов [26].

П. Е. Кулаков оговаривается, что у ольхонских бурят скот кормится на пастбище круглый год, а подкормку в холодное время года получают только слабые животные [27]. Этнографу более чем соблазнительно представить ольхонских бурят кочевниками, ведущими круглогодичный выпас стад. Однако, многое говорит о том, что, скорее всего, скотоводство в данном регионе должно быть отнесено к полукочевому типу, когда пастбищная форма сочетается со стойловым содержанием, а в стаде преобладает крупный рогатый скот.

С. А. Токарев обращал внимание на то, что “скотоводство бурят заметно отличалось от табунного скотоводства Монголии”, и, прежде всего, преобладанием крупного рогатого скота, что не характерно для чисто кочевых степных народов [28]. По мнению

Е. М. Залкинда различия в скотоводстве у забайкальских (коневодство) и предбайкальских (разведение КРС) бурят, зафиксированное участниками академических экспедиций, возникли позднее XVII в. [29]

Известно, что для круглогодичного выпаса и больших переходов лучше приспособлены лошади и овцы. К. В. Вяткина считает, что широкое разведение крупного рогатого скота у бурят связано с сокращением размеров кочевок и переходом к полuosедлому и оседлому образу жизни [30]. М. Н. Хангалов, охарактеризовав все пять видов скота, замечает: “Но самую главную статью бурятского хозяйства все-таки составляет рогатый скот, который главным образом и доставляет бурятам насущный хлеб” [31]. По мнению И. А. Асалханова, заинтересованность бурят в развитии и увеличении поголовья рогатого скота вызывалось прежде всего его товарным характером. При этом он не упускает из виду и специфику стойлового содержания скота [32].

Следующим подтверждением стойлового содержания скота в зимнее время является развитое сенокошение. Материалы показывают, что скотоводство на Ольхоне выживало благодаря разумному сочетанию максимально длительного содержания домашних животных на подножном корму и дозированию подкормки в зависимости от их возраста и состояния, а также от погодных условий.

П. Е. Кулаков приводит конкретные цифры рациона домашних животных. По его данным, одна овца съедает за зиму 1 копну сена (5–6 пудов), 1 корова – 4–5 копен, 1 рабочая лошадь – 15 копен сена [33]. Архивные сведения в целом подтверждают эти цифры. По расчетам 6-го Чернорудского родового управления, лошадь потребляет 6 копен сена, рогатый скот – 4, овца – 1, коза 1/2 при весе копны 5 пудов [34]. Понятно, что этот идеальный расклад годового рациона сильно корректировался суровыми условиями реальной жизни.

В годовом отчете за 1854 г. указывается, что на прокормление скота ольхонским бурятам нужно 18 950 копен сена. Видимо, осознавая, что потребное количество сена вряд ли будет заготовлено, дума далее заявляет: “Сильные порывистые ветра и погоды, сдувающие почти весь снег в здешнем гористом и степном местоположении, дают способы к питанию скота во всю зиму засохшею в выпусках на корню травой” [35]. Эта надежда на подножный корм выражается в архивных документах неоднократно. Совершенно прав Е. М. Залкинд, когда он пишет о ситуации в XVII в: “Вместе с тем не следует переоценивать бурятского сенокошения. Заготовка кормов была несоразмерна с потребностью, и судьба стада еще добрых полтора столетия зависела от прихотей погоды” [36].

Если верить статистическим сведениям, то в 1885 г. сена было заготовлено в несколько раз меньше необходимого. Однако это не ввергает в панику родовое управление, которое в примечании весьма оптимистично отмечает: “Хотя по данным сведениям на прокорм скоту не хватает 56,345 пудов, но ввиду того, что скот по бесснежности зимы пасется большею частью на горах и долинах, то скошенного количества сена будет достаточно” [37]. Тем не менее другие материалы показывают, что из-за неурожая жизнь бурят значительно отягощалась, так как недостаток сена приходилось восполнять подножным кормом на бесснежных местах, что связано с определенными трудностями выпаса скота на морозе или покупкой сена у жителей других ведомств “на значительную по состоянию нашему сумму денег или отдавать туда на прокорм скота за кормом” [38].

ТЕХНОЛОГИЯ СКОТОВОДЧЕСКОГО ХОЗЯЙСТВА

В XIX в. ольхонские буряты кочевали в среднем до четырех и более раз в год в зависимости от поголовья скота. Некоторые малоимущие вовсе не снимались с места, а богатые переезжали чаще. На летники (*нажаржан*), откочевывали в числах 15 мая, жили там до сентября. В сентябре, по окончании уборки сена на утугах, которые располагались при зимниках (*убэлжэн*), переезжали сюда, чтоб пустить скот по отаве (*алирхан*). Через месяц, используя этот выпас, возвращались обратно на летники, где оставались до 20-х чисел ноября. С этого времени до середины мая жили на зимнике. Правда, существуют данные о том, что у ольхонских бурят, в отличие от других предбайкальских, летники служили отчасти и зимниками, так как они кочуют туда два раза в год – один раз весной, другой – зимой, когда корм для скота в зимниках заканчивался [39]. Следовательно, несмотря на видимую частоту перекочевков, на самом деле, ольхонские буряты кочевали между зимником и летником, пытаясь наиболее оптимально использовать имеющиеся наделы. При этом они учитывали возможности выгонов и сроки восстановления травяного покрова на пастбищах.

По данным П. Е. Кулакова, все девять ольхонских родов часть покосных наделов имели в местности Долгая Степь, удаленной от многих селений. Чтобы не возить сено за 30–60 км, некоторые семьи устраивали здесь заимки и жили со скотом с конца февраля до начала апреля, пока не скормят скоту все это сено [40]. По всей видимости, на заимках за скотом смотрели молодые неженатые люди, в то время как сама семья проживала на зимнике. Нет, вероятно, веских оснований предполагать, что в XIX в. на летники буряты переселялись всей семьей. На наш взгляд, совершенно объек-

тивно наблюдение И. А. Асалханова о том, что «так называемая перекочевка с зимников на летники производилась одновременно “всем улусом”, причем на летники, где находились старики, женщины и дети, перевозили самое необходимое... Но основное “имущество и инвентарь” находились в зимниках, являвшихся основным хозяйственным центром и постоянным местом жительства» [40]. Впрочем, перекочевка из зимника в летник проводилась организованно. Целый обоз телег, нагруженных домашней утварью, одеждой, постелью и предметами молочного хозяйства, двигался по пути к летникам. Эта процессия зафиксирована в XIX в. фотографиями в Еланцинском ведомстве. Кроме того, известно, что основные тайлганы (а их всего три) приурочены ко времени перекочетов: весенний – на летники, осенний – на зимники, а летний совпадает с началом покоса [42].

Прежде чем перейти к сюжету о сохранении элементов кочевничества у современных ольхонских бурят необходимо, на наш взгляд, привести общие данные о сселении колхозных дворов в единые центры в период с 1939 по 1941 г. на основании постановления ЦК ВКП(б) и СНК СССР от 27 мая 1939 г. “О мерах охраны общественных земель колхозов от разбазаривания”. Это был очередной и, возможно, один из завершающих этапов перехода к оседлому образу жизни. До этого времени в землепользовании и расселении бурят сохранялись значительные черты кочевого и полукочевого образа жизни. Упорядочение колхозного землепользования означало для бурят сселение разбросанных улусов в единые колхозные центры, устройство поселений оседлого типа с закрепленным личным участком при дворе. Для проведения компании колхозам был предоставлен государственный кредит. Новые села часто возводились на не заселенных до того местах. Это мероприятие также способствовало сокращению потрав засеянных полей и сенокосных массивов колхозов. По материалам М. О. Могордоева к 1 января 1940 г. в Бурят-Монгольской АССР сселение было осуществлено на 43,2 % к плану с использованием кредитов на 78,6 %. [43].

В настоящее время у ольхонских бурят наблюдаются некоторые черты прежней полукочевой жизни. До 60-х гг. XX в. перекочевки на летники практиковались почти всем населением региона. Сейчас на летники, как правило, откочевывают жители сел Анга и Таловка. Это вызвано отсутствием пастбищ, незагороженностью утугов и обилием оводов и комаров. Жители с. Анга переезжают к Байкалу в летники Усть-Анги, что в 8 км от села. Такой выбор летника обусловлен тем, что в связи с укрупнением сел и строительством Ангарской ГЭС в 1958 г. возникло с. Анга на месте улуса Хурай Нур. Переехавшие сюда из с. Усть-Анга жители традиционно на летнее время переезжают в свое бывшее село. Коренные же хурайнурцы

сохранили свои летники в местности Ангаса-Ялга, что в 4 км от с. Анга, и также ежегодно переезжают сюда на лето. До 80-х годов откочевывали, как только трава зазеленеет. А теперь, так как стариков осталось мало, работающие люди молодого возраста переезжают на летник после праздника Сурхарбан, 25–26 июня. Раньше, в 60–70-е годы, там жили до глубокой осени, а сейчас большинство возвращается обратно в августе, к началу сенокоса. Старики же, пенсионеры и безработные живут там до октября. В Усть-Анге юрты не сохранились, а на летнике Ангаса-Ялга есть три обжитые шестистенные деревянные юрты (*буряад гэр*). В отличие от ангинских бурят в Таловка кочуют только старики, а молодежь остается в селе. На летниках, со слов информатора В. Н. Щеботкиной, “коровы тучнеют, жир набирают на горной траве, которая для них как масло”. На летнике Усть-Анга коровы с утра до обеда пасутся на степных увалах, затем спускаются на водопой и стоят до вечера на болоте. Когда наступает летний сезон, а жители замешкаются с переездом коровы из Анги сами уходят на летники и уводят молодежь [44].

На летниках современные буряты живут на вольном воздухе в небольших стационарных домах, скот располагает лучшими выгонами, а главное, сохраняются от потравы сенокосные угодья. Имеются также другие следы традиционной кочевой жизни бурят-скотоводов. Недалеко от с. Алагуй стоят заброшенные восьмистенные деревянные юрты. Со слов информаторов, это летники бывшего с. Турунга. Первый летник находится в 15 км от Алагуя и называется Нохой туг, на общегеографической карте Иркутской области, составленной и подготовленной к печати в 1993 г., это место обозначено как летник Нахойтук. Второй летник информаторы называют Хара-Чирген, они считают, что эти юрты принадлежали родственникам, которые, как правило, селились по соседству. Нужно заметить, что на современной карте многие места Ольхонского р-на отмечены как летники – Харасатый, Крестовский, Бархан, Осогор-Шулон, Огул, Улан-Хан и др.

По нашему мнению, также важным свидетельством рациональности кочевого ведения скотоводческого хозяйства является также то, что обычно все колхозные стада овец выпасались на отдаленных чабанских стоянках. Так, по нашим наблюдениям, чабанские отары на о-ве Ольхон находились в местностях Ташкай (на карте отмечено как нежилое село), Усук, Узуры и других отдаленных от жилья местах.

Информатор Э. З. Долгонова, 1944 г.р., из рода хэнгэлдэр, рассказывает о своих наблюдениях над изменениями уклада кочевого хозяйства в пределах одной человеческой жизни. Жители улуса Онгурен до 1961 г. кочевали “капитально”: вся деревня выезжала на

летники в местности Хулукта, Малый Онгурен (Сухой Онгурен), Тоонгужир Тоонто и др. Когда перестали кочевать, в 60–70-е годы, в целях сохранения утугов, летом скот не запускали в деревню, а для его содержания и дойки стали строить маленькие домики и загородки за околицей села. В 60-е годы размещение скота в летнее время за пределами населенного пункта автор наблюдала в некоторых селах Селенгинского р-на, а потом и это ушло. Также, с ее слов, интересно отметить, что картофель стали сажать в Онгурене в 50-е годы, а в 1968 г. она на пришкольном участке первая посадила две грядки огурцов. Она застала то время, когда хлеба не было, муку затирали особым способом (затируха) и ели. В то послевоенное время людей спасал чай *зутараан*: муку грубого помола поджаривали до золотистого цвета, смешивали со шкварками внутреннего говяжьего жира и заливали подсоленным кипятком, иногда добавляли молоко. Эта специфическая послевоенная еда, по ее мнению, отличается от классического чая *зутараан*.

В соответствии с хозяйственным календарем бурят летний сезон официально продолжался с 15 апреля по 15 октября по старому стилю. В архивных документах есть многочисленные упоминания об этом. На наш взгляд, эти даты отмечали время начала и конца активного пастбищного сезона, так как не всегда совпадали со сроками перекочевки из летников в зимники и обратно. Кроме того, с переездом на зимник и началом зимнего сезона все равно не прекращался выпас основной массы скота. На летниках скот пасли (*мал харюлха*) по очереди, составляя табуны лошадей, стада крупного рогатого скота и отары овец. Такая форма поочередного выпаса скота была характерна и для монголов [45].

Вряд ли можно согласиться с П. Е. Кулаковым, который отмечает, что общих полулусных табунов буряты не имели, коровы и овцы паслись в общем табуне каждого отдельного домохозяина. Только неkochующие буряты образовывали табуны гулевых лошадей и пасли с 1 октября до последних чисел ноября в 10–15 верстах от улуса. Пастьбу производили по очереди, соответственно количеству лошадей каждого домохозяина. Иногда нанимали пастуха, которому платили с каждой лошади по 20 коп., по фунту мяса и по два фунта хлеба в месяц [46].

При небольшом количестве скота, которым владели ольхонские буряты, выпас его отдельными семьями, на наш взгляд, был неприемлем в силу своей нерациональности. Кроме того, архивные данные говорят о выпасе скота с пастьбой по очереди. Этому соответствует то, что в бурятской общине выгоны составляли общую собственность улуса в отличие от огороженных засеянных просом полей и сенных покосов [47]. У агинских, селенгинских и хоринских бурят гулевой рогатый скот пасся днем без присмотра

“по своей воле свободно”, к концу дня сам возвращался к жилищам; дойные коровы паслись самостоятельно, но их пригоняли пораньше, для дойки в светлое время. Овец и коз пасли под присмотром, а телят держали в специальных загонах-телятниках, где они могли пастись [48].

Со слов информатора, овец летом пасли с раннего утра и до обеда, самое знойное время они проводили в загонах, а после спада жары их выгоняли снова. Лошади и крупный рогатый скот паслись весь день. Лошади паслись под водительством жеребца, который возглавлял и организовывал табун (*булэд ябаха* – досл.: “ходить семьей”), а также охранял его от волков. Самцы других видов животных такой особенностью не обладают. Скот любит пастись в степи (*тажеран*), где вкусная солоноватая трава. Степная трава с высоких холмистых мест наиболее питательна. На Ольхоне особенно разнотравья нет. Первосортной, лучшей травой для скота у ольхонских бурят считаются разновидности пырея (*сяк ногоон*, *хухэ ногоон*), придающие животным тучность. Чуть уступает им по качеству *бутулга ногоон*. Эти травы произрастают на тажеранах. Трава пойменных, низких, болотистых мест *хобхон ногоон* является второсортной, малопитательной. Произрастает также сахилдан (*сахилда* – “ирис”), который цветет весной, его едят коровы. Овцы любят цветущий подснежник, в пору его цветения бегают в его поисках.

П. Е. Кулаков отмечает, что овцы плохо наедаются лесной травой, а лучшим выгоном для них считаются морены и нагорные степи около соленых гуджиристых озер [49]. В Закаменском р-не животные в сентябре питались в горах травой горечавка (*халуун убһэн*), поэтому они легко переносили зимние морозы. Кроме того, животные любят грибы (маслята), а коровы настолько пристрастны к осенним прострелам (*хухэ ургы*), что, почуяв их, становятся неуправляемыми, пока до них не доберутся. Здесь на сенокосных участках ценились вика приятная (*шудэр ногоон*), княжник сибирский, пырей-вострец (*нарин хобхо*). *Будуун хобхо*, росший на болотистых местах, считался неважной травой, но в крайних случаях и его заготавливали на зиму [50].

Качество и питательность трав на пастбищах, со слов Л. Линховоина, можно было определить по следующим признакам: хорошая трава отрывается у самого корня, имеет красноватый оттенок и сладковатый вкус; плохая трава отрывается посередине стебля, имеет белый оттенок и горьковатый вкус. В иные годы у травы питательной бывает лишь верхняя часть, а в другие – нижняя, у корня. На северной стороне гор стебли травы тоньше, поэтому лучшей считается ветошь с южных склонов. Хороши пастбища, где встречается больше мышинных запасов. На хороших пастбищах

лошади оставляют крупный и цельный помет, а на плохих – твердый и черный. Коровы, а особенно лошади, которые могут добыть себе пищу буквально из-под земли, копытами доставая корни травы, неприхотливы и в основном сами выбирают пастбища. Овец нужно пасти, соблюдая особые правила смены пастбища. Летом их лучше пасти на холмах и увалах, избегая по утрам росных низких мест, чтобы не заболели гнилостно-копытной болезнью (*бальшируу*). Осенью овец надо держать скученно и хорошо поить, а пасти дней 15–20 по ветоши, затем перегонять на пастбища, где растет синий ирис (*сахилза*), тогда они крепче и меньше тощат. Очень хорошо пасти по отаве и на солончаковых местах – овцы становятся жирнее, а шерсть длиннее и гуще. Осенью их нельзя быстро перегонять с места на место, тогда они теряют в весе [51].

Ольхонские буряты при стойловом содержании скота в зимнее время всячески стремились к тому, чтобы большую часть года он находился на подножном корму. Как отмечает информатор, только слабый скот (*муу мал*), молодняк и предназначенный на убой (*байтахан*) подкармливали с Покрова (14 октября), а остальных домашних животных – с середины ноября. Корм давали один раз утром, каждая голова получала свой определенный пай (*хуби*). После утреннего кормления взрослый скот водили на водопой и отпускали пастись на простор (*дайда*). Даже в декабре и январе в ясные и теплые дни старались выгнать скотину. Она ходила часов с 10 утра и до 5 часов вечера и, по утверждению информатора, возвращалась сытая (*дайда садад ерэнэ*). Больше в этот день ее не кормили. Животные ходили в радиусе 2–3 км от жилья, кормились сухой травой, которая вырастает под снегом (*хагдан*) и объедали кустарники (*бургаахан*).

Животные активно паслись с конца марта – начала апреля, т.е. еще до переезда на летники они полностью переходили на подножный корм, добывая его недалеко от жилья. В благоприятные зимы овец удавалось продержат без подкормки до самого Рождества. Лошадей же выпасали круглый год. Для этого несколько селений составляли большие табуны (до 400 голов) и пасли по очереди.

Свидетельством этого являются многочисленные жалобы русских крестьян из соседних сел, чьи земли размещались чересполосно с бурятскими. Были взаимные обиды. 23 января 1830 г. братский 2-го Чернорудского рода Хохой Хутанов “находился в поле при пастьбе за очередь соседственных родовичей конского табуна до 400 штуки... для сугреву от чрезмерного холода зашел в дом к ясашно-крещеному”, куда пришел крестьянин Кунтинского селения Дорофей Петров и стал бить за потраву озимых хлебов и отнял седло братской работы с потником, треног, чумбурную веревку и две под-

пруги. Кроме того, “из пасомого мною за очередь мне доставшуюся конного табуна, принадлежащего бурятам нашего ж рода стойбищ Улан-Бургасного, Еланцинского и Хахалхайского, оставшегося тогда без присмотра потерялись жеребенок и кобыла”. Считая себя безвинно пострадавшим, он жалуется в Иркутский земский суд, так как считает, что вынужден был пройти из-за смежности полей по озимым хлебам “без причинения какого-либо нивам вреда на ветощь, к стойбам нашим принадлежащие” [52].

16 апреля 1831 г. Косостепский старшина Ефим Мирков требует учинить взыскание за два воза и две копны сена, стравленных буренскими, борсоевскими, еланцинскими табунами. На это дума отдает приказ улусным старостам, чтобы “для табунов своих имели пастухов и не травили у крестьян в остожьях сено и озимовые не вытаптывали, и отвечать будут как братские хозяева табунов, так и пастухи” [53]. Такие табуны для выпаса лошадей в зимнее время составляли, видимо, на протяжении всего XIX в. Об этом свидетельствуют архивные данные 1829 г., 1862 г., да и других лет.

В 1829 г. поступила словесная жалоба крестьянина Кунтинской слободы на то, что конские табуны улусов Тынгинского, Крестовского и Таловского вытоптали озимые. Буряты отказались возмещать убытки и сказали, что “если это произошло, то только в ночное время, а огороды нужно городить, как и было указано раньше” [54]. 20 декабря 1862 г. косостепские крестьяне жалуются на сельском сходе, что ольхонские инородцы в октябре имели кочевое прожитие в Долгой степи “с выгоном лошадей сот до четырех всякого рода улусов как то: Крестовского, Ангинского и Кучулгинского... Находились на русских дачах и учиняли крайнюю обиду сему обществу. Так что эти лошади находятся в зимнее время на дачах и выбивают своими ногами весь корень, который перемерзает в это время, а по произращению теряет свои плоды” [55]. На что скотоводы отвечают: “По образу нашей кочующей жизни мы имеем прожитие да и продовольствие скота на собственных коренных наших владениях, ограниченных планами законным порядком. А потому крестьяне воспрещать в этом нам не могут, не имеют никакого права и мы не обязаны иметь с ними никакой взаимности в промежутке наших обширных владений” [56].

О сложности сосуществования двух диаметрально противоположных хозяйственно-культурных типов на одной территории упоминалось в предыдущей главе. Невозможность совмещения больших посевов с крупными стадами скота отмечал А. П. Окладников. Правда, при этом он имел в виду внутреннее противоречие, присущее хозяйствам оседлых или полукочевых земледельцев и скотоводов, которое завершилось взрывом этой синтетической формы изнутри, путем выделения скотоводов и земледельцев [57].

Комплиментарность между обществами с различными хозяйственными укладами возникла и углублялась за счет нивелирования форм хозяйства и быта, взаимных уступок и общих конструктивных решений. Кардинальное несовпадение экономических интересов не препятствовало возникновению дружбы между этими народами. Следует отметить, что в исках, предъявляемых одной стороной другой, речь идет всегда только о возмещении понесенного материального урона. Буряты, проживающие на острове и северо-западном побережье Байкала, не имели этих проблем ввиду отсутствия там русских селений.

Противоречие двух хозяйственно-культурных типов (с одной стороны, кочевников-скотоводов и оседлых земледельцев – с другой), выражавшееся в несовместимости хозяйственных интересов, побуждает нас внести некоторые коррективы в высказанные ранее предположения. Мы с Л. Р. Павлинской вполне резонно считали, что изменения в скотоводстве бурят зависели от степени проникновения земледелия в общую структуру хозяйства [58]. На самом деле, трансформация скотоводства, выражавшаяся в том, что в Предбайкалье полностью исчезает кочевое скотоводство и стабилизируется полукочевой тип, меняется внутреннее соотношение между видами скота, в частности резко сокращается поголовье лошадей и овец и пр., не всегда вызывается распространением земледелия в хозяйстве бурят. Оказывается, для этого этносу вовсе не обязательно осваивать новые формы хозяйства, как и случилось с ольхонскими бурятами.

Экзогенная хозяйственная инновация, возникнув в определенной экологической нише, влияет на все компоненты устоявшейся традиционной системы и влечет за собой изменения. Однако эти перемены не кардинальны, они носят скорее характер приспособления, адаптации к новым обстоятельствам, тем более, что для Предбайкалья ситуация тесного соседства кочевников и земледельцев не была новой. Проблема конкретных исторических взаимоотношений скотоводческой культуры бурят и земледельческой культуры курумчинцев достаточно подробно рассмотрена А. П. Окладниковым [59].

На эту проблему обращал внимание М. Н. Хангалов, объясняя, что буряты были вынуждены оставить за недостатком земли “осенники” (*намаржан*) и “весенники” (*хабаржан*) и перейти на кочевание из зимников в летники. Из-за уменьшения площади пастбищ скот уже не мог по-прежнему ходить по разным местам. Сокращение земель происходило по следующей причине: “Бурятские земли постепенно стеснялись со всех сторон русскими поселенцами, которые строили все новые деревни и заимки. Бурятский скот не мог по-прежнему привольно и свободно пастись, так как русские поселенцы препятствовали этому, ведь скот, пасясь на разных местах, травил хлеб и покосы” [60].

Сравнительный анализ имеющихся материалов о зимнем содержании скота показывает, что ольхонские буряты тяготеют к той группе бурят, которые при стойловом содержании скота в этот период наиболее широко практиковали тебеневку (зимний выпас скота по ветоши). Известно, что даже хоринские и селенгинские буряты, переходя на полустойловое содержание скота, в течение зимнего сезона давали животным двухразовую подкормку, а отелившимся – трехразовую [61]. Факт одноразового подкармливания домашних животных и значительные размеры тебеневки у ольхонских бурят свидетельствуют о рациональном использовании местных ресурсов. Ограниченные пространственные возможности не позволяли им, подобно агинским бурятам, перегонять скот с одного пастбища на другое.

Известно, что в засушливые годы, когда потребность в тебеневке скота из-за недостатка сена выше, мало- и среднеобеспеченные агинские буряты “составляли компании”, договариваясь кому пасти овец и коз, кому гулевой скот и кому табун лошадей. Дойных коров, мелкий и слабый скот оставляли на зимниках под присмотром стариков, жен и детей. А сами главы семейств и их подросшие сыновья угоняли гулевой скот к “отысканным или слышанным удобным местам, конечно, где снегу мало”. Точно так же поступали богатые домохозяева, осуществляя зимнюю пастбу скота самостоятельно. Компаньоны и богатые скотовладельцы пасли гулевой скот почти по всему Забайкалью, в казацких и крестьянских дачах, в пределах Китая – в Монголии и Маньчжурии, платя во всех местах за “подножный корм” (ветошь) арендную плату “с числа всякой скотины и по числу дней стоянки” [62].

Начало стойлового, а вернее, полустойлового содержания скота с 20-х чисел ноября обусловлено, конечно, народными знаниями сезонных особенностей своего края. У агинских бурят считалось, что период с 12 ноября по 2 февраля (по старому стилю) – время 81 мороза. Затем наступает пора 61 *жабар хиус*, (ветер-верховик, резкий и очень холодный, обычно дующий с верховьев пади). 23 февраля тепло гор спускается в долины, начинаются миражи, скот подставляет спину солнцу, греется [63]. Таким образом, самым тяжелым периодом зимовки было время с середины ноября до середины февраля.

Для зимнего стойлового содержания скота в границах усадьбы зимника (*убэлжэн*) ставили хозяйственные постройки – скотный двор. Стайку (*хотон*) строили из тонкого леса, крыли жердями, а сверху дерном. Специальным раствором, главный компонент которого – свежий коровий помет, обмазывали щели. В стене на определенном расстоянии располагали отверстия (*нухун*) для продевания волосяных веревок (*билтурга*), к которым привязывали жи-

вотных [64]. Каждый вид скота имел отдельное помещение, молодняк находился в своей загородке. Лошади (они обычно не мерзнут) стояли в конюшне в индивидуальных стойлах. К теплой стойке, куда животных загоняли только на ночь, примыкало помещение для дневного содержания и кормления (*данхай*) с открытой четвертой стеной, ориентированной обычно на южную сторону, где скот ест, пригреваемый солнцем (*нара харад*). П. Е. Кулаков дворик с небольшим навесом для лошадей и жеребят называет “херим” [65]. Наш информатор настаивает, что херим – полностью закрытое, очень просторное помещение в 8–10 стен, где животных также держали на привязи и задавали корм. В летнее время скот на ночь загоняли в специальные ограды (*хуреэ*), где были легкие навесы или сараи. В плохую погоду они сами укрывались в сарае, так как “животные умные и хитрые”, все знают и понимают, что в непогоду они замерзнут.

Сведения, полученные от других ольхонских бурят, подтверждают правоту нашего основного информатора М. Б. Бадлуева. Действительно, в хериме могли содержать в дневное время без привязи нестельных яловых коров и овец. А лошадей держат только в постройке под названием “данхай”. Как сказала Н. Д. Илюшкина (1932 г.р., рода монгол, из с. Шара-Тогод Ольхонского района), “эта стайка очень похожа на херим, такая же закрытая с трех сторон и с плотной крышей, но только для лошадей”.

В с. Шара-Тогод Ольхонского района С. Х. Хабеев (1930 г.р., рода шоно, родился в с. Дэдэ Кучулга) показал нам скотный двор, построенный им в старых традициях и привлекающий внимание своей рациональной планировкой. Капитальные строения обеспечивают животным максимум комфорта в условиях суровой сибирской зимы – теплые стойла позволяют сохранять энергию в организме животных, что, в свою очередь, дает обильные надои и поддержание живого веса. Прямоугольной формы скотный двор поделен на две части открытым коридором, по обе стороны которого расположены помещения. Хлев (*хотон*) – зимняя стайка для коров – точно такой, как рассказывал М. Б. Бадлуев. Это помещение убирают каждый день от экскрементов животных, а вечером, перед тем как загонять скот на ночь, ежедневно застилают новую порцию специальной подстилки. Имеются два хлева – для овец и для молодняка. Рядом располагается херим. У этого хозяина он представляет собой помещение длиной в 4 м, где привязывают трех коров. В советское время, когда был построен скотный двор, количество домашних животных было ограничено, поэтому на большее поголовье и не рассчитывали. Данхай – “кормовое” помещение, в отличие от хлева, который хозяин называет “ночевым”. Здесь также помещают на ночь лошадей, корм которым задают

обычно на ночь. В комплекс входит сеновал (*ильден*), сено из которого вытягивают крючком (*дэгэ*). В маленьком шалаше (*хухур*) хранят сухой измельченный навоз (*хиш*) – подстилку для скота в хлевах. Имеется, как называет его хозяин, “кормовой домик” – амбар, где в трех сусеках хранятся отдельно овес, комбикорм и зерно для кур. Скотный двор образует второй двор, примыкающий к первому с жилым домом. В то же время он достаточно автономен.

С нашей точки зрения, строительство добротных скотных дворов с соблюдением традиционной планировки и многих обычаев, включая отдельное размещение разных видов скота и привязывание дойных коров, лишний раз свидетельствует о глубоких корнях полукочевого скотоводства со стойловым содержанием в зимнее время в данном регионе. И. Б. Батуева отмечает, что хозяйственные постройки различались в зависимости от типа скотоводческого хозяйства. У полукочевых и полуоседлых бурят скотный двор разделялся на несколько огороженных частей, предназначавшихся для разных видов животных. Кочевые группы не строили для скота закрытые помещения, а устанавливали открытые стойки-навесы [66].

Ольхонские буряты доили коров, кобыл, овец и коз. Большая часть их доилась только в летнее время, когда они хорошо кормились и были упитанными, а также продолжался период выкармливания молодняка (лактация). Правда, это не говорит о том, что коров не доили зимой. Хорошие условия содержания скота в это время года, включая достаточный корм, теплые стойла и уход, сполна окупались хорошими надоями. Об этом свидетельствуют архивные данные 1827 г.: “Многие при запасении достаточного количества сена, скота оным довольствуя, получают от дойных коров молоко, да и весьма немалом числе в зимнее время. В зимнее время таковые коровы телятся и посему и ведется у них беспрестанно кумыс или так называемой по братски курунгуй, из которого по выкурке молочного тарасуна делается на употребление в пищу арса” [67].

Коров и кобылиц доили так называемым подсосным методом. Когда подпускают детеныша, матка успокаивается и дает молоко (*эбэлхэ*). Затем теленка или жеребенка привязывают рядом к специальной веревке и сдаивали молоко (*наха*, *шоптород наха*), оставляя для молодняка специальную порцию. После дойки матки некоторое время находились вместе с детенышами, затем их разводили. Судя по материалам М. Н. Хангалова, бурятские коровы без теленка совсем не доились, и если теленок пропадал, корова переставала давать молоко. Во избежание этого ухищрялись либо подменить его другим, похожим, или из шкуры делали чучело [68].

Дояры сидели на низких скамейках сбоку коровы. Лягающим-ся коровам (*хэрдаг унеэн*) стреножили две задние ноги. Кобыле перед дойкой привязывали специальной веревкой (*хаптига*) одну переднюю ногу (*хаптигалха*), подворачивая ее в коленном суставе. И. Г. Георги писал: “Кобыл доят как и коров, для чего жеребят и телят держат на привязи... Когда женщины доят кобыл, то подгибают у оных одну ногу, надевая через колено веревочную петлю, и на трех ногах стоит” [69]. Кобылиц доили как мужчины, так и женщины. Вообще на Ольхоне мужчинам, если была необходимость, было не зазорно доить и других животных.

Из архивных данных видно, что мужчины смотрели за скотом. При описании случая нападения волка на 76-летнего человека говорится, что сын его находился в это время при скотине [70]. В споре о преднамеренном нанесении увечья Баину Бархонову взыскивается с виновного, кроме прочего, 3 руб. серебром за то, что он не мог смотреть за скотом, и вынужден был нанять работника [71].

Кобылиц доили один раз в сутки, утром, получая в среднем 2–3 л молока от каждой матки. После дойки кобылиц свободно отпускали на волю, но они всегда возвращаются к жеребенку, оставленному дома. Овец доили один раз в сутки, днем, когда в зной их пригоняют во двор. Овец и коз чаще всего доили дети, подсаживаясь сзади. В среднем от 10 дойных овец получали 3–4 л молока. Овцы доились только в июне – июле. Молочные козы с большим выменем дают до 1 л молока. Вообще же удой любого животного зависит от качества корма: “Как покормишь, такое молоко и получишь”. Дополняет эти сведения М. Б. Бадлуева другой информатор, Н. Д. Илюшкина. Она говорит, что если хорошо содержать корову, то она до 14 лет может доиться четыре раза в день. Правда, нам такая частота доения кажется невозможной. Вообще же считается, что буряты коров доят два раза в день, “но в середине лета, когда бывает особенно хороший корм, то хотя и редко, доят коров еще в полдень” (*удэрлэхэ*) [72].

Молоко сдаивали в подойники, которые нельзя употреблять в других целях – грехом считалось, например, черпать ими воду из реки [73]. Подойники были берестяные, сшитые волосяными нитками, а также деревянные, дужки им плели из конского волоса. В ИОКМ хранятся разные подойники из Тункинского р-на, в том числе берестяные, деревянные и из ивы. Для изготовления последнего использовали старую дуплистую иву с гнилой сердцевиной, которую удаляли и получали цельный цилиндр, к нему приделывали дно и волосяную ручку (кол. № 10991). Здесь же имеются намордники для телят (*шурга*) и для двухлеток (*хашараг*) – *хамакша*. Эти намордники одевались на молодняк, чтобы они не сосали матку.

Естественно, скот поставлял бурятам мясо. Забивали жирных, здоровых особей. Животных, предназначенных на убой (*байтахан*) специально откармливали. Ольхонские буряты делили скот на животных с горячим дыханием (*халун хончуртай мал*), к которым относили овцу и лошадь, и с холодным дыханием (*хуйтэн хончуртай мал*) – это корова и коза. Считается, что у первых теплое дыхание (*аминин дулан*), а мясо полезное и даже целебное. Как утверждают информаторы, в настоящее время ольхонское мясо, особенно сарминское и ангинское, высоко ценится на иркутском рынке как по вкусовым качествам, так и в силу его экологической чистоты. Вкус мяса определяется качеством степной травы, которой питается скот. Цена ольхонского мяса всегда выше, чем привезенного из других местностей, и спрос на него больше. Такое же отношение к мясной продукции с Ольхона было и в XIX в.: «На... выгонах, носящих название “морян” выкармливаются лучшие по губернии стада овец и баранов Еланцинского ведомства Верхоленского округа» [74].

В целях регулирования состава стада ольхонские буряты кастрировали животных, оставляя для воспроизводства отдельных производителей. По данным И. Г. Георги: “для двадцати кобыл одного жеребца, для пятидесяти коров быка, прочих кладут, у жеребцов разрезают ноздри” [75] Были специальные мастера, которых приглашали для проведения операции (*дахаха, захаха, имнэхэ*). Баран и бычков холостили до одного года, а коней – с двух лет. М. Н. Хангалов отмечает, что у унгинских бурят при кастрировании (*акталха, арилгаха*) скота особых религиозных обрядов не делали, но в течение нескольких дней, пока скот полностью не поправится, молочную пищу никому другому не давали – скот может пропасть или будет плохо поправляться [76]. Со слов информатора, производителей оставляли в небольшом количестве: жеребцов 1–2 в табуне, быков 3–4, баранов 1–2. Оставлять больше нельзя, так как они не уживаются. Плату за их использование не брали, эти животные ходили свободно. Для более компактного проведения окота овец в удобное время, именно в начале весны, баранам летом подвязывали кожаные мешочки. Это практиковалось и в других районах, агинские и закаменские буряты подвязывали баранам берестяные щиты (*хуг*) [77].

Для хозяйственных работ кроме лошади использовали вола (*дуртэй ухэр*). На нем возили дрова, сено, воду, использовали в других сезонных работах. С ним, по мнению информаторов, легче управляться, чем с лошадью, да и седлать быстрее, но ходит он медленно. Вол очень сильный, только его надо хорошо кормить, так же как лошадь. Его охотно держали ольхонские буряты, но не во всех хозяйствах. В 2–3 года кастрированному быку вдевали в



Верхом на воле. 1933 г. (МИБ, нв 8313).

ноздри (*дуrolнай*) веревку-повод (*һартша*). Его всегда плели из конского волоса, так как железный не годится. Ноздри протыкали деревянной палочкой, сразу вдевали повод и тут же начинали водить, чтобы научить ходить на поводу. Вожжи привязывают к поводу, которым и управляют волом. Ярмо (*булга*) надевают на шею, на груди небольшая дощечка. Вола впрягали в телеги и прочие хозяйственные приспособления.

Должна отметить, что во время экспедиций с целью приобретения музейных предметов для ЭМНЗ мы обратили внимание на то, что почти в каждом хозяйстве Иркутской области сохранилось ярмо для вола. По всей вероятности, их широко использовали во время Великой Отечественной войны. Вола в работе я наблюдала в Иркутской области во время экспедиции в 1993 г. Закаменские буряты вола называют *дуртэй шар* (ольхонские буряты слово *сар, шар* почти не употребляли), они использовали этих животных в собственном хозяйстве, а также продавали иркутским скупщикам-мясоторговцам [78].

Половозрастные названия домашних животных и другие термины, связанные со скотоводством, мы здесь не приводим, отсылая читателя к специальным исследованиям [79]. Безусловно, в лексиконе ольхонских бурят существуют особенности, отличающие их от других групп бурят. Это, например, названия хозяйственных построек (*данхай, херим*), вола (*дуртэй ухэр*), отавы

(алирхан) и др. В целом же скотоводческая терминология совпадает с общебурятской, что свидетельствует о существовании единой хозяйственной традиции, веками складывающейся на территории Предбайкалья.

Экстенсивное скотоводство зависит от стихийных сил природы, возникновения эпизоотий. Большие трудности в борьбе за сохранение поголовья скота создавали обильные снегопады, также засухи. Правда, одна особенность климата края, о которой упоминалось выше (информатор выразил ее так: “На Ольхоне снег выпадает – ветер уберет”), способствовала развитию скотоводства. Тем не менее выпадали неудачные годы. 6–7 сентября 1837 г. была сильная буря со снегом, в результате этой “необыкновенной случайности” в ведомстве пали 1 лошадь, 2 быка, 29 коров, 3 телят, 188 овец, 15 коз на сумму 1720 руб. При этом у жителей Озерского улуса 2-го Чернорудского рода пострадали только овцы: у Одоева – 58, А. Хыртеев – 31, Х. Ехремова – 39. У жителей Уланнорского улуса Д. Халеева пало 4 коровы, Н. Зороктуева – 3 коровы, 5 овец и 3 козы. В Хахалхайском улусе у М. Ботогонова – 1 бык и 1 корова [80]. Эти примеры показывают, что урон от одной бури для отдельных семей был довольно значительным.

Летом в засушливые годы трава на Ольхоне выгорает почти полностью, что характерно для степных ареалов. Тогда в поисках корма скот перегоняли на большие расстояния, например с одного конца острова на другой, и пасли в лесах [81]. В годы засухи еще страшней было зимой. Катастрофически не хватало сена, и почти неэффективным из-за скудости подножного корма был выпас в зимнее время.

В целях предупреждения чумы рогатого скота и других эпизоотий государственные учреждения рассылали в степные думы “Наставление как должно поступать в случае чумы рогатого скота” [82], где подробно рассказывается о симптомах болезни, профилактических мерах и лечении. Однако при болезнях животных и даже при эпидемиях буряты применяли средства народной ветеринарии, а также совершали обряды [83].

Ощутимый урон скотоводству наносили волки, почти безнаказанно нападающие на домашних животных. Это было обусловлено сакральностью волка, базирующейся на представлении о нем как о тотеме – о предке-родоначальнике, имеющем небесное происхождение. Массовое истребление этих хищников было невозможно по идеологическим соображениям, а определенная борьба с ними, которая все-таки велась, требовала соблюдения особых правил [84]. Конечно, такая регламентированная охота и охранительная магия, не приносили хороших результатов. На это обстоятельство указывал П. Е. Кулаков: “Волки причиняют здесь значительный

вред, так как местные буряты считают грехом истребление их, в особенности, когда они являются табунами. Посторонних охотников на волков в 2 ведомствах очень мало, из местного населения только оседлые инородцы Тыргинского и Кужуртуйского выселков охотятся на волков и травят их стрихнином” [85].

Только реальная угроза нападения волка, больного бешенством, на людей и скот приводили к его уничтожению самими бурятами. В январе 1834 г. в улусе Кутульском волк в течение одного дня искусал нескольких человек. В том числе “братскую женку Сорхону Озонову, которая вышла на двор для присмотра за скотом в стае находившемся”, “кинулся на ехавшего по дрова братского Болдоя Хонхаева с невесткою, его руки искусал, он отбился топором”, “бросился на находившегося в поле за пастьбой лошадей братского Уладая Биденова также искусал руки”, “но у всех раны оказались неопасны, по искупании же оных братских в Байкале, раны совсем затянуло..., поелику чрез многократные опыты ольхонскими инородцами узнано, что купание в Байкале людей, укушенных бешеными животными всегда сопровождалось выздоровлением” [86]. На следующий день была организована охота на этого волка. Жителям было предложено в будущем при выходе на двор иметь при себе орудия типа ружья, копья, топора для собственной защиты от волков [87].

К слову следует сказать, что буряты, в том числе и закаменские, действительно верили в то, что от бешенства вылечивает купание в Байкале, а лучше всего у шаманского камня у истока Ангары. Были известны и другие водоемы, обладающие этим качеством. В долине р. Осы есть оз. Хара Нур, целебное при укусе бешеного животного. Больного привозили на озеро, желательно на второй день после травмы, разводили огонь и совершали брызганье хозяину озера. Затем прорубали рядом две проруби. На лед клали войлок, на который укладывали пострадавшего, перевязывали его за правую руку и ногу, спускали в одну прорубь, а вытаскивали через другую. После этой процедуры на него накидывали доху и быстро везли до ближайшего дома, где обогревали, одевали и увозили домой. Купанием в воде старались вылечить заболевших животных. Такие же целебные свойства приписывают оз. Онгон Нур (Священное озеро), расположенному в долине р. Осы недалеко от Ангары [88].

СЕНОКОШЕНИЕ. ПРОИЗВОДСТВО КОРМА

Сенокосение было известно бурятам, и в частности ольхонским, задолго до прихода русских. Об этом свидетельствуют архивные материалы XVII века, приведенные С. А. Токаревым [89].

Более того, А. П. Окладников, сравнивая бурятские производственные термины с якутскими, выявил в них тюркский пласт и пришел к выводу, что сенокосение у бурят, также как у якутов, восходит к курумчинской культуре [90]. Возникнув в период курыкан, традиция сенокосения приобрела такую устойчивость, которая способствовала ее сохранению на протяжении последующих веков даже при возросшей роли кочевого типа скотоводства в хозяйстве прибайкальских бурят [91]. И. Б. Батуева вслед за Е. М. Залкиндом [92] также считает, что сенокосение было известно бурятам еще до прихода русских. При этом она полагает, что более широкое его распространение было обусловлено непосредственным примером русских и появлением более совершенных русских орудий труда [93]. С нашей точки зрения, в большей степени этому способствовало рост плотности населения, распашка земель, значительно сокращавшая пастбища и постепенный переход кочевников к полuosедлому или оседлому образу жизни.

Об автохтонности сенокосения и достаточно развитой технологии производства грубых кормов свидетельствует следующее утверждение: “У бурят... недостаток сена чувствуется только в самые засушливые и неурожайные годы, а в средние годы они сдают в аренду и продают много сена и на корню, и зародами, и возами... У русских же повсеместно чувствуется большой недостаток в сене” [94]. Конечно, заготовка сена на продажу практиковалась у бурят, проживающих в центральных районах Предбайкалья, в которых впоследствии получило широкое распространение земледелие. И это не случайно, так как полукошачники осваивая данную производственную новацию, имели уже достаточный аграрный опыт. В литературе отмечалось, что место, расчищенное под покос, иногда после дополнительной обработки, распахивали и превращали в пашню. Весьма характерно также замечание о том, что “утуг в хозяйстве всех иркутских бурят – такое же обязательное угодье, как пашня у русских крестьян-земледельцев” [95].

По материалам И. А. Асалханова, площадь, занятая под утуги, была больше половины посевной площади хлебов у бурят (51,6 %), при этом наблюдалась закономерная тенденция увеличения ее размеров в районах, где отсутствовало или плохо было развито земледелие. Удельный вес утужного сена к общему сбору был очень высоким: в Балаганском округе он равнялся 34 %, в Верхотенском – 45, а в Иркутском – 63%. В 1888 г. в бурятских ведомствах Иркутской губернии было собрано сена всего 11 607 224 пуда сена, в том числе утужного 5 021 032 пуда, что составило 43,2 % от общего сбора. Утужное хозяйство во многих ведомствах имело товарное направление [96]. Однако эта объективная картина развития утужного хозяйства не должна создавать иллюзию того, что

кормов производилось достаточно для постоянного стойлового содержания скота в зимний период.

Без сомнения, с XVII до начала XX в. размеры сенокосения постепенно увеличивались. Этому способствовала также государственная политика, направленная на подъем скотоводческой отрасли хозяйства. Принимались меры для обеспечения всех нуждающихся сенокосами, которые требовали отделить от пастбищ, инородческим начальникам вменялось в обязанность побуждать подведомственных им жителей косить сено и в малоудобных местах – в лесу, на болотах и т.п. – для создания достаточных запасов корма. Тем не менее скотоводство бурят продолжало носить экстенсивный характер и так же, как раньше, зависело от милостей природы. Сено собиралось в таком количестве, чтоб можно было обеспечить кратковременный прокорм стада. Продажа сена бурятами практиковалась в значительных количествах, но не за счет излишков, а за счет сокращения собственных потребностей в надежде на малоснежную зиму и из-за отсутствия других источников денежных доходов [97].

На сухих каменистых ольхонских землях буряты создавали путем постоянного унавоживания и иногда искусственного орошения плодородные сенокосные угодья – утуги (*хурез*). Этот сенокосный оазис появлялся в результате многолетних усилий: камни выворачивали из земли и убирали, корчевали кустарники и деревья, неровности сглаживали мотыгами, постоянное унавоживание приводило к образованию плодородного грунта, не характерного для местной почвы, искусственные ирригационные системы прокладывались там, где была малейшая возможность дотянуться до источника воды.

Сенокосные участки были разного качества. У бурят существовала определенная их классификация, нашедшая отражение в языке. Ольхонские буряты покосы, которые не требовали полива и удобрения, называли *газар* (“земля, почва”) или *хадалан* (“покос, сенокос”). Поливные или расположенные в сыром месте луга – это *гол газар*. Неполивные утуги именовали *худоо хурез* (“степной утуг”). Поливной утуг назывался *уһатай хурез* [98]. Считалось, что сено с утугов вкуснее и питательнее для скота, оно гораздо качественней лугового, лесного и степного [99].

Действительно, утужная система бурят не только повышала в несколько раз урожайность сенокосов, но и улучшала состав травостоя и качества сена как за счет создания почвы богатой органическими веществами и минеральными микроорганизмами, так и за счет селекционной работы. Например, заметив, что в каком-нибудь месте сенокоса появилась люцерна, буряты, считая ее лучшей кормовой травой, добивались того, что через некоторое время

она произрастала на всем поле. На утугах получали пырейное, затем более качественное злакобобовое и нередко чисто люцерновое сено. А урожай достигал 300 пудов с десятины. А по качеству и питательным свойствам утужное сено превосходило лугового в два раза [100].

Со слов нашего информатора, утуг ольхонских бурят в среднем занимал 3–4 га земли. Для расчистки грунта от камней и подготовки оросительных канав (*залур*) глубиной около 20 см и шириной около 1 м часто устраивали помочи и работу проводили коллективно. Канавы отводили от речек (в случае нашего информатора – от речки Оехон, которая сбегала с гор), для чего устраивали небольшие плотины (*богул*). Навоз вывозили на утуги с самого начала стойлового содержания скота в течение всего периода. Образовавшиеся кучи весной развозили по всему участку, разбрасывали и бороновали. Буряты знали, что для сырых низких мест больше подходит конский навоз, для сухих – коровий.

П. Е. Кулаков дает достаточно подробное описание технологии утугов [101]. Им замечена особенность обработки назема, при которой в качестве удобрения на утугах остается только перегной, а остальное собирается в кучу и используется затем зимой как подстилка (*хии*) в скотных дворах. Видимо, ему очень нравилась ирригационная система, которую строили ольхонские буряты, он детально описывает такую систему в одной своей книге, а в другой помещает ее подробный план [102]. Исследователь считает, что размеры утугов находятся в прямой зависимости от поголовья скота, так как главным удобрением является навоз [103]. С другой стороны, было бы логичней предположить, что чем больше поголовье скота, тем больше нужно сена для его содержания.

И. А. Асалхановым подмечена одна особенность технологии обработки и удобрения почвы, когда “после первого весеннего дождя, во время которого разбросанный по утугу навоз впитывал влагу, он равномерно втирался в почву при помощи специального приспособления для этого орудия – балуром” [104].

М. Н. Хангалов отмечает, что покосы как луговые, так и степные, буряты делят между собой поровну по числу мужских душ, а утуги переходят от отца к детям [105]. Подтверждают это архивные материалы, где сохранились жалобы о незаконном завладении наследственной частью отцовского утуга [106]. В улусах периодически производили “уравнивание сенокосной земли по числу наличных душ” [107]. В 1851 г. генерал-губернатор Восточной Сибири “лично удостоверился, что буряты терпят крайний недостаток в удобных местах”, поэтому, признает “возможным предоставить им участок в 21 десятину 1628 сажень в содержание из незначительного оброка. Что касается ольхонских инородцев, чтоб зем-

ли ими обрабатывались и служили именно тем целям, которые им предназначают, т.е. для хлебопашества и сенокосения” [108].

Вокруг сенокосных участков возникали споры, которые решались в степной думе. Иногда по требованию истцов было необходимо вмешательство вышестоящих органов. Интересными представляются документы 1835 г., касающиеся спора бурят 2-го Абызаевского рода Нурхая Мангутова и Бадая Спирина с группой бурят во главе с родовым шуленгой Бардалеем Мангудаевым о разделе сенокосных угодий. Первые настаивают, чтобы вторые “владеемые ими доньше на 80 душ сенокосные места стали делить ежегодно при наступлении сенокоса обще с нашими 74 душами по равной части” [109]. В ответ на это прошение Б. Мангудаев и другие объясняют: “В урочищах Харанцае и Харалдае санными покосами владеем по подписке 1814 г. данного рода нашего бывшим старшиною Буинтуем Ехреновым с согласия его родовичей, половиною количества состоящего внутри огородов Гутуевского и Гутульского, на которой половине в последствии времени по сухости местоположения прорыли много канав, пускали воду и унавоживали обыкновенным порядком, раздробляя сухие части на мелко, полагая весьма довольно на сие трудов. К тем же покосам прибавляли еще многие места из скотского выпуска и пастбищ с такового же обработкою; Нурхай же Мангутов с товарищи, имея право на таковые же места, способные к обработке под сенокос, а сами не радели. В чем мы нимало невиновны... Но те требуют, чтобы все обработанные нами покосы делить с ними по равной части. А как мы, употребив для копания канав, пускания воды и унавоживания выше описанных мест весьма немалое время и трудами нашими сухую землю привели в удобность к произращению травы, то присвоению Мангутовым с товарищи нашей обработки сенокосов мы считаем обидою” [110].

По другим документам видно, что под утуги также расчищали лесные поляны и другие неудобные места [111]. Улусная община ходатайствовала перед высшим начальством о наделении земель из “пустопорожних” участков тех, кто “из-за неимения у них покосных мест изъявили желание расчищать каменистые места и удобрять земли под сенокосение навозом, копать канавы и посредством их поливать землю водою” [112].

Создание утугов было тяжелой, кропотливой работой, требующей специальных орудий труда. В 1927 г. П. Г. Полтораднев привез в ИОКМ из с. Хойтогол Тункинского аймака модели хозяйственного инвентаря, используемого бурятами на утужных работах (кол. оп. № 8А, № 64а). Среди них валик (*балуур*) – бревно с зазубринами в нижней части и с двумя оглоблями, в которые запрягают лошадь или вола. Протаскивая его по всему участку, раз-

рыхляли навоз на утугах. При сгребании навоза в кучи использовали пехло (*татур*) из лиственницы с рукояткой-упором из березового дерева. В рукоятке два отверстия для веревок, которыми пехло привязывали к хомуту лошади или ярму вола. Управлял пехлом один человек, временами нажимая для упора на него ногой. Было также другое пехло – для ручной работы (*тульчур*), состоящее из дугообразной головки и короткой рукоятки. Его употребляли при расчистке утугов. Использовали волокушу (*балха*). Были специальные грабли (*тармуул*) с широкими плоскими зубами, которыми работали на утуге. Для уборки сена существовали другие грабли (*тармуул*) – с круглыми зубьями. Деревянная лопата также была нужна при работе на утуге.

Информатор говорит, что сенокос начинался 2 августа в Ильин день (по старому стилю – 20 июля) и продолжался до Успенья (28 августа). Об этом же свидетельствуют архивные данные. 16 июня 1832 г. ольхонский тайша Баин Банаев обращается к смотрителю Иркутского ремесленного дома и суконной фабрики с письмом о том, чтобы “прием овечьей шерсти произвести около 20 чисел июля, чтобы подведомственным мне инородцам заниматься свободно, необходимо нужною для них полевою работою” [113]. Аргументируя просьбу, он пишет: “Родона начальники, старосты и братские на суглане изъясняли мне, что прием запродаваемой ими шерсти бывает поздно, т.е. в августе, а как с половины еще июля должны они заниматься сенокошением, не теряя удобного к тому времени; то дабы по примеру прошедших последних двух лет по малому урожаю здесь трав и от позднего сенокошения не принуждены были для продовольствия имеющего у них скотоводства покупать у людей посторонних ведомств сено на великую и отяготительную по их состоянию сумму денег и чрез то не придти в действительное оскудение” [114].

Сено косили косами, сгребали граблями в валы, а затем копнили. Копна свозили и складывали в зарод (*сомоо*). В ИОКМ имеются косы-горбуши (кол. № 35) кустарной работы, поступившие в 1921 г. из улуса Зоны Аларского р-на Иркутской обл. Это острая коса с короткой (около 60 см) изогнутой рукояткой. Она имела повсеместное распространение у бурят, а впоследствии сменилась косой-литовкой (*хажуур*). Видимо, косой-горбушей было легче косить на неудобных местах, так как в конце XIX в. ее использовали в Верхонском и Киренском округах при уборке сена в болотистых и кочковатых участках [115]. Из Хойтогора Тункинского р-на поступил в музей подкопник (*шаро*) (кол. № 49, кн. “А”), деревянный, в виде валька с острым концом и скосами на противоположном конце для привязывания веревки. Употребляется при возке копен на уборке сена.

Свидетельством особого экономического значения сеноуборочного периода является следующий пример. В 1863 г. у шести человек, перешедших из 2-го в 3-й Чернорудский род в пору сенокоса, старосты отобрали “душевой покос”. “Старосты и общественники” были вынуждены удовлетворить иск не только за сено, но и за каждый оторванный по их вине от сенокоса день из расчета: “За сено обещали уплатить 85 руб. сер., сверх того: за отобранную у нас скошенную траву примерно за 27 дней одному человеку, полагая в день 50 коп. (13 руб. 50 коп.), и за поездки к тайше в первый раз тремя человеками 5 дней по 50 коп. в день (7 руб. 50 коп.) и второй раз один человек 3 дня по 50 коп. (1 руб. 50 коп.), также за один день всем шести человекам за бытность нашу с жалобами у наших старост (3 руб.). Всех же убытков кроме самого сена 25 руб. 50 коп. Чем и прекратить нашу тяжбу”. Примирились на том, что уплатили 90 руб. серебром и решили “чтобы на будущее эти покосы оставить во владении просителей и ни почему не отбирать” [116].

О количестве заготавливаемого сена можно судить по многим архивным данным. По материалам Е. М. Залкинда, справедливо считавшего, что, несмотря на значительное по сравнению с прошлым развитие сенокосения, оно не обеспечивало всех потребностей в кормах, в Ольхонском ведомстве к исходу 30-х годов XIX в. заготовка сена оставалась на уровне 11–12 тыс. копен, а скота насчитывалось около 17 тыс. голов [117]. Судя по цифрам, приведенным выше, налицо большой дефицит кормов. Это при том, что цифры, фигурирующие в деле о захвате сенокосных мест, на первый взгляд весьма впечатляют. Буряты 2-го Чернорудского рода Ольхонского ведомства обвинили манзурского крестьянина Корнила Суханова “со товарищи” в том, что он “самовольно выкосил в вершине р. Манзурки, на р. Голомойке и р. Бугульдейке 261 копну, кроме постановленного ольхонскими инородцами 345 копен и сверх того оными постановлено 115 возков сена” [118].

Оказывается, что в соответствии с принятыми нормативами, 87 070 копен сена, заготовленного в 1787 г. по всему Балаганскому ведомству хватило бы для стада примерно в 9 тыс. голов, в то время как наличное поголовье было в несколько раз больше [119].

О том, что сенокосные угодья были распространены почти у всех групп бурят и сохранились до настоящего времени, притом в более широких масштабах в периферийных зонах этнической территории, удаленных от больших степных ареалов, свидетельствуют, кроме других источников [120], полевые наблюдения автора. Со слов Э. З. Долхоновой, с начала коллективизации колхозникам были выделены утуги в размере 60 соток, с них старались получить 40–50 копен сена. Выделенные при домашних усадьбах (или недалеко от них) наделы сохраняются до настоящего времени и

имеют в сельской местности большую ценность. Каждый хозяин знает границы своего утуга, так как спорить из-за этого считается грехом. Для современных сельчан очень важно сохранять и улучшать плодородие утугов, используя традиционные приемы. Зимой разбрасывают навоз, весной его размельчают и растаскивают по участку. Полив утугов в с. Онгурен успевают произвести пока есть паводковая вода, в порядке определенной очереди в течение двух дней на участок, чтобы ее хватило всем хозяевам. Сено косят вручную, чтоб трактор не испортил утуг. Для механизации производства используют лошадь.

Типичную картину обихаживания утугов в современном хозяйстве бурят представляют окинские материалы. По нашим наблюдениям, аналогичные работы проводятся и в других регионах, в том числе ольхонском. Частная усадьба (утуг) одного из окинских колхозников в 1987 г. находилась в 12 км от дома и занимала 60 соток. Хозяева огородили участок, построили сарай, в котором можно ночевать и хранить необходимый инвентарь. Территорию очистили от камней, сучьев, лепешек навоза. Навоз специально не вывозили из-за удаленности утуга и отсутствия традиционных приспособлений для толчения навоза (*балуур* и др.) и его растаскивания по участку. А битье граблями или лопатой, как делают другие, с их точки зрения, неэффективно. Их утуг не нуждается в поливе, так как он расположен в ложбине и после дождей вода сама стекает в него. Весной хозяева несколько раз приезжают верхом на лошадях, чтобы расчистить участок. Затем в начале августа поселяются здесь на несколько дней для покоса.

Выкошенное сено сушат, сгребают в валы, копнят. Копны свозят на лошадях волоком, для этого под копну крест-накрест кладут два прута, затем вокруг копны протягивают веревку, затягивают также сверху, завязывают узлом у основания. Из копен ставят стог. Сено с утуга вывозят на санях в январе. Для этого стог заранее ставится на специальные сани, изготовленные из лиственницы (срубают две лиственницы высотой – в зависимости от урожая – 4, 6 или 10 м, на них ставят десять поперечных жердей). Простояв на этих санях до января, сено хорошо утрамбовывается, и перевозка обходится без потерь. До января домашний скот поедает сено, заготовленное в окрестностях села. Для этого, когда откосит колхоз, люди набирают сено, выкашивая его в неудобных местах по два-три мешка за один раз, таким образом набирается достаточное количество [121].

Вообще следует отметить, что в современных условиях, когда сенокосные наделы очень малы, свободных покосов почти нет, а количество скота на личном подворье из-за экономического кризиса условий постоянно возрастает, сенокосную пору можно бук-

важно назвать временем битвы за урожай. Наблюдения 1998 г. показали, что в августе все ольхонские буряты, так же как и буряты других групп, занимаются в основном только уборкой сена. К этому времени приурочиваются отпуска детей и родственников, проживающих в городах. Все население, кроме стариков и детей, с раннего утра и до позднего вечера занято на сенокосе. При этом стараются набрать сена не только со своих законных участков, которые, кстати, расположены близко к жилью, но и найти бесхозные лесные поляны, придорожные заросли травы, т.е. любые места, где можно набрать сено. В это время неоднократно приходилось слышать от людей следующую шутливую поговорку: ...*Убһэн соо ухэд, уусын сагта бодохо һаб* (букв.: “В сенокос умереть бы, а к свеженине ожить”).

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ СО СКОТОВОДЧЕСКИМ ХОЗЯЙСТВОМ

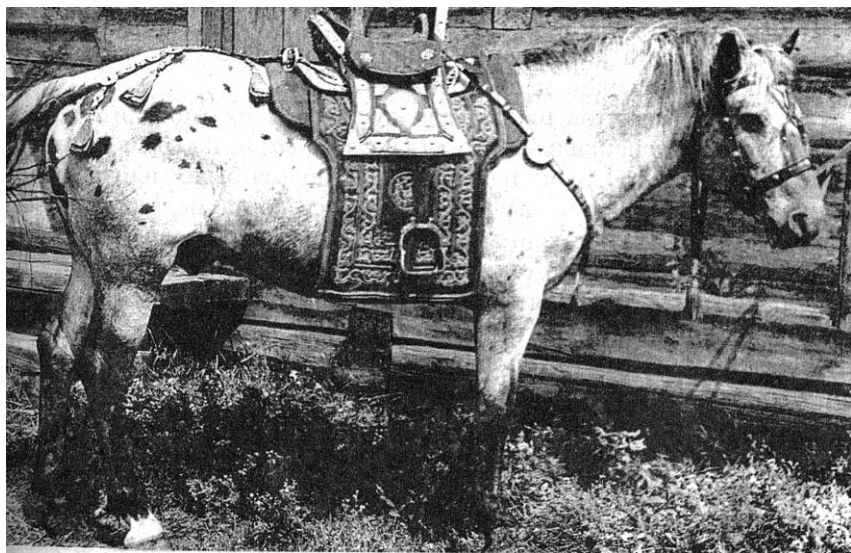
Скот – главное достояние кочевников, поэтому буряты знали немало обрядов, направленных на благополучие скотоводческого хозяйства. Несмотря на географическую отдаленность и различную типологию кочевничества бурят и нуэров, проживающих на юге Судана (Африка), хотелось бы отметить общую особенность отношения скотоводческих народов к домашним животным. Э. Э. Эванс-Причард проникновенно заметил, что “нуэры не только поглощены заботой о скоте, который для них представляет огромную экономическую и социальную ценность, но и вообще связаны с ним самым тесным образом. Помимо того, что скот очень полезен, он сам по себе является элементом культуры нуэров, обладание скотом и близость к нему наполняет радостью сердца людей” [122].

Подобные чувства присущи бурятам, их выражают многие информаторы из разных регионов этнической территории бурят. Скот для бурят – не только средство производства, но скорее дар богов, который надо холить и лелеять. Это выражается всегда и во всем. Например, буряты-ламаисты после проведения буддийских обрядов, призванных обеспечить благополучие семьи, с возжиганием лампадок (*зула бадарха*), которые делаются из теста, высушивали их, крошили и разбрасывали в скотном дворе, чтобы скот тоже благоденствовал наравне с людьми. Приветствуя друг друга, буряты говорят: “*Амгалан сайн, адуу мал һайн!*”. Эта приветственная фраза содержит пожелание благополучия и людям, и скоту [123].

Э. Э. Эванс-Причард обращал внимание на богатство и разнообразие нуэрского лексикона, связанного со скотом. При этом он особо выделил слова, которыми нуэры описывают скот, особенно

его масть, расцветку [124]. В архивных делах бурят о розыске украденного скота привлекает внимание подробное описание хозяевами пропавших животных. Такие же приметы дают люди, нашедшие чужой скот. В качестве примера можно остановиться на описании лошадей, разыскивавшихся в 1844 г. Ленской инородческой управой: “1) мерин шерстью рыжею, грива на обе стороны, на одну более, а на которую не припомнит, ноздри пороты, на спине сверху белое пятнышко, хвост посредственной густоты, копыты черные, росту среднего, доморощенная, 10 лет, стоящая ас-сигнациями 150 руб., 2) мерин шерстью белой, грива по обе стороны, уши белые, ноздри пороты, хвост средней густоты, копыты полосатые, из них которое, – не припомнит – белое, росту среднего..., 3) мерин, шерстью серой, по лопаткам крылатой гривы...” [125]. Что же касается обширной бурятской лексики, связанной со скотоводством, то она исследована В. И. Рассадным.

В бытовом обиходе буряты скот называют выражениями *ухэр мал*, *адуу мал*, *адууһан*. Но для их обозначения существует также более поэтизированное обобщенное название *табан хушуун мал* (“пять видов скота”). Перечисляют их традиционно в следующей последовательности: *морин эрдэни* (букв.: “конь драгоценный; конское поголовье”) [126]; *ухэр* (крупный рогатый скот), *хонин* (овцы), *яман* (козы), *тэмэн* (верблюды) [127]. Как видно, первое место в перечне занимает конь. И это не случайно.



Морин эрдэни – “конь драгоценный”, покровитель и друг хозяина.

Ольхонские буряты подчеркивают особую, какую-то родственную, неразрывную связь коня с человеком (хозяином, батормом): “*Морин заябари, хунэй заябари адля, хунэй хубуунэй мориной хубуунэй заябари нэгэн*” (букв.: “Лошади судьба, человека судьба одинаковы, у ребенка и жеребенка судьба одна”) [128]. Слово *заябари* можно перевести и как “предназначенные судьбой” друг другу. Такой интерпретации соответствует следующее крылатое выражение, записанное нами у еравнинских бурят: “*Морин эрдэни эрэ хунэй нухэр Муу нухэртэй байнхар хайн моритой ябаха*” (“Конь – друг мужчины. Чем иметь плохого товарища, лучше ездить на добром коне”) [129]. Поэтому, со слов С. Х. Хабеева, когда забивали коня, то делали брызганье Заябари тэнгринам. И когда рождался конь-онгон – тоже.

Эти представления бурят конца XX в. о коне, сохранившиеся в бытовом сознании в виде отдаленных мифологических реминисценций, нашли более глубокое отражение в эпосе тюркомонгольских народов. Чудесный конь, часто “небесный”, – не только участник походов, помогающий своему хозяину-батору добиться победы. Конь в эпосе – покровитель и руководитель хозяина. Связь батора с его конем повторяется в потомстве того и другого, что обусловлено одновременностью их браков. Предназначенный батору конь – нередко его ровесник, родившийся с ним в один день. В эпосе есть упоминания о молочном братстве батора и его коня, наличествует функция коня, как воспитателя детей-сирот. Кони – спасители героев, хранители заветного родового оружия, ниспосланного с неба, как и сам конь. Во всем этом Р. С. Липец видит “отголоски культа коня, занимавшего особое место в верованиях кочевников-коневонов и скотовонов” [130].

У бурят-ламаистов на *обо* для лучшего коня (победителя скачек) исполняли специальный гимн (*мориной соло*), на грудь привязывали ленту (*зала*). Отныне на эту лошадь нельзя было садиться женщине [131]. Л. Л. Викторова пишет, что все сорта молока, включая молоко коров, яков, хайнаков, овец, коз, верблюдов монголы употребляют после долгого кипячения. Только молоко кобылиц считается чистым и не кипятится, из сырого кобыльего молока изготавливают кумыс (*айриг*) путем очень длительного сбивания [132].

Ольхонские буряты, со слов информатора М. Б. Бадлуева, верили, что существует бог лошадей Солбон, и посвящали ему живого коня. У них также считается, что лошади имеют свою судьбу (*заябари*), а возможно, и шаманское будущее (*боо саатай*). Обряд посвящения коня (*онголхо*) проводился по предсказанию шамана и совершался им. Иногда, в редких случаях, обряд мог исполнить сам хозяин. Для посвящения выбирали только жеребца (*азарга*) – чистого, здорового, любой масти. Совершали обряд брызганья на его го-

лову, спину и хвост, к гриве привязывали ленточки (*зала*) белого и других цветов. Посвященного коня (*онгон морин*) можно было седлать, ездить на нем, работать всем, кроме женщин (*ханишагтай хун*). Когда священный конь становился дряхлым, мужчины уводили его в лес, в тайгу (*хээрэ*) на высокую гору (*хада дэрэ*) и производили обряд ритуального заклания. Мясо варили и совершали обряд жертвоприношения (*харбайха*), затем мясо съедали. Голову, шкуру, копыта, кости сжигали на специальном ритуальном помосте (*шээрээ*) – так лошадь провожали к ее хозяину богу Солбону, к которому она уходила (возвращалась) вместе с дымом, чтобы снова принять там свое обличье. Безусловно, здесь отчетливо прослеживается идея воскресения животных. В. Г. Богораз отмечал, что в мифе об умирающем и воскресающем звере “нет отдельных подчеркиваний того или иного тотемного зверя-предка. Чествуются и воскресаются все убитые звери всех пород” [133].

Приведенные в рассказе информатора сведения о представлениях и обрядах ольхонских бурят соответствуют общебурятским, из которых известно, что у посвященной божеству лошади хвост и гриву не обрезали, а ездить могли только мужчины [134]. Кроме того, на наш взгляд, они не менее достоверны, чем известный этнографической науке вариант, записанный П. П. Хороших. Оба свидетельства почти идентичны, хотя имеются небольшие разногласия: в варианте, представленном в работе П. П. Хороших, лошадь, мерина или кобылу, но не жеребца, любой масти, кроме пегой, посвящают богу Субэртэну [135]. Мы склонны считать, что среди посвящаемых коней мог быть жеребец. Наш информатор подчеркивает, что животные, предназначенные для жертвоприношения и посвящения обязательно должны быть здоровыми, крепкими, упитанными, не иметь никаких физических дефектов. М. Н. Хангалов писал, объясняя это, что дефектных жертвенных животных не принимает дух-заян, которому делается жертвоприношение, за это он может наказать, потому что “не только люди, но и животные имеют души, которые похожи по форме на их тела” [136].

По записи П. П. Хороших, состарившуюся лошадь, посвященную богу Субэртэну, ведут на гору, колют и шкуру с головой и ногами вешают на дерево. Мясо жгут, тайлган не устраивают, а лишь брызгают молоком. Здесь не наблюдается особого разногласия, так как Субэртэн (Сэбэртэн) – это название Сайтинских божеств, связанных с культом солнечной птицы Лебедь [137]. У С. П. Балдаева есть упоминание о том, что Сайтанам – чистым божествам ольхонские буряты посвящают молодого необъезженного коня, которого так и не объезжают – он никогда не работает. В старости его закалывают, мясо съедают с родственниками и соседями на дворе, в жилище не заносят. Кости сжигают [138].

Ритуальное заклание лошади на высокой горе, возможно, связано с представлениями о мифической горе Сумбэр Ула. Известно, что “на юго-западной стороне есть царство Маса-Богдо-хана, где находится царь всей земли гора Сумбэр-ула, на которой растет царь всех деревьев Аха зандан модо, а царь всех трав Угитэ саган обохон растет, обвившись вокруг царя всех деревьев...; на этой горе находится царь всех зверей Аргалан-зон, царь всех домашних животных Пегий лончак (*алак даган*) и царь всех змей Абарга-мого” [139]. Безусловно, посвященная лошадь попадала в Верхний мир, олицетворяемый Сумбэр Ула и там воскресала. Вот откуда ритуальное ее заклание на высокой горе, а также вера в то, что посвященная лошадь способствует общему процветанию семьи и хозяйства, в частности скотоводческого, так как здесь присутствуют и царь трав, и царь домашних животных.

То, что коня посвящали богу Солбону, подтверждают материалы М. Н. Хангалова: “Балаганские буряты посвящают звезде Солбон (Зарница) кауруго коня. О Солбоне говорят, что он ездит верхом с арканом. У Солбона есть свой табунщик, которого называют адуша Токлок (иногда говорят адуша Токлок архинша ханже). Табунщику посвящают чубарого коня. Этот табунщик Солбона постоянно ездит за табунами” [140]. Солбон был большим гулякой и ловеласом [140].

Бог Солбон охранял лошадей и мог наказать за плохое к ним отношение. Так, однажды один великий шаман кудинских бурят по имени Маланак, также известный под именем Сагаан убгэн, из желания похвалиться своей магической силой перед людьми словом убил проезжавшую мимо лошадь, которая везла кладь русских крестьян: “Душа коня отправилась к своему творцу Солбону – утренней зарнице и пожаловалась, что ее безвременно убил Маланак. Тогда Солбон разгневался и решил наказать Маланака” [142].

Различным божествам буряты посвящают подобным образом разные виды живого скота (коней, кобылиц, кастрированных баранов, рогатый скот и домашних коз) и даже голубей и рыб. Масть посвящаемых животных регламентировалась: иным посвящают животное белой масти, а иным – сивой и т.д. Ритуал посвящения заключался в следующем: животное очищали богородской травой, привязывали четырехцветные ленточки на гривы и хвосты лошадей, на шейную шерсть баранов и коз и на рога быков. Коней и кобылиц посвящают божествам или духам, чтобы те ездили на душах посвященных животных; овцы или козы посвящаются определенным божествам или духам, чтобы впоследствии принести их им же в жертву. Бык посвящается только родоначальнику бурятского племени булагат Буха нойону “в воспоминание того со-

бытия, что он спустился с неба на землю и здесь, по надобности, принимал вид сивого пороза” [143] (таково мнение В. А. Михайлова).

Материалы архива С. П. Балдаева свидетельствуют о том, что ольхонские буряты посвящали животных следующим божествам: хозяйке Байкала Абай хатан – лошадь или кобылицу серой масти; онгонам ольхонских и кударинских бурят – необъезженного коня; Солбону саган тэнгри – соловую лошадь, как покровителю табунов, рогатого скота и овец, на ней никогда не работают; родоначальнику бурят племени булагат – сивого пороза; козлов буряты Кудары и Ольхона не посвящали, так как принадлежат племени эхирит [144].

При посвящении Буха нойону быка (*Буха онгон*) ему на шею, кроме ярма с лентами белого, синего, желтого и красного цветов, клали волосяной шнур с девятью парами ленточек, к концам которого привязывали по одной маленькой березке с корнями. После обряда посвящения быка березки вместе со шнуром прикрепляли к изгороди, где они истлевали от времени [145]. И. А. Манжигеев пишет: “Когда посвященного быка по дряхлости забивали на мясо, шаманисты совершали обряд проводов Буха-онгона: из кожи забитого быка вырезали тонкий кольцеобразный ремень, которым связывали все 4 ноги быка, отделенные от туловища до коленного сустава, и вешали их на почетное место рядом с лобной костью, снятой вместе с рогами, в качестве талисманов, будто бы оберегающих души шаманистов от враждебных духов” [146]. Таким образом, Буха онгон охранял не только скот, но прежде всего людей, так как, по мнению И. А. Манжигеева, он является “материальным наследником мифического Буха нойона, прародителя булагатов” [147]. Известно, что часть ольхонских бурят принадлежит к этому племени. Важно также то, что Буха нойон является первопредком, мифическим отцом племени булагат, эхирит и хори.

Вообще же табуированное животное – посредник, обеспечивающий коммуникацию между профанным и сакральным мирами, жертва, в которой акцентируется ее медиативная функция. Посвящение живых животных находится в том же ряду, что кровавые и бескровные подношения, т.е. как один из видов жертвоприношения, поэтому такое животное не убивали, а оставляли в стаде, соблюдая по отношению к нему ряд запретов и предварительно отметив тем или иным способом. Посвящаемое животное предназначалось для того, чтобы служить божеству, обеспечивая его помощь и покровительство тем людям, в чьем стаде он содержится [148].

Согласно материалов П. П. Хороших, быка посвящали также Гужир тэнгри – с той же целью, с какой посвящают лошадь Сэбэртэну: для предотвращения падежа скота и увеличения приплода.

Хозяин выбирает из стада двухгодовалого быка, который не должен быть пегим или “с клеймом”. Месяца через два над ним совершают обряд. Посреди двора разводят огонь, “угощают” его тарасуном. Затем чашу с тарасуном ставят на спину посвященного быка, находящегося на скотном дворе. Когда бык трогается, то чаша опрокидывается – жертвоприношение состоялось. Посвященного быка можно было заколоть на мясо. Тогда из стада выбирали и освящали другого быка. Если же его убивало молнией или задирали волк, то кости захоранивали на помосте-аранге. Если он умирал естественной смертью или его закалывал хозяин, то шкуру с головы быка с рогами вешали на воротах скотного двора, что должно было предотвратить падеж скота. Такая голова называется “онгон буха” [149].

Обряда посвящения быка Гужир тэнгри, подобного описанному П. П. Хороших, наш информатор не знает. И действительно, из предыдущих материалов видно, что быка посвящали здесь только Буха нойону. Зато он рассказал о другом специальном обряде, посвященном Гужир тэнгри – богу быков, коров и всего скота (*Гужэр тэнгри – адууһанай заяабари, адууһанай бурхан*), который проводился на летнике в мае – июне. Этот обряд совершал обязательно шаман, происходил он во дворе каждого хозяина в светлое время дня. Пожилые люди во главе с шаманом, переходя из дома в дом, обходили скотные дворы всех хозяев и в каждом совершали обряд. К дверям загона или стойки они привязывали деревце (ветки) молодой березы с листьями, которые оставались там висеть, охраняя скот от падежа и болезней. Жертвоприношения скотом не делали, а брызгали (*сасали татадаг*) молочной водкой (*тогони архи*). Готовили белую пищу (курэнгэ, чай, саламат, тарасун).

Агинские буряты при эпизоотиях или массовом падеже скота проводили обряд жертвоприношения Гужир тэнгри, покровителю скота (*ухэрэй, адуунай тэнгри*). Жертву приносили бараном, молочной водкой, табаком. Из грив и хвоста лошадей плели веревку (*зэлэ*), привязывали к ней деревянные пуговицы и натягивали ее вокруг стола. В некоторых местах веревку делали такой длинной, чтоб можно было охватить все помещения скота. Это символическое ограждение должно было охранить скот от эпизоотий и других бедствий. Когда эпидемия прекращалась, веревку снимали [150].

Со слов М. Б. Бадлуева, на Николин день (*Микола удэр*), 22 мая, закрывали скот в ограде и стригли гривы (*дэлһэн*) и хвосты (*һуул*) у лошадей. Особенно тщательно стригли гривы, чтобы лошади стали краше. Подстригали лошадей, начиная с 2–3 лет, так как у жеребят нет гривы. Эту работу проводят коллективно, помо-

гая друг другу, некоторые семьи управляются сами, но всегда в один день. Конские волосы складывали в мешки, в дальнейшем они шли на изготовление необходимых в хозяйстве изделий. Завершив стрижку, брызгали молочной водкой, варили саламат, ставили курэнгэ. “Угощали” огонь. Делали возлияние в честь Николаина дня, чтоб дожди прошли и трава поднялась. Это брызганье делали сами, без шамана. Такова более поздняя интерпретация обряда, предложенная нашим информатором. М. Н. Хангалов писал: “Когда весною балаганские буряты снимают гривы и хвосты с лошадей и пятают молодых жеребят, тогда они варят мясо, саламат и приготавливают тарасун или вино. Тарасун или вино брызгают Солбону и его табунщику Токлоку, а мясо и саламат бросают в огонь, потом пьют и едят” [151].

Как видим, в самом начале летнего сезона сразу после перекочки на летники, ольхонские буряты совершали ряд обрядов, направленных на получение благодати, которая прежде всего в данной ситуации связывалась с наступлением дождливого, теплого, обильного лета, когда скот хорошо нагуливал вес, а урожай сена был высоким. Благополучное лето позволяло легче пережить зиму: скот по густой отаве пасется дольше, сена в достатке, упитанный скот легче переносит холода. Тяжело в бесплодный, засушливый год, поэтому все силы общества были направлены на проведение умиловительных обрядов, направленных прежде всего на защиту от засухи и болезней, способных иногда скосить почти весь скот – основу хозяйства и существования бурят. Этот принцип приобретения и сохранения благодати соблюдался довольно строго, ибо, как замечает Н. Л. Жуковская: «...утратить ее человек может по своей вине, если не будет соблюдать в этой жизни определенных правил и нарушит запреты, направленные на ее сохранение. Но если жить “по правилам”, благодать можно сохранить, и счастье всю жизнь будет сопутствовать человеку, его семье и любу его начинанию» [152].

Сохранение поголовья скота – одна из главных задач кочевников. Падеж молодняка был неминуем в случае отказа овечьей матки от приплода, что нередко случалось в отаре. При падеже теленка корова переставала доиться, что было нерентабельно, поэтому к ней старались подпустить другого. Преодолению этих трудностей и служили обряды. С. П. Балдаев записал у ольхонских бурят великолепные образцы фольклора. Среди них есть песни-заговоры (назовем их так), которые пели животным, не желающим подпустить к себе ягненка или теленка. Жалостливое содержание этих песен-заговоров, особая интонация исполнения, видимо, воздействовало на животных, и они начинали кормить отвергнутых детенышей.

Связанный с этим обряд проводили некоторые женщины (*тэ-элэшэ һамган*), знающие в этом толк. Если корова не хотела подпускать чужого теленка, то ему на спину насыпали соль, которую корова слизывала, а женщина, совершавшая обряд, произносила заговор: “Когда синяя трава подрастет, вымя твое наполнится. Когда горная трава подрастет, вымя твое наполнится. Когда домой придешь, мыча, кто тебя встретит? Когда, мыча, пойдешь ты на пастбище, кто будет гоняться за тобой? Когда вымя твое наполнится, кто сосать тебе будет? Пусть теленок сосет тебя, когда вымя твое наполнится...” и т. д. и т. п. Аналогичные заговаривали овечью матку [153].

У буряты, как и монголов, да и вообще всех кочевников, практиковались обряды, способствующие лучшему росту трав и хорошему пастбищному сезону. Б. Э. Петри в начале 20-х годов XX в. привез в ИОКМ из Монголии коллекцию № 68 (10 983), где под № 68-19 числятся бараньи уши. Собирателем дано по этому поводу следующее объяснение: “...каждый хозяин-скотовод в Монголии делает на ушах только что родившихся ягнят отметки путем среза; срезанные куски ушей нанизываются на нитку и приносятся в жертву духу – хозяину степи, где пасется скот, для того, чтобы он взял под свою охрану баранов. Куски ушей приносятся вместе с яствами и разнообразными напитками в целях мнемоники, после чего дух степи согласно мифическим представлениям монголов охраняет скот от волков, болезней и т. п.”.

Из улуса Холбожин Эхирит-Булагатского аймака Иркутской обл. в эти же годы в ИОКМ поступил под № 14-107 онгон – изображение трех луговых божеств, покровительниц роста трав: 1) Буянтын-Басаган-Алакшин; 2) Мингани-Басаган-Далахан; 3) Монхондони-Басаган-Монголтон-Моргонэзи. Все три божества – женщины. Онгон представляет собой темно-синюю ткань размером 21 × 15 см, в нижней части которой два прямоугольных выреза создают при общей верхней части отдельные три полосы. На каждой полосе имеется по одному прорисованному светло-коричневой краской изображению женщины (четко прорисованные две длинные косы у каждой). К каждому изображению прикреплен человеческая фигурка из жести. Глаза имитируют бесцветные корольки. В верхней части онгона нарисованы солнце и луна (слева), а между ними звезды. М. Н. Хангалов отмечал, что утуги имеют своего “хозяина”, которому приносят жертву животными [154].

По записям С. П. Балдаева хозяина усадьбы ольхонские буряты зовут Унэр саган бурхан, его жену – Ухэршэ саган хатан. Они спустились с неба и поселились в облюбованном ими месте. Осенью, когда овцы упитанны, каждый хозяин приносит этим мифическим существам жертву годовалым бараном и молоком, алкоголь здесь не употребляется. Обряд проводят в скотном дворе, где

семья сидит на потниках вокруг костра. Хозяина угощают мясом, сваренным как обычно на тайлгане, брызгают молоком, читают призывания. После этого все едят мясо, кости сжигают, несъеденное мясо оставляют в скотном дворе где-нибудь на высоком месте. Утром его доедают [155].

Перед сенокосом хозяин назначал день начала работы и проводил специальное жертвоприношение, направленное на благополучный ее исход. В определенный день приходили ближайшие соседи, хозяйка наливала выкуренную молочную водку в жбан и ставила с чашкой позади северо-западной подставки котла. Сама с детьми садилась против очага на женской половине. Обряд проводил хозяин или приглашенный старик. Богородской травой, курящейся на углях, освящали жбан и чашку, несколько капель брызгали на домашний очаг хозяину огня и призывали: “Сахядай господин отец, Сахядай госпожа мать! Сахала госпожа мать! В тысячелетие благословляющие держать кнут за скотом, В столетие садить березки в землю при молебствии, Благословите множеством скота, многочисленным потомством!” Затем хозяйка снова наливала немного (капли) молочной водки и подавала хозяину, который, взяв чашку, поднимал ее вверх, принимал молитвенную позу и призывал: “Владельцы этой местности, наблюдающие за этими весями... Хотим приступить к сенокосу... Косы сделайте острыми, силы нам прибавьте. Утром будите рано, вечером спать укладывайте поздно. Сухожилия на ногах укрепите, умение наше отточите... С земли в маховую сажень дайте поставить десять копен, с земли величиной с локоть дайте поставить пять копен!.. С последующим словом призывания он брызгает жертву вверх и возвращает чашку хозяйке. Затем все присутствующие выпивают по обычаю духарян. Закончив молебствие в одной юрте переходят в другую и так обходят все. Молебствие перед сенокосом делают духам местных старцев и стариц [156].

В каждой семье, как замечает П. Г. Полтораднев, можно было найти лапу медведя – “неотъемлемую вещь в хозяйстве бурят”. Ею лечили коров от мастита. Такую лапу он привез в ИОКМ из с. Хойтогол Тункинского р-на. Известно, что это народное поверье было известно всем группам бурят, в том числе и ольхонским.

У бурят были широко распространены ритуальные ложки с гнездами (*юһэн нюдэтэ халбага*), их в ИОКМ было привезено много. Эти ложки выделялись с известной долей художества: три ряда симметрично расположенных гнезд-чашечек по три в ряду создавали определенный ритм рисунка, длинная ручка на конце имела ленточки (*зурмутсын*). Размеры самой ложки около 6 × 6 см, общая длина с ручкой 30–32 см. Одна из музейных ложек имеет на конце ручки резной очир, к которому привязаны вместо ленточек воло-

сы. Б. Э. Петри пишет: "...утром хозяйка, подоив коров, зачерпывает ложкой парное молоко и брызгает на все 4 стороны света богам-хранителям стада и произносит призывную молитву" (кол. № 10991). Безусловно, ритуальная ложка использовалась и при других обрядах. Например, П. Г. Полтораднев в коллекционных описях отмечает, что этой ложкой делали жертвоприношения тарасуном, чаем и брызгали при отправлении на охоту, при этом он считает, что она употреблялась "в тех случаях, где шаманство заменено ламством".

Таким образом, приведенные материалы показывают, что скотоводство ольхонских бурят конца XIX – начала XX в. вписывается в общую модель полукочевого скотоводства бурят Предбайкалья. Типичными чертами этой разновидности кочевнического хозяйства являются: небольшое по сравнению со степными ареалами поголовье домашнего скота; относительное преобладание крупного рогатого скота в видовом составе домашних животных; широкое развитие сенокосения, имеющего древние культурные традиции на данной территории; полустойловое содержание скота в зимний период; наличие обрядов, посвященных божествам, способствующим плодородию земли и умножению стад. Локальные особенности, которые имеют место, детерминированы географическим положением и природно-климатическими условиями края. Относительная изолированность этнической территории ольхонских бурят, а также суровые условия жизни способствовали сохранению здесь некоторых архаичных черт, вплоть до последнего времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Залкинд Е.М.* Присоединение Бурятии к России. – Улан-Удэ, 1958. – С. 164–171. 216–218; *Он же.* Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. – М., 1970. – С. 47–59. *Асалханов И.А.* Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. – Улан-Удэ, 1963. – С. 46–85; *Вяткина К.В.* Очерки культуры и быта бурят. – Л., 1969. – С. 69–77; *Линховоин Л.Л.* Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. – Улан-Удэ, 1972. – С. 7–19; *Галданова Г.Р.* Закаменские буряты. Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX – первая половина XX в.). – Новосибирск, 1992. – С. 43–51; *Батуева И.Б.* Буряты на рубеже XIX–XX веков. (Хозяйство бурят. Скотоводство в дореволюционный период): Историко-этнографический очерк. – Улан-Удэ, 1992. – 74 с.; *Зориктуев Б.Р.* Прибайкалье в середине VI – начале XVII века. – Улан-Удэ, 1997. – С. 52–67; и др.
2. *Батуева И.Б., Зориктуев Б.Р.* Скотоводство и скотоводческие традиции у бурят // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – Улан-Удэ, 1984. – С. 81–96; *Павлинская Л.Р., Жамбалов*

- ва С.Г. Становление и развитие хозяйственной традиции на территории Прибайкалья и Забайкалья // Культурные традиции народов Сибири. – Л., 1986. – С. 237–261; *Батуева И.Б.* Традиционные формы скотоводства у бурят во второй половине XIX – начале XX века. (Опыт историко-этнографического исследования): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1986. – 19 с.; *Батуева И.Б.* Скотоводство в системе традиционного хозяйства бурят // Бурятия XVII – начала XX в. Экономика и социально-культурные процессы. – Новосибирск, 1989. – С. 51–68; и др.
3. *Кулаков П.Е.* Остров Ольхон: Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств (бывшего Ольхонского ведомства) Верхотурского округа Иркутской губернии // ЗРГО. – СПб., 1898. – Т. 8, вып. 1. – С. 106–117.
 4. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 107–110.
 5. *Батуева И.Б.* Буряты на рубеже XIX–XX веков... – С. 10.
 6. *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. – СПб., 1799. – Ч. 3. – С. 28.
 7. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 64, л. 13–14.
 8. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 239, л. 115, 121.
 9. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1161, л. 20, 21.
 10. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С. П. Балдаева, д. 401 (603), л. 18–19.
 11. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 32, л. 10.
 12. *Кроль М.* Очерки экономического быта инородцев Селенгинского округа. – Иркутск, 1896. – С. 5–11.
 13. *Галданова Г.Р.* Указ. соч. – С. 44, 46.
 14. *Линховоин Л.Л.* Указ. соч. – С. 7.
 15. *Залкин Е.М.* Указ. соч. – С. 168–169.
 16. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 160, л. 52.
 17. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Труды по участию отдела на Всероссийской выставке в 1896 г. Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. – СПб., 1896. – С. 74–83.
 18. Там же.
 19. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 92.
 20. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 98.
 21. *Тулохонов А.К.* Байкальский регион: проблемы устойчивого развития. – Новосибирск, 1996. – с. 169.
 22. Там же.
 23. *Павлинская Л.Р., Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 240.
 24. *Вяткина К.В.* Указ. соч. – С. 72–73.
 25. *Галданова Г.Р.* Указ. соч. – С. 47.
 26. *Тулохонов А.К.* Указ. соч. – С. 170.
 27. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 111.
 28. *Токарев С.А.* О происхождении бурятского народа // Советская этнография. – 1953. – № 2. – С. 45.
 29. *Залкин Е.М.* Указ. соч. – С. 169.
 30. *Вяткина К.В.* Указ. соч. – С. 72.
 31. *Хангалов М.Н.* Молочное хозяйство у бурят // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1958. – Т. 1. – С. 231.

32. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – с. 73.
33. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – с. 114.
34. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 606, л. 3.
35. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 160, л. 94.
36. *Залкинд Е.М.* Указ. соч. – С. 170–171.
37. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 606, л. 2–3.
38. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 193, л. 84–85; д. 16, л. 155.
39. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 122.
40. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 73, 112.
41. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – С. 47.
42. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 177, 197–198.
43. *Могордоев М.О.* Сселение колхозных дворов в единые центры (1939–1941 гг.) // Зап. Б-МНИИК. – Улан-Удэ, 1956. – Вып. 22. – С. 56–59.
44. Материалы полевых исследований автора, Ольхонский р-н, 1998, инф. Щеботкина В.Н., 1953 г.р., хамнай; Бухаева В.В., 1931 г.р., хамнай.
45. *Цэрэнханд.* Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. – Новосибирск, 1993. – С. 28.
46. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 113.
47. *Окладников А.П.* Буряты. Расселение и происхождение. Хозяйство // История и культура Бурятии. – Улан-Удэ, 1976. – С. 87.
48. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – С. 58, 60.
49. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 111.
50. *Галданова Г.Р.* Указ. соч. – С. 51, 58.
51. *Линховоин Л.Л.* Указ. соч. – С. 10–11.
52. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 16, л. 44, 49, 50, 54.
53. Указ. соч., л. 2, 5.
54. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 231, л. 1, 3.
55. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 402, л. 2.
56. Указ. дело, л. 7.
57. *Окладников А.П.* Указ. соч. – С. 81.
58. *Павлинская Л.Р., Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 249.
59. *Окладников А.П.* Указ. соч. – С. 90.
60. *Хангалов М.Н.* О бурятах, населяющих Иркутскую губернию // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1958. – Т. 1. – С. 107.
61. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – С. 58.
62. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – С. 61.
63. *Линховоин Л.Л.* Указ. соч. – С. 16.
64. См. также: *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 113.
65. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 53.
66. *Батуева И.Б.* Указ. соч. – С. 42, 44.
67. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 12, л. 30.
68. *Хангалов М.Н.* Молочное хозяйство... – С. 234.
69. *Георги И.Г.* Указ. соч. – С. 28.
70. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 720, л. 22.
71. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 407, л. 3.
72. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 233.
73. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 234.

74. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 58.
75. *Георги И.Г.* Указ. соч. – С. 28.
76. *Хангалов М.Н.* Предания и поверия унгинских бурят // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1959. – Т. 2. – С. 219.
77. *Линховоин Л.Л.* Указ. соч. – С. 9; *Галданова Г.Р.* Указ. соч. – С. 48.
78. *Галданова Г.Р.* Указ. соч. – С. 45.
79. *Рассадин В.И.* Бурятская животноводческая терминология как источник по исторической этнографии // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – С. 55–80.
80. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 20, л. 5–6.
81. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 111.
82. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 40, л. 8–14.
83. *Батуева И.Б.* Указ. соч. – С. 45–49.
84. *Жамбалова С.Г.* Традиционная охота бурят. – Новосибирск, 1991. – С. 125–126.
85. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 111.
86. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 20, л. 12–13.
87. Указ. дело, л. 13, 81.
88. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева. оп. 1, д. 17 (249), л. 1.
89. *Токарев С.А.* Указ. соч. – С. 45.
90. *Окладников А.П.* Шишкинские писаницы: Памятник древней культуры Прибайкалья. – Иркутск, 1959. – С. 176.
91. *Павлинская Л.Р., Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 246.
92. *Залкинд Е.М.* Указ. соч. – С. 169–170.
93. *Батуева И.Б.* Указ. соч. – С. 36.
94. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 50.
95. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 51, 53.
96. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – С. 52–54.
97. *Залкинд Е.М.* Общественный строй... – С. 50, 53.
98. *Кулаков П.Е.* Указ. соч., с. 95.
99. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 54.
100. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – С. 49.
101. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 97.
102. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 96; *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 66–67.
103. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 96–97.
104. *Асалханов И.А.* Указ. соч. – С. 49.
105. *Хангалов М.Н.* Юридические обычаи у бурят // Собр. соч. – Т. 1. – С. 196; *Он же.* О шаманстве у бурят // Собр. соч. – Т. 2. – С. 137.
106. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 16, л. 28.
107. Указ. дело, л. 15.
108. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 108, л. 25.
109. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 16, л. 163.
110. Указ. дело, л. 168–169.
111. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 720, л. 23.
112. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 108, л. 42.
113. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 19, л. 8.
114. Там же.

115. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 51.
116. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 442, л. 74–75, 81–82.
117. *Залкинд Е.М.* Общественный строй... – С. 52–53.
118. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 108, л. 19–20.
119. *Залкинд Е.М.* Указ. соч. – С. 52.
120. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 49–54.
121. Материалы полевых исследований автора, Окинский р-н, 1987, инф. Кондакова Д.Р., 1928 г.р., махараг.
122. *Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. – М., 1985. – С. 44.
123. Материалы полевых исследований автора, Еравнинский р-н. 1998, инф. Санжиева Д.Ц., 1935 г.р., худай.
124. *Эванс-Причард Э.Э.* Указ. соч. – С. 44–47.
125. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 53, л. 33–34.
126. *Черемисов К.М.* Бурятско-русский словарь. – М., 1973. – С. 771.
127. Материалы полевых исследований автора, инф. Санжиева Д.Ц.
128. Материалы полевых исследований автора, Ольхонский р-н, 1998, инф. Хабеев С.Х., 1930 г.р., шоно.
129. Материалы полевых исследований автора, инф. Санжиева Д.Ц.
130. *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М., 1984. – С. 124–130.
131. Материалы полевых исследований автора, Окинский р-н, 1987, инф. Цыремпилова Д.Д., 1906 г.р., тэртэ.
132. *Викторова Л.Л.* Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1978. – С. 6.
133. *Богораз-Тан В.Г.* Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. – М., 1926. – № 1. – С. 74.
134. Очерки истории и культуры Бурятии. – Улан-Удэ, 1972. – Т. 1. – С. 141.
135. *Хороших П.П.* Посвящение лошади и быка // Этнографический бюллетень. – 1922. – № 1. – С. 13.
136. *Хангалов М.Н.* Душа // Собр. соч. – Т. 2. – С. 196–197.
137. *Михайлов В.А.* Религиозная мифология. – Улан-Удэ, 1996. – С. 101.
138. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С. П. Балдаева, оп. 1, д. 401 (603), л. 29.
139. *Хангалов М.Н.* Мифы космогонические и этиологические // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1961. – Т. 3. – С. 17.
140. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 15.
141. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 401 (603), л. 15.
142. *Михайлов В.А.* Указ. соч. – С. 69.
143. *Михайлов В.А.* Указ. соч. – С. 96–97.
144. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 185 (325), л. 10–11; д. 401 (603), л. 29.
145. *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. – М., 1978. – С. 33.

146. *Манжигеев И.А.* Указ. соч. – С. 33.
147. Там же.
148. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. – М., 1984. – С. 142–143.
149. *Хороших П.П.* Указ. соч. – С. 13–14.
150. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 117 (318), л. 48.
151. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 15.
152. *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988. – С. 87.
153. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 76 (547), л. 1; д. 173 (339а), л. 1.
154. *Хангалов М.Н.* О шаманстве у бурят... – С. 137.
155. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 39 (367), л. 6.
156. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 15 (357), л. 1–5.

ГЛАВА 4

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ БУРЯТ: БАЙКАЛ И ОЛЬХОН В МИФОПОЭТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

БАЙКАЛ – КОЛЫБЕЛЬ БУРЯТСКОГО НАРОДА

Байкал (*Байгаал далай*, *Далай нур*, *Байгаал мурэн*) – главный символ этнической принадлежности бурят [1]. Тем не менее, существует диаметрально противоположное мнение о том, что вряд ли “представления о Байкале глубоко и прочно вошли в быт и культуру бурят” [2]. Эта ошибочное суждение вызвана, вероятно, отсутствием специальной работы, посвященной данной теме. Видимо, для многих исследователей этот вопрос кажется слишком очевидным, чтобы рассматривать его отдельно. Однако разбросанные по многим научным книгам упоминания о Байкале и Ольхоне, касающиеся истории и культуры бурят, явно недостаточны, а актуальность проблемы бесспорна.

Мифы бурят, связанные в основном с Байкалом и Ольхоном, опубликованы в XIX в. [3]. Они глубоко и серьезно проанализированы А. П. Окладниковым [4]. Их рассматривали такие ученые, как Н. О. Шаракинова, С. П. Балдаев, Т. А. Бертагаев, А. И. Уланов, Н. Л. Жуковская и др. [5]. Т. М. Михайлов справедливо считает, что шаманские и космогонические мифы бурят “создают интереснейшие и весьма поэтические картины Вселенной, воспринимаемые как шаманские теории мироздания” [6]. И.А. Манжигеев отмечает локализацию высших духов шаманского пантеона на небольшом о-ве Ольхоне [7]. Шаманский мир Приольхонья описал В. В. Хагдаев [8].

Материалы бурятской мифологии дают возможность построить модели структурного типа, необходимые для дальнейшей систематизации мифопоэтического сознания бурят. За кажущимся многообразием вариаций мифов скрывается инвариантное ядро архетипического характера, которое способствует реализации нашей задачи.

Под архетипом следует понимать то, что К. Г. Юнг называет коллективным бессознательным, существующим как какая-то вторая психическая система наряду с нашим сознанием; его получают по наследству, оно развивается не индивидуально. Коллективное бес-

сознательное состоит из пресуществующих форм, архетипов, которые лишь вторично могут стать сознательными и придают содержаниям сознания четко очерченную форму [9]. Архетипы восходят к универсально-постоянным началам в человеческой природе. Тождественные по своему характеру архетипические образы и мотивы у разных народов “исключают объяснение их возникновения заимствованием” [10]. Архетипы – не образы, а схемы образов, они имеют только формальную характеристику. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает “в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта” [11].

В нашей работе термин “архетип” и производные от него применяются для обозначения наиболее общих, фундаментальных мифологем, изначальных схем и представлений. В процессе исторического развития архетипическое приобретает индивидуальность, вырабатывается узнаваемый тип культуры. Такой подход предполагает расчленение целой системы на объекты и их группирование с помощью обобщенной, идеализированной модели. Это дает возможность упорядоченно описать и объяснить разнородные явления, позволяет выявить сходства и различия, осуществить поиск надежных способов их идентификации, обнаружить закономерности и отобразить систему в ее развитии.

При этом следует уточнить, что такая научная методика применяется здесь по отношению к традиционным типам знания, характерным для традиционной культуры народов “с их культом и почитанием предков, следованием изначально установленным обычаям и законам, которые изустно передаются из поколения в поколение и носят, по существу, сакральный характер...” [12]. Традиционализм и иррационализм идут рука об руку, а культуры передается в немалой степени благодаря мифам, которые являются сгустком вербализированного опыта и полны скрытого символизма. Они символизируют веру и последовательную идеологию, хотя при этом часто противоречивы по содержанию, часто переплетаются и сливаются, то, что для постороннего покажется несоответствием, совершенно естественно для их носителей [13]. Традиционное знание иррационально и сокровенно, поэтому выражается не прямо и открыто, а с помощью всегда многозначных символов. Многие из них, также как и мотивы мифов, общезначимы, архетипичны, а их смысл не всегда доступен обыденному сознанию. Для традиционного знания характерно наличие мистического ядра в его структуре, поэтому оно “принципиально неverifiedируемо” [14].

В то же время не следует упускать из виду то, что мифологические представления о мире не противопоставлены рациональным знаниям о нем. В традиционном мировоззрении рациональ-

ные и иррациональные элементы находились в сложных, взаимодействующих отношениях. Вероятно, именно этим взаимопереплетением действительного и возможного обусловлена жизнеспособность традиционного мировоззрения [15].

Структурный анализ мифологического наследия бурят позволяет создать картину космического строения мира, соответствующую мифопоэтическому сознанию шаманистов и являющуюся духовным субстратом данного типа культуры. Принципиальное несогласие К. М. Герасимовой с подобной, весьма распространенной научной позицией, возможно, обусловлено тем, что объектом ее научных изысканий является буддизм, который “заложил фундаментальную основу для формирования духовной культуры нового типа, дав принципиально новое учение об универсальных основах биологического, социального и ментального бытия человека” [16].

Байкал и Ольхон не случайно называют средоточием древних легенд и исторических преданий монгольских народов. Нерчинские и селенгинские буряты утверждают, что сотворение человека имело место на Ольхоне, где будто бы до настоящего времени сохранился котел, в котором первые люди варили себе пищу [17]. Чингис-хан, по легенде, на одной из скал Ольхона оставил на память потомству тринадцать рисунков, символизирующих его самого с двенадцатью сподвижниками. Отсюда, по видимому, от хори-бурят пошел культ “13 северных нойонов”. Также имеются легендарные сведения, записанные Г. Ф. Миллером и И. Е. Фишером, о том, что Чингис-хан разбивал свой стан на острове Ольхоне и оставил здесь большой таган с котлом и лежащей в нем лошадиной головой. Некоторые думают, что великий хан погребен в скале Бурхан. А на Ольхон он попал по перешейку, будто бы соединявшему остров с материком в районе Святого Носа [18].

Согласно бурятским летописям, на острове Ольхон похоронен прародитель бурятских и ойрат-монгольских племен Барга батор, отец Олюдай тургэна, Бурядая и Хоридоя. На Ольхоне, являющемся по справедливому мнению В. В. Хагдаева, центром шаманского мира, укрывались от преследований лам (буддийских монахов) многие монгольские и бурятские шаманы [19]. С. А. Токарев, опираясь на архивные и статистические данные, считал, что в XVII–XIX вв. Ольхон был густо населен, так как мог, благодаря природным условиям, “прокормить” многих [20]. Многочисленные легенды, предания и рассказы об этом острове и его хозяевах (эжэнах) можно продолжать бесконечно, но, к счастью, они достаточно полно представлены в изданной недавно краеведческой книге об Ольхоне [21].

Эти предания, по всей видимости, в некоторых случаях имеют историческую основу. Не зря агинские буряты, проживающие в

наиболее отдаленных от Байкала степных пространствах, до сих пор воспевают эту землю как свою родину: “Храброго нашего предка жительство – Байкал. Нашего племени предка родина – на Ольхоне” [22]. Согласно летописи В. Юмсунова хори-буряты жили на берегах оз. Байкала и о-ве Ольхон [23]. По этой причине религиозные культы хоринских бурят в прошлом были связаны также с западным берегом Байкала и Ольхоном [24]. Более того, перечень культовых мест в поздних хоринских ламаистских обрядниках показывает места миграций хоринцев в Предбайкалье, Забайкалье и Монголии. В том числе здесь обозначены Байкал, западный его берег (Курма, Онгурен) и Ольхон (Харанцы) [25].

По-видимому, буряты, как ранее селившиеся непосредственно на берегах Байкала (тункинские, баргузинские), так и продолжающие жить у него до сих пор (ольхонские, кабанские), а также находящиеся на расстоянии от него до полутысячи километров (хоринские, кижингинские, селенгинские, агинские и др.), независимо от расстоений (кочевники!) считают Байкал своей прародиной, сакрализованным объектом почитания.

Представление о Байкале как колыбели бурятского народа является целым комплексом космогонических мифов о Буха нойон бабае, Эхирите и Бу-лагате, Хоридое, шаманках Асуйхан и Хусыйхан. Действо этногенетических мифов во всех случаях происходит у Байкала или в байкальских водах.

В бурятских мифах о чудесном рождении целый ряд основных тем и мотивов повторяется с различными вариациями, но главным персонажем неизменно остается Буха нойон бабай (Бык господин батюшка). Это первопредок, отец бурятских племен булагат, эхирит и хори. Он изображается существом с двойными, зооморфными и антропоморфными признаками и с легкостью меняет свое обличье, превращаясь из темно-сивого быка в прекрасного юношу. Согласно одному из вариантов, Бохо Муя, сын Заян Саган тэнгри (западный тэнгри), повздорил с Бохо Тели, сыном Хам-хир Богдо тэнгри (восточный тэнгри). Для решения спора они спустились на землю и превратились соответственно в Буха нойон бабая и в пестрого быка Тарлан Эрээ буха. Стали они гоняться друг за другом вокруг Байкала. Затем встретились в Тункинской долине во владениях Тайжи-хана и начали биться (бодаться). Дочь Тайжи-хана прогнала их, чтоб не затоптали пастбище, но забеременела от мычания или взгляда Буха нойон бабая. Она поведала ему о своем горе. Тогда Буха нойон бабай таинственным образом вынул из ее чрева близнецов, посадил их на спину и переплыл через Байкал на северную сторону. На берегу первого младенца, не посчитав своим, он положил в щель берега, второго мальчика, собственного сына, уложил, запеленав, в же-

лезную люльку и держал под грудью. Так и воспитывал его, давая сосать свою подгрудную шерсть (*бойнок*). Две бездетные шаманки, Асуйхан и Хусыйхан устроили специальное жертвоприношение Буха нойон бабаю и получили мальчика. Дали ему имя Булагат. Усыновила его шаманка Асуйхан. Есть вариант, по которой Буха нойон бабай вынул из утробы девицы одного ребенка и рогами бросил на северную сторону Байкала. Затем, победив своего соперника, с которым он сражался, переплыл на северную сторону, нашел брошенного ребенка и стал воспитывать его до появления шаманки Асуйхан.

Этот сюжет дополняется другим: чуть подросший Булагат ходит играть на берег моря и знакомится с двумя мальчиками и девочкой, которые выходили из волн Байкала. Это были дети одной из дочерей восточного небожителя Хормусты. Неизвестно от кого забеременев, она спустилась на землю в виде козы, родила трех детей и положила их на берег Байкала, где они росли в воде. Две сестры-шаманки узнали от Булагата об этих водяных детях и захотели, чтобы он привел их домой. Дети не соглашались идти к нему. Тогда шаманки хитростью усыпили их на войлоке и понесли домой. В пути один мальчик проснулся и крикнул: “Возьми меня, Молочное море – мать и недоступные скалистые горы – отец!” На море поднялись сильные волны и бросились на берег, обе шаманки чуть-чуть не утонули в них. В это время девочка обратилась в нерпу и ушла в море, взяло ее Молочное море-мать, а мальчик обратился в черную белку и убежал в горы, к недоступной скалистой горе-отцу. Третьего ребенка усыновила шаманка Хусыйхан и дала ему имя Эхирит (на яру найденый Эхирит – *Эрьедэр олодон Эхирит*). По другой версии, про Эхирита говорят, что отцом его была рыба – Пестрый налим, а матерью (колыбелью) – Береговая щель (*Эрэн гутар эсэгэтэй, Эрьин габа эхэтэй Эхирит*).

Хоридой, предок хори-бурят, – также сын Буха нойон бабая. Шаманка Асуйхан шла по берегу Байкала и встретила быка, который мычал с пеной у рта. Она решила, что бык – это божественный гость, предопределенный ей небом. Шаманка соединилась с ним тут же на берегу и стала беременной. Она родила двух сыновей, Бурядай и Хоридоя. Бурядай, в свою очередь, имел двух сыновей, старшего Эхирита и младшего Булагата, от жены, которую он встретил на высокой горе сидящей на иве. Однажды Хоридой бродил по о-ву Ольхон и увидел, как с неба слетели три лебедя. На берегу они превратились в трех прекрасных девиц и стали купаться. Хоридой похитил одежду одной из небесных дев. Она вышла за него замуж, они имели 11 сыновей, которые стали родоначальниками 11 хоринских родов [26].



Великая шаманка (ехэ удаган) Н.А. Степанова у скалы Бурхан на о. Ольхон.
Конец XX в.



В.В. Хагдаев. Ольхонский шаман и исследователь.



Божница бурят-ламаистов.



Коновязь-сэргэ в честь 1000-летия эпоса Гэсэр в пригороде г. Улан-Удэ (Гэсэрэй бууса). На переднем плане шаманы Н.А. Степанова и В. Норбоев в день тайлгана. 1999 г.



Обоо на одном из перевалов Хамар-Дабана. 1999 г.

Наиболее интересный с научной точки зрения анализ мифов провел А. П. Окладников. Он абсолютно прав, когда утверждает: 1) в мифах выявляется культ белых тотемов: белки, нерпы и налима – на фоне общих космогонических представлений о Байкале как первозданном Океане – матери и отце прародителей всего народа; 2) явно матриархальный удвоенный образ шаманок Асуйхан и Хусыйхан, а также мифы о близнецах и двойниках Эхирите и Булагате, удвоенный образ Буха нойон бабая и быка Тайжи-хана – идеологическое наследие материнского рода древних охотников и рыболовов; 3) миф о Буха нойон бабае переплетается с элементами более позднего быта скотоводов и отражает строй отцовского рода; 4) чистота и сохранность стадиальных напластований в фольклоре бурят служит доказательством автохтонного происхождения основного массива бурятской народности как прямых потомков “лесных людей” Рашид-ад-дина [27].

Признанием сакрального характера Буха нойон бабая является специальный обряд – тайлган западным тэнгриям, олицетворяющим, в противовес восточным все светлое, доброе, дневное. В обряде участвуют все члены общества, кроме замужних женщин. В главной части обряда “онго орулха” (оживление онгона) шаман последовательно перевоплощается в разных заянов западного тэнгри. Но особенно ярким бывает его изображение Буха нойон бабая: “Шаман падает на землю лицом вниз, немного полежав, встает и ходит на четвереньках, как пороз, мычит, но по-разному, руками бросает землю и головою трет землю; ...приходит к сидящим бурятам и каждого бодает, начиная с правой стороны... тот падает на спину; переборов всех сидящих, подходит к правому ширэ, на котором привязана заячья шкура, и начинает сильно бодать... после этого он уходит к юго-западу и девять раз мычит, это значит Буха нойон бабай уходит совсем” [28]. Перед нами, безусловно, одна из трансформаций мифа об умирающем и воскресающем звере.

Н. О. Шаракшинова записала у тункинских бурят важные свидетельства о вере современных бурят в божественную силу прародителя и покровителя бурят Буха нойон бабая. В годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. они часто обращались к нему с мольбой о помощи воинам-фронтовикам. По свидетельству старика из улуса Туран, Буха нойон бабай принимал участие в этой войне. Летом 1944 г. старик видел, как Буха нойон бабай в полном боевом снаряжении возвратился на родину и поднялся на Саянские горы, где стоит его изваяние. Говорили, что он одержал победу и вернулся домой: “Раз Буха нойон вернулся домой, значит, война скоро кончится” [29]. Другие формы почитания Буха нойон бабая описаны в соответствующих местах текста.

Как известно, по одной из версий, чудесные родоначальники бурятских племен Булагат и Эхирит были близнецами, что позволяет говорить о наличии у бурят близнецных мифов. При этом здесь сохранились наиболее архаичные пласты, а именно зооморфный близнецный миф, так как близнецы рождаются от быка. Понятие о неестественности такого рождения, вызванного, по традиционным представлениям, существованием двух отцов – божественного и человеческого происхождения, реализовано в сюжете отказа Буха нойон бабая от одного из сыновей. Присутствие в одном из вариантов сестры свидетельствует о наличии в близнецном мифе бурят двух мифологических противоположностей, одну из которых воплощают братья, а другую – сестра. Отсутствие классического сюжета близнецных мифов об антагонизме близнецов восполняют картины соперничества и борьбы Буха Муя и Буха Тэли, представляющих враждующие западные и восточные небеса, где первые олицетворяют все светлое и доброе, а вторые – темное и злое. В мифах наблюдаются также отголоски близнецного тотемизма (белка (земля) – нерпа (вода); бык (небо, земля) – налим (вода)). Персонажи шаманок Асуйхан и Хусыйхан как воспитателей или приемных матерей (мачех) обусловлены архаическим ритуалом отделения близнецов и их родителей, прежде всего матери, от племени, как носителей сверхъестественной силы (близнецы) и прикоснувшихся к ней (родители, особенно мать). Обрядовый комплекс почитания близнецов обусловлен теми же причинами.

В мифах прочитывается мотив непорочного зачатия дочери Тайжи-хана от Буха нойон бабая. Кроме того, сам близнецный миф подразумевает божественное зачатие одного из детей. В эхиритском варианте наблюдаются знаковые символы лона и фаллоса (береговая щель и пестрый налим), олицетворяющих женское и мужское начала. При внимательном чтении в бурятских мифах можно обнаружить и другие культы (например, соляренный), соотносящиеся с самыми архаичными пластами культуры. Целый ряд выстраивающихся бинарных семантических оппозиций, а также и последовательных серий типа вода → ветер → земля → животные → люди позволяет создать стройную систему космогонических представлений бурят.

В мифологическом сознании бурят Байкал осмысливается как одна из фундаментальных стихий мироздания и выступает как среда зачатия и порождения. Байкал, согласно традициям, да и по дословному переводу его названия с бурятского (*Байгаал далай*, *Далай-нур* – Байкал-океан, океан-озеро), олицетворяет мировой Океан, из которого возникли земля, возможно, огонь, а может быть и весь космос. В его недрах покоятся существа – прамасть и праотец, – способные к порождению.

Вода выступает как первородная творящая стихия. В монгольской традиции ветер уплотняет Океан и создает молочную субстанцию, которая становится земной твердью. По представлениям калмыков, из таинственной молочной жидкости со временем появились растения, животные, люди и боги. Как мы помним, у бурят мифический мальчик, спасаясь от шаманок, крикнул: *“һун далай эхэмни, һумэр уула эсэгэмни...”* (Мать моя Молочный океан, отец мой Сумери-гора...). Для многих азиатских традиций, основывающихся на идее возникновения из бесконечного и вечно первозданного Океана, характерен мотив сотворения земли небесным существом, которое спустилось с неба и стало мешать воду Океана железной палицей, копьём. В результате возникает сгущение, дающее начало земле. Эти версии обнаруживают связь с индийским мифом о пахтанье [30].

Как будет видно ниже, на Байкале есть природное явление, рождаемое ветром, аналогичное процессу пахтанья (взбиванию мучковой сливок в маслобойке, вследствие чего жидкий продукт превращается в твердый – масло). Видимо, не зря в народе говорят “толочь воду в ступе” в значении “заниматься чем-либо бесполезным, попусту тратить время” [31]. Нет сомнения в том, что, по представлениям, сперва один ветра преобразует воду в молочную субстанцию, которую затем сбивает в масло другой ветер. Это детерминировано многообразием ветров, дующих над Байкалом.

О. К. Гусев в главе, посвященной байкальским ветрам, пишет, что их исключительное множество находит отражение в огромном количестве местных названий. Верховик (Ангара) – один из наиболее мощных и продолжительных байкальских ветров, он дует с севера, из долины реки Верхней Ангара. Култук – ветер, дующий от южной оконечности Байкала на северо-восток. Это один из главнейших байкальских ветров, величина первостепенного значения, он несет в себе штормы самых высоких баллов, хотя и не бывает столь продолжительным, как верховик. Култук может внезапно отступить, отдав поле боя ветру противоположного направления – верховику. По наблюдениям исследователя, “там, где встречаются два этих грозных гиганта, рождаются так называемые толкуны – волны, в беспорядке толкающиеся на одном месте и взлетающие своими гребнями-фонтанами прямо вверх” [32]. Оба ветра, и верховик, и култук относятся к продольным, проходным ветрам, дующим из конца в конец в диаметрально противоположных направлениях. Эти два ветра, скорее всего, встречаются в середине пути, у Ольхона напротив горы Ижмией.

Легендарный благодаря известной песне, ветер баргузин (баргузник, полуночник) вырывается в Байкал из Баргузинской долины. На деле самой большой популярностью пользуется сарма. Известные байкаловеды, как замечает ученый, при описании этого

ветра теряют научный педантизм и срываются в сплошные эмоции: “самый страшный ветер на Байкале”, ветер “ужасающей, штормовой”, “невероятной” силы, ветер, “снискавший себе печальную славу” своей яростной силой и “коварной внезапностью” [33]. Порывы сармы достигают ураганной силы (40 м/с); он может сорвать крыши домов и сбросить скот с берега в воду. Сарма является, так же как и ветер харахаиха, разновидностью горного, который дует только на западном побережье Байкала со склонов Приморского и Байкальского хребтов.

На Байкале “дуют мысы”. Эти ветры получают название от мысов. А их всего на Байкале, как насчитал И. Д. Черский, около ста семидесяти четырех, имеющих постоянное название.

На Байкале дуют и “облака”. Это крошечные, локальные ветерки, вызывающие на совершенно гладкой поверхности в ограниченных участках воды мелкую рябь (куртинки, корзинки). Это природное явление обусловлено понижением температуры воздуха под облаками или тучами, которое вызывает движение воздуха. Такие ветры называют “ветрами с облака” или “ветрами из-под тучи” [34].

По всей видимости, все перечисленные ветры имеют духовно-хозяйев. Так, страшным ветром сарма ведал Сайбар сагаан нойон (его еще называли Сармайн сагаан нойон), который рвет якоря, ломает мачты, превращает лодки и катера в щепки. Чтобы умиловить его, все суда, проходя устье р. Сармы, устраивают ему жертвоприношение. Этой традиции придерживаются и буряты, и русские [35].

П. П. Баторов по сказаниям аларских бурят воссоздал один из интересных вариантов мифа о происхождении мира. Эта публикация в настоящее время малодоступна широкому читателю, а содержание мифа глубоко символично. Это позволяет нам привести его здесь в качестве инвариантного ядра: «Вначале существовало на недостижимой высоте Огкторго, где обитают безначальные и бесконечные (бессмертные) огкторгойские многочисленные бурханы (боги). По воле этих бурханов возникли небо и земля. Они вначале находились вместе. Земля имела холодное свойство и была женского рода, а небо-тэнгэри имело горячее свойство и было мужского рода. От сожительства и соприкосновения холодной земли и горячего неба-тэнгэри образовались пары и туман, из тумана – туча, из тучи – дождь и снег. Таким образом появилась вода на земле, а в воде зародилось первое одушевленное существо – рыба, а от рыбы произошли птицы, а из яйца птицы – белого журавля – вышли первородные богоподобные люди или полубоги.

Небо отделилось от земли и в память пребывания вместе с землей дало ей частицу огня, вложив его в кремень (сахюр шулун). Мудрый старик Сахядай убугун первый высек огнем искру из

кремня. Небо, отделившись от земли, остановилось на половинном расстоянии между землей и огкторго, поэтому небо называется тэнгэр.

Земля стоит на воде (окружена “внешним морем”) и имеет плоскую форму. На середине земли возвышается высочайшая гора – “Сумбэр Ула”, достигающая своей вершиной почти до неба. По четырем сторонам горы расположены четыре части света. Кроме нашей земли существует еще другая земля, где живут мангатхайи – многоголовые великаны-людоеды. Небесные светила – солнце, луна, звезды – небожители, неуклонно совершающие свой путь по указанию огкторгойских белых бурханов. На небе живут люди-полубоги» [36].

Как видно, этот космогонический миф в такой же мере, как и другие приведенные выше, описывает становление мира как результат последовательного введения основных бинарных семантических оппозиций (небо – земля, горячее – холодное, мужское – женское) и последовательных серий (пар → туман → туча → дождь, снег → вода → рыба → птица → яйцо → люди). Космологические представления зафиксированные в данном случае в словесном тексте, имеют также другое выражение, в частности в памятниках изобразительного искусства, архитектурных сооружениях и т.п., воплощающие в себе образ Мирового древа – универсальную концепцию мира.

В бурятской мифологии есть божества воды Уһан-хат, которые спустились с небес со стороны заходящего солнца и поселились в самых глубоких частях вод, но связь их с небом сохранилась. Спускались они по-разному: одни сделали себе мост из красных лучей, другие – из синих, в зависимости от неба. По этим лучам они сперва попали на землю, на гору Сумбэр Ула, а с горы на крыльях орла цвета синей воды спустились до самого дна моря и здесь обратились в кита с тринадцатью плавниками. Главным среди них является Уһан Лобсон хан и его жена Уһан дабан, они покровители морей, озер и рек и вместе с другими водяными хатами господствуют над водной стихией и покровительствуют бурятам, защищая их от злых духов. Сами они существа добрые, благорасположенные к людям. Уһан-хату изредка приносят в жертву рыбу налима (живой онгон), а чаще – молочные продукты и домашних животных в надежде на особое покровительство при переходе в летники [37]. Им совершают тайлган во время засухи, когда буряты-старики просят небо о ниспослании дождя [38].

Н. Л. Жуковская Уһан-хатов считает особой группой ханов, не относящихся ни к западным, ни к восточным, хотя по своим функциям они приближаются к западным божествам [39].

Кроме того, Байкал, по М. Н. Хангалову, имеет личное божество, поэтому ольхонские буряты приносят жертвы богине – хозяйке моря Далайн эжэн Абай саган хатан или, по другой версии, богине – дочери моря, от которой зависит благополучие людей, в особенности женщин. Байкал имеет девять сыновей (Селенга с ее притоками и 9 больших рек, впадающих в озеро) и одну дочь (Ангара). Хозяин Байкала говорит: “Девять сыновей моих собирают мне добро, а единственная дочь моя всегда его увозит и не скажет довольно” [40]. С. П. Балдаев записал в 1937 г. у эхирит-булагатских бурят, что хозяйкой моря Далайн эжэн Абай саган хатан стала девочка, которая играла на берегу Байкала с юными Булагатом и Эхиритом. Ольхонские буряты считают, что летом она выходит на берег Байкала, гуляет по знакомым местам. Ее угощают только молочными безалкогольными продуктами. Приняв угощение, она уходит в море. Ей также посвящают живых онгонов, лошадей серой масти. Существует также предание о том, что она была из голоустнинских бурят. А когда она пасла овец ее поймали русские казаки, замучили до смерти и бросили в Байкал. Буряты, живущие вокруг Байкала возвели ее в ранг покровительницы своих родов и улусов [41]. Кударинские и ольхонские буряты считают также хозяином оз. Байкал Дайр сагаан нойона с женой Далабшата саган хатан [42].

ОЛЬХОН – САКРАЛЬНЫЙ ЦЕНТР ЭТНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ БУРЯТ

Главной сакральной точкой священного Байкала, безусловно, является остров Ольхон, по очертаниям своим повторяющий форму самого озера. Фактически Ольхон является географическим центром этнической территории бурят, проживающих в Предбайкалье и Забайкалье. А самая высокая гора острова – Жима (1276 м) – стоит очень близко от обозначенного на карте самого глубокого места Байкала (1620 м).

На острове есть два заповедных для бурят места. Гора Жима на мысе Ижимей находится на восточной, гористой стороне острова. Согласно бурятской традиции, ее называют Ижимей. Считается, что это название связано со словом “эжэн” (хозяин, горный владыка) [42a]. Мыс Бурхан (Пещерный, Шаманка) – еще одна природная достопримечательность Ольхона. Двумя высокими каменными гребнями он вдается в воды Байкала. Бурхан вместе с другим скалистым мысом – Богатырь – создает единый “архитектурный” ансамбль-триаду. Кроме того, существуют другие природные памятники. Северная оконечность Ольхона, или его верхнее изголовье, круто обрывается в холодные байкальские воды

мысом Хобой (Клык): здесь круто вздымается к небу высокая клыкастая скала. С юга очертания этой скалы напоминают величественную женскую фигуру с четко очерченной головой, носом, подбородком, грудью. Это известная в Прибайкалье скала Дева – один из неповторимых памятников байкальской природы. Всего на Байкале тридцать скалистых островов, четырнадцать из них находится в Малом море, т.е. в районе Ольхона [43].

Легенда о Ижимее повествует о том, что с монголами, заселявшими прежде побережье Байкала и Ольхон и исповадавшими шаманскую веру, жил шаман Награй боо с женой Заграй хатан. Это был уважаемый тэнгриями могучий шаман. Когда тэнгри Угутэй нойон задумал переселить монголов в Забайкалье, Награй боо попросил оставить его на Ольхоне. Тэнгри разрешил ему остаться, к тому же в качестве дворца подарил гору Ижимей, а вместо детей, которых у него не было, дал орла [44].

По другой версии, божество грома Угутэй нойон, сын Неба, пожелал поселиться по соседству со знаменитым ольхонским шаманом Награй боо и его женой Заграй хатан. Но затем уступил шаману свой дворец на Ижимее и стал жить в пещере мыса Бурхан [45]. В лично беседе В. В. Хагдаев высказал мнение о том, что хозяин горы Ижимэй – эжэн Награй боо – великий шаман, который вручает жодоо (атрибут шамана, дающий право исполнять обряды) другим шаманам. Получивший жодоо на Ольхоне, считается сильным шаманом. В шаманских заклинаниях упоминается, что Награй боо под горой имел деревянный дом, а на горе – каменный дворец.

На Ижимее томится бессмертный медведь, прикованный цепью к скале. Простым бурятам запрещено подходить к горе, тем более подниматься на нее, даже если есть острая необходимость, например, хозяйственного характера, чтоб выгнать забредший сюда скот или спасти его от нападающих зверей [46].

Видимо, это табу не распространялось на шаманов, как посредников между различными мирами: их медиативная функция предусматривает общение с богами. Ольхонский краевед Н. М. Ревякин в 50-е гг. XX в. (время воинствующего атеизма) со своими учениками обнаружил на вершине горы строение в виде чума, крытого лиственничной корой, и небольшую деревянную избушку, построенную, скорее всего, из строительного материала, заготовленного за пределами сакрального мира. В избушке находился столик-алтарь, со следами обильных жертвоприношений [47].

Информаторы акцентируют внимание на существовавший в XX в. строгой регламентированности обряда жертвоприношения Ижимей эжэну. На обряде присутствуют мужчины и маленькие девочки, женщины в нем не участвуют. Действо совершают, нахо-

дась за пределами сакрального мира, но проецируя на священный объект. В жертву приносят очень чистого, здорового, упитанного барана-производителя. Все продукты жертвоприношения сжигают на месте, домой с этого обряда ничего не уносят. При этом для большей убедительности информаторы подчеркивают относительно демократический характер жертвоприношений другим божествам на Ольхоне [48].

Мифопоэтические, в частности космогонические, представления бурят, дополненные полевыми материалами, позволяют реконструировать образ Мирового древа, заключенного, по нашему мнению, в горе Ижимей. Н. Л. Жуковская, характеризуя бурятскую мифологию, усматривала возможную теоретическую связь дуалистических представлений о мире и тройственного членения пространства и времени с образом Мирового древа [49]. Как известно, Мировое древо и его локальные варианты в течении длительного времени определяли модель мира человеческих коллективов. Этот образ способствовал сведению воедино разных семантических противопоставлений и созданию самого первого достоверно реконструируемого универсального знакового комплекса [49а]

Мы уже обращали внимание на центровое географическое положение оз. Байкал и о-ва Ольхон для этнической территории бурят. Эта точка, как место в пространстве и времени, где свершился акт творения, который осуществляет переход от Хаоса к Космосу, также соотносится с серединой мира [50], в данном случае бурятской ойкумены. В этом месте, являющем собой максимум сакрального, обычно стоит Мировое древо (*arbor mundi* – “космическое дерево”) – характерный для мифопоэтического сознания, воплощающий универсальную концепцию мира [51]. М. Элиаде считает, что связь между профанным и сакральным осуществляется в контактных зонах – на священной горе, расположенной в центре мира, встречаются Небо с Землей. Эта точка соприкосновения Неба, Земли и Ада, находящихся на одной оси, по которой осуществляется переход из одной космической сферы в другую. Примечательно, что в качестве одной из иллюстраций данного широко распространенного символа он приводит бурятский материал о горе Сумеру, к вершине которой прикреплена Полярная звезда [52].

Почему же не образ мировой горы, который, естественно, более соответствует его физическим параметрам? Образ мировой горы в архаическом сознании бурят рассмотрен Л. Л. Абаевой. Обозначив последовательную линию: архетипический образ “Мировое древо” – мировая гора – шаманское дерево, она отмечает, что у селенгинских бурят образ мировой горы никогда не утрачивал своей популярности, но при этом приобретал “такие модифи-

кации, в которых его семантика не всегда является достаточно прозрачной” [53]. Общебурятские материалы, относящиеся к Байкалу и Ольхону, и сохранившиеся до настоящего времени традиционные представления этнической группы данного региона содержат такие яркие знаковые символы горы Ижимей как центра бурятского мироздания, что, следуя известной классификации, ее можно отнести к высшему уровню – Мировому древу.

Ижимей – самая высокая точка максимально сакрального места, представляющего собой остров (маленькое пространство земли, окруженное водой). В непосредственной близости находится самая глубокая точка озера. В верхней части горы (Верхний мир – *дээдэ замби*) живет орел (орлы), от которых пошли ольхонские шаманы. Нижний мир (*доодо замби*) представляет закованный в цепи бессмертный медведь. В средней части (*дэлхэй дайда*), которая в мифах обычно не описывается подробно, как и в любой тайге, обитают олени, лоси, заходят заблудившиеся коровы – коды этой сферы. Из сказанного очевидно троичное деление по вертикали.

Известные знаковые символы (коды) горы Ижимей соотносятся с фольклорными данными. В них неизменно присутствует образ мирового дерева, которое обычно растет на горе, окруженной водой, или стоит возле моря, на берегу реки. На ветвях этого дерева или в гнездах, устроенных на них, сидят обреченные на гибель птенцы орла. Под деревом в воде (море) живет чудовище в образе гигантского змея. Периодически змей выплывает из воды и по очереди проглатывает птенцов. Их спасает герой бурятской сказки [54]. Для полноты картины напомним, что в бурятской мифологии есть мифическая змея огромной величины, подобная дракону, Абарга могой, которая живет на дне Байкала. Она прародитель и царь всех змей [55].

Горизонтальную структуру горы Ижимей создают отстоящие от нее скала на мысе Бурхан и гора Хадайн, где находится современное обо Хатин хубун. Со слов информатора, на острове есть специальное обо Гэлин хубун Сэнгэлюр в местности Барун Бугэ, расположенном севернее с. Харанцы. С этой точки просматриваются все три священные объекта. Путники обязательно оставляют здесь символические приношения. Информатор всячески подчеркивает умножение сакральности данного места как символической точки соединения трех самых важных пунктов Ольхона [56]. Если смотреть с востока на запад (а гора Ижимей, напомним, находится на восточном побережье острова), то гора Хадайн располагается справа (солнечный бог), а скала Бурхан – слева (бог смерти) [57]. Действительно, скала Бурхан и проживающий в ней Хан Хото бабай связаны с подземным миром, а на горе Хадайн находится обо, так или иначе связанное с ритуалом жертвоприношения.

Образ Мирового дерева и его эквиваленты являются основой, определяющей формальную и содержательную структуру вселенского пространства. При членении Мирового дерева по вертикали обнаруживается множество противопоставлений, с достаточной полнотой и точностью идентифицирующих мифологические персонажи и мир, в котором они действуют. Здесь представлено и горизонтальное членение по двум осям, определяемых координатами “слева направо и спереди кзади”, которые создают квадрат с четырьмя сторонами света [58]. Последнее отчетливо отражено в вышеприведенном мифе о сотворении мира, где указывается, что по четырем сторонам горы расположены четыре стороны света.

Максимальная сакрализация горы Ижимэй определяет ее строгую табуированность, сохранившуюся до настоящего времени: 1) лапидарный стиль сведений о ней, минимум информации носит кодовый, знаковый характер (первопредок – птица – культурный герой – медведь); сакральная территория табуирована для всего профанного – вход людям запрещен; 2) строгая регламентация церемонии обряда, включая, кроме всего, табу для женщин и табу на причастие к жертвоприношению. Все это ясно маркирует границу мира богов и мира людей, мира сакрального и мира профанного. Ижимей – божественная территория, соотносимая у бурят с небесной сферой.

Особого внимания заслуживает то, что в современной обрядовой практике хозяин горы Ижимей не имеет имени. К. М. Герасимова отметила фактическое отсутствие бытового культа тэнгринов – верховных “небожителей” – на семейном и общинно-родовом уровнях, в то время как хаты, предки, эжины и другие активно функционируют [59]. Возможно, такая ситуация объясняется строгой табуированностью Верховного божества – главного тэнгрия. На мой вопрос как его зовут, может быть Эсэгэ Малан тэнгэри, В. В. Хагдаев ответил, что его никак не зовут, а когда призывают, то “делают восклицания, полные эмоций”. В последствии он подтверждает это: “На самой высшей девятой сфере живет творец Вселенной и всех живых существ, его имя ЭЭ! Хайрхан (Милостивый), он податель всего, жизни и смерти...” [60]. Действительно, И. Л. Кызласовым на материалах фольклора хакасов раскрыта сущность представлений о горе-прародительнице. Она является местом нахождения жизненной силы рода, ресурсом его воспроизводства, откуда люди рождаются и куда уходят после смерти. Здесь диалектически смыкаются понятия о горе-родительнице и горе-могиле. Именно такой круговорот мыслился основой вечного существования рода [60а]. В другом месте он (Хагдаев. – С.Ж.), будучи практикующим шаманом, делает важное замечание о тех-

нике исполнения призывных гимнов: «Как в любом призывании, трижды произносят зачин гимна: “ЭЭ Хайрхан!” Затем следует вздох и нараспев читают текст» [61].

Ц. Жамцарано установил у ольхонских бурят наличие культа великого Хайрхана, который создал мир и богов и является отцом Эсэгэ Малан тэнгри. Выражение “Э, Хайрхан!” существует у монголов. Хайрханами в Монголии часто называют высокие горы, к нарицательному “хайрхан” прибавляется собственное имя: “Дзунхайрхан, Батор-хайрхан и т.д. Хайрхан как название горы встречается в Западной Монголии, в Хангае и на Алтае. Г. Н. Потанин считал его громовником, творцом жизни [62]. П. Б. Коновалов, с нашей точки зрения, совершенно верно считает, что “Хайрхан” близко к понятию “высокочитимый”, “священный” [62а].

На мысе Бурхан ольхонские буряты давали клятвы, чтобы снять ложное обвинение или отстоять свою честь, обещание об исполнении долга. Сюда приезжали бездетные буряты из разных регионов с просьбой о даровании детей. У хоринских бурят бытует легенда о том, как бездетный хоринский тайша Дамба Иринцев (1762–1804) ездил молиться хозяину Ольхона о даровании ему потомства, но не добился желаемого потому, что не смог оказать ему должного почтения [63]. Вера в получение потомства на Ольхоне, скорее всего, связана с пещерой как символом материнского чрева. По этой причине паломничество сюда сохранилась и в последующее время, особенно у бурят-ламаистов.

Мыс Бурхан в народе известен прежде всего как место локализации хозяина Ольхона (Ойхони эжэн Хан Хото бабай, Ойхони Буурал бабай, Ута сагаан нойон, Ойхони Ехэ бабай Ялабша). Здесь он пребывает как на скале, так и в ее пещере. Существует множество преданий о нем.

По кудинской версии, Бохо Тэли, соперник Бохо Муя, стал Гужир тэнгрием, женился на дочери западного неба Тэмэ ногон и имел от нее трех сыновей – Эрлэн хана, Гэгэн бурхана (Далай-ламу) и Хан Хото бабая. Третий сын стал хозяином острова и живет в большом дворце в озере Байкал. В его подчинении целый аппарат духов (*ноеной суглан*). Хан Хото бабай женат на дочери восточного неба Саг сагаан тэнгри по имени Саг сагай сагаан и имеет сына орла [64].

Ольхонские буряты считают Хан Хото бабая младшим сыном Эсэгэ Малан тэнгри. Хан Хото бабай пребывает на небе, а когда спускается на землю, то живет в пещере мыса Бурхан. Они с женой Санхит саган хатун, дочерью Сарма саган тэнгри, имеют сына Бургэда (Орел), который женат на Шонхор хатун [65].

Как известно, по одному из вариантов, Хан Хото бабай усыновил трех беркутов (орлов) и отдал их на воспитание с правой руки –

шаману Награю, с левой руки – шаманке Заграй, а третьего, белоголового орла-альбиноса, оставил себе. Этому сыну он предназначал роль вестника. Ольхонские предания говорят, что именно эти усыновленные дети Хан Хото бабая первыми получили шаманский дар от тэнгри. От сожительства этих трех орлов с бурятскими женщинами пошел род ольхонских шаманов “шубууни ноед” [66].

Существует другая легенда о появлении шаманов на земле. В ней отчетливо проводится линия посреднической роли шаманов – медиаторов трех миров. Сначала на небе жили тэнгрины, на земле – люди. Жили дружно и богато. Из-за дочери тэнгрия поссорились сын Хормусты и сын Атай Улана. От их борьбы содрогались небесная сфера и земля. Люди еле удерживались на ногах, а единая небесная сфера раскололась на две части: 55 Хормусты и 44 Атай Улана. На земле наступил голод, растительность высохла на корню, начался мор. На мольбы людей небо не отвечало, потому что не слышало их. Тогда люди собрали в тулуп гной, кровь, коросты и кинули в небо. На стол, за которым сидел Эсэгэ Малан тэнгри со своей старухой, упал тулуп. Эсэгэ Малан тэнгри взял волшебное зеркало (*толи*), стал смотреть на землю и ужаснулся увиденному. Он обвинил в этом Хормусту и призвал его, но тот, будучи пьян, не явился. Чтобы предотвратить кошмар на земле, он сотворил орла и послал на землю. Но когда орел говорил людям, что он посланец неба, никто не верил. Орел вернулся на небо и сказал Эсэгэ Малан тэнгрию, что он не знает человеческого языка. Тэнгри посоветовал ему спуститься на землю, войти в земную девушку и сотворить сына. Орел увидел девушку, которая пасла овец и уснула под березой. Орел вошел в нее, сотворил сына. Через год родился он и стал первым шаманом среди бурятского народа [67].

В 1915 г. С. П. Балдаев записал сведения о том, что хозяину острова (*Ойхоной бабай Ута сагаан нойон*) делали “кормление (*эдеэлуулгэ*)” шестнадцать жеребятами, а также жарили на вертеле орла и ставили тридцать котлов молочной водки [68]. Жертвоприношение, которое совершалось на протяжении трех дней, проводил сильный, опытный шаман, а народ собирался со всех дальних и ближних улусов. В другом месте им зафиксировано, что самый почетный и большой тайлган посвящался хозяину Ольхона Хан Хото бабаю или Шубуу нойону. Жертвоприношение происходило у скалы Бурхан. Его устраивали в середине июля, с каждого дома собирали по одному котлу молочной водки, закалывали жирную кобылицу. Шкуру животного с копытами, гривой, хвостом вывешивали на длинном шесте, головой ориентируя на восток. Организовывали национальную борьбу, которую символически начинали седоголовые старики, и конские

бега. Это было обычным явлением и для других тайлганов. У исследователя также есть сведения о том, что хозяину Ольхона закалывают двух лошадей, белую и чубарую [69].

По материалам М. Н. Хангалова в XIX в. “Хурай хозяину острова Ольхона Хан Хото бабаю совершают на 5 шкурах, употребляют тарасун и три подобия орла из березовой коры с жестяными ногами и клювом, к крыльям приклеивают орлиные перья. Совершив жертвоприношение тарасуном выходят на открытый воздух, к 8 березам и 1 сосне прикрепляют шкуры, шундалга, дахта, тармур и фигуры птиц... Жертву хозяину острова Ольхона приносят и домашними животными... сначала жертвуют матери его бараном, потом двух баранов закалывают в честь Шубуу нойона... т.е. в честь орла, сына... или приносят жертву птицами, рябчиком и тетеркой, потому что эти птицы служили пищей орлу, когда он поднимался к западным небам; самому богу острова Ольхона в жертву приносят кобылу и барана” [70].

Основываясь на сравнительном анализе материалов XIX и XX вв., исследователи отмечают стабильность обрядов, посвященных Хан Хото бабаю, на протяжении длительного времени. Современные ольхонские буряты в жертву ольхонскому эжэну приносят барана, его жене – утку, белоголовому орлу – зайца. Для совершения ритуала, как правило, выбирается каждый раз новое место. На высокий березовый шест водружают шкуру барана вместе с ногами и головой, на шесте поменьше целиком навешивают тушки утки и зайца и соответственно ориентируют на Ольхон [71].

По всей видимости, приведенные материалы свидетельствуют об обряде, посвященном одновременно Хан Хото бабаю и Шубуу нойону. Современные ольхонские буряты дифференцируют эти обряды. По выражению большого знатока обрядов С. Х. Хабеева из с. Шара-Тогод, Шубуу нойону жертвоприношение делают “шкуркой”, т.е. совершают обряд зухэли, который ориентируют на остров. Обряд проводит старик, а не шаман. С его слов, обряд зухэли Шубуу нойону выделяется среди других особой сложностью. Жертвоприношение делают специальным бараном с очень редкой сероватой (*боронгы*) мастью головы, морды и туловища. Если невозможно найти такого, то берут белого кастрированного барана (*ирье*). Дерево, на которое насаживается снятая чулком шкура барана с головой, осердием и дыхательным горлом и ногами, должно быть сосновое или березовое. На нем оставляют две ветви с хвоей или листьями, имитирующие раскрытые крылья орла. На рисунке, который по моей просьбе выполнил информатор, уверенно и хорошо изображена зухэли, похожая на взмывающую с земли в небо птицу с распростертыми крыльями. Кроме того, с правой стороны

специального шеста с зухэли ставят рябчика, а с другой стороны зайца с ногами. Если их невозможно достать, то делают чучело с ногами. Этот обряд совершают на просторе (*газаа*) в отдалении от жилья, женщины в нем не участвуют. Такой обряд совершали в конце 70-х годов XX в., а также устраивали обряд Ольхонскому хозяину Ехэ Ялабша бабаю. При этом важно, что Шубуу нойону делают зухэли, а хозяину Ольхона жертву приносят просто белым бараном (*мэти сагаан ирье хонер*).

В 1975 г. жители Ольхона совершали поклонение (*мургол*) хозяину Ольхона Ойхони Ехэ бабаю. Они выехали на простор (*хээрэ* – необжитые девственные места; степь, тайга, лес). Закололи белого кастрированного барана. Сварили его, затем кости в определенном порядке установили на жертвеннике (*ширэ*) из камней, расставленных по кругу, внутрь которого бросают содержимое желудка и кишок. На жертвенник сначала ставят голову, затем шею, позвонки и т.д. Сверху складывают дрова и поджигают. Что можно, участники обряда съедают, а остатки сжигают. Этот обряд совершают по предсказанию (гаданию) шамана.

Информатор также сообщил, что Большому хозяину Онгурена (*Унгэрни Ехэ бабаай*) совершают обряд зухэли черной овцой, на голове которой не должно быть ни одной белой точки. В поисках барана с такой мастью ездят даже в села Баяндай и Усть-Орду. Шкуру с овцы снимают чулком, как с белки, голова остается со шкурой и четырьмя копытами, ее водружают на шест, мясо и внутренности варят, остальное сжигают. Совершающих обряд черной овцой называют “хара хонитон” [72].

Может быть, специфика обряда Шубуу нойону, да и вообще зухэли, когда внешняя оболочка с заключенной в ней жизненной силой максимально сохраняется и проецируется в Верхний мир буквально (насаживается на дерево), связана с его функцией вестника? А мотив умирающего и воскресающего зверя здесь очень прозрачен. По верованию шаманистов, идеальный образ жертвы, с головой, украшенной разноцветными лентами, со втиснутой в зубы пихтовой корой, должен подняться на небо, приобрести там кости и мускулы и вернуться на землю. Шаманы запрещали убивать зухэли, поэтому она торчала до тех пор, пока не превращалась в труху [73].

Агинские буряты хозяину острова Ольхона (*Ойхоной сумын эзэн*) устраивали индивидуальные молебствия и общественные тайлганы. В первой случае приглашали шамана, готовили барана, молочные продукты, в том числе водку, соль. Обряд начинали в жилище, в первую очередь брызгали хозяину домашнего очага, а затем призывали предков хозяина Ольхона, обитающих в Халхе среди племен Чахар и Солон. После этого выходили во двор, кото-

рый обкуривали богородской травой. Жертвенного барана очищали бтакой травой и молоком, вмешанным с водой. Призывали хозяина Ольхона Шубуу нойон бабая и Хан Хото бабая, а также Хормуста сагаан тэнгри. Общественные тайлганы хозяину острова прежде устраивали в долине р. Хулинда на горе Нэмэршин хада. Собирался весь род за исключением девушек и женщин. Род составлял 50–60 жертвенных баранов, водку приносили с каждого двора. При брызганье все участники стояли лицом к северу по направлению к Ольхону. Кударинские буряты считают Хан Хото бабая, хозяина Ольхона, одним из главных божеств шаманского пантеона. В жертву ему приносят лошадь, рыбу, водку [74].

На Ехэ Тайлгане, состоявшемся на Ольхоне 10–11 июня 1993 г. по инициативе группы шаманов из Республики Бурятия во главе с Великой шаманкой Н. А. Степановой, современными шаманами (Н. А. Степанова, Л. А. Борбоев, Ж. Базарсадуев (Шобоолой), С. Т. Баиров, В. А. Ябжанов, М. Ж. Очиржапова и др.) были последовательно проведены обряды жертвоприношений Хан Хото бабаю, Шубуу нойону и Ижимей эжэну. Они относятся по классификации Т. М. Михайлова, к общебурятским богам и духам [75]. А Ижимей эжэн, возможно, божество высшего ранга на Ольхоне.

Сам же факт проведения общенародного тайлгана имеет исключительно важное значение для всего этноса. Прежде всего, потому, что на пороге III тысячелетия шаманы всей этнической Бурятии официально признали остров Ольхон “главным святилищем, культовым центром общемонгольского и центральноазиатского значения” [76], восстановив тем самым историческую правду, чуть не утраченную в перипетиях XX в. Правда, следует оговориться, что для нас вполне достаточно общебурятского признания.



Тайлган – дележка жертвенного мяса.

Необходимо отметить, что сами ольхонские буряты в достаточно глубокой степени осознают максимальную сакральность географического места своего проживания, его значение в общепобурятском масштабе и относятся к данному факту с должной ответственностью, особенно люди старшего поколения, знатоки обычаев и обрядов.

В шаманском пантеоне бурят особое место занимает культ “13 северных хозяев” (*Арбан гурбан арын эзэд*), так как они почитаются всеми группами бурят, а может быть всем монгольским миром. Возглавляет этот сонм богов Хан Хото бабай, второй числится его жена Зулмата нойон – гений-хранитель женщин, за ней следует Хаша Хан боо нойон, четвертый – Хан боо нойон, обучающий людей шаманскому искусству, пятый – Хан шубуу нойон, шестой – стоящий на страже ужасов смерти бычьеголовый сын лисицы Ажирай нойон, пребывающий в черных скалах на севере Ольхона. Завершает список – тринадцатый – Буха нойон баабай, пребывающий на горе Ундэр Мундарга, в истоках Байкала. Остальные пять пребывают на горе Барагхан и на реках Ангара, Лена, Иркут [77].

Символика образа Хан Хото бабая сложна из-за его полифункциональности. Является ли это следствием культурной диахронной многослойности, или он изначально вездесущ? Инвариантное ядро мифов о нем сохраняет следующую информацию: младший, третий сын божества как восточного (*патрилинейная*), так и западного (*матрилинейная*) небес; живет как на небе, так и на земле, где имеет дворец на мысе Бурхан с двумя скалистыми высокими гребнями и пещерой; возглавляет аппарат чиновников, сосредоточенных в 33 присутственных местах; в его руках судьбы душ всех живых существ, в том числе человеческих; он брат (или зять) Эрлэн хана, хозяина подземного мира; отец одного или отчим трех орлов, которых отдал на воспитание; его дети принесли бурятам шаманский дар; он хозяин Ольхона, глава 13 северных хозяев; жертвоприношения ему могут быть различны, они носят относительно демократический характер.

Место жительства Хан Хото бабая – две скалы мыса Бурхан, образующие с третьей скалой мыса Богатырь триаду, – вполне может символизировать образ мировой горы, как трансформации Мирового древа. Гора – центр мира, здесь проходит ось, верх – Полярная звезда, низ – вход в Нижний мир, преисподнюю, а основание – пуп земли.

Как известно, наиболее классическим типом мировой горы является величайшая гора Меру, она символически находится в центре земли под Полярной горой и окружена мировым океаном. Классический центральноазиатский символ – гора Сумер, или

Сумбэр, представляемая “как железный столб, который находится посреди земного диска и соединяет небо и землю, вершиной своей касаясь Полярной звезды; иногда гора Сумбэр стоит на пупе перевернутой богом морской черепахи, на каждой лапе которой покоится особый материк” [78]. Несмотря на то, что образ мировой горы не соотносится с реальной горой, и реальные географические объекты часто не только почитались, обожествлялись и соотносились с особым божеством или духом-покровителем, но и дублировали мировую гору в ее функции моделирования вселенной [79]. Л. Л. Абаева обнаружила в древнебурятской мифологии представления о мировой горе, сходные с воззрениями народов Тибета. Согласно архаическим представлениям бурят, “центром Земли и всей Вселенной является огромная гора, вокруг которой вращаются солнце, луна, планеты и звезды. Эта мировая гора соединяет Землю и Небо, достигая небесных сфер, в которых проживают божества-небожители (тэнгри, заяны и хаты), а в ее нижней части находится подземный мир” [80].

У бурят существует представление о Синеем небе, которое создавалось постепенно и сначала не было совершенным, – в его центре была прореха, ее много и долго зашивали небесные девицы (млечный путь). Небесные светила, солнце, луна и звезды – это небожители, которые “всегда регулярно исполняют каждый по указанию им огторгойских белых бурханов свои назначения и обязанности вековечно” [80a].

По справедливому мнению Д. С. Дугарова, эквивалентами мирового дерева у бурят могут быть шест, столб, огонь, гора, поэтому вокруг них буряты могли исполнять круговые танцы обрядового характера. Широко распространенное среди предбайкальских бурят предание о Ердынских игрищах с участием большого количества людей, специально съезжавшихся из разных точек этнической территории народа в данную местность Приольхонья, позволило ему считать, что Ердынская сопка также была аналогом мирового дерева [81]. Такое заключение исследователю дается нелегко, так как он осознает, что “Ерд не была главной среди культовых мест”, а являлась известным местом легендарных празднеств и общественных игрищ. Поиски сакрализованного объекта, расположенного поблизости к сопке, привели его к священной белокаменной скале Ая с древними писаницами [82]. Может быть, имеет смысл расширить ареал сакрального и включить в него все Приольхонье и Ольхон с его яркими образами Мирового древа и мировой горы, заключенными в горе Ижимей и скале Бурхан, доступ к которым для рядовых людей, а тем более для женщин был запрещен.

Исходя из всего сказанного, можно предполагать, что образ мировой горы у бурят вполне может соотноситься со скалой Бурхан

на острове Ольхон. При этом у бурят в каждом этническом регионе имеются свои почитаемые священные горы. Например, в Кудинской долине священную триаду гор образуют Байтаг, Укыр Манхай и Идыго. В названиях гор уже заключено глубокое их сакральное значение для представителей эхиритских и булагатских племен [83]. На грандиозный тайлган в честь хозяина горы Байтаг съезжались все Буровские роды, начиная от улуса Хоринурского улуса и кончая Ользонским. Здесь закалывали за один раз 70 лошадей и 140 баранов. Под самой горой стояли столбы с родовыми клеймами для привязи жертвенных животных. С. П. Балдаев в 1936 г. насчитал 89 таких столбов, расположенных в один ряд. Видимо, каждый отдельный род или улус имел определенный столб, поставленный со строгим соблюдением старшинства, начиная с правого первого столба [84]. У агинских бурят есть три священные горы, центральной является гора Алханай. Недалеко от Цугольского дацана находится гора Хан Ула (Семеновская), которая с двумя другими горами – Саган Ула и Холбоджин – образует триаду. Говорят, что в ясную погоду с вершины каждой горы просматриваются две другие, несмотря на то, что расстояние между ними не меньше пятидесяти километров. Центром триады является гора Холбоджин, там есть обо.

О СПЕЦИФИКЕ ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ БУРЯТ

Одним из этапов систематизации бурятской мифологии является составление из имеющихся материалов мифологического генеалогического древа, также логически выстраивающегося из образа Мирового древа. Это обусловлено тем, что этот образ соотнесен с общей моделью брачных отношений и с преемственностью поколений, генеалогией рода в целом [85]. Наши полевые материалы позволяют увидеть точки соприкосновения мифологических родословных с семейными. Безусловно, таким образом обнаруживается традиционная система составления семейных родословных, базирующаяся на представлениях мифопоэтического характера. Известно, что шаманы должны были знать свою шаманскую родословную по меньшей мере до 9-го поколения, а большие шаманы могли перечислить своих предков до 14–15 поколения. Родословные же родов и улусов, со слов Т. М. Михайлова, они выводили обычно от мифического первопредка Буха нойон бабая, “жившего” примерно 23–25 поколений тому назад [86].

Прежде всего необходимо отметить, что две бурятские дуальные небесные организации находятся в постоянных брачных отношениях. Они являются, как справедливо отмечает Н. Л. Жуков-

ская, божествами первого разряда, а их дети и внуки – посредники между миром богов и миром людей [87]. Это мифологическое генеалогическое древо движется по нисходящей линии (например, схематично можно представить линию: ЭЭ Хайрхан, Эсэгэ Малан тенгри – Хан Хото бабай и, как видно, преходит на второй уровень (Шубуу нойон) на стадии появления культурного героя (передача шаманского дара), содиняясь со следующим уровнем. На вершине третьего таксономического ряда фигурирует божественный тотемический первопредок, который закладывает основу мира людей. Это Буха нойон бабай, от него пошли Булагат, Эхирит, Хори. Они образуют четвертый таксономический уровень. По преданию, Эхирит имел единственного сына Зонхи (Зонши) (*Эри ганса Зонхи*), у которого было четыре сына: Хэнгэлдэр, Алагтай, Шоно и Хуудаг Саган. Потомки Хэнгэлдэра и Шоно создали роды под своими именами: Хэнгэлдэровский (Хенхедурский) и Шоноевский. Алагтай имел одного сына Амара и умер молодым. Его жена Абадай родила кроме него еще внебрачного сына Абая. Этих сыновей называли по имени матери как сыновей Абазай (*Абазайн хубууд*), от них пошел Абазаевский род [88].

Как видно, наличие в Ольхонском инородческом ведомстве XIX в. трех наименований родов, а именно Чернорудского (от слова “шоно”), Абызаевского и Хенхедурского, имеет вполне реальное объяснение. Вероятно, на этом, седьмом уровне заканчивается мифологическое генеалогическое древо, где шесть символических пирамид-уровней движутся по нисходящей от максимума сакрального. Образованные пирамиды располагаются друг над другом, их схематическое изображение напоминает форму ели. Места соединения вершин с основанием обозначают соответственно тотемного первопредка (*Буха нойон бабай*), первопредка племени (или Булагат, или Эхирит, или Хори), тотемного предка рода (Шоно и др.). Нижняя пирамида мира людей проецируется снизу вверх, от профанного к сакральному, ее основание очень широкое, что обусловлено нарастанием интенсивности жизни.

Подобная систематизация органично сочетается, по крайней мере не противоречит ей, с линейной иерархией шаманистского пантеона, представленной в культе “13 северных хозяев”, где первым идет Хан Хото бабай, а замыкает список Буха нойон бабай.

Эти космологические представления детерминируют культовую систему бурят, где можно вычленить как основные, исходные культ общепурятских божеств, культ эжэнов (хозяев), культ предков. Естественно, при этом культ Вечного Синего неба (*Хүхэ Мунхэ тэнгри*), как начала всего сущего, является главнейшим и имеет свою внутреннюю структуру, хорошо представленную в работах М. Н. Хангалова. Наиболее широко известным является дуализм

небес, неоднократно интерпретированный исследователями, а тема тенгрианства получают особенное развитие в последние годы [89].

Земные люди создали впоследствии родовые и фамильные родословные, а также общественную иерархическую лестницу с разделением людей в соответствии с их социальным и материальным положением на шаманов, “почетных родовичей” и улусных людей. Последние две группы образуют бинарную оппозицию, использованную Российской империей при административном управлении бурятами. Особое положение шамана объясняется его медиативными функциями. Он, безусловно, занимает верхнее или центральное положение в зависимости от вертикальной или горизонтальной проекции. Известно, что были периоды истории, когда шаман совмещал в одном лице функции шамана, вождя и военачальника [90].

Объективно существующее расслоение общества определяет (или определяется им) разное качество жизненных условий людей, выражающееся в уровне материального достатка. Однако это не играет никакой роли в аспектах духовной жизни, поэтому оно здесь почти не находит отражения. Следуя выражению “перед смертью (Богом) все равны” можно отметить, что у бурят всех людей, независимо от типов захоронения, хоронят одинаково, а шаманов, как избранных духов, – по-особенному. Это исходное равноправие представителей мира людей определяет особенности родового устройства бурят. Е. М. Залкинд справедливо замечает, что у бурят XVIII и первой половины XIX в. нойонство, входящее в категорию “почетных родовичей” аморфно и непостоянно, а рядовые члены бурятского рода обладают в достаточной мере личной свободой [91].

Это же равенство выражается в содержании фамильных родословных разных семей, восходящих в конечном итоге к предку рода, а затем к первопредку своего племени.

Приведем для примера патрилинейную родословную Н. Д. Ертагаева (1942, шоно, с. Шара-Тогот): Николай – Доржей (его отец) – Дордок – Ертага – Бужун – Булагат (имя человека) – Налгат – Боршхон – Михала – Бульшэр бабай – Заяхай бабай – Шоно бабай – Хэрхэдэ бабай – Зоншо бабай – Эхирит. Родословная матери его отца: Харла – Хажей – Зангей – Булгундай – Башун – Атан – Собгон – Имхен – Улан Борсэ – Шоно – Хэрхэдэ – Зоншо – Эхирит [92].

Аналогичные родословные имеет часть селенгинских бурят, переселившаяся в долину р. Селенги из Предбайкалья в XVII–XVIII вв. Об этом свидетельствует рукописная книга М. Ц. Очирова “Родословные Гильбиры и Янгажина” (Улан-Удэ, 1992). Приведенные в ней многочисленные генеалогии, доходящие до 14–18 поколений, неизменно берут начало от Эхирита, от которого произо-

шел Зонхи, а от него Шоно. Это еще раз подтверждает архаичность генеалогической традиции бурят, заключающейся в следующем представлении о кровном родстве: “Все одного отца дети; сначала был один человек узур утха (родоначальник); от него дети пошли, от его детей опять дети, много потом стало, а все дети одного отца” [93]. Объективная реальность, заключающаяся в непрерывном нарастании интенсивности жизни, не создавала хаоса, так как в каждом роде был старик, знающий родословную и важнейшие эпизоды из истории своего рода [94]. Это диктовалось как социальными и экономическими факторами, так и желанием иметь свое место в сообществе с указанием на предка, реального или мифического.

Подобное представление о динамике жизни как непрерывном единстве предков и потомков, умерших и живых типично для мировоззрения традиционных обществ, в том числе саяно-алтайских тюрков. Исследователями выявлено, что система описания реальных и символических родственных связей была необходима для осознания своего места в пространственно-временной и причинно-следственной координатах мира, она определяла место человека в социуме и была больше, чем культ предков [95]. Такая интерпретация представлений вполне закономерна и для традиционного мировоззрения бурят. Не противоречит приведенным бурятским материалам и представление народов Саяно-Алтая о родопроизводственных горах, когда некоторые роды вели свое происхождение от духа-хозяина горы и считали его своим прародителем наряду с другими божествами, мифическими животными, птицами и конкретным человеком [96]. Это свидетельства особенностей традиционного мировоззрения, когда мир рассматривается как целое, как система.

Нет сомнения в том, что в череде сменяющих друг друга поколений немалое место занимают шаманы, и после смерти остающиеся покровителями рода. Каждый бурятский улус имел покровителей в лице шаманов, которые после своей смерти место вечного упокоения находили вблизи своего улуса. Их называют местными старцами (старицами) (*Дайдын убгэд, хамагад*), к ним обращаются за помощью в тяжелые годы, просят заступничества и приносят жертвы, в том числе кровавые, иные им капают молоком перед поездкой на рынок в город, перед дальней дорогой и т.д. [97]. Увековечение их имени происходит по-разному, создаются легендарные рассказы об их исключительных способностях, они становятся духами-хозяевами местностей, им ставят именные коновязи-сэргэ, посвящают онгоны и пр.

По официальным данным 1884 г. на 4826 человек шаманской веры, проживающих в Ольхонском ведомстве, было тринадцать шаманов, а учителей было двое, письмоводителей – четверо, оспо-

прививателей – двое. Шаманы жили в Большеонгуренском, Малоонгуренском, Хириковском, Хагунском, Загалмейском, Харагуджирском, Улан-Гантинском, Ангинском улусах, а пятеро проживали на Ольхон [98]. Если сравнить имеющиеся сведения с данными по якутам, где на 20 000 жителей, по подсчетам Н. Р. Припузова, приходилось не более десяти шаманов и шаманок [99], то выходит, что шаманов на Ольхоне было немало. В то же время нельзя не согласиться с мнением Н. А. Алексеева о том, что фактически шаманов в Якутии было значительно больше, чем числилось в официальных бумагах [100].

Архивные материалы С. П. Балдаева свидетельствуют о том, что на Ольхоне были шаманы, имеющие все девять посвящений и обладающие всеми необходимыми атрибутами. По всей видимости они имели полное шаманское облачение с символическими атрибутами из металла. Так, например, прослеженная исследователем шаманская династия Палбая Хулханова из улуса Сарма получила начало после находки им небесного камня (*буудал*) и насчитывала четыре поколения. Интересно, что известными крупными шаманами с девятью посвящениями в этой семье становились через поколение. Таким был сын П. Хулханова Булсо и его правнук Баргай, они имели все шаманские регалии: бубен (*хэсэ*), конские трости (*морин хорьбо*), плащ (*оргой*), корону (*майхабиш*) и ящик для хранения ритуальных предметов (*абдрай*) и др. Основатель династии и его внук были шаманами без посвящения. Династия прервалась в 1937 г., когда был арестован и бесследно исчез Баргай [101].

М. Н. Хангалов, описывая одежду и принадлежности шаманов, особое место уделяет атрибутам ольхонских шаманов Баяндая Башенхаева из Загалмейского улуса и Бабая Бабаева из улуса Ширетуй. Он обращает внимание на то, что бубны, замененные зачастую большими валдайскими колокольчиками, сохранились на Ольхоне у одного шамана и что здесь шаманы при ворожбе и призывании духов использовали музыкальный инструмент *хур* (комуз), который постоянно носили на цепочке у пояса в особом футляре. В отличие от других только ольхонские шаманы имели для хранения шаманских реликвий (*ширэ*, *абдрай*) специальные ящики, лицевая сторона которых разрисовывалась в том же стиле, что и онгоны. Говорят, что высота ящика увеличивалась после каждого нового посвящения. В ящике хранили кроме вышеуказанных предметов кнут (*минаа*) и деревянные корытца для жертвоприношений, которые вырезают из одного березового дерева, поэтому размеры девяти корытцев разные. Исследователь собрал подвески к шаманскому плащу, найденные им на месте захоронения шамана. Это металлические фигурки человека, коня, птицы, животных и т.д. Здесь же представлен “идольчик в рамке”,

обнаруженный в окрестностях Ольхонской думы [102]. Думается, что все эти находки осуществлены на ольхонской земле.

На Ольхоне жили легендарные шаманы, которые творили чудеса. Так, например, шаман Барлаг Гамнаев из 1-го Таловского улуса жил 8–9 поколений назад (записано в 1915 г.), он имел девять посвящений и мог ездить на санях и телегах без лошадей, воду превращал в молочную водку, ежедневно плавал в холодных водах Байкала, победил хозяина сибирской язвы Милу и спас ольхонских людей и скот от этой болезни [103]. Тунгусский шаман Харпуха Мужнаев жил среди бурят улуса Курма. В ясный день он призывал ветер и дождь, поднимал большие бури на Байкале. Проезжая мимо места его захоронения в местности Муганай, буряты и русские приносят ему жертву, чтоб он не потопил их лодку или пароход [104].

Другие шаманы в состоянии экстаза отрубали саблей на глазах свидетелей свою голову, а затем ставили ее на место, поднимались, летая, выше верхушек деревьев, распарывали свой живот кинжалом, доставали кишки и возвращали обратно, не оставляя следов от раны, лизали языком раскаленную сталь. Шаманы покровительствовали сородичам, предсказывали будущее, спасали от болезней и бед, помогали скотом и имуществом бедным, защищали родные кочевья от врагов [105].

По велению лам был сослан на Ольхон вместе с дочерью селенгинский большой черный шаман Шара нохой. Они поселились в Сарме, где дочь вышла замуж. Шара нохой умер на острове, куда поехал шаманить по просьбе людей и похоронен на аранге (помост) на горе Онтхой. Впоследствии его кости, по обычаю забайкальцев, сложили на земле и обложили камнями. Его внук стал известным шаманом Сармы, его звали Дагнуу боо [106].

В 1962 г. С. П. Балдаев записал имена девяти шаманов, живших на Ольхон. Это шаманы из рода сэгэн из улуса Нюрган – Арамхи Албанов и Уртруд Урбанов, из улуса Хужар баяндаевского рода – Хармуун Хандархаев, Алагуй Атарханов, Борбо Эмэнхоев, из улуса Ялга того же рода – Матаахай Марманов, Олоошха Ондоноев, из улуса Хонхой того же рода – Унеэн Буруев и Хамарнах Хармаев. Считается, что шаманы сэгэнутского рода имели корень (*удха*) от Куйтинских старцев (*Хуйтэнэй убгэд*), обитающих дальше долины р. Олекмы, а шаманы баяндаевского рода имели *удха* от бурят долины р. Куды и Лены [107].

С институтом шаманства связаны культ местных божеств Ольхона. Так, например, хозяевами Сармы являются Сайбар саган нойон и его жена Дайбар хатан, которые были местными шаманами. Правда, таловские, борсоевские, хисинские буряты считали их божествами, спустившимися с неба (*буудал бурхан*), и связывали с богом-громовержцем Хухэдэй мэргэном [108]. Хозяйка

Кунты Хутоохэй одёгон была местной шаманкой. Она излечивала женские болезни. У Курмы числится три хозяина, в том числе шаманка Баргайн басаган Ботоохон, которая жила на берегу Байкала в пади Курмы. А другой ее хозяин, по имени Салдайн хубуун Бальшхан, родился с куском пихтовой коры (*жодоо*) в руках. Желая умертвить, его бросили в озеро, откуда он выплыл; бросили под копыта табуна – а он обошел его. Он был из рода галзут, жил в улусе. Буряты его боялись, устраивали тайлган и приносили в жертву барана. Третий хозяин, Боролдой тайша, был монгол. Он с кем-то воевал, победил врагов, убежал в Баргажан Тухум и скрылся [109].

Имеются другие духи-хозяева местностей, которые, по устным преданиям, также реально проживали в Приольхонье. Умерший шаман, по воззрениям ольхонцев, не исчезал бесследно, он возвращался через 3–9 поколений то в человеческом облике, то в виде птицы, зверя, дерева. Так, например, воплощением Хан Хотобабая в XVII в. считали Ута саган нойона с женой Уһэтэй хатан ибши. Широко известны такие покровители ольхонских местностей, гор и долин, как Ойхоной ехэ боо Алапша убгэн – эжэн острова, шаман Тумэршэ нойон с супругой Тудэгшэ хатан – хозяин Танханая, хозяин Оргойто Ухайн хубуун Сэбэн, старец Хайдая Табанай хубуун Барлаг заарин, старец Кунты Тубуухэй заарин боо, старец Куртуна Хунтаахай заарин боо, старец Ахтая Хатаахай заарин боо [110].

ШАМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ И ДРЕВНЕЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

С древнейших времен Байкал является сакральным объектом для человеческих коллективов, проживающих по его берегам и на острове Ольхон. Об этом свидетельствуют многие памятники культуры. Наиболее впечатляющими и зримыми из них являются писаницы на ольхонских скалах. А. П. Окладников считает, что главное место в этой серии наскальных изображений занимают монументальные петроглифы бухты Саган-Заба, далее следуют изображения в бухте Ая, рисунки около улуса Хурай-Нур в долине р. Анги на горе Сахюртэ (“Кремневая гора”), а также на горе Орсо – неподалеку от пещер местности Байды. Известны другие рисунки – против улуса Елгазур, в местности Тажеран, недалеко от с. Онгурен и у р. Бугульдейки [111].

М. Н. Хангалов, хорошо изучивший изображения на утесе Саган-Заба и в бухте Ая, отмечал их шаманский характер и сходство с онгонами: “1) как на одних, так и на других – кроме людей изображаются животные, на утесах находятся птицы, медведь (?), быки, лошади, олени, лягушки (Саган-Заба), и на скале бухты Ая: рыба, нерпа и верблюд... 2) в способе изображения человеческой

фигуры... 3) как на утесе головы фигур украшаются двумя, как я думал, рогами, так и на онгонах на голове замечаются по 3 черты, считающиеся лучами” [112]. Приведенный перечень сюжетов петроглифов можно дополнить материалами изысканий А. П. Окладникова: позы антропоморфных фигур свидетельствуют о том, что они исполняют танец-священнодействие, многочисленны фигурки шаманов (рогатого человека), олени изображены в характерных позах с подтянутыми ногами и широко раскинутыми рогами, птицы вполне реалистично воспроизводят лебедей, узнаваемы рисунки змей, рыбы (налим), есть человек в сидячей позе, “скелетное” изображение антропоморфной фигуры, кружки-бубны, “рожающая” фигура, сочетание мужчины и женщины и др. [113].

Буряты считают писаницы (*зураг*) творением богов. Они убеждены, что рисунки переписываются заново каждый месяц духами-хозяевами этих мест. Они утверждают, что бурхан рисует и теперь и, если посидеть здесь подольше, можно увидеть новые картины. Это священные места для бурят, сюда нельзя приходить женщинам, а мужчины, прежде чем приблизиться к ним, проходят обряд очищения и умилоствуют бурханов, принося жертвоприношение водкой и деньгами. Такое трепетное отношение бурят к петроглифам в 1881 г. зафиксировал Н. Н. Агапитов, в 1913 г. — И. Т. Савенков, в 1924 г. — П. П. Хороших [114].

В наскальных рисунках запечатлены образы духов-хозяев этих мест, они легко узнаваемы бурятами. Эжэн скалы Саган-Заба Бурал саган нойон, со слов Барнашки, изображен как человек, сидящий на изюбре, в руках он держит лук и стрелу [115]. М. Н. Хангалов записал предание бурят, что на Саган Заба спустились буудал бурхан Бурал Обоши и жена его Буга хатан, они сделали на скале свой зураг и поселились здесь [116]. На скале Ая фигурирует жена его хозяина Эргэл саган нойона Бурал саган хатан. На белой скале Сахюртэ (*Сахюртын сагаан шулун*) нарисовано целое семейство: эжэн скалы Сарма саган нойон, его беременная жена Сахюршэ саган хатан (ее фигура имеет большой живот), их четыре сына и две дочери. По преданию, хозяин и хозяйка этой скалы спустились с небес на Ольхон и пошли по берегу искать место для поселения. Им понравилась Сахюртэ, они изобразили себя на ней и поселились здесь [117]. Считается, что хозяин Сахюртэ может скрыть рисунки, если пришедшие на них посмотреть, ему не угодят [118].

Два раза в год, весной и осенью ольхонские буряты устраивали жертвоприношения хозяевам скал с петроглифами. Весной проводили обряд хаялга, который обычно заключается в брызганье или капанье вина, подношении молочной пищи, приготовлении разноцветных ленточек, веток березы. Осенью организовывали тайлган. На этих обрядах роль жреца исполняет старик, хорошо

знающий обряды и обычаи старины, в том числе призывания, а шаман участвует как рядовой член общества. Хозяину писаниц Саган Забы жертвоприношения приносят жители улусов Еланцы, Шулуты, Борсоя и Анги девятью баранами и молочной водкой. Под писаницей скалы Ая лежит большой белый камень, который служит жертвенником (*ширэ*) при совершении тайлгана. Его также используют как место воскурения (*хан*) богородской травы и пихтовой коры для освещения писаницы. На этот камень кладут медные и серебряные деньги как приношение покровителю скалы. Скале Сахюртэ приносили в жертву девять баранов и молочную водку, которую собирали по одному котлу со двора. Жертвоприношения писаницам Бугульдейки приносили алагуевские и голоустнинские буряты [119]. Петроглифам в районе улуса Елгазур устраивал тайлган богатый бурят Кункуй. О. О. Орбодоев в 1968 г. сообщил А. П. Окладникову текст призывания духам-хозяевам с просьбой об умножении скота и благополучия всей семьи, с которым Кункуй обращался к эжэнам [120].

Подобные представления о происхождении петроглифов распространены и у других групп бурят. Известно наскальное изображение вождя шошолокского рода (Аларь) Боро Шарга, а также Шарга нойона, спустившегося с неба после Гэсэра. На тайлганах,



Академик А.П. Окладников со своим ольхонским другом О.О. Орбодоевым
(фото из семейного архива О.О. Орбодоева).

посвященных им, жертвы приносят белым бараном и вином, исполнителем ритуалов и призываний выступает старик, хорошо знающий обряды и обычаи [121]. Примечательно, что среди наскальных рисунков Забайкалья важное место занимают птицы, фигуры которых схожи с орнаментом ольхонских бурят “эхэ шубун” (орел) [122].

Приведенные материалы позволяют говорить вслед за М. Н. Хангаловым, С. П. Балдаевым, А. П. Окладниковым и Т. М. Михиловым о культе писаниц, или петроглифов, который сохранился у бурят. Наиболее яркие его проявления зафиксированы у ольхонских бурят, что обусловлено наличием на их родовых территориях большинства этих великолепных образцов изобразительного искусства. Что же касается терминологии, то наряду со словом “зураг” имеет распространение монгольское слово “хурэг” (“изображение”, “картина”, “образ”), которое имеет тюркское происхождение. Т. М. Михайлов считает, что, возможно, наскальные рисунки Прибайкалья назывались в курыканское время “хурэг” [123]. М. Н. Хангалов старинные священные изображения называет “хурэг” и “онгоны”, а новые священные изображения – “зураг” [124].

До настоящего времени они продолжают оставаться предметом поклонения и табуированы для посещения женщин. Автору в конце 70-х годов XX в. было разрешено советскими властями района (с оговоркой, что “ученый – это не женщина”), осмотреть грандиозный “иконостас”. На рисунки, разбросанные по всему наскальному полотну, приходится смотреть снизу вверх, стоя на узкой прибрежной полоске земли, Сверху синее небо, на скалах рисунки, которые, кажется, вот-вот придут в движение. За спиной спокойные воды Байкала, они могут при малейшем волнении накрыть этот кусочек земли и сомкнуться со скалой. Кто и как сделал эти рисунки? С практической точки зрения на высокой, отвесной, абсолютно ровной огромной каменной стене это невозможно сделать человеку без устройства специальных строительных лесов или применения подъемной техники. Все вместе взятое вызывает глубокие чувства, порождает веру в возможность непосредственного общения человека с Богом.

А. П. Окладников подчеркивал эпический монументализм петроглифов Байкала, направленный “на выявление богатырской силы и мощи изображаемых существ, явно божественных, грозных и могущественных”. Он писал: “Эти группы неподвижных человеческих фигур, застывших в своем торжественном спокойствии на недоступной высоте отвесной скалы, напоминают привычный для нас старинный деисусный чин, ряды неподвижных ангелов, пророков и ветхозаветных царей в ярусах-тяблах православного иконостаса” [125].

М. Н. Хангалов систематизировал онгоны по трем признакам: месту их нахождения, материалу изготовления и по “личности божеств”. По первому показателю он классифицирует горные (*хадын онгон*) и домашние онгоны. Горные онгоны буряты размещали в лесу, на горах или у их подножия вблизи зимних улусов. Для этого каждая новая семья после свадьбы в определенном для всего улуса месте ставила столб, в углублении которого прятала онгоны, заранее помещенные в деревянные ящички или войлочные мешочки. Ольхонские буряты в отличие от других подвешивали их к доскам, прибитым между двух поставленных столбов, или на сучья специально вкопанной с комлем березы [126]. Большое количество таких стоящих в ряд столбов, видимо, было обычным явлением для ландшафта Иркутской губернии XIX в. Это зафиксировано на фотографии И. А. Молодых и П. Е. Кулакова. Картина производит большое впечатление: на фоне темного леса в ряд стоят семнадцать столбов. Авторы дают такое пояснение: “Перед лесом видны столбы; они принадлежат отдельным семействам, в ящиках, прибитых к ним, хранятся онгоны” [127]. Онгон стоит покуда жив его хозяин, с его смертью онгон сжигают, а столб сваливают на землю. Онгон делает и освещает шаман [128].

У ольхонских бурят этот онгон называется Сайтин (*Сайтанай бурхад*), а также Сэбэртэн или Алтатан. Это чистейшие божества, поэтому хранят их на горах, вдали от жилья. На куске материи красной охрой рисуют шесть мужских фигур с фаллосами, три женские с обозначенными грудями и половыми органами. Иногда рисуют три мужские и две женские фигуры. Эти божества покровительствуют согласию супругов. Хозяева ежегодно весной и осенью “кормят” их. На Ольхоне думают, что этот онгон пришел из Забайкалья. Идинские буряты сайтинские божества называют Алтатан и считают, что они пришли в XVII в. из Халхи. Они рисуют на ткани пять фигур. В Хохорском улусе столбы с такими онгонами стояли на горе р. Иды [129]. На горных онгонах все фигуры, нарисованные на куске материи, одинаковы: голова в виде кружка с чертами носа и рта, двумя стеклянными или металлическими бусинами глаз, над каждой головой по перышку филина и по кусочку меха выдры. Туловище прорисовано одной линией с раздвинутыми руками и ногами. На груди прикреплен жестяная фигурка человека. Таких фигур бывает три, четыре или пять [130].

У ольхонских бурят кроме вышеуказанного горного онгона имели широкое распространение другие онгоны, хранящиеся дома. Онгон чадородия делают из шкурки колонка (*холонго*) и называют соответственно *холонгото*. Его заводят молодые супруги сразу после женитьбы, подвешивают с внешней стороны юрты справа от

входных дверей. В некоторых местах его также считают онгоном охоты. Онгон Анда бара (Тулгэршэев) защищает от кожных и венерических болезней, способствует охоте. Он представляет собой рисованную охрой фигуру мужчины с фаллосом, ее помещают в круг, символизирующий шаманский бубен. Хранится в юрте под потолком. При “кормлении” водка не употребляется, так как он дал клятву: “Чем пить русскую водку, пусть рот мой разорвется. Чем спать с заразной женщиной, пусть отпадет мой детородный уд”.

Онгон Хан Хээтэ (Хан Хоотэй Башунов) символизирует большую шаманку, которая жила на Ангаре. Она спасла своих дочек от насилия, спрятав их в священном гроте, и является покровительницей материнства и младенчества, дает счастье и богатство супругам. Онгон висит в юрте у супружеского ложа. На онгоне рисуют шесть человеческих фигур. На онгоне Яманай эжэн рисуют фигуры мужчины и женщины в шубах, подпоясанных кушаками и головных уборах. Он охраняет людей от опухолей, хранится в юрте у супружеской кровати.

Есть женский онгон (*хамгаша онгон, изыэнэдэй онгон*). Женщины делают из шерсти фигуры человека и собаки, хранят в войлочной сумке у полок юрты на женской половине (охраняет людей и домашний скот), онгон Аляа бэргэн (игривая невестка) защищает детей. Аляа бергэн – известная шаманка – была красивой дородной женщиной, которая постоянно изменяла мужу, тем самым сеяла вражду между мужчинами и женщинами. Но она очень хорошо опекала (*найжа*) детей, которые под ее покровительством росли крепкими и здоровыми. Ольхонские буряты, также как и кударинские, посвящают (*онголхо*) онгонам молодого необъезженного коня или лошадь [131].

М. Н. Хангалов в 1881–1882 гг. специально занимался сбором онгонов бурят и их изучением. Только у ольхонских бурят он видел онгоны на женской половине, которые, считаясь женскими, являются покровителями домашнего скота, молодняка, а также детей. К женским он также относит деревянные онгоны, приобретенные им на Ольхоне [132] и теперь хранящиеся в МИБ.

В коллекционной описи ИОКМ № 125-15 наше внимание привлекло описание онгона Ухан-хату из ул. Бахтай Аларского аймака. По сути аналогичный онгону, анализ которого позволил М. Н. Хангалову говорить об идентичности онгонов и писаниц [133], он имеет некоторые особенности в размещении фигур и номенклатуре предметов. На куске синей материи размером 31,0 × 25,5 см по углам верхней части расположены солнце и луна, внутри которой нарисованы человек и дерево. Между светилами проведены три параллельные линии (небо), между которыми располагаются звезды в виде толстых точек. В средней части стоят в один ряд девять

человеческих фигур, на голове каждой из них четыре вертикальных луча. Лицо и уши хорошо прорисованы, тело, туловище и руки с пятью пальцами обозначены одной линией. По углам нижней части стоит по ветвистому хвойному дереву с обозначенным комлем, между ними соответственно слева направо нарисованы рыба, лягушка, ящерица, змея. Под рыбой и лягушкой расположена лодка с веслами. Онгон сделан “от руки” красной краской.

Близкими петроглифам и онгонам представляются принадлежности шаманского облачения из Баргузинского аймака, хранящиеся в ИОКМ. Согласно коллекционной описи № 33 эти железные предметы “взяты с погребения крупного бурятского шамана (черного) с места сожжения”. Предметов всего девять, их описание достаточно подробны, поэтому считаем необходимым привести здесь опись собирателя: «1. Пластина железная в виде изюбря, к ней на цепях привешаны: а) месяц – железная фигурка – светит в подземном мире; б) медведь – железная фигура – помощник шамана; в) рыба – железная фигура – страж подземного мира; г) конь – железная фигура – ездовое животное в подземном мире; д) туча – железная квадратная пластина с кольцами, вздетыми по углам, на которой висят железные привески, – для подъема на небо; е) изюбрь – железная фигура – ездовое животное в тайге; ж) конь – железная фигура – ездовое животное в степи; з) птица гагара – железная фигура – для подъема на небо. “Пластина вешается за плечами на лопатках”. Здесь также были следующие металлические предметы, которые были нашиты на облачение шамана: 2. Медведь (14,8 см); 3. Верблюды (24,2 см); 4. Птица с длинным клювом (15,2 см); 5. Ящерица (17 см); 6. Бык-порок (20,5 см); 7. Пластина железная, к ней прикреплена другая – изображает кость (27,7 см); 8. Животное, похожее на осла (или кулана) (18 см); 9. Изображение человека – дух-помощник шамана (12,5 см).

Размещение атрибутов на шаманском облачении было упорядочено и глубоко символично. Вертикальная выпрямленность фигуры человека, в данном случае шамана, уподоблялась стволу дерева, символизирующего образ Мирового древа» [134]. Общепринятые материалы дают более конкретную картину, когда голова человека соотносилась с вершиной, спина – с возвышенностью, руки – с руслами и оврагами, ветвями, жилы и кровеносные сосуды – с корнями деревьев [135]. Анализ металлической пластики в костюме и атрибутах шамана позволил Л. Р. Павлинской говорить о том, что шаманский костюм воплощает в себе весь комплекс представлений о Вселенной, легко увязывается с мифологическими сюжетами. Расположение изображений животных, размещенных на костюме, было строго регламентировано их семантическим

содержанием. Так, олень (в нашем случае изюбрь) занимает исключительно верхнюю зону, небесное происхождение волка также обусловило его место рядом с оленем. Фигурка медведя пребывает в нижней зоне ритуального облачения шамана, кабан также относится к Нижнему миру. Змее и птице подвластно практически все пространство шаманского костюма, что отражает древнюю семантику этих образов, являющихся медиаторами между тремя сферами Вселенной [136].

Более того, с точки зрения Л. Р. Павлинской и Ю. К. Поплинского, шаманский головной убор, являясь в общей космологической схеме костюма символом верхней сферы, дублирует модель мира, воплощенную в полном шаманском облачении. Обруч с двумя перекрещивающимися дугами символизирует четыре стороны света, четыре ветра, четыре времени года. Сам обруч содержит идею замкнутого мира людей и представляет собой границу культурным, освоенным и диким. Рога оленя олицетворяют космическую вертикаль Верхнего мира и подобны мировому дереву и мировой оси [137].

Как видно, мифопоэтическое сознание бурят нашло воплощение в словесных текстах, в специфике генеалогической традиции, в памятниках традиционного изобразительного искусства и т.д. Анализ мифопоэтического наследия бурят позволил в определенной степени систематизировать космологические представления этноса. За кажущимися иногда противоречивыми, переплетенными сюжетами мифов, петроглифов, онгонов и шаманских атрибутов, наполненными знаковыми символами-кодами, проглядывает стройная теория мироздания, которая классифицирует мир в целом. Здесь не только космогония, космология, пантеон богов с их сложной иерархией, идея о трехчленности мира и взаимопроникаемости трех ее сфер, но и сам человек, как часть природы, зависимой от воли Творца. Сакральный мир человеческих коллективов направлен на создание гармоничных отношений с божествами, в чьей воле их физическое и духовное благополучие. Связь мира людей с миром богов и обожествленных предков осуществляется, как видно, не только через шаманов, но и через авторитетных стариков, знатоков обычаев и обрядов, многие из которых, возможно, после своей смерти займут определенное место в сонме местных почитаемых духов-предков.

Вертикальной осью, по которой реализуется связь между мирами, являются символы Мирового древа, мировой горы, по всей видимости, локализованных на Ольхоне. Об особом статусе Байкала и Ольхона в этническом самосознании всего бурятского народа свидетельствуют приведенные здесь многочисленные материалы. Об этом же убедительно говорят бесчисленные священные



Места для шаманских жертвоприношений.

места Приольхонья и Ольхона – здесь буквально каждый природный объект вписан в общую модель космических представлений бурят.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Михайлов Т.М. Религии в этнической истории бурят (XVII – начало XX в.) // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – Улан-Удэ, 1984. – С. 35.
2. Гурулев С.А. Что в имени твоём, Байкал? – Новосибирск, 1982. – С. 10.
3. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению РГО. Материалы этнографические. – СПб., 1833; Позднеев А.М. Образцы народной литературы монгольских племен. – СПб., 1880. – Вып. 1; Сказания бурят, записанных разными собирателями // Зап. ВСОРО по этнографии. – Иркутск, 1890. – Т. 1, вып. 2; Хангалов М.Н. Собр. соч. – Улан-Удэ, 1958–1960. – Т. 1–3; и др.
4. Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII–XVIII вв.). – Л., 1937.
5. Шаракишинова Н.О. Бурятский фольклор. – Иркутск, 1959; Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. – Улан-Удэ, 1970. – Ч. 1; Бертагаев Т.А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен // Историко-филологические исследования. – М., 1974. – С. 406–418; Уланов А.И. Древний фольклор бурят. – Улан-Удэ, 1974; Жуковская Н.Л. Бурятская мифология // Мифы народов мира. – М., 1994. – Т. 1. – С. 196–198; и др.
6. Михайлов Т.М. Опыт классификации шаманского фольклора бурят. – М., 1968. – С. 4; Он же. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л., 1976. – С. 292–319.
7. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978. – С. 62.
8. Хагдаев В.В. Шаманский мир Приольхонья // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: Ма-

- териалы международного научного симпозиума. 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал. – Улан-Удэ, 1996. – С. 129–134.
9. Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного // Бог и бессознательное. – М., 1998. – С. 85.
 10. Аверинцев С.С. Архетипы // Мифы народов мира... – Т. 1. – С. 110.
 11. Там же.
 12. Гиндилис Н.Л. К вопросу о демаркации традиционного и нетрадиционного типов знания // Наука и культура региона: концепции развития. – Улан-Удэ, 1993. – С. 14.
 13. Беккер Г. Современная теория священного и светского и ее развитие // Г. Беккер и Л. Босков Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. – М., 1961. – С. 180, 187.
 14. Гиндилис Н.Л. Указ. соч. – С. 16, 21.
 15. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск, 1988. – С. 11–12.
 16. Герасимова К.М. Об историзме в оценке культурного наследия // Наука и культура региона: проблемы исследований. – Улан-Удэ, 1992. – С. 65.
 17. Зиннер Э.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1968. – С. 192.
 18. Кулаков П.Е. Остров Ольхон: хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств (бывшего Ольхонского ведомства) Верхотурского округа Иркутской губернии // ЗРГО. – СПб., 1898. – Т. 8, вып. 1. – С. 14.
 19. Хагдаев В.В. Указ. соч. – С. 133.
 20. Токарев С.А. О происхождении бурятского народа // СЭ. – 1953. – № 2. – С. 48.
 21. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Ольхон – край родной. – Улан-Удэ, 1997. – С. 29–70.
 22. Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. – Улан-Удэ, 1962. – С. 192.
 23. Юмсунов В. История происхождения одиннадцати хоринских родов // Бурятские летописи. – Улан-Удэ, 1995. – С. 40.
 24. Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. – Улан-Удэ, 1969. – Вып. 5. – С. 122–123.
 25. Ламаизм в Бурятии XVIII – начало XX в. – Новосибирск, 1983. – С. 126.
 26. Хангалов М.Н. Генеалогические предания // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1961. – Т. 3. – С. 102–106, 109–111.
 27. Окладников А.П. Буряты. Расселение и происхождение. Хозяйство // Окладников А. П. История и культура Бурятии. – Улан-Удэ, 1976. – С. 71, 74–75.
 28. Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве у бурят // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1958. – Е. 1. – С. 521–522.
 29. Шаракишинова Н.О. Бурятский фольклор. – Иркутск: Кн. изд-во, 1959. – С. 54.
 30. Топоров В.Н. Океан мировой // Мифы народов мира. – М., 1994. – Т. 2. – С. 249.

31. *Фразеологический словарь русского языка*. – М., 1967. – С. 478.
32. *Гусев О.К.* На очарованном берегу. – М., 1990. – С. 148.
33. Там же.
34. Указ. соч. с. 154.
35. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 302 (355а), л. 4.
36. *Баторов П.П.* О происхождении мира по сказаниям Северо-Байкальских бурят (аларский вариант) // *Бурятияведение*. – Верхнеудинск, 1928. – № IV (8). – С. 139.
37. *Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // *Собр. соч.* – Т. 1. – С. 311–312, 315, 360.
38. *Шаракишинова Н.О.* Указ. соч. – С. 56.
39. *Жуковская Н.Л.* Указ. соч. – С. 198.
40. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 318.
41. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 156 (324), л. 29; д. 488 (361), л. 4; д. 185 (325), л. 10.
42. *Балдаев С.П.* Материалы к изучению родовых и племенных отношений бурят // *Избранное*. – Улан-Удэ, 1961. – С. 81.
43. *Гусев О.К.* Указ. соч. – С. 268–269; *Он же.* Вокруг Байкала. – М., 1979. – С. 174–198.
44. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 24.
45. *Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н.* Указ. соч. – С. 59.
46. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. с. 24.
47. *Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н.* Указ. соч. – С. 59–60.
48. Материалы полевых исследований автора, 1993, Ольхонский р-н, инф. Орбодоев О.О, 1907 г.р., хамнай, с. Усть-Анга; Шагжеева Е.Х., 1917 г.р., сэгэн, с. Усуга.
49. *Жуковская Н.Л.* Указ. соч. – С. 197.
- 49а. *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией “мирового дерева” // *Тр. По знаковым системам*. – Тарту, 1971. – С. 9–62. – (Учен. зап. Тартуского гос. ун-та; вып. 284).
50. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // *Элиаде М.* Космос и история. – М., 1987. – С. 43.
51. *Топоров В.Н.* Древо мировое // *Мифы народов мира*. – Т. 1. – С. 398.
52. *Элиаде М.* Указ. соч. – С. 38–39.
53. *Абаева Л.Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии: (Эволюция верований и культов селенгинских бурят). – М., 1992. – С. 46.
54. *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. – М., 1991. – С. 138.
55. *Манжигеев И.А.* Указ. соч. – С. 13.
56. Материалы полевых исследований автора, 1993, Ольхонский р-н, инф. Иршутов И.Б. 1930 г.р., сэгэн, с. Харанцы.
57. *Топоров В.Н.* Указ. соч. – С. 401.
58. *Топоров В.Н.* Указ. соч. – С. 399, 401.
59. *Герасимова К.М.* Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1999. – С. 12.
60. *Хагдаев В.В.* Шаманизм и мировые религии. – Иркутск, 1998. – С. 6.

- 60а. Цит по: *Коновалов П.Б.* Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999. – С. 172–173.
61. *Хагдаев В.В.* Шаманский мир ... – С. 131.
62. Цит. по: *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). – Новосибирск, 1980. – С. 152–153.
- 62а. *Коновалов П.Б.* Указ. соч. – С. 174–175.
63. Ламаизм в Бурятии... – С. 134.
64. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 316.
65. Там же.
66. Там же; *Манжигеев И.А.* Указ. соч. – С. 61С62.
67. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 198 (341а), л. 4–6; см. также: *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 363–365.
68. С одного котла выкуривали обычно три литра молочной водки, поэтому выражение “котел молочной водки” одначает три литра.
69. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 39 (367), л. 2; д. 401 (603), л. 8; д. 76 (547), л. 1.
70. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 361–362.
71. *Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н.* Указ. соч. – С. 56.
72. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, инф. Хабеев С.Х., 1930 г.р., шоно, с. Черноруд.
73. *Манжигеев И.А.* Указ. соч. – С. 55–56.
74. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 134 (322), л. 2–3; д. 117 (318), л. 48; д. 107 (327), л. 4.
75. *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск, 1987. – С. 27.
76. *Урбанаева И.С.* Паломничество на священный Ольхон // Бурятия. – 1993. – 26 июня.
77. *Юмсунов В.* Указ. соч. – С. 56–57.
78. *Топоров В.Н.* Гора // Мифы народов мира. – Т. 1. – С. 312.
79. Там же.
80. *Абаева Л.Л.* Указ. соч. – С. 45.
- 80а. Перед нами яркий пример цикличного восприятия времени.
81. *Дугаров Д.С.* Указ. соч. – С. 141, 147–148.
82. Указ. соч., с. 148.
83. *Михайлов Т.М.* Из истории... – С. 181–183.
84. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 112 (326), л. 53.
85. *Топоров В.Н.* Указ. соч. – С. 400.
86. *Михайлов Т.М.* Опыт классификации... – С. 6.
87. *Жуковская Н.Л.* Указ. соч. – С. 197–198.
88. *Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят. – Улан-Удэ, 1970. – Ч. 1: Булагаты и эхириты. – С. 20.
89. См., напр.: *Урбанаева И.С.* Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской экзотерической традиции Центральной Азии // Центральнoазиатский шаманизм... – с. 48–65; и др.
90. *Жамбалова С.Г.* Традиционная охота бурят. – Новосибирск, 1991. – С. 93.
91. *Залкинд Е.М.* Общественный строй бурят XVIII и первой половины XIX века. – М., 1970. – С. 340.

92. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, инф. Ертагаев, 1942 г.р., шоно, с. Черноруд.
93. *Петри Б.Э.* Территориальное родство у северных бурят. – Иркутск, 1924. – С. 12.
94. *Петри Б.Э.* Указ. соч. – С. 5.
95. *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск, 1990. – С. 28–30.
96. *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Указ. соч. – С. 36.
97. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, д. 479 (837), л. 1.
98. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 552, л. 60–67, 73–76.
99. *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск, 1984. – С. 201.
100. *Алексеев Н.А.* Указ. соч. – С. 202.
101. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 136 (325), л. 21–22.
102. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 347, 365–369.
103. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 156 (324), л. 2; д. 101 (603), л. 19.
104. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 302 (355а), л. 3.
105. *Хагдаев В.В.* Указ. соч. – С. 131.
106. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 136 (325), л. 22.
107. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 401 (603), л. 30.
108. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 76 (547), л. 1; д. 136 (325), л. 6.
109. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 76 (547), л. 1.
110. *Хагдаев В.В.* Указ. соч. – С. 131.
111. *Окладников А.П.* Петроглифы Байкала – памятник древней культуры народов Сибири. – Новосибирск, 1974. – С. 10; *Балдаев С.П.* Культ писаниц у западных бурят // Зап. Б-МНИИК. – Улан-Удэ, 1956. – Вып. XXII. – С. 84.
112. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 344.
113. *Окладников А.П.* Указ. соч. – С. 71, 77–78, 81, 85, 87–88, 93, 95.
114. *Окладников А.П.* Указ. соч. – С. 11–13; Хороших П.П. Исследования каменного и железного века Иркутского края. – Иркутск, 1924. – С. 34.
115. *Балдаев С. П.* Указ. соч. – С. 87.
116. *Окладников А.П.* Указ. соч. – С. 19.
117. *Балдаев С.П.* Указ. соч. – С. 85–86.
118. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 240 (346), л. 1.
119. *Балдаев С.П.* Указ. соч. – С. 84, 86–87.
120. *Окладников А.П.* Указ. соч. – С. 61.
121. *Балдаев С.П.* Указ. соч. – С. 87–88.
122. *Окладников А.П.* Образ птицы в искусстве бронзового века Забайкалья и его аналогии в народном искусстве бурят // СЭ. – 1954. – № 1. – С. 151–152.
123. *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского... – С. 183–184.

124. *Хангалов М.Н.* Рыболовство у бурят и Ухан-хат // Собр. соч. – Т. 1. – С. 114.
125. *Окладников А.П.* Петроглифы Байкала... – С. 70–71.
126. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 338–339.
127. *Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Труды по участию отдела на Всероссийской выставке в 1896 г. Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. – СПб., 1896. – С. 171.
128. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 339–340.
129. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 185 (325), л. 4; д. 401 (603), л. 30; д. 172 (338), л. 1; д. 76 (547), л. 1.
130. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 338.
131. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 185 (325), л. 2, 4; д. 401 (603), л. 10, 30–31.
132. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 347–348.
133. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 343–344.
134. *Соктеева И.И.* Изобразительное и декоративное искусство Бурятии. – Новосибирск, 1988. – С. 14.
135. *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество.* – Новосибирск, 1989. – С. 9.
136. *Павлинская Л.Р.* Художественный металл бурят XIX – начала XX века в историко-этнографическом аспекте: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Л., 1987. – С. 14.
137. *Павлинская Л.Р., Поплинский Ю.К.* Некоторые аспекты семантики железного шаманского головного убора бурят // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. обл. научн. конф. по этнографии. – Омск, 1984. – С. 71–75.

ГЛАВА 5

ЛАМАИЗМ И ОЛЬХОН

ЛАМАИЗМ НА ОЛЬХОНЕ

Прежде чем перейти к рассмотрению этнических процессов у ольхонских бурят XX в. необходимо дать общий обзор результатов развития этноса в этот период колоссальных, революционных перемен. Г. Л. Санжиев, обозревая путь, пройденный бурятской культурой за годы советской власти, выделил два крупных этапа в этой истории. Первый этап (1917 –конец 50-х гг.) он определяет как период формирования и становления национальной культуры, а второй (конец 50-х – начало 90-х гг.) – как время расширения и укрепления сети учебных заведений, учреждений, творческих союзов, средств массовой информации. В конечном итоге годы советской власти привели к всеобщей образованности, формированию национальной интеллигенции. За это время сложилась на основе традиционной и достигла своей зрелости бурятская национальная культура. За исторически короткий срок бурятская культура совершила переход от этнической кочевнической культуры к современной национальной и вошла в современную цивилизацию [1].

Вместе с тем к концу XX в. бурятского этноса накопилось множество “сложных социальных проблем, решение которых будет иметь для него судьбоносное значение в наступающем веке” [2]. Совершенно четко эти проблемы обозначил Ю. Б. Рандалов. Во-первых, эта проблема национальной консолидации. Объединение многочисленных дисперсных групп бурятского этноса, рассеянных в результате сталинских репрессий 1937 г. на огромной территории Восточной Сибири, “в единую систему нации стало кардинальной задачей, условием выживания и эволюции бурятской нации...” [3].

Второй важной проблемой является возрождение национально-го языка и национальной культуры народа, утраченных в результате резко усилившихся ассимиляционных процессов 60–70-х гг., разрушивших национальный язык и культуру малых народов. Активизация национально-культурного возрождения 90-х гг. не дала пока еще желаемых результатов: процесс утраты родного языка и

национальных традиций в широкой массе молодого поколения бурят продолжается. Этому способствуют все возрастающие мощные интеграционные процессы в сфере экономики, политической, социальной жизни, в средствах массовой информации внутри республики, где доминирует русский язык [4].

Интересна следующая классификация исследователя. Отмечая распад этнической структуры внутри самого народа, он вычленяет три субэлемента – носителя языковой культуры: “Бурятская нация в настоящее время характеризуется группой населения – носителя родного языка и традиционной культуры, группой населения – носителя русского языка и русской культуры и значительной группой маргинального, манкуртного населения, которое утратило родной язык и традиции и не обрело русский язык и культуру” [5]. Эту абсолютно объективную градацию можно дополнить, присовокупив к ней группу бурят, владеющих как родным, так и русским языком, знаниями как традиционной культуры, так и русской, урбанизированной.

Третьей важной проблемой бурятского народа в современных условиях является сохранение и легитимизация его национальной государственности. Эта проблема обусловлена тем, что она существует как “вещь в себе” – в виде значительного бюрократического клана и слоя чиновников аппарата управления, но как “вещь для себя” еще не состоялась, не созрела для окружающего общества, не имеет собственного выражения [6].

В конце XX в., после распада СССР, в жизнь энергично проникают технологические и культурные инновации. И на этнической территории бурят, как и везде в России, безусловно, усиливаются тенденции к освоению мирового национального опыта. В то же время современность можно охарактеризовать не только как интересное время дальнейшего продвижения цивилизационных инноваций, но и как период официального возврата в повседневный быт тех элементов традиционных форм культуры, которые безболезненно вписываются в канву нынешней жизни. Появляется уникальная возможность для этнографической науки проследить возрожденческие процессы и течения, как неотъемлемую часть современности.

Процессы возрождения традиционных компонентов культуры, особенно оживившиеся в постперестроечный период, заметно повышают уровень национального самосознания народов России, в том числе и бурятского. Можно констатировать, несмотря на существующие проблемы, стабильность бурятского народа и его устойчивое развитие. В то же время необходимо отметить, что важным стимулом и гарантом его дальнейшего сохранения и развития являются традиционные ценностные константы.

Становится престижным и даже необходимым для успешной карьеры знание национального (родного) языка, ритуалов, обрядов и обычаев, да и вообще традиционной культуры народа. Заметно повысился авторитет гуманитарных дисциплин, изучающих эти проблемы. Результаты исследований чаще находят практическое применение как в постановке и решении глобальных вопросов геополитического характера, так и на уровне повседневной жизни.

Общественно-политические организации (Всебурятская ассоциация развития бурятской культуры, Конгресс бурятского народа и др.) [7], многочисленные мероприятия, организуемые в Бурятии, такие как общественные тайлганы республиканского, районного, земляческого и других уровней, фестивали, конкурсы и т.п., связанные с этнической культурой, являются следствием существующих тенденций возрождения национальной культуры. Этот процесс в науке характеризуется как архаический синдром.

Современное состояние традиционной культуры бурят в ее повседневной (профанной) части можно определить как этап дальнейшего развития и трансформации, так как многие ее элементы в той или иной степени, сохранились до настоящего времени, но большая их часть стала историческим фактом и музейной редкостью. Изменения в области материальной культуры, видимо, носят необратимый характер, за исключением тех случаев, когда элементы культуры находят рациональное применение в повседневной жизни (способы ухода за скотом, хозяйственные постройки, юрта в качестве дачного жилья, народный костюм для определенных ритуалов и т. п.). Что же касается сакрального мира, то здесь исполнение обрядов и обычаев требует неукоснительного соблюдения правил, принятых, как уже говорилось, по определению М. Элиаде, “во время *оно*”, т.е. когда ритуал исполнялся впервые богом, предком или героем. Конечно, и здесь имеются тенденции к модификации, обусловленные многими объективными причинами. В их числе оживление и дальнейшее распространение в этнической среде бурят христианства и особенно ламаизма, углубляющих религиозный синкретизм.

Употребление термина “ламаизм” вместо все более распространяющегося в последнее время в Бурятии понятия “буддизм” здесь не случайно. Данная работа этнографического характера не претендует на серьезное исследование данной религиозной системы, в круг изучения попали лишь внешние проявления фактов распространения и выражения бытового ламаизма на Ольхоне на этническом уровне [8]. Как известно, одно из отличий предбайкальских и забайкальских бурят зиждется на существовании двух религиозных систем, шаманизма и ламаизма. Разное вероисповедание детерминирует региональные особенности проявления духовной культуры,

втом числе не относящиеся напрямую к религии, включая и ментальность. Многие современные буряты будучи воспитанными в атеистической ориентации, не идентифицируют себя как индивидов на конфессиональном уровне. Эта группа людей в чрезвычайной ситуации обнаруживает, условно говоря, бытовой религиозный синкретизм: обращается под напором сложившихся негативных обстоятельств как к шаманам, так и к буддийским и православным священникам для решения возникших жизненно важных проблем. Тем не менее у бурят по традиции, несмотря на присутствующий атеизм, индивидуум официально признает ту или иную религию, если не на частном, то, по крайней мере, на семейном, родовом, территориальном уровнях.

На протяжении нескольких столетий продолжается процесс ламаизации бурят, и, как видно, он еще далек от завершения. Приостановленный в советский период государственной политикой, в постсоветское время он вновь набирает силы. Этому способствуют миграционные течения, характерные для бурятского этноса XX в., когда жители Предбайкалья, так же как и Забайкалья стремятся переселиться в республику и ее столицу, где буряты являются титульной нацией. Кроме того, нередко миграция носила организованный характер и была связана с природными катаклизмами, производственным освоением края и другими подобными причинами. Как известно, переселенцев из Предбайкалья и Прибайкалья много в Кижингинском р-не, а также в Селенгинском, куда в 60-е гг. XX в. были переселены группы нукутских бурят в связи с перекрытием р. Ангары, и др.

Процессы ламаизации бурят на материалах более ранних периодов рассмотрены в специальных религиоведческих работах К. М. Герасимовой, Н. Л. Жуковской, Л. Л. Абаевой и др. Одна из наших задач, как исследователей-этнографов состоит во введении в научный оборот новых материалов, прослеживающих интеграционные этнические процессы, вызванные переселением и совместным проживанием бурят-шаманистов в среде бурят-ламаистов. Несмотря на такую дислокацию, шаманство рассматривается как традиционная форма культуры, а ламаизм – как более новаторская. Однако прежде следует изучить проникновение ламаизма в шаманскую среду.

Исследование влияния ламаизма на ольхонских бурят имеет много аспектов. Особое внимание ламаистской церкви к Байкалу и Ольхону лишний раз свидетельствует об их максимальной сакральности для всего бурятского народа. Этим, с одной стороны, можно объяснить те шаги, которые были предприняты ламаистской церковью вообще и выдающимся буддийским деятелем цаннид-хамбо лхарамбой Агваном Доржиевым в частности [9] для ламаизации

данного региона. С другой стороны, нельзя упускать из виду общественные и политические движения бурятской интеллигенции начала XX в., направленные на дальнейшую консолидацию народа. С учетом интегрирующей функции буддизма, как всякой другой мировой религии, единение этноса на основе конфессиональной общности могло быть весьма перспективным. Переселение в период коллективизации небольшой части ольхонских бурят в Забайкалье — в Еравнинский р-н, на территорию активного буддийского влияния, усиленного соседством Эгитуйского дацана, представило возможность наблюдения за динамикой этноконфессиональных процессов в контексте взаимодействия традиций и новаций.

Как верно замечает К. М. Герасимова, в глубинных процессах ламаизации бурят “были свои закономерности в методах, формах и очередности вытеснения традиционных обычаев ламаистскими” [10]. Известно, что ламаистская церковь прежде всего ассимилировала культ таких хозяев местности, родословные связи с которыми носили мифический характер. Ламаизация, по наблюдениям исследователей, обычно выражалась в устройстве рядом с культовым местом ламаистского обо, бумхана (маленькое культовое здание), сочинения тибето- и монголоязычных обрядников жертвоприношения, в которых прежнее имя хозяина (эжэна) заменялось тибетским, обряды совершались ламами [11].

В первую очередь влияние ламаизма нашло отражение в мифологии и фольклоре бурят. Существует целый пласт легенд и преданий, связанных с Байкалом и Ольхоном, где в инвариантное ядро вводятся персонажи буддийского пантеона. Кроме того, намечаются новые линии развития сюжета: борьба глав шаманской и буддийской религий. Коллизия завершается победой то одного, то другого героя в зависимости от идеологических позиций повествователя. У апологетов шаманизма побеждал их представитель, и наоборот. Не зря Ц. Жамцарано отмечал, что включенные в шаманский пантеон Далай лама и Богдо гэгэн встречаются то как боги, то как враги шаманства [12]. Другие буддийские персонажи ассимилируют и замещают шаманские. Надо полагать, что этот акт был убедителен только для верующих буддистов и вряд ли стал приемлемым для бурят, придерживающихся шаманской веры.

Тем не менее появление, дальнейшее распространение и укрепление ламаизма в бурятской среде, его активная борьба с шаманством, носившая на первых порах непримиримый характер, не могли пройти бесследно. Последнее достаточно убедительно показано на монгольских материалах, которые, на наш взгляд, адекватны событиям, происходившим у бурят [13]. В сложный динамический процесс была вовлечена царская власть, которая поддерживала, начиная с 1838 г. шаманизм, считая его менее опасным для

христианизации бурят. Согласно циркуляру иркутского генерал-губернатора Синельникова, изданному в 1872 г., в Предбайкалье было уничтожено 242 обо и 129 бумханов [14].

Согласно легенде, записанной А. М. Станиславским у ольхонских бурят, в давние времена Гэгэн бурхан, повелитель монголов, которые тогда населяли остров, владел Ольхоном и жил в пещере. Остров понравился Хан Хото бабаю, и он вступил в борьбу с Гэгэн бурханом. Долго продолжалась борьба, и спор решили завершить жребием. Взяли чашки, наполнили землею и условились: у кого земля за ночь станет красной, тому и оставаться на Ольхоне. Легли спать, поставив чашки между ног. Хан Хото бабай проснулся раньше и, увидев, что он проигрывает, подменил чашки. Гэгэн бурхан догадывался об этом, но вынужден был откочевать на новое место. Он распорядился, чтобы монголы разобрали войлочные юрты, навьючили имущество на верблюдов и легли спать. Наутро они проснулись на другом берегу Байкала (в Забайкалье) [15].

В аларской версии мифа о Хан Хото бабае явно прослеживается ее пробуддийский характер, что не удивительно – Аларский дацан был построен в 1815 г. [16]. В 1877 г. шаман подвергся репрессиям со стороны Аларской степной думы, так как официальной религией ведомства был ламаизм [17].

Из записи, сделанной П. П. Баторовым, следует, что, когда беспорядок, грабежи и вражда (хаос) между людьми достигли предела, отгоргойские белые бурханы приказали Ханхирама тэнгри послать на землю трех своих сыновей, чтобы они навели порядок и ввели закон на земле, а затем остались следить за их исполнением (Космос, как порядок государственного устройства) [18].

Первый брат стал “блюстителем буддийской религии” (Хан Хото бабай), а третий – царем тьмы и судьей грешных умерших людей. Хан Хото бабай, став царем всех шаманов, жил на Ольхоне и царствовал над людьми, исповедующими шаманскую религию. Узнав, что далеко на юге какой-то проповедник склоняет людей в новую веру, он послал сына удостовериться на месте. Сын, превратившись в орла, полетел и убедился, что шаманисты сотнями и тысячами переходят в буддийскую религию. На обратном пути из-за голода, наевшись падали он осквернился, и так навсегда остался птицей.

Впоследствии он произвел себе подобных орлов. От него произошли (*ойхани олон эрэ сагаан бургэдут*) ольхонские белоголовые орлы. Считается, что каждый дух больших шаманов, например аларских, имеет одну пару белоголовых орлов, которые гнездятся в шаманских рощах. По понятиям бурят, орлы служат духам шаманов *хубилгаанами* (“перерожденец”) и посланниками, их посылают от эжэна Ольхона или от его сына, царя-орла. Эти орлы

выводят орлят, в течение девяти дней учат их летать, затем уводят на остров Ольхон и сдают царю-орлу, а сами вдвоем немедленно возвращаются. Поэтому на Алари количество орлов остается неизменным, а на Ольхоне их бывает множество.

Хан Хото бабай после возвращения сына сам поехал к новоявленному проповеднику буддийской религии, чтобы спросить, как он смеет без его дозволения переводить шаманистов в буддийскую веру. Однако, увидев своего соперника, испугался, чего с ним никогда не происходило раньше. От одного вида богоучителя он так опешил, что потерял дар речи, был убежден его словами и покорился ему. За это бурхан-багша сделал его грозным докшитом, хранителем буддийской веры, включил в число табан ханов и назвал Жамцараном [19].

Таким образом, хозяин Ольхона под именем Жамцарана был включен в буддийский пантеон, поэтому ламы, особенно хоринские, ежегодно приезжали на остров по зимнему, более легкому пути, чтоб отслужить полагающиеся молебствия. А может, это было связано с хуралами по случаю Сагаалгана (Нового года), который у забайкальских бурят отмечается на исходе зимы. Известно, что по традиции, теперь уже почти утерянной, в первый день Нового года люди шли к вершине священной горы [20]. Сюда, на Ольхон, как паломники приходили простые буряты из Забайкалья и других мест в надежде на излечение от болезней и помощь.

С. П. Балдаев в 1914 г. во масленицу (которая часто совпадает с Сагаалганом) гостил у учителя М. В. Баганова на острове. Он пишет: “Около русской масленицы ламы приезжают на о-в Ойхон, садятся вокруг скалы Шаман камень и совершают молебствия... Вокруг шаманского камня мы насчитали более сотни лам из дацанов Забайкалья. Все молились и не обращали на людей никакого внимания. Они все были без штанов, сидели в снегу, завернув себя широкими подолами. Они жили у бурят улуса Харанцы. Кушали в сутки один раз, усердно молились. Говорили, что в гроту живет какой-то бог, переселившийся из Монголии в незапамятные времена, ища спасения. Ламы говорили, что все ламы со всех 34 дацанов обязательно приезжают сюда молиться” [20а].

Достоверно известно, что во второй половине XIX в. пещера скалы мыса Бурхан была ламаизирована. По личным наблюдениям К. Риттера, В. А. Обручева и др., в ней находились предметы ламаистского культа: иконы, хадаки, жертвенные чашечки и сосуды, символические изображения оружия [21].

А. М. Станиславский в 1902 г. побывал в священной пещере и видел “буддийские иконы на полотне, подвешенные к потолку, медные чашечки (*сугсэ*), курительные свечи (*хуже*) и т.п. Кроме того, кругом пещеры и на камнях и в самой пещере лежали мед-

ные монеты, табак, бутылки, кусок кумачу и прочие предметы, которые обыкновенно кладутся бурятами на перевалах гор и других священных местах” [22]. Кроме того, он сообщает, что изображения оружия (сабля, ружье, копьё), находившиеся в пещере, были ранее доставлены в музей, а вблизи пещеры имеются надписи на камнях, сделанные на монгольском и тибетском языках. [23].

Ламаистские символы также начертаны у других пещер Ольхона. Так, по сведениям П. П. Хороших, в 1915 г. лама с острова сделал тибетскими буквами надпись *Ом ма ни пад ме хум* у входа в одну из пещер у с. Култук [24]. Эта популярная магическая тантра из шести самостоятельных слогов встречается на камнях от Непала до Южной Сибири [25].

В начале XX в. были предприняты новые шаги со стороны ламаистского духовенства по распространению ламаизма среди предбайкальских бурят, в частности у ольхонских. Февральская революция 1917 г. устранила юридические запреты, искусственно задержавшие распространение ламаизма в Предбайкалье. В связи с этим “очень быстро было основано около десяти дуганов на территории аларских, боханских и эхиритских бурят, но эти дуганы не успели превратиться в полноценные дацаны” [26]. Позднее эта активизация была, на наш взгляд, обусловлена убежденностью Агвана Доржиева в том, что “учение буддистов находится в согласии с недавно введенной коммунистической системой” [27].

О том, как проходил процесс ламаизации предбайкальских бурят в этот период, свидетельствует в начале 20-х гг. Агван Доржиев: “Моим дедом был Ухин. Его предками были нагатай-буряты, живущие к северу от озера Байкал. Он перекочевал на юг и обосновался на землях хори-бурят. Поэтому у моей семьи были родственники на севере Байкала. Буряты, живущие там, не все являются буддистами, многие из них придерживаются традиций широко распространенного шаманизма. Не только чужеземцы, которых посылали к ним, но и они сами приходили и просили убедить их следовать драгоценному учению Будды. Среди них обсуждали вопрос о необходимости строить храмы и монастыри, и некоторые согласились... Хотя длинноволосые чинили препятствия, тем не менее некоторые из них стали буддистами, всякими путями мне удалось до и после этих событий основать четыре монастыря” [28].

Автор примечаний к публикуемому источнику отсылает к Н. Н. Поппе, который упоминает три монастыря, включая Керминский и Хойморский в Иркутской области и один в Баргузинском р-не [29]. С нашей точки зрения, не будет большой ошибкой утверждать, что четвертым дацаном был дуган, построенный на Ольхоне. Может быть, косвенным подтверждением этого является следующее признание Агвана Доржиева: “Когда я возводил дацан на клоч-

ке земли бурятских шаманистов, называемом Тукум, некоторые из длинноволосых, особенно некий Макашикиев, чинили препятствия, стараясь помешать. Даже когда они пытались опечатать здание в целях конфискации, им это не удалось, а мы, напротив, даже преуспели” [30]. А прямым свидетельством строительства молитвенного дома в улусе Харанцинском на средства Агвана Доржиева является общественный приговор от 17 июня 1917 г. Решение было принято в улусе Харанцинском в доме Хулуга Урбазаева в присутствии А. Доржиева и 32 человек ольхонцев [31].

По всей видимости, в 1918 г. на Ольхоне было построено небольшое культовое здание сумэ (молитвенный дом). Эта кумирня позволяла вести буддийские службы, пока строился большой храм. Агван Доржиев в автобиографии пишет: “*Тургэн бишихан хүмэ баряад, Тудэлгуй рабнайлжа, Тумэнэй мургэлэй орон болгобоб*” (Быстро маленький сумэ построил, освятил для тысячи верующих) [32].

В 1923 г. на Ольхоне у улуса Харанцы был построен дацан, а скорее всего дуган. Этот факт зафиксирован П. П. Хороших, который не мог ошибиться, будучи очевидцем: летом 1921, 1922 и 1923 гг. он проводил научные исследования на Ольхоне [33]. С. П. Балдаев зафиксировал, что в дацане улуса Харанцы было пять лам и часто наезжали ламы из Хоринского дацана. Они жили в дацане, ездили и ходили по улусам, беседовали с бурятами о переходе в ламаизм. Бывал здесь лхарамба Агван Доржиев. Ламы лечили людей от всех болезней. Были некоторые семьи, которые перешли в ламаизм. В то же время, замечает он, миссионер из Еланцинского миссионерского стана ни разу не был на Ольхоне. Ламы проповедовали ламаизм, а он прятался от них. Был малограмотен, долго служил псаломщиком, а потом стал попом [33а].

Выбор места дацана у подножия горы Ижимей, конечно был не случаен. Косвенным подтверждением этого является факт обоснования переноса на новое место Кыренского дацана, когда Агван Доржиев обосновал свою точку зрения следующим образом: «Из трех предлагаемых мест наиболее приятным и изолированным является место перед Мундаргой – то место, где в давние времена Чингис-хан совершал обряды, посвященные духам гор, и которое позднее было благословенно появлением святых. Это наилучшее место. Местные горные духи предпочитают эту “белую сторону” и ясно проявили некоторые хорошие признаки их присутствия» [34].

Агван Доржиев неоднократно бывал на Ольхоне. Напомним, что в 1917 г. он согласовал с ольхонцами вопрос о строительстве дацана на его средства. В 1918 г., возможно, присутствовал на освящении молитвенного дома. В 1924 г. проехал, близко общаясь с людьми во время многочисленных встреч, по всем селениям острова и материковой части региона, включая самый отдаленный и трудно-

доступный улус Кочерикова на западном побережье Байкала [35]. Его приезд на остров в 1929 г. в сопровождении другого ламы или послушника (хуварака) помнят информаторы 1913 и 1924 г.р. из улуса Харанцы. Они говорят, что “Большой лама (*лаба* – в местной транскрипции) из Питера”, так его называли здесь, дарил детям “красивые карандаши и вкусные сладости” [36]. В семье В. В. Хагдаева хранится фотография Агвана Доржиева, запечатленного с двумя другими ламами, видимо, сопровождавшими его в поездках по Ольхону.

В 1930 г., со слов информаторов, в связи с арестом лам дацан (дуган) прекратил свою деятельность. Его здание было разрушено до фундамента. Несмотря на то что сегодня следов влияния ламаизма почти не обнаруживается, в народе еще живы предания о дацане. Местные жители называют его Горхон или Шулун дацан, помнят, что его строили мастеровитые люди из Ымыкса бууса (у с. Тонты), одного из них звали Ербэлтхэйн Эстэрэк. В те годы, вспоминает А. А. Михайлова, внучка известного Барнашки, проживающая в с. Анга на материковой части региона, половина ольхонцев были буддистами, хотя дацан был на острове, а православная церковь в Еланцах. А Барнашка двенадцать лет провел в Монголии, часто беседовал с ламами. Имеются сведения, что в те годы ольхонцы одного из трех сыновей отдавали учиться в буддийскую школу, но эти хувараки из-за событий 30-х годов XX в. ламами стать не успели. В некоторых домах сохранились божницы, которые сейчас не используются по прямому назначению [37].

По наблюдениям Т. М. Михайлова, после прекращения деятельности лам в регионе бумханы, русская часовня, построенные у мыса Бурхан вблизи улусов Харанцы и Халгай (Улан Хушин), перешли в “ведение” шаманов. В 1965 и 1972 г. он видел, что “в часовнях имеются отдельные предметы шаманистского культа, остатки тибетских книг, что все обряды, посвящаемые отдельным эжинам, проводятся в шаманском духе с соблюдением отдельных элементов ламаистского богослужения: зажигания свеч, угощения эжинов из особенных жертвенных чаш и т.д.” [38].

Как видно, процессы ламаизации Ольхона, активизировавшиеся в начале XX в., из-за общей дальнейшей атеистической идеологии общества не были эффективными. Ламаизм не пустил здесь глубокие корни и постепенно был забыт.

МИГРАЦИЯ В ЗАБАЙКАЛЬЕ И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ

В советское время в период коллективизации группа ольхонских бурят организованно переехала в Еравнинский р-н БМАССР и расселилась довольно компактно по соседству с местными хори-

бурятами. По современному административно-территориальному делению, после укрупнения населенных пунктов, это села Можайка и Эгита, в них коренное и приезжее население живут дисперсно, образуя единую группу эгитуйских бурят. Переезд был осуществлен в пределах национальной автономии государства, проповедующего равенство, братство, солидарность всех трудящихся, а также интернационализм. Революционные идеи строительства новой жизни, основанные на разрушении старого традиционного уклада, идеи размыwania границ между народами и создания единой советской нации способствовали толерантности. Нивелированная, по существу, новая культура советского периода содействовала свободной адаптации ольхонских бурят в новой среде. Немаловажную роль играла социализация детей в семье и школе.

Важную роль социокультурных факторов, в частности, образования, в процессе этнической консолидации отмечал Ю. В. Бромлей, говоря об этнографических группах украинцев: "...консолидационный процесс наглядно выразился в постепенном сужении действия территориальных диалектов и распространении литературного языка в устно-разговорной практике" [39]. Аналогичные процессы имеют место и здесь, в частности уже второе поколение ольхонских переселенцев владеет литературным бурятским языком и считает себя эгитуйскими.

Однако приведенные ниже материалы показывают сложный динамический процесс ассимиляции на этноконфессиональном уровне, интенсифицированный возрожденческими течениями постсоветского времени. Здесь все не так однозначно и прямолинейно, так как имеет место архаический синдром, проявляющийся в тенденции возрождения шаманства у ольхонских бурят Еравны. Прав был Ю. В. Бромлей, когда писал: "Правда, и при социализме такая динамика в собственно этнической сфере не только предполагает расширение межэтнического, но и не исключает появление новых этнических (национально-специфических) черт, т.е. включает как интеграцию, так и дифференциацию" [40]. Кроме того, совершенно объективно мнение В. А. Тишкова о том, что напряженность может возникнуть и среди лиц одной национальности, но придерживающихся разных культурно-бытовых традиций и норм социального поведения [40а].

По одной из версий, переезд был подготовлен организаторами коммун, которые были специально по этому вопросу на приеме у М. Н. Ербанова. После осмотра нескольких предложенных районов они выбрали Еравнинский. Выезду в Забайкалье предшествовали собрания и обсуждения этого важного вопроса. По мнению некоторых бурят, проживающих на Ольхоне в настоящее время и никогда

не покидавших его, переселение было обусловлено страхом перед раскулачиванием и последующей ссылкой, поэтому люди, бросив все свое имущество, ушли в другие места. С. П. Балдаев в 1938 г. записал в Еравне у бывшего родового старосты 5-го Чернорудского рода Табиная Таршинаева, что он переехал в Эгиту в 1927 г. вместе со многими семьями из улусов Таловка, Озера, Быркино, Крестовки, Еланцы и Хэрэ Хужэрэ. Причиной переезда было то, что рыболовные места отошли государству и населению за промыслы нужно стало платить налоги, Байкал стал давать мало дохода, а земля ольхонская – каменистая, к земледелию не приспособленная. На новом месте всего вдоволь, земля здесь дает хороший урожай, только рыбы не хватает [40б]. Как видно, причина была достаточно серьезной. Известно, что главная проблема выживания этноса – сохранение традиционного природопользования и природной среды, его обеспечивающей [40в]. А согласно Уставу об управлении инородцев 1822 г. инородцы имели “полную свободу заниматься земледелием, скотоводством и местными промыслами на водах и землях, каждому роду назначаемых” [40г]. Утрата этого права в новое время привела к миграции части населения в поисках мест с другой системой жизнеобеспечения.

В 1927–1928 гг. в Еравну переехало 20–30 ольхонских семей, в 1929–1930 гг. к ним присоединилось еще 50–60 семей, другие подъезжали позднее. К группе переселенцев постоянно присоединялись отдельные семьи родственников в 30-е., 50–60-е гг., а некоторые люди в целях воссоединения с родственниками, специально распределялись сюда по окончании вузов.

“Главная причина переселения – поиски свободных обширных земель (*уужам газар*) для занятия хлебопашеством коммуной, – как сказал один из переселенцев. – Своего рода освоение целинных залежных земель”. Необходимо подтвердить, что это была действительно государственная политика, в этот регион Еравны чуть позднее была переселена группа чувашей, которые впоследствии все выехали отсюда.

Переселенцы были в основном из улусов, прилегающих в современном селам Таловка и Еланцы, т.е. с южной оконечности Ольхонского р-на. С Ольхона они выехали уже коммунарами, оставив все нажитое, включая дома и скот, которые сдали государству. Исключение составили лошади – их оставили себе. Первая группа сперва плыла пароходом, затем ехала поездом до станции Горхон, где их встретили и дали каждой семье по лошади с повозкой, чтоб добраться до нового места поселения. Прибывших ждал обед и на первое время были предоставлены дома (2–3 семьи вместе), конфискованные у дацана. В с. Эгита осели члены коммуны “Красный Ольхон” (*ольхонтайн*), а в местности Анюл-

та (Гавриловка) – им. М. Н. Ербанова (*ербантайн*). Впоследствии они вместе с коммуной местных бурят “Улан малшан” объединились в колхоз им. К. Маркса.

С местным населением с самого начала жили дружно, вместе работали, а дети совместно учились. Никто не вернулся обратно на Ольхон, о переезде не жалеют, за очень редким исключением людей преклонного возраста, которые иногда испытывают ностальгию по родным местам. Как говорит информатор Ф. П. Хонгоров, самих переселенцев уже нет, осталось второе и последующие поколения, которые считают себя еравнинцами, в полной мере владеют бурятским литературным языком, а остались одни ольхонские фамилии [41].

В 1998 г. в с. Можайка проживало 1261 чел. (260 дворов), из них взрослого населения 764 чел. (включая пенсионеров и участников Великой Отечественной войны) и 497 детей. В селе действуют 12 организаций, наиболее крупным является колхоз им. В. И. Ленина, где трудятся 165 чел., в том числе с ольхонскими корнями. Несмотря на объективные трудности постсоветского времени, колхоз, со слов его главного бухгалтера В. С. Аюшеевой, входит в первую десятку лучших в республике. Председатель правления колхоза стажировался в США. В селе Эгита население составляет 414 чел. (123 двора), из них 137 детей. Здесь функционирует откормочный совхоз “Эгитуйский” (110 рабочих мест). Эти два предприятия совместными усилиями создают местное телевидение с ретрансляцией дополнительного московского канала. В целом, за небольшим исключением, уровень жизни в этих селах достаточно высокий: строятся добротных 3–5-комнатные дома, обширные подворья со вспомогательными помещениями и обязательными маленькими летними домиками, повседневный пищевой рацион разнообразен и богат, а главное, имеется большое количество скота. Естественно, все это достигается огромными усилиями и трудом людей, получающих мизерную заработную плату, а то и вовсе безработных, и пенсионеров.

Устойчивое развитие этноса в новой, экстремальной, ситуации нередко основывается на возрождении архаической традиции в сфере хозяйства и духовной культуры. К. В. Чистов, рассматривая теоретические вопросы традиционных и “вторичных” форм культуры, выделил четыре разновидности последних. Первичными он считает формы, возникшие в результате непрерывного развития традиций [42]. Согласно этой классификации, тенденцию к разведению домашнего скота, как основы экономики семьи можно рассматривать как форму “вторичную”, регенерированную, т.е. уже изживавшуюся, но под влиянием определенных факторов восстановленную в новых условиях. Безусловно, что “временное отбрасывание назад не

означает восстановления тех условий, в которых первично складывались сходные формы. Исторический процесс необратим, поэтому регенерированные формы обычно имеют иной смысл и иную судьбу, чем формы, не пережившие упадка” [43].

Хотя справедливости ради необходимо отметить, что для определенных социальных групп этноса скот на протяжении всего советского периода, несмотря на все запреты и притеснения, являлся основным средством существования. В современной ситуации к новации можно отнести наличие наибольшего поголовья домашнего скота содержат представителей сельской интеллигенции, что обусловлено более высоким уровнем их жизни. Десятилетие назад эта социальная группа за редким исключением, как правило, не имела приусадебного хозяйства и скота.

В советское время шаманизм, а также ламаизм не были полностью изжиты. Но к 1985 г., ко времени начала перестройки, шаманизм находился в критическом состоянии. Как отмечал в эти годы Т. М. Михайлов: “в Бурятии происходит неуклонное размывание религиозных представлений у верующих, деструктивные процессы разрушили культовую систему, основательно расшатаны религиозные отношения, до предела снизилась действенность функций шаманизма” [44].

Состояние ламаизма также было кризисным. Бурятские ученые установили, что к 60-м гг. существовала типологическая неоднородность ламаистских обычаев бурятского населения республики, в 70-е гг. выявилась неравномерность распада их системы, не было единой картины распространенности и употребительности ламаистских обрядов. Это было обусловлено историческими факторами – неодновременностью внедрения ламаизма в различных этнических группах бурят и неравномерностью уровня развития церковных форм ламаизма в бурятских административных ведомствах. Наиболее устойчивыми и распространенными оказались календарные обряды сагаалган и обо, культ семейных и личных покровителей людей. Такие обряды, как сангарилы Сагаан Дара-эхэ и Ногоон Дара-эхэ для долголетия, житейского благополучия, здоровья людей и особенно детей, обряды обеспечения индивидуального благополучного существования (*жэл оруулга, мэнгэ*), несмотря на жизненную насущность их мотивации, были намного менее популярны, так как требовали квалифицированных священнослужителей – знатоков обрядов астрологического характера [45]. Ламаистская церковь, несмотря на большие успехи в деле возрождения, вряд ли в ближайшее время достигнет того состояния, в котором она находилась в начале XX в. Тем не менее, в духовной сфере мы наблюдаем “первичные” формы традиций, т.е. собственно традиционные, связанные с их продолжением, развитием или модификацией.

Лицо современной Бурятии представляют обе данные религии, символами становятся здания дацанов, виды обо, священные деревья, коновязи-сэргэ. Безусловно, в процессе этнической консолидации нации и дальнейшего формирования национального самосознания будет усиливаться тенденция к выработке культурной однородности нации за счет обобщения локальных традиционных форм. Эти формы будут станут “символами (репрезентантами) традиционной национальной культуры, противопоставленной традиционным культурам других народов” [46].

Переселение первых групп ольхонских бурят в Еравну чуть опередило по времени начало кампании воинствующего атеизма. Они, уже имевшие свое представление о ламаизме, оказались под влиянием буддизма, официальной религии данного региона. При этом в отличие от периферийной зоны бурятского ламаистского мира, где продолжительное время сохранялось двоебожие (ламаизм и шаманизм), здесь к приезду ольхонцев были утрачены шаманские традиции. Для иллюстрации этого положения приводим два полевых материала, характеризующих религиозные особенности двух регионов – окинского и еравнинского.

В Оке в местности Балакта (колхоз “Коммунизм”), был ламаистский монастырь, состоящий из пяти зданий. Несмотря на это информатор Х. Р. Жужаева (1914 г.р.) помнит камлание шамана с целью лечения больного. Это было в 20-е гг. XX в. Шаман был в красивом наряде: темно-коричневый, длинный халат подпоясан кушаком, к нему приторочен нож с ножнами. На халате по кругу были прикреплены бляшки-побрякушки, которые звенели. На голове – круглая шапка с навершием (*дэнзэ*), из-под шапки – кисти, которые закрывали глаза шамана. В руках он держал бубен, с точки зрения информатора, похожий на сито, т.е. с одной стороны открытый. Шаман бил в него, скакал, прыгал прямо в огонь, но одежда его не горела. Здесь девочка (наш информатор) испугалась, заплакала и вышла из дому. Брат ее бабушки по материнской линии был шаман, но как он камлал, она не запомнила. Зато помнит, что делал шаман Чимит Путункеев: люди, просившие его пошаманить, приносили камень, раскачивали его докрасна. Шаман брал раскаленный камень и облизывал его. Камень моментально остывал и становился черным, видимо, таким образом болезнь уходила.

Ламаисты Еравнинского р-на считают, что молиться двум богам (на две стороны) нельзя. Это обусловлено глубоким укоренением в их быту ламаизма. Подтверждением этого являются факты истинной веры в Будду. В 1947 г., когда открылся Иволгинский дацан, люди почувствовали конец атеистического прессинга, стали тайно собираться в удаленном от центра с. Улзыта и ночами читать буддийские молитвы (*сангарил*). Когда умирают почитаемые

пожилые люди, семьи устраивают молитвы (*маани*) с приглашением лам в течение трех лет подряд. Маани читают три дня, в первый день не разговаривают и не едят. Вся семья, включая детей, одеваются в национальную одежду, перекидывает через плечо орхимжо. Многие старики ежедневно перед завтраком читают молитвенные книги. Открыто стали устраивать молитвенные собрания со времени официального празднования Сагаалгана в республике. В течение лета 1997 г. жители с. Можайка делали Сангарил три раза в месяц в священные дни, т.е. в 8, 15, 30-й день лунного месяца. Эта традиция прекратилась из-за финансовых трудностей, так как она требует определенных денежных расходов.

Воздействие ламаизма на ольхонцев многократно усиливалось соседством известного Эгитуйского (Эгитуевского) дацана, еще функционировавшего в то время. Первые переселенцы, со слов их детей, на первых порах активно посещали его.

Основание Эгитуйского дацана, отпочковавшегося от Анинского, относят к 1826 г. Его прихожанами были представители хоринских родов, но больше всего было бурят рода барун харгана [47]. Наряду с другими дацанами здесь было развито книгопечатание. Например, в конце XIX в. в Цугольском дацане издавалось 169 наименований книг, в Гусиноозерском – 97, в Эгитуйском – 44 [48]. Эгитуйский дацан был известен такими бесценными реликвиями буддийского мира, как скульптуры Зандан Жуу и Чойжал, пятиметровая аппликация Будды Шаньямуни, которые наряду с другими буддийскими предметами из дацана в 1938 г. в результате репрессий церковных организаций попали в музей и хранятся в Одигитриевском соборе [49]. В 1991 г. после восстановления Эгитуйского дацана Зандан Жуу был возвращен. Говорят, что реликвию привезли из Пекина (Бежин) в 1903 г. Большой лама Соржо багша и семнадцатилетний хуварак Гармын Лупил.

Приведенные ниже рассказы информаторов, записанные в 1998 г., свидетельствуют о той среде, в которой оказались переселенцы, о событиях 30-х гг. и о возрождении дацанов в 90-е г. XX в., очевидцами и участниками которых являются и выходцы из ольхонских бурят. Эти представления об Эгитуйском дацане через восприятие верующих-мирян, с нашей точки зрения, представляют достаточный научный интерес.

В. А. Апханова из с. Эгита родилась в 1931 г. на станции Горхон во время переезда семьи в Еравну. Родителей считает ольхонскими бурятами, они выходцы из с. Таловка, а себя – еравнинской. Верующая буддистка, посещает дацан. Их семью поселили в бывшем доме эмчи-ламы. Как рассказывал ей свояченик (*худа*) Ц.-Д. Цыжилов, в дацане была типография, медицинский дацан (*мамба*) и здесь обучали восточным единоборствам. Всего в даца-

не с хувараками числилось 700 чел. С 1938 по 1940 г., играя с детьми вблизи дацана, она видела, как лежали сваленные буддийские скульптуры, ламские книги, жертвенные сосуды, музыкальные инструменты и шелковые полотнища, хадаки. Когда поднимался ветер, страницы книг взлетали подобно снегу и падали у реки. Люди не трогали их, а детям внушали, что если они что-то из дацанских вещей принесут домой, то их родителей арестуют. Скульптуру Зандан Жуу тайно увез в закрытой машине учитель Жабон [50]. Люди говорили, что скульптура по высоте не проходила в фургон, тогда она сама склонилась и вошла в него. В 70-е г. в Улан-Удэ информатор повстречала своего школьного учителя, который предложил ей вместе с ним обойти по солнцу (*гороолхо*) Одигитриевский собор, чтобы почтить хранившуюся там в музейном хранилище святыню, что они и проделали [51].

Б. Б. Лодоева (1914 г.р.) рассказывает, что Эгитуйский дацан в основном дворе имел кроме главного здания (*цокчин ихэ дацан*) еще четыре другие, расположенные вокруг него по четырем сторонам света. На северо-западе Дуйнхор-дацан, на северо-востоке Чойра-дацан, на юго-востоке Мамба-дацан, на юго-западе Деважин Сангадай-дуган. Позади них располагался другой двор – Жуд-дацана, в котором жили пятьдесят лам. Это монахи очень строгой буддийской школы (*Жуд* – тантрический факультет при бурятских монастырях). У этих лам не было ничего, кроме монашеской одежды, четок, книг и чашки. В день они могли выпить только чашку чая и съесть чашку супа. Они пешком ходили по горам, обходя стороной дороги, по другим жуд дацанам в Ане, Челутае, Кижинге и Чесане, так как монахи этих факультетов пяти бурятских дацанов были объединены и по очереди по месяцу совершали общие богослужения в вышеперечисленных дацанах. По пути их следования в Ашианге богатые люди поили их чаем (*манжа*).

Эгитуйский дацан известен тремя большими ламами: Малхай (?) багша, Соржо багша, Санид ламхай, а всего лам было более пятисот. В семье ее дедушки Ширабай Сандидана, довольно богатого человека, трое из четырех сыновей стали ламами, только ее отец Лодой Балданов был простым человеком (*хара бэга*). Старший брат отца Данзан габжа — ширетуй Цокчин-дацана – умер в 68 лет в улан-удэнской тюрьме в 1935–1937 гг. В доме информатора над божницей висит его фотография. Второй дядя, Даржа габжа, был большим учителем Чойра-дацана, умер в Эгите в 1935 г. К нему приходили хувакаки с книгами в футлярах, обернутых в специально предназначенную ткань (*соголигтэй ном*). Младший брат отца, Базар габжа – жуд лама, постоянно жил в дацане. Его сослали в Красноярский край, где он пропал без вести. Ему тогда было всего 45 лет, и он обладал крепким здоровьем, поэтому се-

мья очень надеялась на его возвращение. Последний раз она видела его в 1938 г. в Сосновоозерске, где он, арестант (*хунэй гарта ород бэга*), делал школьные парты, так как был мастером (*дархан*). Он сообщил, что их скоро отправят в далекую ссылку. В детстве по поручению своих родителей и бабушки она вместе с другими детьми относилa монахам-родственникам молочные продукты, а те оделяли их сладостями. Чуть позже дядя обучил ее старомонгольской грамоте. С 70 лет она читает буддийские книги, так как раньше было некогда.

Рассказывая о Зандан Жуу, информатор озадачила автора: раньше эту скульптуру не могли поднять четырнадцать человек, а когда Жабон на полуторке колхоза им. К. Маркса увозил ее, то погрузили четверо. Почему она стала такой легкой? В Улан-Удэ Зандан Жуу был в русском храме возле р. Уды и всегда смотрел в сторону Эгиты, он всегда стремился сюда, а не куда-то в Иволгу. Когда Зандан Жуу был в Улан-Удэ, она два раза поклонялась ему, для этого просилась пропустить ее в закрытые для посещения фонды музея. А когда скульптуру привезли на вертолете в Эгитуйский дацан, собралось, несмотря на сильный дождь, очень много народу. Эгитуйцы сразу узнали его. Он был в хорошем состоянии, но теперь его позолотили после возвращения и он стал смотреться хуже.

Дацанские книги развеяны в 30-е гг. по ветру: как возьмешь домой, как сохранишь, когда все свои домашние божницы закапывали в землю (*шоройдо булабди*), в пещерах прятали (*шулуунай забһар горо хэбди*). Позже, когда хотели взять спрятанное, но уже ничего не было. Множество икон и скульптур увозили в Ленинград. Информатор была в этом городе в 90-е гг., когда собирались открывать возрожденный Санкт-Петербургский дацан. Видела там очень много сломанных фигур божеств [52].

Рассказ Б. Б. Лодоевой о Жуд-дацане был уточнен нами у хамбо-ламы Традиционной сангхи России Д. Б. Аюшева. Он дал краткую, но емкую характеристику этого направления и подтвердил его практикование в пяти бурятских дацанах, которые проводили совместные хуралы. Уже после завершения работы над данной книгой были опубликованы материалы Г. Д. Нацова, правда датированные почему-то 1998 г., в которых много данных, верифицирующих наш полевой материал. Оказывается, разрешение на введение в бурятских дацанах факультетов Жуд (Джуд) было получено в 1880 г. от тибетского гэгэна через ламу Намаганова. Однако первоначально официального разрешения на их практику от русского правительства не было, поэтому хуралы они проводили, видимо, с 1912 г. поочередно в каждом из хоринских дацанов: Анинском, Эгитуйском, Челутайском, Чесанском, а позднее Кижингинском (1924 г.). При передвижении из одного дацана в другой ламы

соблюдали конспирацию, ходили пешком по горам, избегая людных мест. Использовать лошадь, ездить верхом не разрешалось: “Люди, удивляясь, рассказывали, что известные ламы, прославленные учителя Челутайского дацана, ламахай Гармаев добирались до Анинского дацана пешком” [52а]. Деятельность этого направления после 1930 г. сильно активизировалась, сами ламы объясняли это так: “Перед уничтожением религии набирает силы тантризм, который сохранится” [52б].

Кроме того, действительно в 1910 г. в Эгитуйском дацане было 600 лам, в мае 1934 г. их оставалось 150. К тому же, касаясь обстоятельства, не столь важного для нас, Г. Л. Нацов пишет: “Недавно, в 1940 году 25 июня, на развалинах Эгитуйского дацана среди множества рассыпанных повсюду книг я нашел листок письма” [52в]. Такая обстановка была во всех других дацанах. Например, в июне 1934 г. вокруг главного храма Хужиртайского дацана Агинского аймана повсюду валялись разбитые и сожженные буддийские скульптуры, музыкальные инструменты, лежали рассыпанные книги Ганжур и Данжур [52г].

А. О. Орбодоева, активистка возрождения Эгитуйского дацана, работала там на общественных началах до 1993 г., затем решила уступить место молодым. При ней построены почти все здания современного дацана. Она родилась в 1927 г. в с. Хара-Хужир Ольхонского района, в Еравну ее привезли родители в 1933 г. Муж из местных бурятов, родители радовались, что вышла за земляка. С мужем вырастили восемь детей. Сорок лет проработала учительницей, а супруг – директором школы. Считает себя ольхонской бурятской: “Куда от своей родовой денешься”. После переселения на Ольхоне впервые побывала в 1996 г. вместе с мужем и семьей младшей дочери. Другие дети ни разу там не были. Старший сын мечтает о поездке, а другие и не собираются. Поразила красоте пейзажей, вдоволь побродила по байкальским берегам, была на острове, на Малом море, в Бугульдейке. Родственников на Ольхоне очень много, так как только у матери там оставалось восемь родных братьев и сестер [53].

Вообще переселенцы Ольхон посещают крайне редко, многие не были там ни разу, только одна-две семьи, достигшие высокого общественного положения, ездят почаще. Это зависит от разных причин, и не последнее место занимает экономический фактор. Например, одна из старейших жительниц с. Эгита А. О. Антонова (1913 г.р.) семьдесят лет прожила в Еравне, но умереть хотела бы на земле, где родилась. Ехать сейчас туда нет возможности, хотя гостила там один раз, да и дети ее и внуки вряд ли согласятся, так как их родина здесь. Ее дочь Г. Б. Цыбжитова, выйдя на пенсию, работает кассиром Эгитуйского дацана.

Со слов Ц.-Д. Ц. Базаровой инициатором возрождения Эгитуйского дацана был ее муж Д.-Н. Б. Лодоев. Он ездил с обращениями в Улан-Удэ, посылал письма и запросы в Москву, потому что хотел успеть при жизни восстановить дацан. Все районные организации поддержали эту идею и всячески способствовали строительству храма. Пригласили из Агинского автономного округа Гомбо-ламбагая. В 1991 г. состоялось освящение (*рамнай*) дацана. В настоящее время в дацане трое лам (один из них тибетц0 и тринадцать хуварак0в).

Информатор считает, что после разрушения дацана можно было там устроить прекрасное пастбище или разместить колхозную ферму, но эгитуйцы, несмотря на явный недостаток пастбищных угодий, сохранили эту территорию, потому что она была под неусыпной защитой Чойжал сахюусана. Здесь говорят, что он поклялся охранять Эгитуйский дацан до последнего кирпича, т.е. до тех пор, пока от него будет оставаться хотя бы один кирпич. Кирпичи сохранились до сих пор, поэтому божество-покровитель всегда присутствует в дацане, бережет его и способствует возрождению. Хорошо сохранившийся фундамент дацана является мемориальным памятником [54].

В начале работы мы рассматривали теоретические положения Г. Беккера о способности культуры к возрождению из обломков, если уцелеют даже несколько ее носителей. Видимо, вера в такую ее особенность питала надежды верующих, о чем свидетельствует последний рассказ информатора. Действительно, очень важно для сохранения этнической культуры передать традиции во времени от поколения к поколению. Проблема сохранения культурного наследия прослежена нами на примере возрождения (во второй половине XX в.) искусства бурятской буддийской иконописи, являющейся особой формой монашеского служения. Несколько оставшихся в живых буддийских бурятских монахов-лам (Д. Дондоков, Д. Дашиев, Ж. Цыбен0в), знатоков данного вида искусства, развивавшегося в забайкальских монастырях с XVIII в. и запрещенного в 30-е г. XX в., целенаправленно передавали профессиональные секреты заинтересованным представителям молодого поколения (Б. Дугаров, Д.-Н. Дугаров, Н. Дондокова и др.), сохранили традиции старобурятской живописи от забвения. Результат в равной степени зависел от обеих сторон – от мудрости одних, инициативы и восприимчивости других [55].

Положительные результаты интенсивного вовлечения ольхонских бурят в ламаизм во многом были обусловлены теми же причинами, по которым данная ветвь мировой религии получила широкое распространение. Известно, что “этому процессу способствовала типологическая общность некоторых форм религиозной

теории и практики автохтонных систем с пришедшей мировой религией” [56]. Буддийские представления мирян, во всяком случае, не вступали в принципиальные противоречия с идеологическими понятиями переселенцев. Особенно близка их религиозному сознанию культовая система обо, широко распространенная у эгитуйских бурят. А буддийская картина мира в общем соответствует представлениям шаманистов.

Согласно космологическому мифу, после очередного цикла разрушения начинается восстановление: сверху, со стороны мира форм (Средний мир. – *С.Ж.*), начинает дуть ветер и в пустом пространстве образуются четыре небесные страны. Затем приходит в движение воздух откуда-то снизу. Постепенно он уплотняется и превращается в голубую сферу... На земле появляется слой воды, который уже называется морем. Ветер взбивает это море, из воды появляются три первоэлемента: начальный, срединный и конечный. Из начального “драгоценного” первоэлемента в середине земли образуется гора Сумеру; из срединного “золотого” вокруг Сумеру концентрическими кругами выстраиваются семь золотых гор; из конечного “смешанного” появляются четыре континента с островами и железная гора, опоясывающая землю по всей окружности. На этом калпа создания мира чувств (Нижний мир) завершается, и его заселяют первые люди [57].

Влияние ламаизма на ольхонских переселенцев можно рассматривать с точек зрения участия всей группы в коллективных обрядах, практикующихся здесь, а также его проникновения на семейном и индивидуальном уровнях. Полевые материалы показывают, что общество состоит из индивидов с разной степенью религиозности. Часто в одной семье дружно живут атеисты и фанатично верующие (буддисты или шаманисты). Мы беседовали с ортодоксальным шаманистом, переехавшим с Ольхона в с. Можайка в конце 50-х гг. Глава семьи, он с определенной долей скептицизма вынужден примиряться с верой в Будду своих детей. Он говорит: “Мы с женой в дацан не ходим, не тянет. А дети ходят, они божественные. Отсюда, из нашего дома тоже уносят копейки, лоскуты ткани, все, что надо, ставят, и даже от моего имени. Я же был там из интереса и любопытства, ходил смотреть” [58].

Несмотря на различный уровень религиозности или полное неприятие бога отдельными членами общества, каждая семья старается прямо или косвенно (присутствие большинства ее членов или делегата либо пожертвование определенной суммы денег в общий сбор) зафиксировать участие в религиозных праздниках и коллективных обрядах. В настоящее время в с. Можайка и с. Эгита это ламаизированный семейный праздник Сагаалган, поклонение обо (*обо тахилган*) и буддийский хурал Майдари.

ПРАЗДНИКИ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Для современных эгитуйских бурят Сагаалган – самый большой праздник, глубокое сакральное значение которого обусловлено с представлением о цикличности времени, поэтому все стремятся предписанными действиями обеспечить благополучие семьи на весь наступающий год. Как известно, Сагаалган приходится на первое число первой весенней луны, а в лунном месяце тридцать суток, наиболее сакральными из них для ламаистов являются 8, 15 и 30-й дни. Поэтому особо торжественные богослужения, посвященные празднику, в дацане читают 30-го числа последней зимней луны, и адресованы они богине Лхамо, “Небесной деве”, которая будто бы в эту ночь проверяет Вселенную [59]. Этим экскурсом мы предваряем рассказ информатора Д. Ц. Санжиевой о праздновании Сагаалгана у эгитуйских бурят. Считаем важным обратить внимание на то, что это семейный праздник. Г. Ц. Цыбиков отмечал, что, несмотря на чтение молитв в дацане в 30-й день и обряд сжигания дугжубы – “эмблемы” всех мирских прегрешений за прошлый год, это не религиозный, а бытовой праздник – Новый год [60]. Современные материалы подтверждают это.

Современные эгитуйские буряты проводят Сагаалган в следующем порядке. На 29-й день лунного календаря убирают все во дворе и доме, перед божницей ставят молочную пищу и специальную горку из хлебных и кондитерских изделий (*табаг*). На 30-й день нужно встать очень рано, потому что лежащий человек засчитывается богиней Лхамо в мертвые и, видимо, на него не будет нисходить божья милость. Естественно, в настоящее время всю семью поднять в такую рань невозможно, поэтому в пять часов утра просыпаются наиболее религиозные ее члены, возжигают в божницах лампадки и благовония и возносят молитвы за всех членов семьи. В этот день накрывают праздничный стол, на который кроме белой молочной пищи подают мясо и водку, называемый нанчид (*наншиад*, т.е. подношение для задабривания духов).

В первый день следующего месяца празднуют наступление Нового года: поздравляют друг друга традиционным жестом золгохо [61], ходят в гости друг к другу, угощаются за обильно накрытыми столами, обмениваются подарками. На второй день, все, кто может оставить детей дома, едут без особых консультаций у лам, самостоятельно на специально выделенных автобусах и машинах в священные горы Тайлуд бабай и Даши Дондок бабай, чтобы почтить хозяев гор и подвесить на деревья ритуальные флажки с ксилографическим изображением драгоценного коня и мантрами трех божеств – Арьябала, Манджушри и Ошорбани (*Хии-мори хиидхэхэ*). На ритуальный флажок записывают имена членов семьи, но не бо-

лее одного-двух на одну ксилографию, так как если написать больше, то не будет ожидаемого эффекта – драгоценный конь не поднимет. Записывают детей к родителям или членам семьи по годам. Первые три дня Сагаалгана наиболее праздничные, поэтому всех старших и особенно уважаемых родственников стараются поздравить именно в течение этого времени. Эту миссию часто поручают детям. Дети принимают активное участие в праздновании. На этом праздник практически заканчивается, хотя раньше праздновали двенадцать дней, а еще раньше – месяц [62].

Как видно, празднование Сагаалгана эгитуйскими бурятами конца XX в., куда вошла группа ольхонцев, проводится по традиционному канону. Носителями культуры осознанно выделяются три его основные фазы: канун, первый день Нового года и весь остальной месяц [63]. При этом наблюдается тенденция к сокращению сроков третьей фазы, что, естественно, обусловлено ритмом современной жизни. Здесь сохранился до настоящего времени архаичный обряд вознесения жертвы духу-хозяину местности – выход в новогодний день на общеродовые почитаемые горы [64]. Большое сакральное значение имеет обряд Хии-морин хиидхэхэ, который, по мнению ламы Данзан-Хайбзун Самаева, “исходит из бурят-монгольской астрологической традиции (Зурхай), это одна из ее систем, объясняющая взаимодействие человека с природой, как природные алгоритмы влияют на человека, как регулировать взаимоотношения человеческого организма с окружающей средой” [65].

Большое внимание возрождению традиционного этикета, особенно востребованного в современной жизни в дни празднования Сагаалгана, уделяется в Эгитуйской и Можайской средних школах. Д. Ж. Тудупова обучает школьников 1–4-х классов по индивидуальной программе учителя “Алтан ундэһэн” (“Золотой корень”). На уроках этнопедагогики дети учатся стереотипам поведения в дни Сагаалгана. В первом классе они знают, что, зайдя в дом, нужно снять шапку и поклониться в сторону божницы (Богу), а после поздравить хозяев (*золгохо*). Они изучают свои родословные, танцуют ехор, поют бурятские песни, знают, как совершать подношения духам (*сэржэм*). Из Можайской средней школы вышли победители всебурятских конкурсов Дангина и Гэсэр. Учитель Эгитуйской школы Б. С. Цыбикова преподает бурятский язык и литературу и ведет кружок “Тоонто”, где занимаются историей и литературным краеведением. Она известна как педагог, подготовивший победителя II Всероссийской олимпиады по этнографии и археологии (Москва, 1998).

Почти у каждого жителя этих сел имеют национальный костюм, и ольхонские буряты не составляют исключения. На школь-

ных фотографиях запечатлены дети то в европейских бальных платьях и костюмах с белыми рубашками и бабочками, то в бурятских одеждах.

Полевые материалы, собранные в Ольхонском р-не Иркутской обл., показывают, что современные буряты данного региона также переживают глубокие процессы возрождения традиционной культуры, в реализации которого не последнюю роль играют школы. В настоящее время в школах и клубах Ольхона проводится празднование Сагаалгана, на которое взрослые и дети стараются прийти в национальных костюмах, говорят и поют на бурятском языке.

Ламаизированная культовая система обо – ключевой элемент обрядности всех этнических групп бурят, принявших буддизм [66]. Как считают современные эгитуйские буряты, каждая вершина горы (*хадын толгой*) имеет своего хозяина, поэтому ежегодно в июне им устраивают жертвоприношения и праздник. Почитаемых гор и обо много: на юге от сел Эгита и Можайка располагается Тайлуд бабай, на востоке – Даши-Дондок бабай, еще восточнее – Баин-хан, Улзыта хатан эжи, Баин Дылгыр, еще дальше – Жалга. Общеродовыми для данной территории являются обо Тайлуд бабай и Даши Дондок бабай, на которые вместе со всеми ходят выходцы из Ольхонского р-на.

В соответствии с лунным календарем определяют день, собирают деньги по финансовым возможностям семьи. Назначенные на предыдущем обо 2–3 семьи готовят овцу, разделявают ее и варят дома. Празднично одетые люди вместе с детьми отправляются к горе. Там преподносят хозяину горы почетные части мяса, включая голову, надрезают, как положено по традиции и ставят так же, как на свадьбе особо важным гостям. Представители семей имеют специально убранные горки из продуктов (*табаг*), молоко и водку. Лама по обряднику читает молитвы, предназначенные хозяину горы (*ном уншаха*). Поднимаются на вершину горы, совершают жертвоприношение, подвешивают к деревьям хии-морин и спускаются вниз.

Отойдя подальше от горы, начинают праздник (*найр*), чтобы хозяин горы и вся окружающая природа испытали радость и ликование (*обоогэй эзэни баярулха, орон дэлхэ баярулха, баисулха*). Под руководством старшего организатора проходят состязания детей по борьбе, а вместо скачек на лошадях, как было в старину, дети соревнуются в беге. Затем играют, поют, танцуют ехор. В конце праздника из общественных сборов подают деньги, в первую очередь и большую часть ламе, а затем премии (*шан*) победителям – борцам и бегунам. Этот подарок называется “шагналга” (награждение, премирование). Так проходит весь день. Обо в советское время посещали тайно, без лам и без устройства большого праздника [67].



Борьба бурят во время праздника.

Полевые материалы, собранные в разных районах проживания бурят, в том числе у мухоршибирских, свидетельствуют о том, что в старину на обо всегда устраивали состязание в борьбе и скачки на лошадях, специально подготовленных для этого, обычно иноходцах (*уһан жороо морин*). Соревнований в стрельбе из лука (*сур харбан*) обычно не проводили [68].

Резуцированная форма современного праздника обо тахилган проявляется в формальном характере состязаний, замене скачек на соревнования в беге. Это вполне объяснимо отсутствием лошадей у мальчиков, социализация которых проходит по другим моделям в соответствии с нормами современной жизни.

Несмотря на толерантный характер взаимоотношений между местными бурятами и переселенцами, т.е. ламаистами и шаманистами, во многом обусловленный атеистической пропагандой и гуманными социалистическими идеями советского времени, видимо, в неблагоприятные периоды иногда имеют место рецидивы. Провоцируют их, как правило, ортодоксальные адепты той или другой религии, а для большинства населения, склонного к культурному плюрализму, это остается незамеченным или маловажным фактом.

Есть мнение информатора, что в последнее время на обо Даши-Дондок бабаю перестали ходить некоторые переселенцы из Ольхонского р-на. Это вызвано тем, что во время продолжительной засухи в течение нескольких лет жители обратились к монгольскому ламе. Тот сказал, что люди другой веры осквернили местные священные места. Конечно, приводить такие сведения не совсем приятно и, возможно, даже вредно. Однако уверенность в полной адаптации ольхонских бурят в Еравне, в необратимости

протекающих процессов консолидации и интеграции, а также стремление быть объективным требует изложения всех сторон проблемы. Тем более, что нового здесь ничего нет. Духи-хозяева гор, по данным Л. П. Потапова, считались покровителями определенных родов, и более того, эти горы находились на охотничьей или пастбищной территории того или иного рода и были запретны для чужеродцев [69].

Кроме этих двух обо еравнинские буряты поклоняются семейным, родовым сакральным местам. С учетом сложившихся семейно-брачных отношений, закрепляющих кровно-родственные связи между рассматриваемыми двумя группами бурят, многие выходцы с Ольхона или их потомки в соответствии с собственным семейным положением также посещают эти родовые обо. Другие ольхонские буряты с начала 90-х гг. делают брызганье (*сасали*) в Николин день, 22 мая, у горы Баяртай, расположенной недалеко от с. Можайка. Главным распорядителем и организатором является В. Т. Асалханов (1929 г.р., сэгэн), переехавший сюда по настоянию бездетной тети в 1959 г. Кроме того, мизерная часть людей на протяжении всего периода продолжала поклоняться родовым сакральным божествам, совершая один раз в несколько лет паломничество на Ольхон. В 1998 г. состоялось организованное паломничество на Ольхон, когда многие представители субэтнуса впервые оказались на своей исторической родине.

Майдари хурал (праздник “Круговращение Майдари” – поклонение будущему пятому будде Майдари) – главный ежегодный дацанский праздник для прихожан Эгитуйского дацана. Он проводится в последний месяц лета. После чтения молитв из храма торжественно выносят статую Майдари и устанавливают на колесницу, в которую впрягают деревянную зеленую лошадь. Скульптуру Майдари в сопровождении лам, исполняющих на буддийских музыкальных инструментах специальную музыку, читающих на каждой из четырех сторон света молитвы, и массы верующих выносят за ворота монастыря и обходят вокруг его стен.

Для лучшей организации праздника обязанности (*харюсалга*) распределяются по селам. Так, например, жители с. Эгита ответственны за первый день ламаистского праздника, когда читается Ганжур. Они производят сбор денег у односельчан, от совхоза получают выделенную для этого случая овцу и организуют общее чаепитие для всех верующих, пришедших в дацан. Немаловажным подспорьем в этом являются поминальные подношения ламам (*манжа*) от родственников усопших после сорока девяти дней. На Майдари хурале проходят конные скачки, борьба, конкурс певцов, к которым прихожане заранее специально готовятся. Бывает организована торговля [70].

Приведенные ламаизированные календарные праздники в условиях стандартизации и наступлении массовой культуры свидетельствуют о сохранении бурятами неповторимого культурного облика народа. Народные праздники года пронизывает “идея продолжения жизни, бессмертия человеческого рода, призыв к счастью, благополучию, долголетию, к богатому урожаю и хорошему приплоду скота” [71]. Эти представления основываются на неотделимости человеческого коллектива от жизни природы, на взаимообусловленности макро- и микрокосмоса, когда ритм природы, ритм космоса были ритмом человека и его деятельности.

Непрерывность жизни подчеркивается в календарной обрядности особой ролью в ней стариков и особенно детей, что символизирует вечное продолжение человеческого рода. Пафос праздничных обычаев и обрядов заключается в гуманистической идее утверждения жизни и ее непреходящей ценности [72].

Эгитуйские ольхонские буряты при подготовке свадебного обряда обращаются в дацан: устанавливают совместимость гороскопов жениха и невесты, при необходимости совершают обряды, улучшающие гармонию брачующихся, определяют наиболее благоприятный день для бракосочетания.

На территории Можайской сельской администрации ольхонские буряты имеют четыре кладбища (*ольхонтанай*, *ербантанай*, *зунтэнэй* (2)). На первом кроме представителей данного субэтноса хоронят переселенцев других национальностей (русских, чувашей) и бурят из других местностей (кабанских). Местные буряты имеют два кладбища, расположенные в горах. Эта дифференциация обусловлена тем, что ламаизм, затронув многие стороны быта мигрантов, не коснулся погребального обряда. Ольхонцы участвуют в похоронах и поминках по ламаистским канонам свойственников, друзей, соседей и коллег. Они, особенно пожилые женщины, присутствуют на поминальных чтениях заупокойных буддийских молитв (*Сангарил*), имеют, как и другие, нарядные сумочки, в которых носят книжки с молитвами, записанными кириллицей, четки, очки и платочек. Но сохраняют погребальные обряды, которые мы характеризовали бы, сравнив с исконно ольхонскими, как советские с сохранением ряда элементов шаманской идеологии.

Наблюдения показывают, что интеграционный процесс, протекающий в целом плавно и гармонично, не затронул погребальный обряд. События вокруг сакрального момента завершения земной жизни человека особенно отчетливо напоминают о том, что есть “мы” и “они”, буддисты и шаманисты.

К. Г. Юнг писал: «Культ умерших логически объясняется верой в вечность души, но его иррациональную основу следует искать в психологической потребности живущих сделать что-нибудь для умерших. Это элементарная потребность, которую испытыва-

ют даже самые “просвещенные” граждане по отношению к родственникам и друзьям. Вот почему во всех слоях общества, среди людей просвещенных и непросвещенных, и поныне соблюдаются обряды по умершим» [73]. И как видно из практики, именно эти обряды обладают наибольшей устойчивостью и медленной поддаются модификациям. С нашей точки зрения, этим объясняется надежность археологического метода этнодифференциации по типам захоронений. Безусловно, дальнейшая динамика этнических процессов на данной территории приведет к нивелированию и этой стороны духовной жизни. Тем более что, как считают исследователи, один из важных ламаистских обрядов заупокойного цикла трехдневной маани доведен до бытового уровня, совершается в упрощенном и сокращенном порядке, без обязательного посвящения в тантрийский культ мандаала Авалокитешвари. Отсюда, “мистериальный характер, разнообразие культовых действий, возможность для рядовых верующих играть активную роль в организации и проведении этого обряда, доступность мотивации всего ритуала в его популярном толковании, соединение житейских мотивов с высокими духовными целями вероучения – все эти черты трехдневного маани представляют собой обрядово оформленную пропаганду основных идей вероучения в синтезе с привычными культами бытового назначения. Верующие здесь – не пассивные сторонние зрители, а участники ритуальной игры – таинства буддийского спасения” [74].

Как мы помним, ольхонские буряты сел Эгита и Можайка посещают эти поминальные обряды, которые проводятся здесь довольно часто и с соблюдением всех правил.

Буддисты ольхонского происхождения в настоящий момент божницу дома не имеют, в то время как почти во всех других домах их ровесников (пожилых людей) они есть. С одной стороны, это можно объяснить труднодоступностью и дороговизной необходимых атрибутов, с другой, – процессами редукции религиозных канонів с последующей их трансформацией, так как объективно хранителями божниц являются люди старшего поколения, с третьей – это можно рассматривать как индикатор.

Приведенные материалы показывают, что первая волна ламаизации Ольхона коснулась культовых объектов общепобурятского значения, причем этот факт имел значение только для буддистов. Плоды активизации ламаистского течения после Февральской революции 1917 г. были жестоко погублены государственной антирелигиозной политикой 30-х гг. XX в. Ольхонские буряты, мигрировавшие в Еравну, обнаруживают разные уровни воздействия ламаизма: 1) одни перешли в буддийскую веру с соблюдением всех правил членов сангхи. Эта группа немногочисленна, в нее входят представители второго поколения, т.е. люди 30–40-х г.р.; 2) другие

– приверженцы синкретизма, выражающегося в идее двоебожия, когда можно равнозначно “поклоняться на обе стороны” (*Тэгшэ хоер тэишэн мургохо*). Их большинство, погребальные обряды они совершают с элементами шаманской обрядности, а свадебные – буддийской; 3) апологеты шаманизма, их очень мало, но число их, видимо, будет увеличиваться, к ним относятся люди, приехавшие в Еравну в 50–60-е гг., а также те, кто поддерживает постоянную связь с Ольхоном. Процессы возрождения традиционной духовной культуры провоцируют оживление шаманизма в данной группе бурят. Этому также способствует наличие лидера, почетного старика, знатока традиционных обычаев и исполняющего обряды.

Прослеженные тенденции, на наш взгляд, характерны вообще для Предбайкалья и для предбайкальских бурят и их поколений, проживающих в Забайкалье. Современные миграционные процессы и дальнейшее углубление религиозности населения, видимо, будет способствовать, по крайней мере, количественному росту адептов как буддизма, так и шаманизма. Закономерности этих процессов, наверняка, будут адекватны приведенным.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Санжиев Г.Л., Санжиева Е.Г. Формирование бурятской национальной культуры, роль и место в ней традиционной культуры // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (2–3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ, 1999. – С. 6–7.
2. Рандалов Ю.Б. Проблемы социального строя бурятского народа как фактора культуры // Проблемы традиционной культуры... – С. 10.
3. Там же.
4. Рандалов Ю.Б. Указ. соч. – С. 11.
5. Там же.
6. Там же.
7. Балдано М.Н. Современные процессы этнической консолидации у бурят и народные традиции // Проблемы традиционной культуры... – С. 27.
8. Ламаизм в Бурятии. XVII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск, 1983. – С. 7–8.
9. Жамбалова С.Г. Атлас тибетской медицины – сокровище Бурятии. – Улан-Удэ, 1997. – С. 5–6, 11–12, 15–20.
10. Герасимова К.М. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков // Буддизм и традиционное верование народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1981. – С. 110–111.
11. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск, 1983. – С. 120.
12. Цит. по: Михайлов Т.М. Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. – Л., 1979. – С. 135.

13. Пурэв О. Некоторые вопросы обрядности шаманов западного побережья оз. Хубсугул // Центральнo-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: Материалы Междунар. науч. симпоз. (20–26 июня), Улан-Удэ, оз. Байкал. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1996. – С. 72–75.
14. Герасимова К.М. Указ. соч. – С. 110.
15. Станиловский А.М. Легенда о Шаманской пещере на острове Ольхоне // Изв. ВСОРГО. – Иркутск, 1903–1904. – Т. 34, № 2. – С. 129–130.
16. Михайлов Т.М. Указ. соч. – С. 129.
17. Хангалов М.Н., Агатинов Н. И. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М.Н. Собр. соч. – Улан-Удэ, 1958. – Т. 1. – С. 369.
18. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // Античность и Византия. – М., 1975. – С. 266.
19. Баторов П.П. Культура орла у северобайкальских бурят // Бурятияведение. – 1927. – № 3–4. – С. 79–81.
20. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988. – С. 54.
- 20а. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 401 (603), л. 32.
21. Цит. по: Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Ольхон – край родной. – Улан-Удэ, 1997. – С. 57–58.
22. Станиловский А.М. Указ. соч. – С. 128–129.
23. Станиловский А.М. Указ. соч. – С. 129.
24. Хороших П.П. Исследования каменного и железного века Иркутского края. – Иркутск, 1924. – С. 19.
25. Буддизм: Словарь. – М., 1992. – С. 198.
26. Ламаизм в Бурятии... – С. 26.
27. Предание о кругосветном путешествии или повествование о жизни Агвана Доржиева. – Улан-Удэ, 1994. – С. 72.
28. Указ. соч. – С. 59.
29. Указ. соч. – С. 92.
30. Указ. соч. – С. 64.
31. Страницы из жизни Агвана Доржиева. Архивные документы. – Улан-Удэ, 1993. – С. 84.
32. Предания о кругосветном путешествии... – С. 22.
33. Хороших П.П. Указ. соч. – С. 3, 6.
- 33а. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 313 (379), л. 24.
34. Предания о кругосветном путешествии... – С. 66.
35. Иметхенов А.Б., Долхонова Э.З., Елбаскин П.Н. Указ. соч. – С. 130.
36. Материалы полевых исследований автора, 1993, Ольхонский р-н, с. Харанцы, инф. Даксоев Д.Д., 1924 г.р., хэнгэлдэр; Каримова Е.Х., 1913 г.р., харбят.
37. Материалы полевых исследований автора, 1993, Ольхонский р-н, с. Анга, инф. Михайлова А.А., 1905 г.р., хамнай; с. Халгай, инф. Шагжиева Е.Х. 1917 г.р., сэгэн.
38. Михайлов Т. М. Указ. соч. – С. 131.
39. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М., 1983. – С. 353.
40. Указ. соч. – С. 342.

- 40а. *Тишков В.А.* Стратегия и механизмы национальной политики в Российской Федерации // Национальная политика в Российской Федерации: Материалы междунар. науч.-практ. конф. (Липки, сентябрь 1992 г.). – М., 1993. – С. 12.
- 40б. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 488 (361), л. 7
- 40в. *Мурашко О.А.* Этноэкологический рефугиум: концепция сохранения традиционной культуры и среды обитания коренных народов Севера // ЭО. – 1998. – № 5. – С. 88.
- 40г. Цит. по: *Мурашко О.А.* Указ. соч. – С. 93.
41. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, с. Можайка, инф. Нохоева Е.Н. 1921 г.р., бага шоно; Хонгоров Ф.П., 1924 г.р., бага шоно.
42. *Чистов К.В.* Традиционные и “вторичные” формы культуры // Расы и народы. – М., 1975. – С. 40.
43. *Чистов К.В.* Указ. соч. – С. 37.
44. *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск, 1987. – С. 228.
45. *Ламаизм в Бурятии...* – С. 219–220.
46. *Чистов К.В.* Указ. соч. – С. 40.
47. *Ламаизм в Бурятии...* – С. 40.
48. Указ. соч. – С. 75.
49. *Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 31.
50. О Ж. Ж. Жабоне см.: *Жамбалова С.Г.* Указ. соч. – С. 20–23.
51. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, с. Эгита, инф. Апханова Е.А., 1931 г.р., олзон.
52. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, с. Эгита, инф. Лодоева Г.Б., 1914 г.р.
- 52а. *Нацов Г.Д.* Материалы по ламаизму в Бурятии / Предисл., примеч. и глоссарий Г.Р. Галдановой; Отв. ред. Ц.П. Ванчикова. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1998. – С. 139–140.
- 52б. *Нацов Г.Д.* Указ. соч. – С. 140.
- 52в. *Нацов Г.Д.* Указ. соч. – С. 126.
- 52г. *Нацов Г.Д.* Указ. соч. – С. 94.
53. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, с. Эгита, инф. Орбодоева А.О., 1927 г.р.
54. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, с. Эгита, инф. Базарова Ц.-Д.Ц., 1930 г.р., хори.
55. *Жамбалова С.Г.* Бурятские буддийские иконописцы II половины XX века (К проблеме сохранения культурного наследия): Докл. на Четвертых Сибирских чтениях. – СПб., 1998.
56. *Абаева Л.Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии: (Эволюция верований и культов селенгинских бурят). – М., 1992. – С. 125.
57. *Ламаизм в Бурятии...* – С. 85, 87–88.
58. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, с. Можайка, инф. Асаалханов В.Т., 1929 г.р., сэгэн.
59. *Цыбиков Г.Ц.* Цагалган // Избранные труды. – Новосибирск, 1981. – Т. 2. – С. 169.
60. Там же.

61. Жуковская Н.Л. Указ. соч. – С. 53.
62. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, с. Можайка, инф. Санжиева Д.Ц., 1935 г.р., худай.
63. См.: Жуковская Н.Л. Указ. соч. – С. 51.
64. Жуковская Н.Л. Указ. соч. – С. 53.
65. Самаев Д.-Х. Хии-Морин – биоэнергия сознания. – Улан-Удэ, 1999. – С. 4.
66. Абаева Л.Л. Указ. соч. – С. 67.
67. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, с. Можайка, инф. Санжиева Ц.Л., 1930 г.р., харгана.
68. Материалы полевых исследований автора, 1984, Мухоршибирский р-н, с. Бом, инф. Нимаев Б.Н., 1915 г.р., барун кубдут.
69. Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. – М.; Л., 1946. – Т. 1. – С. 170–171.
70. Материалы полевых исследований автора, 1998, Еравнинский р-н, с. Эгита, инф. Цыбжитова Г.Б., 1938 г.р.
71. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М., 1989. – С. 4.
72. Указ. соч. – С. 4–5.
73. Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – М., 1998. – С. 40–41.
74. Ламаизм в Бурятии... – С. 211.

ГЛАВА 6

САКРАЛЬНЫЙ МИР ОЛЬХОНСКИХ БУРЯТ КОНЦА XX в.

СЭРГЭ КАК СИМВОЛ МИРОВОГО ДРЕВА И КУЛЬТ ПРЕДКОВ

В данном разделе монографии продолжается изучение этнических процессов конца XX в. с использованием полевых материалов и наблюдений автора, зафиксировавшего существование форм традиционной духовной культуры в современной жизни ольхонских бурят. Нам неизвестно, существуют ли приведенные компоненты традиционной культуры в других этнических группах Предбайкалья в настоящее время, может быть, некоторые из них сохранились, а другие вышли из употребления. На Ольхоне и в Приольхонье это явления живой реальности, которые гармонично вписываются в современную повседневность. Это обусловлено тем, что соблюдение этих традиций никогда не прерывались, даже на протяжении всех лет советской власти. В постперестроечный период они стали исполняться более свободно и публично, но едва ли лучше, чем раньше.

В соответствующих разделах предыдущих глав описана сакральная сфера жизни ольхонских бурят. Так, нашли свое отражение обряды, связанные со скотоводческой и промысловой деятельностью субэтноса. Достаточно подробно освещена современная ритуальная практика жертвоприношений высшим божествам и хозяевам великих гор и оз. Байкал. Нашли отражение семейные и ламаизированные праздники ольхонских бурят, проживающих в Забайкалье. Здесь подлежат изучению обрядовые действия и предметы, репрезентирующие почитание предков семьи, рода, улуса, священные реликвии – сакральные принадлежности социумов, сезонные праздники и погребальный обряд.

Осуществление всех вышеприведенных обрядовых действий является праздником и противопоставлена будням. Не должно смущать то обстоятельство, что и смерть является праздником жизненного цикла наряду с рождением, инициацией и браком [1]. Существенным и неотъемлемым признаком праздника является его сакральность. Для мифопоэтического сознания любой мирской

(профанический) праздник соотнесен с сакральными ценностями его коллектива, с его сакральной историей или с неким прецедентом, который может подвергаться сакрализации. Праздник в архаичной мифопоэтической и религиозной традиции – это временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в празднике. Праздник связан с идеей разрыва профанного времени, когда оно останавливается, его нет. Для праздника нужно точное воспроизведение того, что имело место “в начале”, “в первый раз”. Для этого необходимы соответствующие условия: определенный пространственный центр и точка во времени, тот перерыв в профанной длительности, когда времени нет. Путем жертвоприношения происходит творение нового мира, нового времени, нового человеческого коллектива, причащающегося к наиболее сакральным ценностям [2].

Н. В. Топоров кроме приведенного определения праздника реконструировал суть и структуру архаичного “первопраздника” и выделил «такие его ведущие черты, как всепроникающая сакральность, целостный характер, прагматичность (он рассматривался как абсолютно необходимое практическое действие), эффективность (“первопраздник” – самый сильный инструмент человека в его взаимоотношениях с природой), неотделимость от ритуала, синтетичность (использование всех доступных человеку знаковых систем), всеобщность (участвуют все члены коллектива), игровой характер, эмоциональность» [3].

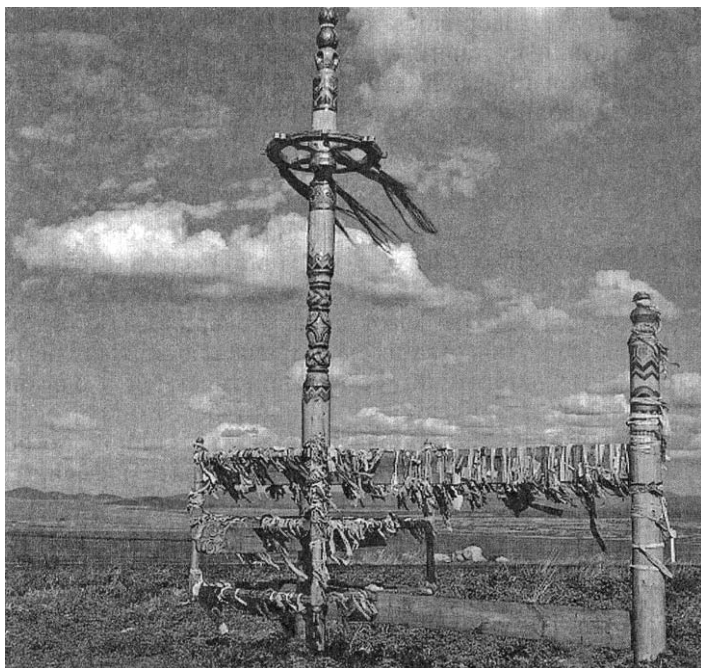
По свидетельству П. Е. Кулакова, именно в изолированном Ольхонском ведомстве в конце XIX в. сохранились “первобытные формы жизни и верований”. Отмечая, что ольхонские буряты особенно склонны к шаманству, он писал: “Следы и внешние признаки шаманства встречаются по всему ведомству: всюду можно видеть зухэли и избы, заполненные онгонами разных видов; по дорогам расставлены березки с протянутыми на нитках шелковыми и другими лоскутками; всюду встречаются загородки около тех мест, где были убиты молнией люди или животные” [4].

Достопримечательностями этнической территории ольхонских бурят конца XX в. являются установленные вдоль дорог коновязи (*сэргэ*) и кучки камней (*обо*), отмечающие сакральные места бариса (*барисан*, *барьса*, от *бариха* – преподносить, дарить). Наиболее полно эта культурная традиция охарактеризована Н. Л. Жуковской. Она считает, что культ обо или ландшафтных божеств, тесно связанный с почитанием хозяев земли и воды, осмыслялся и как жертвоприношение духу, и как жилище духа, “предтеча будущих храмов в честь божеств в религиях классового общества” [4а].



Обо.

Это один из самых ярких из сохранившихся элементов духовной культуры бурят можно наблюдать и в других районах их расселения. Бариса имеются на каждой крупной автомагистрали этнической территории бурят, чаще на возвышенных местах. Обычно они узнаются по деревьям, увешанным лентами (*зала*). Здесь останавливаются или бросают монеты из окон автомобиля проезжающие. В последнее время в некоторых священных местах и у въезда в населенный пункт устанавливают коновязи в связи с организацией какого-либо знаменательного мероприятия (торжества по поводу 1000-летия эпоса “Гэсэр”, юбилеи района, международные конференции, фестивали и т.п.). Эти коновязи имеют большую высоту, художественно декорированы и покрыты лаком, т.е. выглядят броско. Несмотря на видимую функциональную архаичность коновязей (тут сооружаются беседки со столами и скамейками для более удобного приношения скромных жертв духам-хозяевам местности), они представляют собой новаторское явление. Так, например, на горе Убиенной за г. Гусиноозерском установлены 33 высоких декорированных столба-сэргэ. Эти коновязи – символы возрождения самосознания бурят на современном этапе, свидетельство творческого развития традиций.



Современные сэргэ.

На Ольхоне несколько иная ситуация: традиция сохраняется здесь в первозданной форме, потому что она, по всей видимости, никогда не утрачивалась. Эта же преэссенциальность, правда, в менее выраженном виде, наблюдается и у других групп бурят. В 1987 г. Т. М. Михайлов замечал, что немало бариса есть в Курумканском, Баргузинском, Тункинском и Закаменском р-нах БАССР, в Ольхонском, Эхирит-Булагатском и других районах Иркутской обл. Наиболее известными и популярны такие почитаемые места, как бариса Капитанка в Джиде, Тамхитай в Тунке, Дархитуй в Еравне, Убиенная в Селенге, Барагханская в Курумкане. Исследователь совершенно верно считает, что они “связываются с памятью о предках, ассоциируются с дорогами отцов и дедов” [5]. Мы наблюдали сэргэ, установленные у ворот домов в связи с женитьбой сына в Баргузинском, Курумканском, Селенгинском, Иволгинском р-нах, т.е. там, где проживают представители булагатов и эхири-тов. Такое же сэргэ мы видели в с. Можайка Еравнинского р-на у выходцы из баргузинских бурят по тому же поводу.

Бариса сооружаются нередко на месте погребения шамана (боо), обычно у дороги на перевалах, у подножия горы, у источника, на путях кочевья из летника в зимник и обратно. Сакральное

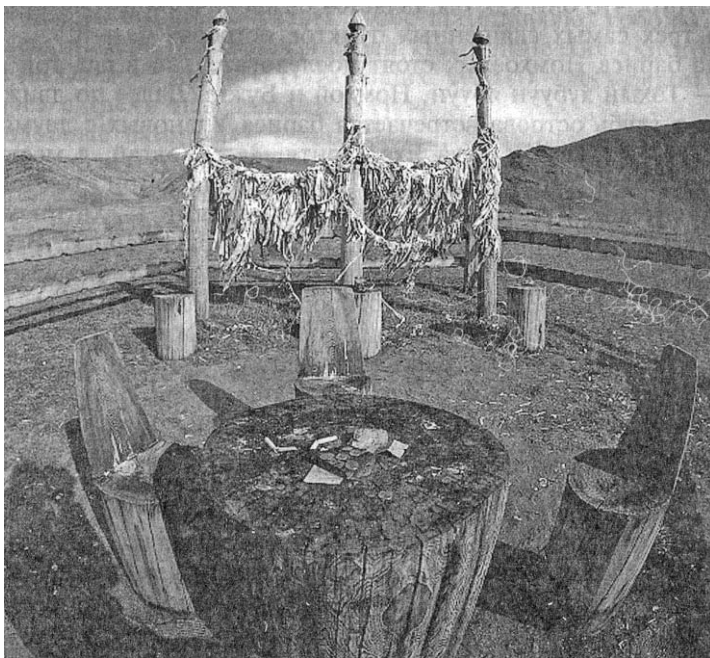
место, как уже говорилось, отмечается кучкой камней, коновязью, деревом или кустарником, на которые вешают ленточки и волосы из конской гривы. Каждый путник обязан принести здесь какую-либо символическую жертву. Функции хозяев местности, которым преподносится жертва, обширны [6]. Безусловно, в этом проявляется и древнейший сакральный мотив дороги. В пути происходит реальное перемещение из “своего” пространства в “чужое”, которое лучше сделать с согласия духов-хозяев.

Вдоль дорог Ольхонского р-на, например на отрезках от с. Еланцы до отворота на с. Шара-Тогот, от этой точки до с. Сяхюрта, а также от с. Шара-Тогот до с. Кочерикова, стоит много коновязей. Такое количество их не встречается в других регионах. Это своеобразные памятники хорошо вписываются в ольхонский степной ландшафт и придают ему колорит освоенного, особенно сакрального пространства. Коновязи стоят то по одному, то по две, то по три, есть даже девять, посвященные девяти шаманам бывшего Загалмайского улуса. Последние перенесены в обновленном виде родовичами этого уже несуществующего улуса на новое место, параллельное бывшему селению, поближе к дороге, во второй половине 90-х гг. XX в. Девять коновязей стоят в ряд и соединены между собой веревками, на которые сплошь привязаны так называемым “правильным” узлом ленты. Обычно привязывают синие (цвет тэнгэри, неба), зеленые (подобно траве) и белые (олицетворяющие чистоту). Трепещущие на ветру разноцветные ленты создают особый настрой. В 1990 г. был проведен первый после десятилетий запрета официальный общеольхонский тайлган, около Саган Хады установлены три священные коновязи-сэргэ, а преставители многих родов установили в других местах родовые сэргэ своим знаменитым шаманам и духам предков [7].

Кроме того, в Приольхонье имеются следующие бариса, на которых коновязей не ставят: Хубин туг у въезда в с. Шара-Тогот, Хоргэн дабан в местности Шида, Онтохой боогуд – по дороге в Сарму, Хуптын модок – в Кучулге, Имэл Хутул – в Кутуле и др.

Использование экспедиционных материалов, в сборе которых в 1993 г. большую помощь оказал уроженец с. Халгай Ольхонского р-на Иркутской обл. И. Б. Иршутов (1930–1998, из рода сэгэн), позволили картографировать сакральные объекты (бариса, обо, сэргэ) Ольхона.

Через весь остров с юга на север тянется дорога, которая соединяет расположенные вдоль нее села, от паромы через пролив Ольхонские Ворота до местностей Узуры и Усук. На всем протяжении дороги можно наблюдать бариса, отмечающие родовые территории, организующие освоенное пространство.



Сэргэ на Ольхоне.

При картографировании этого этноэлемента культуры складывается следующая картина. Сразу при въезде на остров, в отдалении от дороги находится бариса Дайдын боо. Тут стоит одна коновязь с тремя наверхиями. Ближе к дороге расположено Зэрим боо, обозначенное камнями. За улусом Хадай имеется одно сэргэ, это бариса Шэбээтэ. Между деревнями Ялга и Малый Хужир (Маломорец) стоят две коновязи: первая известна как бариса Хонхой унеэн боо, вторая – как бариса Именохоев хубуун. Далее у самой д. Малый Хужир находятся сэргэ, называемые Табгай сагаан боо и Хармуун боо. У пос. Хужир параллельно скале Бурхан расположено обо Ямсаран бабай. Далее, если двигаться по дороге, в лесу находятся обо Хатин хубуун. Особенно много сакральных мест за д. Харанцы. Напомним, что недалеко от нее в 1918 г. был воздвигнут дацан. Недалеко от Харанцов стоят две сэргэ, именуемые Харалдай и Хубтын. Далее, в местности Барун Бугээ разместилось обо Бэлин хубуун Сэнгэлюр. Здесь путники обязательно останавливаются и совершают “брызганье” – ритуальное кропление водой, молоком, чаем. С этой возвышенности хорошо просматривается как гора Хадайн, где расположено обо Хатин хубуун, так и священная гора Ижимей. Сакральность этого места возрастает от-

того, что оно как бы является символической точкой соединения трех самых священных пунктов острова.

На бариса Номхоевых стоят последовательно в ряд три коновязи – Тэхын хубуун ябуун, Номхой и Бужга. Далее по движению дороги в глубь острова встречается бариса Улановых с двумя сэргэ – Боо Ехэ Тэхэ и Буха Ехэ Монтя. За с. Халгай в местности Нюргун (Зуун Хэра), находится бариса рода сэгэн, точнее, его представителей Иршутовых с тремя коновязями – Хатин хубуун Манхатхан, Арматин хубуун Петр, Убгэни хубуун Иршут. В 1998 г. здесь поставили сэргэ, посвященный духу почетного старца из рода сэгэнут И. Б. Иршутову, которого в народе называют Ненээ боо. У подножия самой высокой горы о-ва Ижимей (в местности Саса) в лесу находится бариса рода галзут, называемая Сухой пенек и на самом деле обозначенная сухим пнем. Здесь совершают ритуальное брызганье хозяину горы Ижимей, обратясь к самой горе, т.е. на восток. Тут же, ближе к дороге, расположено обо Ижэм боо. Далее по дороге стоят два сэргэ, по легенде ими отмечена бариса отца с сыном, их называют Сагаан боо и Апхар боо.

Сравнительный анализ названий сакральных памятников с именами реальных шаманов улуса Харанцы, зафиксированных С. П. Балдаевым в 1962 г., позволил идентифицировать три из них. Одно сэргэ, несомненно, посвящена шаману Унеэну Буруеву из улуса Хонхой, другая поставлена в честь Борбо Эмэнохоева из улуса Хужир, а третья – Хармууну Хандархаеву из этого же селения [8]. Безусловно, и все другие поставлены в память реальных людей, шаманов. Известно, что каждый бурятский улус, большой или малый, имеет покровителей в лице своих шаманов или шаманок, которые после своей смерти находят место своего упокоения вблизи своего улуса и которых называют *Дайдын убгэд*, *хамгад* (местные старцы и старицы). В тяжелые годы обращаются к ним, просят заступничества и устраивают кровавые и некровавые жертвоприношения. Перед серьезной поездкой брызгают им молоком, если заболит кто-то из семьи, то хозяин сам проводит жертвоприношение, а если по ворожбе выпадает жертвоприношение, то его делает шаман овцой или бараном [9].

Правда, С. Шашков писал, что у бурят “память знаменитых умерших людей хранится в продолжении одного или двух веков, потом исчезает, и место прежних занимают новые покойники” [10].

Таким образом, на сравнительно небольшом пространстве (около 70 км) находятся, по нашим сведениям, 25 сакральных объектов. В основном они расположены с правой стороны дороги (если двигаться от пристани парома на север в сторону мыса Хобой), т.е. с восточной стороны. Сэргэ в большинстве своем имеют трехступенчатое, а в ряде случаев одноступенчатое навершие. В целом

они однообразны, а обо представляют собой каменные насыпи. Т. М. Михайлов в своей книге опубликовал фотографию бариса на острове Ольхон (фото П. П. Хороших 1973 г.). Здесь рядом стоят две сэргэ с тремя навершиями [11].

Подобные памятники воздвигаются, по объяснениям информаторов, в честь умерших шаманов или известных своими добрыми делами людей, души которых впоследствии охраняют данную территорию. Ольхонские буряты говорят, что сэргэ сооружают сородичи шамана или авторитетного старика недалеко от места захоронения на родовой земле, где впоследствии производятся жертвоприношения духам предков. Сэргэ устанавливали также людям, не прошедшим шаманское посвящение, но имеющим право совершать некоторые обряды, в том числе обряд жертвенного кропления вином, молоком и чаем (*тагша бариха хун* – дословно “чашку держащий человек”).

П. Е. Кулаков замечает, что “на Ольхоне есть шаманы из бывших найгуршинов. Эти и посвящения не имели, но получили право делать малые кэрик (жертвоприношение овцы) и ставить столы” [12]. Т. М. Михайлов считает, что “обо нуждались в шаманах, но шаманах особого разряда” – не посвященных, не имеющих бубна, костюма и других атрибутов. Это, как правило, были авторитетные, многоопытные старики, посредники между богами и верующими, знатоки определенного комплекса обрядов, традиций и правил, мифов, призываний и гимнов [13].

Как известно, в традиционном обществе каждой социальной роли присущи несколько сакральных позиций [14]. Социальная роль стариков хорошо рассмотрена на сибирском материале А. М. Сагалаевым и И. В. Октябрьской. Их изыскания дают ответ на многие вопросы, возникающие при изучении бурятской этнографии, и упорядочивают представленный полевой материал автора. Они совершенно правильно определяют эту социальную роль: «Старик – хранитель жизненного опыта, народных знаний и обычаев – как бы переходил в категорию предков... реальный старик был лишь промежуточным звеном между живыми и умершими, людьми и духами. Этим определялась его функция посредника. В силу понятного “эгоцентризма” общество стремилось обернуть в свою пользу все последствия ухода человека в иной мир. Старик-предок являлся гарантом благополучия потомков» [15]. Перенесение на старика функций предка во многом предопределило своеобразие данной социальной роли. Человек, медленно уходящий от сородичей, окружен их любовью и почитанием. Во всех праздниках и ритуалах, за исключением шаманского камлания, старики были главными действующими лицами: на свадебном пиру, в родильной обрядности, в домашних обрядах. Живые старики были преемниками

кровных предков и мира их духов. Обряды, обращенные в верхний мир, были, по мнению многих исследователей, родовыми и происходили без участия шаманов. Родовые моления хозяевам гор и рек проводил кто-либо из старейших членов рода, старик, хорошо знающий ритуал. Шаман требовался лишь тогда, когда молитва адресовалась высшим небесным и подземным духам [16].

Суть традиции воздвижения сэргэ как памятника у ольхонских бурят заключалась в поклонении предкам в зависимости от их принадлежности к “шаманскому корню” (*удха*), иметь предков-шаманов было престижно, ибо шаман всегда пользовался высоким авторитетом; почитание обуславливалось статусом человека в обществе. Сэргэ как ориентиры и маркеры местности свидетельствуют об устойчивой ассоциации понятия родины с могилами предков. Могилы предков придают сакральность родовому пространству [17].

Информатор Б. Б. Баяндуев (1955 г.р.) из рода хамнай, “шаманского корня”, ныне известный на Ольхоне шаман, сообщил нам, что у родовых бариса обязательно стоят коновязи, обычно три, которые как бы подчеркивают шаманское происхождение рода. Эти места, по словам информатора, благоприятны для людей, а больные, часто посещающие их, могут исцелиться, поскольку бариса находятся под покровительством предков – больших шаманов. С этим объяснением перекликается следующее определение: “Бариса – это три врытых в землю столба, которыми обозначалось место, где душа шамана останавливалась во время своих странствий” [18].

С. П. Балдаев считает, что коновязи-сэргэ, или, как он их называет, шаманские столбы ставили обычно по три в ряд, они бывают сделаны с некоторой претензией на декоративность, на них вырезают разные фигуры, а наверху – преимущественно шишки, а на некоторых еще выдалбливают сквозные отверстия для привязи лошадей. Ставят их на местах остановки похоронного кортежа на пути следования к захоронению. Верующие развешивают на них лоскутки ткани, волосы от конской гривы и хвостов, нередко ставят возле них березки (*залма*) со шкурками разных зверей. Их ставят на краю улуса у самой дороги. Один столб обычно имеет углубление для жертв, туда кладут табак, сахар, конфеты, деньги, богородскую траву и пихтовую кору [19].

На материковой части Ольхонского р-на в местности Усть-Анга, на зимнике Орло Орбодоева (1910–1998, рода хамнай), точнее, на его родовом бариса стоят две коновязи. Орбодоев считал, что коновязи ставят людям с “шаманским корнем”, большим шаманам, поэтому рядом может стоять столько сэргэ, сколько нужно. Наш преклонного возраста информатор, человек с “сильными” предками-шаманами по отцовской линии, при встрече говорил: “После моей смерти появится и третья коновязь”. По его словам, место установки сэргэ определяют

заранее: бариса в местности Усть-Анга стоит там, где указал дедушка его дедушки. Под руководством Орло Орбодоева 6 июня 1993г. на бариса обновили сэргэ [20].

Со слов его жены, М. М. Орбодоевой, в июне 1999 г. на этом бариса собрались дети и близкие родственники О. Орбодоева и установили в его честь сэргэ. В этот же день они поставили еще одну коновязь своему бездетному родственнику Инкирею Одоеву.

Слева от ворот двора О. Орбодоева, т. е. на юго-западной стороне, стоит коновязь с другим назначением – она воздвигнута в честь того, что сын привез невесту, в “знак того, что два рода объединились”. Сопровождающие невесту родственники завязывают на этом сэргэ ленты и производят “брызганье”. На таких сэргэ, со слов информатора, должны быть три профилированные части наверхия (*хэршиэлэ*). Никто не может нарушить это трехчастное наверхие, олицетворяющее “цветок, который должен расти и размножаться”.

Это, видимо, широко распространенное представление. Современным молодоженам говорят благополучия, чтобы установленное на их свадьбе сэргэ было несокрушимым, чтобы род, не прерываясь, размножался, разветвлялся подобно дереву. Г. Р. Галданова определяет коновязь как “символ жизненности, неразрывности поколений, древо жизни”. При этом она считает, развивая тему культа дерева, что “установление древа жизни в качестве сакрального предмета – коновязи, символа жизненности семьи, рода – последняя ступень в развитии представлений о дереве – Мать” [21].

Наличие двух разновидностей сэргэ на Ольхоне, согласуется с общебурятским материалом, удостоверяющим, что “сэргэ сооружали два раза в жизни человека – в связи со свадьбой и со смертью” [22]. Мужчинам, не имевшим наследников, и женщинам сэргэ не ставили. У якутов есть сэргэ невесты: во время свадьбы она трижды объезжает его и угощает духов, наливая кумыс в сосуды сэргэ [23]. Материалы по бурятской этнографии также показывают, что сэргэ имеет отношение к невесте – ее устанавливают в связи со свадьбой сына, т.е. введением в дом невесты. У аларских бурят, по данным К. Д. Басаевой, коновязь стоит у входа в ограду или посреди двора, недалеко от юрты.

При строительстве новой юрты к женитьбе сына, непременно ставили сэргэ. Если по разным обстоятельствам не успевали к сроку построить жилье, то коновязь ставили обязательно – она символизировала появление новой юрты, новой семьи. К ней во время обряда сватовства привязывали лошадь, подаренную сватами родителям невесты, а на свадьбе – лошадь главного свата. “Сэргэ делали с трехступенчатым верхом: ромбовидная головка переходила в верхнюю зарубку – первую ступень, предназначенную для коней

божеств, покровительствующих домохозяевам и посещающих их. Вторая ступень – для лошади, подаренной родителям невесты, и лошади главного свата, а третья – для остальных гостей” [24].

У монголов важным объектом стойбища была коновязь (*моринны уяа*), наделенная сакральностью, связанной с культом лошади у кочевников. Коновязь устанавливали на юго-западной стороне стойбища (*хотон*), “поверх ветра” (*салхины дээр*). Лошадей к ней привязывали с северо-западной или западной стороны юрты. Если лошадь была привязана с восточной стороны, это означало, что в юрте находится покойник [25].

В с. Алагуй у дома Г. А. Сопходоевой (1916 г.р., из рода шоно) находится мощная коновязь высотой около 3 м, шириной 30–40 см с трехступенчатым навершием. Верхнюю круглую часть навершия Сопходоева называет *ех хубуун* (старший сын), среднюю – *дондо хубуун* (средний сын), нижнюю – *хоер худа* (два свата?). Предки ее мужа были богатые. Его отец Хонхо Сопходэйн имел трех сыновей, содержал торговую лавку, занимался извозом, смотрел скот. Это сэргэ он поставил при женитьбе старшего сына Капитона. По ее расчетам, сэргэ поставлено в 1892 г. Сама она живет здесь с 1938 г. и все эти годы здесь стоит эта лиственничная сэргэ в отличной сохранности. По совету ламы сэргэ была укреплена и покрашена в желтый цвет. Она считает, что коновязь у дома называется “сэргэ”, а в степи или в другом отдаленном от жилья месте – “бариса”. Когда устанавливают коновязь, то в ее основание кладут монету, быть может, золотую.

По словам М. Н. Бильтрикова (1923 г.р., из рода галзут) из с. Кучулга, недалеко от его дома в местности Имгэр было четыре сэргэ, два стояли близко друг от друга, а две другие в отдалении. Одна из них была посвящена шаману Нохой боо и поставлена его сородичами. Далее Бильтриков рассказывал, что, если коновязь упадет от ветхости, то ставят новую, а старая так и лежит рядом. Сэргэ делают из лиственницы. Вырубают ее возле дома и на лошадях увозят на место. Для жертвоприношения берут с собой “белую пищу”: молочную водку, сметану (саламат), курунгу. Действительно, сэргэ, как сакральный атрибут, считалась священной и ломать ее или выкапывать “категорически воспрещалось”. В обрядовых текстах указывается, что сэргэ необходимо возводить из хвойных вечнозеленых деревьев (кроме ели), кедра, сосны или лиственницы [26].

По сообщению ольхонского шамана В. В. Хагдаева (1959 г.р., из рода буян солтой хагдай шул, племени булагат), возле с. Тонто в местности Ымыкса бууса была родовая сэргэ. Вероятно, на этой родовой коновязи сидел белый орел-альбинос, вестник Хан Хото Бабая, которого он видел в детстве [27]. Хагдаев считает, что может стоять одна сэргэ или две. У парных сэргэ одна коновязь на-

зывается *ехэ сэргэ* (она имеет трехступенчатое навершие), а другая, с профилированной головкой – *тушуур сэргэ*. Их соединяет натянутая веревка. По мнению информатора, верхняя шейка трехступенчатого навершия посвящена коням небесных духов (*дээдэ замбин тэнгэришуулда* – божествам – тенгриям Верхнего мира); средняя – людям Среднего мира (*тээли замбин хундудта*), а нижняя – писарям Нижнего мира Эрлэн хана (*додо замбин Эрлэн ханай бэшээшэгудта*) [28].

Таким образом, здесь явно прослеживается идея Мирового дерева, воплощающего универсальную концепцию мира. Различимы основные зоны Вселенной – верхняя (небесное царство), средняя (земля), нижняя (подземное царство), которые символически представлены в навершии сэргэ. Далее шаман сказал, что на бариса ставят сэргэ с тремя “шейками” на навершии “хэршэлэ”, такую коновязь можно назвать трехголовой сэргэ; для свадьбы же ставят коновязь с одним навершием, потому что она предназначена только для людей. Каждая сэргэ имеет свое название, делают ее из лиственницы, в основание кладут монеты, камешек, угольки, зерна с пожеланиями. “*Мунгэн адли мунхэ, шулуун адли шанга, сусал адли сэбэр, ородhon адли олон болжа бэха*” (“Будьте вечными как серебро, крепкими как камень, чистыми как уголек и размножайтесь как зерно”). Устанавливает коновязь на бариса шаман в присутствии членов рода.

О том, что бурятская коновязь несет идею “золотого столба”, “мирового дерева” неоднократно упоминается в научной литературе [29]. Также существует мнение, что почитание сэргэ связано с древним культом коня, а происхождение его – с началом скотоводства [30].

Таким образом, совершенно определенно можно сказать, что ольхонские буряты сохранили традицию воздвижения сэргэ как сакрального памятника в честь духов предков. Их устанавливают роды, которые имеют шаманское происхождение, родовым старейшинам, которые, не будучи шаманами, могли производить молебны от имени родов и улусов. И. С. Урбанаева приводит ряд фактов из истории ольхонских бурят, зафиксированных С. П. Балдаевым, когда в сер. XIX – начале XX в. такие молебны спасли жителей региона от экологических и других бедствий [31].

Сэргэ несла знаковую функцию Мирового древа и являлась “не только абстрактным символом гармонии вселенского ансамбля, а являлось оно и вполне конкретным обозначением центра определенной семейно-родственной территории” [32]. Сэргэ, как Мировое древо и хранилище духов предков, обеспечивала связь между мирами – в ответ на мольбы и жертвоприношения людей нисходила божья (небесная) благодать. Посредниками здесь вы-

ступают духи предков. Представления разных людей о смысловой нагрузке конфигураций наверхши сэргэ, вообще о сэргэ, их интерпретация интересны. С нашей точки зрения, наиболее близко к истине мнение В. В. Хагдаева о том, что трехголовое сэргэ ставят на бариса, а с одним наверхшим – к свадьбе. Но нельзя не обратить внимание на то, что в современной практике и те, и другие устанавливаются как в первом, так и во втором случаях.

РОДОВЫЕ КУЛЬТЫ И СВАТОВАНЬЕ, ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ

Проведенная в Ольхонском р-не полевая работа позволяет проанализировать современную духовную жизнь жителей данного региона, а именно: родовые и семейные праздники, связанные с традиционным мировоззрением бурят. Предложенный достаточно широкий обзор охватывает всю ситуацию в целом и позволяет дать объективную оценку.

В свое время (первая половина XX в.) из-за укрупнения селений, явившегося еще одним, возможно конечным, этапом перехода к полной оседлости, люди съезжались из близлежащих улусов и образовывали села нового типа, такие, например, как Шара-Тогот (Черноруд), Тонты, Анга, Алагуй и др. Составляя в целом единое современное сельское сообщество, они в определенные моменты жизни, сопряженные с ее сакральной сферой, группируются в соответствии с родовыми корнями и прежними родовыми территориями.

По всей видимости, эта специфика бурятского общества, отмеченная в начале XX в. Б. Э. Петри как родовая обособленность, сохранилась до настоящего времени. Для нее характерно, что улусы (роды) строились отдельно друг от друга, кочевки совершают сообща, но обособленно от других родов, имеют своего старшего, а тайлганы “каждый род справляет совершенно самостоятельно и подчас даже одновременно” [32а]. В качестве примера он рассматривает ситуацию в с. Онгурен, где из-за относительной обширности земли проживали два рода шоно, как он их еще называет, потомки Сэгэнута, и род Хэнгэлдэр, находящиеся в экзогамных отношениях и проживающие вперемешку. Несмотря на территориальное единство, все родовые и религиозные мероприятия они проводили отдельно [32б].

По данным информатора Н. Д. Ертагаева (1942 г.р., род шоно) из с. Шара-Тогот, местность, где располагается с. Шара-Тогот (Чернорудская сельская администрация), называется Кучулгинской долиной. Она охватывает территорию от с. Кучулга до залива Мухор. Здесь в направлении от залива в глубь материка распола-

гались улусы Кулура, Шара Тогот, Идэгэй (там жили люди рода абзай); Дэнша (Даньша) (представители рода шоно), Харгана (их ответвление бальшернууд является частью рода шоно), Малта орог (здесь жило поколение (*уела*) и родственники Даньши), Нохой орог (представители рода *дэдэ нохой орог* – галзуты), Улан Хужир (это родина информатора). Общее название этих поселений – Кучулга. Территория рода шоно, ответвления единственного сына Эхирита Зонши, а именно отпрыска одного из его четырех детей, Хэрхедэ, начинается с местности Булшэрха. В настоящее время в с. Шара-Тогот к роду шоно относятся следующие фамилии: Ертагаевы, Елбаскины, Заяхаевы, Наймановы, Бутухановы, Хабеевы, Халбановы, Бажгеевы. Родовая усадьба (*бууса*) этих семей – Дэдэ Хушулга (Кучулга).

Эти семьи не имеют в родове шаманов и сэргэ не устанавливают. “Так получилось, что в степной думе, располагавшейся в Кутульском улусе все главы были нашего рода. Как это происходило, почему, не знаю, но представители других родов туда не попадали” – утверждает Н. Д. Ертагаев. От этих предков, служивших в думе, остались две сабли, одна у Наймановых в Иркутске, вторая – у С. Х. Хабеева здесь, в Шара-Тоготе. В семье информатора была печать, ею играла детвора и потеряла.

Представители рода шоно из улуса Дэдэ Кучулга, почетным старцем которых является С. Х. Хабеев (1930 г.р.), хранят несколько родовых реликвий, их почитание предусматривает особые обряды. Родовая территория этих людей располагалась недалеко от улуса Кутульского, где находилась Ольхонская степная дума, они имеют *нойон удха* (букв.: корни аристократов, начальников), поэтому почитание предков у них проявлялось в своеобразной форме.

В семье С. Х. Хабеева, высокоуважаемого в селе человека, которого информатор из с. Сахюрта М. И. Балхонова образно назвала стариком улуса, который заботится, присматривает за своим улусом (*Серафим-нугэй убгэн, нуга адуулаһан хун*), хранится реликвия рода, передающаяся из поколения в поколение. Это кортик длиной 75 см и с лезвием шириной 1,5 см без ножен, с профилированной ручкой в виде человеческой головы, с изображением двуглавого орла. Такие кортики российская администрация вручала предводителям степных дум. Шашку, как называет ее хозяин, он получил как родовую святыню от своего отца. Она, по его мнению, являетсяместилищем духов предков, которых нужно ежегодно “кормить” (*ногдо эдезлу-улхэ*), умиловивлять, чтоб “помогали жить”.

С этой целью один раз в году, обычно в мае, когда растает лед, проводят обряд. В одном из домов сородичей, обычно по очереди накрывают праздничный стол, выставляя такую еду, которую “любят есть начальники”: мясо, рыба, конфеты, печенье,



Тайша.

сахар, молочные продукты. Кортик кладут на накрытый стол. Затем главный распорядитель обряда (С. Х. Хабеев) наливает водку в чашку и буквально обмывает ею оружие. Затем его “кормят” саламатом, растирая по лезвию новым носовым платком. Затем платок завязывают на ручке, оставляя там до следующего года. Шашку помещают на почетное место на столе, там она находится, пока люди угощаются. По завершению трапезы шашку убирают на шкаф, где она лежит до следующего года. В советское время ее “кормили” тайно и никому не показывали, потому что боялись. В то время на обряд приходило народу больше, чем сейчас. Собиралось сорок и более человек, поэтому закалывали овцу, а теперь достаточно сварить имеющееся мясо.

Шашку почитают с давних пор. А до этого, согласно родовой легенде, она была утоплена в озере вместе с имуществом убитой первой жены одного человека. По гаданию шамана вышло, что следует достать сундук, а из него шашку и поклоняться ей. При “кормлении” кортика говорят следующее призывание: *“Хуули конторо баряшан, Ундэр хэрэмшэ дабасан, Ургэн хэнгэ дэлгээн, Ургэн столдо нуухагшан, Указ хонтоор баряшан...”* и далее стариков называют по именам. (букв.: “Закон конторы держащие, Высокую крепость преодолевающие, Широкую книгу открывающие, За широким столом сидящие, Указ конторы держащие...”).

Шашка, хранящаяся в семье С. Х. Хабеева, относится к категории именных наград, которыми царское правительство отмечало заслуги представителей местного самоуправления, степных дум. Бурятские должностные лица награждались медалями, орденами, кортиками, часами, перстнями и “почетными кафтанами”, а их же-

ны получали броши, золотые кольца и браслеты [33]. Сам же факт почитания в качестве предка сородича, служившего в степной думе не является исключением, так как родоначальниками становились почетные люди с высоким авторитетом у сородичей.

По преданию, первым главным шуленгой Верхоленской степной конторы в 1764 г. стал по желанию людей старейший потомственный шаман Х. Бойрдаев. Он управлял бурятами более 10 лет. Не имея сыновей, своим наследником он назначил 6-летнего сына старшей дочери Тунта Барлага, за которого в течение 10 лет управляла его мать. Шаман-шуленга завещал похоронить его против степной конторы на горе Орголи, с тех пор она стала священной усыпальницей выдающихся шаманов. Буряты возвели Х. Бойрдаева в ранг покровителей и устраивали ему кровавые жертвоприношения. Выборные лица, приступая к должности тайши, заседателя и другим, обязательно устраивали ему жертвоприношение лошадью или бараном [34].

Для тюркской традиции также характерна идеализация представителей власти всех рангов – от каганов до родовых старшин. Богатство, счастье, удача народа устойчиво ассоциировалось со счастьем, здоровьем, физической силой, богатством правителя, который может поднять к жизни “готовый погибнуть народ”. Нередки были родоначальники, профессионально занимающиеся шаманством [35]. На бурятских материалах об облавной охоте зэгтэ аба была выявлена высокая роль шамана, который в определенное время совмещал в одном лице функции шамана, вождя, военачальника, а после облавы оставался управителем в обыденной жизни на летних стоянках. Возможно, именно вожди облавных охот стали выделяться в наиболее состоятельные группы людей, составивших впоследствии бурятскую “знать”, из числа которых избирались тайши и шуленги [36]. Социальная роль “правителя” в традиционном мировоззрении обладала целым рядом са크ральных позиций [37].

С. Х. Хабеев, далее продолжая свой рассказ, говорит, что сэргэ ставят роды, улусы (*нуга*), имеющие шаманский корень (*удха узууринь боо*). В его роду имеются шаманы, но они не включаются в родословную в качестве предков (*удхада оруулдаг угэбди*). Род его – шоно (волк), а предки – ноедуд (начальники), поэтому у данного рода нет бариса. Зато есть еще одна “святыня” – камень, напоминающий мельничный жернов диаметром от 25 до 30 см. с отверстием в середине около 5 см – буудал бурхан (*Буудал сагаан тэрэм Эсэгэ Малаан тэнгэрһэ бууһан*). Фетиш послан им с неба небожителем-отцом, главой всех тенгриев. Называют его “спутившийся камень”. Информатор считает, что такой священный камень есть только в их роду. Например, галзуты не обладают таковым, и по-

сколько они из рода кузнецов (дарханов), то, скорее всего, должны иметь железные реликвии. Действительно, со слов Е. Б. Оглобиной, чей муж Н. Н. Оглобин, 1917 г. был из рода галзут, люди данного рода ежегодно делают обряд дарханай хурый – обмывание кузнечных инструментов. Второе слово словосочетания “хурый”, вероятно, понимается в значении “поклоняемся” [38].

Родовой священный небесный камень хранят в лиственнице. Сначала держали в местности Хара Булык, потом его перевезли в Кутул, затем в Кучулгу. С недавних пор он пребывает в окрестностях с. Шара-Тогот. Его поместили в дерево (*модондо хуулга*). На родовое место в лесу привезли мощную лиственницу. Дерево обтесали начисто. В круглом столбе проделали дупло (квадратное отверстие). Дерево вкопали в землю. Камень положили в дупло, которое раньше закрывали дощечкой. Теперь сделали дверцу на болтах, которые отворачиваются специальным ключом. Это дерево заметно в лесу, но прятать камень нет особой необходимости, так как “взрослые не тронут, женщины близко не подойдут, правда, дети по незнанию могут напакостить”. Где-то в 1900 г. камень был украден у ольхонцев сородичами из Баргузина. Не успели воры доехать до своих мест, как их догнали законные владельцы, отобрали фетиш и привезли обратно. Информатор с женой обеспокоены тем, смогут ли их дети в будущем обеспечить необходимый уход за ним.

Ежегодно родом проводится обряд поклонения буудал бурхану. В мае, чуть пораньше Николина дня, после “кормления” шашки люди этого рода собираются у дерева с фетишем. Они приносят водку, молочную пищу, закуску, ленты и копейки. Мужчины вынимают буудал бурхан из дупла, обливают его при помощи новых лент и платков водкой и молочными продуктами. Затем кладут в дупло вместе с новыми лентами (*зала, шундалга*), впитавшими в себя продукты “кормления”, и монетами. Прошлогодние ленты сжигают. Считается, что при хорошем отношении буудал бурхан способствует благополучной жизни.

Женщины к реликвии не прикасаются и не подходят близко к его вместилищу. На обряде они сидят отдельно, в метрах десяти от мужчин. Посторонние люди, которые могут прийти на праздник, также сидят в отдалении отдельно [39].

Н. Д. Халбанова (1920 г.р., из рода шоно) проживает в Иркутске, но лето проводит на малой родине в с. Шара-Тогот. Приезжает она специально в мае, чтоб присутствовать на двух главных обрядах рода. С ее слов, дерево со священным камнем находится недалеко от села. Нарядно одетые люди выходят из дому часов в 10 утра, идут на место пешком. С собой она берет водку из магазина, молоко, сахар, конфеты и три ленты. Все это отдает мужчи-



Встреча сородичей
(фото из семейного архива О.О. Орбодоева).

нам-распорядителям, которые “моют” фетиш при помощи лент. Затем проводится “брызганье”. После этого состоится небольшое пиршество, часа два-три проходят за дружеским и теплым общением сородичей. На душе у них бывает светло и празднично. Здесь она встречает людей, которых подолгу не видела. Она также ходит на “кормление” шашки, где мужчины совершают обряд, а женщины собирают стол.

В Николин день, когда половина с. Шара-Тогот производит “брызганье”, представители данного рода шоно, со слов С. Х. Хабеева, “не молятся и не брызгают”. В этот день они просто празднуют, отмечая начало летнего сезона.

Для того, чтобы не прерывать сюжет о буудалах необходимо ненадолго переместиться из с. Шара-Тогот в села Шулута и Анга, так как живущие здесь представители рода хамнай, по рассказу информатора О. А. Амхаевой из с. Еланцы, 1924 г.р., рода хамнай, имеет *нэрьээр удха*, т.е. шаманский корень от молнии. Согласно данным И. А. Манжигеева, в случае смерти человека от удара молнии его потомок (сын или дочь) по традиции после совершения обряда тому небесному божеству, которое предположительно направило молнию (*нэрьээр тайха*) объявлялся шаманом и впоследствии становился родоначальником поколения шаманов [40].

Недавно представители этого рода, жившие на территории от Шулуты до Анги, поставили именные сэргэ своим знаменитым шаманам, одну Барнашке, который, кстати, не брызгал водкой, и вторую – Алапши боо, его ровеснику. Для этого обряда администрация выделила две овцы, третью купили сами сородичи. 13 июня 1998 г. в Шулутах прошел еще один обряд. Племянник Амхаевой, молодой человек, делал по гаданию шамана жертвоприношение овцой у сэргэ на бууса своей матери. Он пригласил туда родственников, всем участникам сделал подарки: мужчинам – рубашки, женщинам – платья. Участникам обряда, в основном пожилым людям, понравилось отношение молодого человека к традициям. Праздник получился хороший.

Представители этого рода имеют, хранят и почитают буудал. Обряд ему совершают в Николин день, все собираются и выезжают на место его хранения, колют овцу. Считается, что если шулутинские люди чествуют свой священный небесный камень, то обязательно пойдет дождь [41].

В с. Тонто много старых закрытых домов, хозяева которых умерли, а дети разъехались по городам и селам России (Иркутск, Улан-Удэ, Удачный и другие населенные пункты Севера). В то же время здесь есть улицы новых, казенной застройки одно- и двухквартирных домов, построенных по горбачевской программе “Жилье-2000”. В селах Хужир и Харанцы много застроек этой программы. Всего в Тонтах 25 таких домов, отличающихся повышенной комфортностью. В этой маленькой деревне в январе 1998 г. сдана в эксплуатацию большая школа. Учебный корпус рассчитан на 110 учащихся, есть столовая и спортзал. Как выразился водитель районной администрации, “на каждого ученика по классу”. Всего же обучается здесь 50 учеников. По мнению жителя села Ц. Ш. Бутаева, который, кстати, недовольного современным состоянием дел из-за отсутствия рабочих мест для молодежи, которая или уезжает в поисках работы, или потихоньку спивается здесь, открытие школы – хороший знак. Кроме всего прочего, она дает работу местному населению: спортзал, столовая, котельная, водонапорная.

Завершилось в 1998 г. строительство новой школы и в с. Онгурен. О новых богатых коттеджах с. Шара-Тогот мы писали в гл. 2. В с. Еланцы выросли целые улицы с такими частными домами, многие из которых двухэтажные.

В с. Тонто живут люди разных родов: буян, дурлай, яртха, монгол и др. Представители рода буян (бывший улус Бутухей) имели в своей родове много шаманов, поэтому на их *нуга* (улус) есть бариса, где стоит пять сэргэ-коновязей, они посещают их и совершают обряды в сентябре – октябре (Покров). Недалеко от них хранят в специальном дереве родовую священную реликвию-буудал – упавший

с неба камень. Когда совершают ему обряд, обязательно идут осадки (дождь или снег). Туда ездят вместе, коллективно в июне – июле, женщины во время обмывания буудала близко к нему не подходят, находятся в отдалении. Также они почитают предков-кузнецов (*дарханов*). Брызгают им в Ымыкса бууса. Кузница была обветшавшая, ее сожгли (*сэлмэгэ*), а на ее месте воздвигли памятник-сэргэ с совершением обрядов и брызганьем водкой. Привязали ленты (*зала*). Женщины, вышедшие замуж в другие места, молодежь, разбегавшая по другим селам и городам приезжают на поклонение к родовым местам. Если они не успевают к коллективным обрядам, то совершают их отдельно. В мае водкой они не брызгают, говорят, что в это время нельзя [42].

Представители рода дурлай имеют бариса в 5–6 км от села. Основной обряд их рода – почитание монголов. У въезда в деревню находится святилище ламаизированного типа, эту сэргэ, как называют сооружение местные жители, установил агинский шаман, недавно приглашенный в одну из семей [43].

Со слов информатора М. И. Балхоновой, в настоящее время проживающей в с. Сахюрта (МРС), а родившейся и выросшей в с. Зама, там было раньше 66 дворов и все знали кому когда надо брызгать. Сама она из рода дарханов (кузнецов). В их роду по отцовской линии было несколько поколений кузнецов – отец, дед, прадед. Их кузницу колхоз конфисковал в 1943 г., до этого не забирали по просьбе деда, который сказал: пока я жив, работайте в ней, но не забирайте. Отец ее, Илья, был кузнецом. Дархан удха (род кузнецов) – очень сильный.

Как видно, у ольхонских бурят до конца XX в. сохранился широко бытовавший ранее культ. До 30-х гг. XX в. он имел распространение у предбайкальских бурят и назывался культ буудалов – “спустившихся” с неба камней – и буумалов – каменных и металлических находок (подъемный археологический материал), которые представлялись ниспосланными на землю с неба [44]. Владелец такой находки принимал ее за особый знак небесных божеств. Для бурят-шаманистов было характерно поклонение им с соответствующими обрядами. Каждый из подобных предметов связывался в каким-либо духом-хозяином, и ему ежегодно приносили жертвоприношения: коллективное – если камень находился на общинном уголье, семейное или личное – в случае его нахождения на личной усадьбе [45].

Священные предметы, принадлежащие отдельным фамилиям, передаются по наследству, по мужской линии, их называют по имени хозяина (*буудал Бартана* и т.д.). Священные камни большого размера считаются общественной собственностью, их называют белым или черным камнем такого-то улуса [46].

Находка небесного камня, по мнению И. А. Манжигеева, давала небесное происхождение (*буудал удха*), небесное избранничество и являлась наиболее ранней формой проявления культа шаманов, подтверждаемой мифом об основателе рода, отмеченного небом, например, порожденном молнией. Человек, на участок которого упал метеорит (*буудал, буумал*), мог быть объявлен родоначальником нового шаманского рода [47]. Подобный пример рассматривался нами в гл. 4.

Появление в семье священного предмета небесного происхождения сопровождалось следующими событиями: на семейном совете обсуждали этот факт, совершали омовение реликвии и возлияние ей, приглашали для ворожбы шамана (счастливая или несчастливая находка, определяли тэнгрия, пославшего его и пр.), затем воздвигали столб для его хранения, в который закладывали реликвию, предварительно упакованную в войлочную сумочку, туда же клали богородскую траву, пихтовую кору, закрывали тайник задижкой. Проводили брызганье, пили тарасун и разговаривали исключительно о буудалах улуса и рода [48]. Столбы в отличие от коновязей-сэргэ делали простыми из лиственничного дерева, устанавливали лицевой стороной к югу – на ней было выдолбленное углубление для хранения священного предмета [49].

С. П. Балдаев обращал особое внимание на этот культ. Во время многолетних полевых исследований у предбайкальских бурят у него вызывали любопытство заброшенные столбы, торчащие вдали от жилья где-нибудь на сенокосном участке или под горой. В то время они уже разрушались, так как были заброшены. Он видел 13 столбов с буудалами на въезде в село Зуhalан Качугского р-на. Реликвии, хранившиеся в них, были утеряны в начале XX в., и к 1935 г., ко времени наблюдения исследователя, их сохранилось только три. Это были нефритовые кольца, найденные, со слов хозяина – И. Шулукушина, 150–200 лет тому назад [50].

У въезда в улус Байтог он насчитал 18 столбов, в которых хранились когда-то буудалы. Ко времени его посещения 17 реликвий было потеряно, осталась одна в виде нефритового отточенного ножа, который принадлежал Капиту Хамардаеву, бережно хранившему достояние отцов. Столб для хранения реликвии был высокий, огорожен изгородью, для обряда обмывания буудала имела специальная лестница, хранящаяся во дворе хозяина. На южной стороне в трех шагах от столба был устроен жертвенник (*туургэ*) для разведения огня при омовении буудала. Он был найден у подножия горы дедом хозяина около 70–80 лет тому назад. За это время столб меняли трижды, и ко времени посещения С. П. Балдаева он был совершенно новым. Буудал ежегодно обмывали, а в засушливые годы за лето обряд проводили два-три раза. По пред-

сказаниям шамана отец Капита Хамардаева устроил тайлган, посвященный буудалу. Стариками поднимался вопрос об устройстве ежегодного тайлгана, но к единому мнению не пришли. Буудал в январе 1936 г. доставлен в Краеведческий музей БМАССР. Сюда же попали другие археологические предметы – буудалы и буумалы, привезенные С. П. Балдаевым и другими собирателями [51].

Существование священных предметов зафиксировано во многих других улусах Иркутской обл., например в Нижнем Харанутском. В Улан-Мурине их было семь, и все они попали в Бурятский краеведческий музей; в улусе Гушитском было два медных буудала, но их забрали двое студентов из Иркутска. Одна реликвия в виде пестика из синего нефрита была завернута в шелковую материю, положена в войлочный мешочек и содержалась в углублении столба, вкопанного в землю. Он доставлен в музей. В улусе Хохорском Боханского аймака были следующие буудалы: толи (шаманское зеркало) бронзовое, принадлежащее шаману Иванке Архинчееву; топор каменного века у потомка хохорских кузнецов Дунхена Хуриганова; бронзовый нож у Петрована Хулугурова. Во время засухи второй буудал обмывался шаманом, как должен был вызвать дождь. В 1908 г. он был доставлен в ИОКМ. Вообще все три буудала считаются несчастливymi, так как после их находки роды их обладателей прекратились, вымерли [52].

По представлениям бурят, эти священные предметы считаются небесными стрелами. В бурятской мифологии есть тэнгри Хухэдэй мэргэн, ведающий осадками и небесными стрелами. В его распоряжении 99 бочек, когда он открывает бочки, стоящие справа, то идет дождь, а если слева – снег. В особое зеркало (*толи*) он наблюдает за жизнью земных обитателей и, если видит человека, творящего зло, пускает в него стрелу [53]. О Хухэдэй мэргэне сохранился другой миф, записанный у аларских бурят П. А. Баторовым. Это был великий земной шаман, до старости живший на земле, где имел семью, скот и имущество. Он был страстный охотник, меткий стрелок из лука. Однажды, преследуя маралов, которые убежали от него на небо, он поднялся за ними туда, где прострелил всех трех одной стрелой навывлет. Они превратились в созвездие Орион. Пониже их образовались три звезды поменьше – это его собаки. А над Орионом появилась красноватая звезда – окровавленная стрела охотника. Хугэдэй мэргэн остался на небе, обзавелся семьей и стал небожителем-тэнгрием. Он иногда стреляет с неба на землю громовым ударом ли молнией. Попадая в земных своих потомков, избранных из своего рода, делает их таким образом шаманами [53a].

Существует также представление о том, что снизошедшие с неба священные камни и предметы есть пуговицы с воротника

Эсэгэ Малан тенгри или бортовые пуговицы его жены Эхэ йуюрын, они дают право на шаманское удха (корень), если того пожелают могущественные молодцы буудала (*буудалай богдо хубууд*), заведующие спусканием подобных предметов. Буудалы кроме шаманского удха дают счастье и богатство [54].

Николин день (22 мая) – для бурят большой праздник, он знаменует начало лета: кукушка запела, скот на пастбищах стал наедаться, приплод появился. В этот символический день варят последние части домашнего мясного запаса на зиму (*уусэ*), заготовленного осенью. Для этого в бочку (*торхо*) заранее прятали лучшие куски жирного мяса, специально предназначенные для этого праздника. Это было особое мясо: оставляют обычно крестец (*һыер*) и специальную колбасу (*харма*) – желудок, начиненный мясным фаршем, жиром, кровью и полевым луком. Если осенью на мясо закалывали коня, то оставляют крестец и *омһон* (толстая кишка). Обычно говорили: “В Миколин день харму поедем” (*Миколондо харма эдихэдэ*) [55].

В этот же день необходимо было варить молозиво (*уураг*) только что отелившейся коровы. По виду этой творожистой каши загадывали и определяли, кто родится в семье – мальчик или девочка. Употребление в этот день последнего зимнего мяса и молозива с первой дойки весьма символично. Это знаменует цикличность жизни – на смену тяжелой зиме снова приходит обильное лето. Воскресение природы приносит новые надежды на удачный последующий год, поэтому в этот день люди празднуют и просят теплого, дождливого лета, которое обеспечит спокойную сытную зиму. И так ежегодно.

Как отмечалось выше, многие роды в этот день не употребляли алкоголь. Другие, как видно, приурочивали к этой дате семейно-родовые обряды почитания родовых предков и святилищ.

Представители рода галзут (*нохой орог*) из с. Шара-Тогот Николин день отмечают на незамерзающем ключе-аршане Мэндлэ. Этот целебный минеральный источник излечивает детские, простудные и внутренние заболевания. Здесь они проводят брызганье, поют песни про этот аршан. Правая от горы сторона аршана – мужская, а левая – женская. Такое деление бывает на любом источнике [56].

Е. Б. Оглобина рассказывает, что она сама из рода шоно, но по мужу галзут. Ее дедушка Эрэн был кузнецом, молился бурханам, знал их имена, говорил, что ездит на их собрания. Он летал во сне, и это передавалось его потомкам, в том числе информатору и ее детям. Во сне, избегая опасностей, они разбегаются и взлетают как птица, поджав ноги и размахивая руками. Это, по ее словам, очень приятное ощущение. С возрастом она уже не может летать высоко, как раньше. Теперь то же самое происходит с

ее повзрослевшими детьми. Ее корень (*удха*) от кузнецов (*дархад*). Она думает, что все представители рода дархад летают. Они поклоняются своим предкам-дарханам, хотя кузнецов сейчас в роду нет. Информатор считает, что потомки кузнецов непобедимы, подавить их никто не может.

Приведенные представления потомков рода кузнецов о своей силе небезосновательны. Известно, что в традиционном мировоззрении кузнец нередко обладал большей магической силой, чем шаман. Это обусловлено тем, что он в производственной деятельности соприкасался и управлял огнем, железом, водой и другими стихиями-первоэлементами, тем самым оказывая воздействие на космические процессы, изготавливал предметы шаманского культа, а во время работы создавал нечто новое, как творец Космоса из Хаоса. Кузнечный культ включал в себя почитание горна, меха, наковальни, кузнечных инструментов и самого кузнеца [56a]. Вот откуда упомянутое чуть ранее стремление старика сохранить свою кузницу от конфискации в годы коллективизации хотя бы на протяжении собственной жизни. В 1979 г. Мы видели в Приольхонье кузницу известного потомственного кузнеца Леонтия Александрова. Его внук Виктор Алексеевич, тогда 37 лет, рассказал, что она является сакральной принадлежностью рода халсамайтан, члены которого проводят здесь брызганье. Существует запрет на вход в нее женщинам. А после смерти кого-либо из рода, проживающего даже в отдалении, нельзя входить в кузницу в течение 9 дней.

Осенью 1997 г. галзуты (*нохой орог*), вернее, три фамилии (*гурбан эсэгэ*) этого рода (Ярамтан, Борькитан, Боотэн) возобновили бариса галзутов. Сэргэ раньше стояло в горах Верхней Кучулги и упала там от ветхости. Его сожгли, а возле с. Шара-Тогот поставили новую, посвященную тому же шаману. Нохой был большой шаман, когда камлал, он забирался на большую лиственницу и там спал. Эту именную лиственницу (*Будуун шэнэһэн*) свалили, когда строили дорогу, она лежит, и, видимо, ее нужно сжечь. Эти три фамилии в свое время поставили сэргэ на горе, потому что Н. Н. Оглобин (1917 г.р., галзут), будучи на охоте, увидел подвешенные к дереву чайник, котел и другие предметы Нохой боо. Это было в 1948–1949 гг. Когда он рассказал об этом старикам, те поехали почтить память шамана и воздвигли там сэргэ. Сейчас почетным стариком (*эсэгэ*) рода является В. Бумбошкин.

Почти все жители Ольхона и Приольхонья почитают духов хара-монголов. С. П. Балдаев в 1962 г. записал в улусе Хадай (о-в Ольхон), что хара-монголы жили здесь до прихода бурят, они занимались скотоводством и сеяли просо. Они были воинственны и вели войны с тунгусами. На Ольхоне есть остатки их укреплений в виде каменных стен (*шээбэ* – изгородь, укрытие). По острову раз-

бросаны их могилы. Местные буряты создали их культ и молятся им. При жертвоприношении произносят призывание, суть которого заключается в следующем: “Под деревом лежащие монголы, под горой лежащие монголы, землей придавленные монголы, кузнечный корень утратившие монголы, сделайте нас сильными, детей помогите поднять в люди, скотину, которую мы сможем, расплодите. Годовое брызганье вам делаем, месячное бразганье преподносим. Соог!” [57]. В улусе Шара-Тогот в том же году он записал у Р. Бидагаева (1891 г.р., род шоно), что до бурят в Еланцах, Тонте, Анге и Кучулге жили монголы, которые укладывали в начале XVIII в. в Баргу. Буряты этих улусов ежегодно устраивают умершим шаманам монголов тайлган – кровавые жертвоприношения [58].

Со слов С. Х. Хабеева, монгола кормят перед тем, как скот плодиться начнет, в апреле, например. А перед отелом коровы – обязательно в любое время. При этом призывают как монгола своего двора (обычно приходят и монголы соседей), так и тех, которые обитают в лесу, так как скот пасется и там. Просят, чтобы монголы смотрели за скотом. Жертву подносят в виде молочной водки, саламата, топленого масла, молока, бараньего жира, замещающего целого барана (жир коровий, свиной не годится, так как монголам жертвоприношение делают бараном). В скотном дворе (или просто во дворе) разводят костер и брызгают на него перечисленными продуктами, чтоб шел хороший запах (*хончур гаргаха*), тогда монголы довольны.

Жители с. Алагуй делают годовое брызганье после Покрова. Считается, что после Покрова (14 октября) начался новый год (возможно, в сентябре). Брызганье проводят дома, ставят один котел молочной водки, черный чай (заваренный), белую пищу (*курунга*), очищают все пихтой, богородской травой или так называемым свиным багульником. Приглашают самого старшего старика их рода Халсамайтана Тихэна Александрова. Кроме того, чтобы скот во дворе не переводился, а размножался, кормят монголов, правда не ежегодно. Иногда им колют баранов. Монголов называют еще *айл бурхадууд* (семейные божества). В Николин день варят особое мясо, о котором уже говорилось. В мае обрядов не совершают [59].

Как видно, ольхонские буряты до конца XX в. сохранили род и основные его сущностные характеристики: кровно-родственную связь его членов, наличие общего предка, родовой территории, родового святилища и экзогамии. Поэтому здесь, видимо, в XIX в. наряду с понятием административного рода, отраженного в русских документах, когда русскими властями род понимался как территориально-фискальная единица [60], все-таки сохранялся подлинно родовой институт. В дальнейшем нашем повествовании понятия рода и родовой территории находит отражение в местах родовых захоронений.

Прежде чем перейти к погребальному обряду здесь уместно, на наш взгляд, воссоздать по материалам С. П. Балдаева модель, или структуру, родового праздника. С течением времени праздники, сохраняя свой главный сакральный смысл, приобрели несколько редуцированный характер. Интересно посмотреть, каковы они были раньше. Анализ многочисленных описаний сасали, тайлганов и других обрядов показывает, что каждый их вид исполнялся по определенному сценарию. Примером могут служить тайлганы, описанные исследователем у ольхонских бурят. Как известно, тайлган – жертвоприношение духам-хозяевам местных гор, рек, озер и ключей, устраиваемое родом или союзом родов в теплые времена года: весной, летом и осенью. Обряд жертвоприношения на тайлгане обслуживался старейшинами рода, по старой традиции на него не допускались шаманы в качестве жрецов. Одновременно тайлган был праздником, сопровождавшимся состязаниями в стрельбе из лука, в борьбе, а также лошадиных бегах и скачках [61].

Ольхонские буряты устраивали так называемый Яшалай тайлган, посвященный богу-громовержцу. Его называли Буудал бархан, жену – нуудал хатан, в улусах Таловском, Борсоевском и Хисинском его называли Сайбар саган нойон, жену – Дайбар саган хатан. Они считали их Буудал бурханами, т.е. спустившимися с неба божествами. В шаманской мифологии бога-громовержца зовут Хухэдэй мэргэн тэнгри. Буудал бурхану ольхонские буряты приносят в жертву баранов [62].

От имени рода делали жертвоприношение “13 северным нойонам” и многие другие, описанные выше. Все они проходят по одному раз и навсегда заведенному порядку [63].

Привлекают внимание следующие моменты обряда тайлган. Его проведение требует специальной предварительной подготовки: подыскивают жертвенное животное (животных) определенной масти; готовят молочную водку, обычно по одному котлу со двора; срезаются березки для *туургэ* – березовые ветки, комлем всажённые в землю в одну линию с туесками, содержащими молоко (*сагаан*) и молочную водку (*архи*), соответственно количеству дворов, участвовавших в общественном жертвоприношении [64], иногда их бывает три. Подготовка места на вершине или мысе горы (у подножия) для тайлгана с использованием воткнутой в землю березовых веток называется *туургэлхэ* [65], т.е. создается определенный пространственный сакральный центр. Этому предшествует определение времени обряда, соответствующего сакральному (новолуние).

На праздник съезжались нарядно одетые члены рода. Сначала все проходят обряд очищения, соответствующий переходу из про-



Национальная борьба на тайлгане.

фанного мира в сакральный. Праздник предполагает максимальное приобщение к сфере сакрального всех участников. Действия всех членов общества распределены по возрастным группам. Старики совершали обряд сасали (брызганья) и чтения призываний. Молодежь убивала жертвенного животного особым способом (*урлэхэ*), варила мясо, а затем отделяла его от костей, делила на паи по количеству участников. Паи (*хуби*), разложенные в туюски, получали дети, знающие причитающиеся им доли, и разносили их. Когда жертвенное мясо было готово, старики проводили обряд жертвоприношения. На жертвенный огонь (*ширэ*) устанавливали кости, шкуры животного в соответствии с его анатомией и посредством огня отправляли божеству.

Во время тайлгана участники делились на возрастные группы, водку пить могли люди старше 40 лет. Старики и старухи составляли свой круг, обсуждали общественные дела, говорили о состоянии трав, покосов и жаловались на отсутствие дождя. Во время игр парни и девушки организовывали свою группу, смеялись, шутили. Детвора и подростки бегали и играли отдельно. Устраивали национальную борьбу и бега. При отъезде домой оставшиеся дрова бросали на родовое огнище, чтобы оно ярко горело и было видно издалека [66].

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ. ПРИБЛИЖЕНИЕ МОЛОДЕЖИ К САКРАЛЬНОМУ МИРУ

Систематизация имеющихся в этнографической литературе материалов показала, что у бурят XVIII – начала XX в. существовали различные формы погребения, в том числе наземное, трупосожжение, воздушное (на специальных помостах – аранга), в земле. Однако в конце XIX в. под влиянием русской культуры стало преобладать захоронение в земле [67]. Разные способы погребения имели свои особые названия. Так, воздушное захоронение на аранга называется *ундэрлэхэ* – “поднять, возвысить”, а трупосожжение – *хунгэлхэ* – “облегчить” (имеется в виду вознесение души на небо вместе с дымом). Разнообразие способов захоронения соответствовали различные бурятские слова в значении “хоронить”: *худоолулхэ* – “сопроводить, отправить”, *хадагалха* – “спрятать” (от людей), *хээрэ абашаха* – “увести в лес, в поле” и др. [68]. Наступление смерти также обозначалось различными терминами [69].

На архаичность похоронных обрядов ольхонских бурят по сравнению с другими этническими группами народа в конце XIX в. указывал П. Е. Кулаков: “У них еще до сих пор трупы не хоронят на кладбищах, как это делают аларские буряты, не бросают или кладут на деревья в лесу, как это делают иркутские, а сжигают” [70]. М. Н. Хангалов отмечал, что на исходе столетия обычай сжигать покойников у бурят “уже почти совсем вывелся” [71]. Тем более интересным представляется обряд кремации, практикуемый ольхонскими бурятами в настоящее время. Собранные нами сведения во всех главных положениях совпадают с описаниями похоронного обряда, сделанными М. Н. Хангаловым [72], что подчеркивает архаичность обряда в виду его непрерывности во времени.

У современных бурят, проживающих на о. Ольхон и в Приольхонье, существует несколько способов захоронения в зависимости от возраста умершего. Молодых людей до 40–50 лет хоронят в земле, это современная форма погребения. Новорожденных оставляют на земле. Людей старше 50 лет подвергают обряду кремации. Две последние формы погребения, без сомнения, архаичны и уходят корнями к далекому прошлому бурят.

Современный обряд трупосожжения (*сэлмэдэг, сэлмэг хэхэ*) является, со слов информатора А. А. Борсоевой из с. Харанцы, наиболее предпочтительным для пожилых жителей острова и материковой части региона, потому что захороненный в земле человек страдает от тяжести земли и отсутствия солнца и света. А при обряде *сэлмэдэг* душа покойника вместе с дымом летит, подобно ветру или птице, “навстречу тысяче лет” (*мянган наһанда*). Счита-

ется, что обряд *сэлмэдэг* предоставляет душе тысячу лет жизни (*сэлмэдэг мянган nahатай*). По всей вероятности, слово *сэлмэдэг* образовано от слова *сэлмэг* – “ясный, чистый”, и является одноколенным со словом *сэлмэхэ* – “очищать”.

Это нежелание быть захороненным в земле и явное предпочтение, оказываемое обряду кремации, находит такое же объяснение в материалах М. Н. Хангалова, который писал, что буряты рассматривали захоронение в земле как “страшное и жестокое наказание, потому что душа умершего вечно должна находиться под землей и не выходить на землю” [73].

На Ольхоне у каждого рода имеются специальные места для погребения. Так, представители рода *һарьбят* “проводят” умерших в местности Тайбан бууса, рода *сэгэнут* – в местности Уляабар, рода *галзут* – в Саса, рода *шоно* – в Бошхур. Такая же ситуация на материке. В с. Шара-Тогот, так же как и в других селах, каждый улус (*нуга*) или род имеет отдельные места захоронений и производятся они там, где похоронены их деды. Здесь ездят в шесть мест: 1) люди рода *галзут* препровождают усопших в местность Нарин Бурлак, она находится в западной стороне выше улуса Кучулга; 2) люди ноин удха (*шоно*) находят место упокоения в местности Нарһан толгой, недалеко от первого кладбища; 3) представители рода *малтараг*, поколения рода *шоно* отвозят покойников на юго-запад в местность Улюн; 4) ответвление рода *галзут* (*додо нохой ураг*) – в местность Барун Хала; 5) поколение рода *шоно* хулура – в местность Нарьбидэ; 6) жители трех бывших населенных пунктов Куркуты, Тутай и Хагархан хоронят родственников в одной местности по названию Черенхан толгой. Жители с. Сарма имеют два родовых кладбища, а население с. Курма имеет также свое отдельное место. Жители с. Анга захоронение производят в местности Будухан, а Еланцов – Шаргайн хэб [74]. Этот список можно продолжить, но и так ясно, что захоронение усопших проводилось строго на родовых сакральных территориях.

Эти своеобразные кладбища располагаются в лесу, на вершинах высоких гор. У бурят считается грехом хоронить покойника на новом месте, ибо он не любит лежать один и в таком случае может взять с собой живых людей. Могила покойников в стране духов образуют улусы, каждая могила или гроб превращается в дом, в котором живет душа покойного. У кого гроб сделан хорошо, у того дом на том свете хороший, и наоборот [75]. Женщинам на родовом кладбище, со слов С. Х. Хабеева, хоронят отдельно от мужчин, располагая их места на уровень ниже.

У ольхонских бурят человек перед своей смертью назначает близкого родственника быть главным распорядителем на его похоронах и изъявляет последнюю волю о собственном погребении.

Покойника одевают в лучшую одежду, желательную новую, обычно демисезонную (шапка, шарф, пальто, сапоги, перчатки и т.д.) независимо от времени года, когда человек ушел из жизни. Каждый человек преклонного возраста старается приготовить достойную погребальную одежду заранее, хотя считается, что в той, потусторонней жизни каждый ходит в том, в чем ходил в этой повседневной жизни. Аналогичное представление зафиксировано М. Н. Хангаловым [76]. Одна из наших собеседниц, А. А. Борсоева, несмотря на достаточно молодой возраст уже почти все приготовила, за исключением шапки и шали, которые заказала приобрести детям. Есть и другое мнение, по которому душа человека на том свете ходит в той одежде, в какой был похоронен, ест ту пищу, какую ему дали с собой и ездит на том самом коне, на котором его похоронили. Эта одежда там никогда не изнашивается, а пища не истощается, поэтому буряты стараются, чтобы душа на тот свет явилась в приличном виде и угостила всех своих родных, соседей, знакомых, которые умерли раньше [77].

В XIX – первой половине XX в. покойников одевали в традиционный праздничный костюм. При этом женщин обряжали в ту одежду, в которой они выходили замуж, поэтому они старались сохранить его в хорошем состоянии. Об этом множество свидетельств информаторов: некоторые из них традиционный наряд своих старших родственниц увидели только на похоронах [78]. Н. У. Алешкина (1907 г.р.) совершенно определенно говорит: “Когда человек умирает, ему одевают всю ту одежду, которую он одевал на своей свадьбе. В том числе на лицо одевают *һарабша* – белую накидку с прорезями для глаз и рта, которую невеста у ольхонских бурят одевает во время свадебных инициационных испытаний, приобщающих ее к роду мужа. Иногда эту ритуальную деталь свадебного костюма женщины кладут в карман ее одежды, но она обязательно должна быть при ней” [79].

Это подтверждает архивный материал 1880 г. об удавившейся 29 октября на горе в сосновом лесу женщине. Акт осмотра, произведенный тайшой Тохоевым свидетельствует: «Прибыв в Нурский улус, в юрту мужа ее Алы Харлашкина, нашел: тело инородки Мантухай лежит на доске, привязанной по обоим концам веревками за верхнюю полку, утвержденную между двумя столбами, называемыми по бурятски “тенги”. По входе в юрту с правой стороны, головою к северу и ногами к югу в прямом положении, лицом кверху, которое покрыто ситцевым белым платком... Верхняя одежда на ней: на голове новая бобровая шапка, овчинная новая шуба (*дыгыл*) с мерлушчатым белым воротом, руки протянуты вдоль тела, на коих новое синего сукна рукавицы с варегами черной шерсти, на ногах новые овчинные унты, а под ними белой шерсти

чулки. Под нею в головах лежит новый коричневого цвета трековый на тиковом мелкополосатом подкладе халат, и под спиною новый клетчатый шерстяной материи полушалок, бывший при жизни накинута на плечи с завязкою верхних концов узлом спереди. По снятии верхней одежды оказалось: под шапку головной женский жестяной убор (*ибун*), на шее: шелковый малинового цвета платок, заменяющий галстук, завязанный в два ряда узлом на затылке и убор моржан, заменяющий бурятскую косу, спущенный на груди с кистями черного шелка, унизанный в два ряда 39 штука ми серебряных монет 20 коп. достоинства, из коих один 25 коп. Под ним на груди в оправе три серебряные монеты 1 руб. достоинства... На теле новая дабовая рубашка красного ситцу, сверху плисовые новые шаровары и дабовые под ними штаны. Ей было 32 года...» [80]. Как видно из разбора дела, женщина жила с мужем в дружбе и согласии, но в последнее время “сильно жаловалась на боли в животе”, который завязывала белым платком. Осмотр обнаружил “кругом пупа красноту, нижняя часть живота синеватого цвета, ноги красномедного цвета”. Женщину нашли, как уже говорилось в горах “в той одежде, какая выше описана подробно кроме трекового халата. На земле лежала шапка и под ногами пара рукавиц и белый платок” [81]. По всей видимости, женщина, готовясь из-за нестерпимых болей к самоубийству, но старалась сохранить традиции народа и явиться на тот свет в подобающем виде, даже не забыла белый платок-*харабиша*.

В XIX в. обряду кремации предавали детей старше 3 лет. Об этом много архивных свидетельств. Одним из них является случай 1840 г., когда в реке Анге утонули два сына Хуснаева, 8-ми и 3-х лет. На другой день тела обоих детей унесли в лес и сожгли их там по шаманскому обычаю [82].

Ольхонские буряты традиционно покойника хоронили на следующий день, а иногда и в день смерти. Об этом свидетельствует информатор, мать которой похоронили в тот же день, объяснив ей, что соблюдают старинные правила. Поминки делали только на третий день. Сейчас поминают на 3, 9, 40-й дни, многие считают, что это не совсем хорошо, так как слишком много поводов для неоправданного гуляния [83].

Одетого покойника укладывают на ложе из двух досок, покрытых потником и подушкой. Шесть человек выносят на полотенцах из дома тело на этом ложе и несут до конца улицы (села). Для проведения обряда погребения мужчины едут в лес на кладбище, женщины остаются дома. Вообще участие женщин в похоронном обряде крайне ограничено и нежелательно. Часть пути проезжают на машине, а в горы по бездорожью поднимаются пеш-

ком. Раньше мертвых увозили на лошади, которую на месте погребения убивали. На кладбище главный распорядитель, обычно старик, выбирал сухие деревья, из которых под его руководством молодые люди строили сруб (*мянган наһанай гэр* – “дом на тысячу лет”). Сруб располагают так, чтобы голова покойника, обращенная на север, лежала к пеньку срубленного дерева. Для сруба рубят чистое сухое дерево, “чтобы было уютно, как в доме”, и хорошо горело; кору стесывают. В ряде случаев это погребальное сооружение может быть названо срубом весьма условно: его могут устроить из двух сухих бревен. “Пол” заменяет настил из молодого сухостоя; сухой хворост, хвою раскладывают так, “чтобы было мягко”. Пока молодежь занята работой, старики разводят небольшой костер, делятся воспоминаниями о покойнике, достают из его кармана сигареты, выкуривают их, не оставляя ни одной. Спички сжигают все, достают нож покойника, ломают его кончик и кладут обратно в карман. Если привезут с собой водку, то близкие родственники выпивают ее как последнее угощение покойного. Когда “стены” и “пол” сруба готовы, укладывают покойника в него, настилают “крышу”, говорят прощальные слова и обходят вокруг сруба по кругу три раза. Главный распорядитель поджигает погребальное сооружение, и сразу все уходят, не оглядываясь.

На следующий день на место кремации приезжают только близкие родственники мужского пола, иногда друзья и те, кто не был в первый день, всего шесть-семь человек, т.е. людей на второй день бывает меньше. Они смотрят, как прошло сожжение; если тело сгорело полностью – это хорошо для оставшихся живых родственников покойного. Иногда тело сгорает не до конца. В таких случаях собирают останки (*яһа бариха*) и сжигают их на костре. То, что остается после сожжения, либо хоронят на этом месте или на современном кладбище, либо так и оставляют на земле. Иногда на месте сожжения ставят погребальные памятники в виде пирамидки, чтобы обозначить ритуальное место.

Возвратившись с кладбища, совершают обряд очищения, проходя между двух костров, и моют руки. Поминки, достаточно скромные, делают в день похорон. Для поминального стола готовят блюда из баранины; овцу забивают после того, как увезут покойника; перегоняют только один котел молочной водки (3 л); готовят молочную, мясную и рыбную пищу [84].

Другие информаторы вносят некоторые дополнения. Так, С. Х. Хабеев говорит, что когда делают обряд сэлмэ, то гроб устанавливают у основания двух растущих деревьев – так надежней. Подготовив сруб 1,5 × 2,5 м и высотой 1,5 м. Придавливают шестью деревьями (3, 6, 8 деревьев). Обряд сожжения начинают в

12 и 14 часов и успевают все сделать до темноты. Раньше в горы ездило человек двадцать, а теперь пятнадцать. Они берут с собой еду, водку в зависимости от состояния семьи. Поминают там. Как только загорится, уходят не оборачиваясь. Все сгорает, а если были больные органы, то огонь их не берет. На следующий день или через три дня два человека едут посмотреть, берут с собой одну бутылку водки побрызгать. Белый пепел остается по костяку, а бревна наполовину остаются несгоревшими. Их складывают. Пожар случается очень редко, и то если поднимется сильный ветер.

Информаторы рассказывают об участии в обряде кремации в 30–60-е гг., т.е. этот тип захоронения практикуется у ольхонских бурят в течение всего XX в.

Информатор А. А. Михайлова (1906 г.р., род ехэ шоно, улус Анга), внучка известного шамана и предсказателя Барнашки Бухаева, рассказала нам, что на обряд сэлмэ хэхэ простых людей раньше возили на телеге, а шаманов – верхом на оседланной лошади, которую на месте сожжения забивали (*сосижа унгаха* – дословно “ударом уронить”). Видимо, животное убивали ударом обуха в лоб, что было нехарактерно для простого забоя скота. В XIX в. у хакасов этот способ также применялся только в отношении жертвенных животных и на поминках при забивании ездового коня хойлага [85]. По воспоминаниям информатора, лошадь покрывали синим шелком. Такую попону шили невестки, имевшие маленьких детей. Говорят, когда шьют покойникам, то на нитке не делают узелков. Вся одежда усопшего шамана также была из синего шелка, может быть атласа – материала, который весь переливался. Шамана сажали верхом на коня, тело поддерживал сидящий сзади человек. Каждый из сопровождавших шамана в последний путь брал с собой шелковый платок, который привязывался к веревкам, натянутым вокруг места захоронения.

А. А. Михайлова знает также обряд *арангалха*, т.е., видимо, захоронение на аранга, которое было известно и на Ольхоне. Этим способом хоронили шаманов, а также умерших от удара молнии. При похоронах последних устраивали обряд *Нэрьеэр хурай*, который отличался соблюдением сложных правил шаманского ритуала [85а]. Однако Барнашка Бухаев, легендарная фигура на Ольхоне в настоящее время, по ее словам, умерший в 1924 г., был похоронен по его просьбе, в земле на общем кладбище выше с. Еланцы. Он считал, что “чище земли нет ничего”. Кроме того, Бухаев предсказывал, что через много лет на его “костях” появится письмо, указывающее дорогу ольхонским бурятам, и что его прочтет молодой мужчина (парень) из его рода. Правда, эти сведения о погребении знаменитого шамана в земле пытались оспаривать другие люди,

особенно современные шаманы. Вообще же он похоронен в земле в местности Ялга, недалеко от с. Шулуты. По сведениям информаторов, шаманов (в том числе больших) также иногда кремировали. В этом случае их останки собирали и закладывали в специально проделанное отверстие растущего дерева, которое закрывали.

Кудинские буряты человека, оглушенного молнией на улице, не вносят в юрту, а помещают в наскоро построенный шалаш. Посещают его только улусные старики, а женщин и молодых людей близко к нему не подпускают. Если он оправится от удара, то через девять суток после шаманских обрядов и с предосторожностями он возвращается в свою юрту, но всю оставшуюся жизнь должен вести себя чисто, избегать скверны. По смерти его хоронят на сосновом дереве как шамана, так как, по мнению бурят, пораженный молнией (громом) человек становится священной особой и может сделаться шаманом, не имея шаманского корня. Удар молнии считают священной небесной милостью, его возвращают на небо через большого шамана посредством сложного и дорогого обряда-камлания. Сложность заключается в правильном определении тэнгрия, его пославшего. Убитого молнией в юрте выносят через канаву, выкопанную под стеной юрты, а домашних животных, убитых молнией, кладут на арангу, сооруженную из четырех столбов с перекладинами и настилами из досок, только собак закапывают в землю [85б]

В современном похоронном обряде ольхонских бурят сохраняется и погребение на земле, преимущественно для новорожденных детей. Покойника в коробке или гробу ставят на землю, обкладывают камнями, а поверх камней – жердями. Этот обряд называется дарсалдаг (*дарсалдаха* – “скупиваться, нагромождаться”). Некоторые люди считают, что такой обряд иногда совершается и в отношении умерших женщин, возможно, шаманок. Вероятно, ребенка хоронили недалеко от дома на земле в надежде, что он снова родится у своих родителей [86]. Эта реминисценция архаичного обряда захоронения, зафиксированного у бурят И. Г. Георги. Он писал: “Они все думают, что все мертвецы окружены злыми духами и потому, надев на них лучшее платье, немедленно хоронят. В прежние времена клали они их на землю с оружием, верховую сбрую и домашнюю рухлядь и закрывали ее камнем или хворостом; а ныне зарывают в землю всех, которые не сделали точно-го завещания, чтобы положить их на поверхности. В могиле кладут лицом к югу. При погребении ведут обыкновенно к могиле самую лучшую верховую лошадь покойника или покойницы во всей сбруе, убивают оную там обухом и для употребления на том свете бросают в покойникову могилу. В некоторых обществах бурят употребляют и поминки” [86а].

Таким образом, можно констатировать, что ольхонские буряты и сегодня знают все традиционные способы погребения, бытовавшие у бурят. В практике наиболее предпочтительным для пожилых людей является обряд кремации. Возможно, это связано, помимо всего прочего, с развитым культом огня. Человек, похоронивший близкого родственника, находясь в трауре (*Харада ород*) в течение года не посещает родовые обряды [87].

Сохранение архаичных элементов в ритуальной сфере жизни современных ольхонских бурят в значительной степени обеспечивается устойчивым механизмом межпоколенной передачи традиций. Передача навыков, умений и знаний происходила на протяжении всего существования этноса путем вовлечения подростков в производственную и сакральную деятельность. Так, в конце XIX в. на большую неводную артель в 15 чел. полагалось брать пять подростков, которые получали одинаковые пай со взрослыми, хотя использовались на легких работах [88]. Обращает на себя внимание их активную роль на тайлгане. Наблюдается осознанное включение молодого поколения в обрядовую сакральную сферу путем устной передачи традиций, как это было с А. А. Борсоевой, которой отец рассказал о преимуществах обряда *сэлмэдэг*. Она, в свою очередь, передала полученные знания сыну – В. Борсоеву (1958 г.р.). Так происходит во всех семьях.

Соприкосновение с традициями происходит также при непосредственном участии молодежи в обрядовом действе. Так, один из наших молодых информаторов, 1960 г.р., пожелавший остаться неизвестным, в 1997 г. присутствовал на похоронах своего дяди и впервые попал на обряд *сэлмэг*. Показателен тот факт, что дядя перед смертью попросил восстановить одну коновязь, пришедшую в ветхое состояние, и поручил это сделать двум племянникам – молодым людям одного и того же года рождения. В 1997 г. они провели этот обряд, включая “брызганье”. Следует подчеркнуть, что оба племянника уехали с острова, живут в крупных городах и заняты интеллектуальным трудом. Тем не менее, семейные традиции заставляют их активно участвовать в обрядах.

Безусловно, современные новшества, как уже говорилось, сполна проникают в жизнь ольхонских бурят, что влечет за собой дальнейшее изменение традиционной культуры в данной местности. Отрадно то, что сегодня здесь продолжают бытовать архаичные элементы общепобурятской культуры, которые не только не приходят в конфликт с современной реальностью, но вносят в нее особый колорит и духовную наполненность.

В заключение хотелось бы подчеркнуть следующие принципиальные моменты. Во-первых, эта часть нашей работы посвящена современной этнографии и фиксирует живую “функционирующую

деятельность”. Это подразумевает “определенную ретроспективную глубину, которая простирается на период относительно неизменного функционирования явления, существующего в момент проведения исследования” [89]. Во-вторых, собранные нами полевые материалы свидетельствуют о наличии архаических компонентов в культуре современных ольхонских бурят. Их материальная культура и быт в достаточной степени урбанизированы, и все их сферы в той или иной мере затронуты достижениями научно-технического прогресса, что приводит к сужению этнических функций материальной культуры (профанный мир), но компенсируется постепенным перемещением этих функций в духовную, сакральную область. В-третьих, обычаи и обряды, которые мы рассмотрели, представляют собой систему ценностей, лежащую в основе традиционного мировоззрения людей, и формирующую общественное сознание. Они сохраняют этническую специфику бурят и обеспечивают сравнительную устойчивость этноса во времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Топоров В.Н.* Праздник // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1994. – Т. 2. – С. 330.
2. *Топоров В.Н.* Указ. соч. – С. 329–330.
3. *Топоров В.Н.* Указ. соч. – С. 330.
4. *Кулаков П.Е.* Остров Ольхон: Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств (бывшего Ольхонского ведомства) Верхотенского округа Иркутской губернии // ЗРГО. – СПб., 1898. – Т. 8, вып. 1. – С. 26–27.
- 4а. *Жуковская Н.Л.* Народные верования монголов и буддизм: (К вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография монголов. – Новосибирск, 1978. – С. 29.
5. *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск, 1987. – С. 236–237.
6. *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. – М., 1977. – С. 195; *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. – М., 1978. – С. 22; *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 75–76.
7. *Хагдаев В.В.* Шаманский мир Приольхонья // Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. (Материалы междунар. науч. симпоз., 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). – Улан-Удэ, 1996. – С. 134.
8. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 401 (603), л. 30.
9. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд С. П. Балдаева, оп. 1, д. 479 (837), л. 1.
10. Цит. по: *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск, 1990. – С. 77.
11. *Михайлов Т.М.* Указ. соч. – С. 237.

12. Кулаков П.Е. Указ. соч. – С. 22.
13. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII век). – Новосибирск, 1980. – С. 167.
14. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Указ. соч. – С. 65.
15. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Указ. соч. – С. 79.
16. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Указ. соч. – С. 80, 82, 84–85.
17. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988. – С. 30.
18. Семейная обрядность народов Сибири. – М., 1980. – С. 94.
19. Балдаев С.П. Культ будалов или бумалов у бурят // Избранное. – Улан-Удэ, 1961. – С. 206–207.
20. Материалы полевых исследований автора, 1993, Ольхонский р-н, с. Усть-Анга, инф. Орбодоев О.О., 1910 г.р., хамнай.
21. Галданова Г.Р. Ритуал шаманского посвящения и культ дерева в бурятском шаманизме // Центральноазиатский шаманизм... – С. 103.
22. Галданова Г.Р. Доламаистские верования... – С. 75.
23. Яковлев В. Ф. Сэргэ (коновязь). – Якутск, 1992. – Ч. 1. – С. 19.
24. Басаева К.Д. Поселения и жилища аларских бурят (вторая половина XIX – начала XX в.) // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. – Новосибирск, 1993. – С. 57.
25. Цэрэнханд Г. Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. – Новосибирск: ВО “Наука”, 1993. – С. 31, 35.
26. Галданова Г.Р. Ритуал шаманского посвящения... – С. 103.
27. Хагдаев В.В. Указ. соч. – С. 134.
28. См. также: Хагдаев В.В. История и героика в шаманизме бурят // Центральноазиатский шаманизм... – С. 81.
29. Михайлов В.А. Числовая символика бурят и монголов // Центральноазиатский шаманизм..., с. 105.
30. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма... – С. 191.
31. Урбанаева И.С. Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии // Центральноазиатский шаманизм... – С. 54–56.
32. Михайлов В.А. Указ. соч. – С. 105.
- 32а. Петри Б.Э. Территориальное родство у северных бурят. – Иркутск, 1924. – С. 12.
- 32б. Петри Б.Э. Указ. соч. – С. 17–18.
33. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 1 (91), л. 2.
34. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 156 (324), л. 3.
35. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Указ. соч. – С. 76.
36. Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят. – Новосибирск, 1991. – С. 93, 101.
37. Сагалаев А.М., Октябрьская И. В. Указ. соч. – С. 76.
38. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма... – С. 194.
39. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Еланцы, инф. Хабеев С.Х., 1930 г.р., шоно.
40. Манжигеев И.А. Указ. соч. – С. 60–61.
41. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Еланцы, инф. Амхаева О.А., 1924 г.р., хамнай.

42. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Тонты, инф. Мардаева Е.В., 1926 г.р., буян.
43. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Тонты, инф. Бутаев Ц.Ш., 1927 г.р., дурлай.
44. *Манжигеев И.А.* Указ. соч. – С. 31.
45. Там же.
46. *Балдаев С.П.* Культ будалов... – С. 208.
47. *Манжигеев И.А.* Указ. соч. – С. 31.
48. *Балдаев С.П.* Указ. соч. – С. 208–209.
49. *Балдаев С.П.* Указ. соч. – С. 207.
50. *Балдаев С.П.* Указ. соч. – С. 206, 213.
51. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 112 (326), л. 45, 52, 54–55 и др.
52. Указ. дело, л. 45–47.
53. *Балдаев С.П.* Указ. соч. – С. 206–207.
- 53а. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд П.П. Баторова, оп. 1, д. 2, л. 6–7.
54. *Михайлов В.А.* Религиозная мифология. – Улан-Удэ, 1996. – С. 16.
55. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Алагуй, инф. Сопходоева Т.А., 1916 г.р., олзон.
56. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Шара-Тогот, инф. Оглобина Е.Б., 1926 г.р., галзут.
57. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 234 (349а), л. 4.
58. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 401 (603), л. 3.
59. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Алагуй, инф. Качкова В.П., 1924 г.р., алагуй.
60. *Павлинская Л.Р.* Буряты // Сибирь: этносы и культуры (народы Сибири в XIX в.). – М.; Улан-Удэ, 1995. – Вып. 1. – С. 40.
61. *Манжигеев И.А.* Указ. соч. – С. 69.
62. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 136 (325), л. 6–7.
63. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 231 (348а), л. 1–5.
64. *Манжигеев И.А.* Указ. соч., с. 73.
65. Там же.
66. ОППВ ИМБиТ СО РАН, фонд С.П. Балдаева, оп. 1, д. 136 (325), л. 4, 7; оп. 1, д. 197 (341а), л. 1 и др.
67. *Семейная обрядность...* – С. 91–96.
68. *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм... – С. 41.
69. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования... – С. 54–56.
70. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 40.
71. *Хангалов М.Н.* Несколько данных для характеристики быта северных бурят // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1958. – Т. 1. – С. 225.
72. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 223–225.
73. *Хангалов М.Н.* Различные записи // ОППВ БИОН БНЦ СО РАН, инв. 128, тетр. 3. – С. 108.
74. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Халгай, инф. Иршутов И.Б., 1930 г.р., сэгэн; с. Шара-Тогот, инф. Хабеев С.Х.; с. Еланцы, инф. Табинаев С.М., 1924 г.р., шоно.

75. *Хангалов М.Н.* Шаманские легенды // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1961. – Т. 3. – С. 51.
76. *Хангалов М.Н.* Указ. соч. – С. 45.
77. Там же; *Хангалов М.Н.* Душа // Собр. соч. – Улан-Удэ, 1959. – Т. 2. – С. 195.
78. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Анга, инф. Орбодоева Е.М., 1931 г.р., хамнай.
79. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Тонты, инф. Алешкина Н.У., 1907 г.р., бага шоно.
80. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 505, л. 17–19.
81. Указ. дело, л. 19, 24.
82. НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 277, л. 3–4.
83. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Еланцы, инф. Амхаева О.А.
84. Материалы полевых исследований автора, 1993, Ольхонский р-н, с. Халгай, инф. Иршутов И.Б.; с. Харанцы, инф. Борсоева А.А., 1932 г.р., галзут; и др.
85. *Бутанаев В.Я.* Традиционная пища хакасов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. – С. 150.
- 85а. *Манжигеев И.А.* Указ. соч. – С. 61.
- 85б. ОППВ ИМБит СО РАН, фонд П.П. Баторова, оп. 1, д. 12. – 2 с. – (Обряд над человеком, пораженным молнией).
86. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования... – С. 63.
- 86а. *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российской госдуарстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. – СПб., 1799. – Ч. III. – С. 36.
87. Материалы полевых исследований автора, 1998, Ольхонский р-н, с. Шара Тогот, инф. Ертагаев Н. Д., 1942 г.р., шоно.
88. *Кулаков П.Е.* Указ. соч. – С. 122.
89. *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). – М., 1981. – С. 356.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Материалы, приведенные в настоящей работе, свидетельствуют о том, что ольхонские буряты, с одной стороны, сохраняют традиционные черты, характерные в целом для всего этноса, и на протяжении XIX–XX вв. наравне со всем народом прошли определенный исторический путь, с другой – это специфическая этнотерриториальная группа народа, особенности которой только расширяют общее представление об этносе в целом, так как ее локальные черты, являясь совершенно уникальными для номадов, не носили негативный характер для традиционного уклада, характерного для бурят XIX – начала XX в. Поэтому неразрывность исследуемой субэтнической единицы с этносом и одновременно ее неповторимость позволили на данном этапе научного знания охватить его культуру во всеобъемлющей полноте. Этому в немалой степени способствовало изучение формирования и развития культуры бурят во взаимодействии и взаимообусловленности двух ее основополагающих сфер – сакральной и профанной, которые определяют естественный ход этнической истории народа. Материалы данного субэтноса позволили с привлечением широкого спектра сравнительных общебурятских, а также тюрко-монгольских исторических и этнографических данных диахронного и синхронного срезов провести углубленное изучение исторической целостности, являющейся традиционной культурой бурят.

Адаптивные функции культуры позволили ольхонским бурятам, так же как и другим народам Байкальского региона, эффективно использовать природные богатства среды обитания, все ресурсы “кормящего” ландшафта, включая степь, тайгу, водный бассейн. Рациональное природопользование привело к тому, что классическая триада номадов – скотоводство, собирательство и охота – дополнялась рыбным и зверобойным промыслами на Байкале. В Байкальском регионе создалась устойчивая традиционная система жизнеобеспечения. Комплексный характер хозяйства носил экофильный характер, проявляющийся в щадящем режиме для

хрупкой экосистемы степи. Дополнительные занятия ольхонских бурят были направлены на сохранение ХКТ кочевников-скотоводов, являющегося основой традиционного уклада, за счет предотвращения последствий перепроизводства.

XIX в. был важнейшим этапом в истории бурятского народа, периодом глубоких и сложных процессов в демографическом, этносоциальном и этнокультурном развитии этноса, заложенных в XVII и XVIII вв. и ускоренных дальнейшим непосредственным взаимодействием с русской культурой, а также определенных государственной политикой Российской империи.

Сбалансированное взаимодействие двух разнотипных обществ, имеющих диаметрально противоположные по направленности ХКТ, активизировало адаптивные функции культуры бурят. Целый ряд инноваций постепенно гармонично вписался в традиционную культуру этноса и стал к началу XX в. Ее неотъемлемой частью. Главной инновацией стал постепенный переход к оседлости. Благоприятное сочетание традиций и новаций, укоренившихся в исконном укладе жизни народа, не разрушило этнокультурную систему, а укрепило сам этнос, что детерминировалось как эндогенными, так и экзогенными факторами. Среди них следующие механизмы сохранения этноса: во-первых, передачу традиционных знаний от одного поколения к другим; во-вторых, достаточную степень социальной изоляции, характерную для этого периода и обеспечивавшую приоритет традиций над инновациями; в-третьих, взаимную толерантность народов разных рас, языков, культур, проживающих дисперсно, бывшую также основой государственной политики полиэтнического государства; в-четвертых, не последнюю роль играли процессы ассимиляции в русской среде в результате христианизации незначительной части бурятского этноса, создававшие пограничный слой, необходимый для этнопсихологической совместимости народов.

Между тем, главным фактором устойчивого развития этноса в полиэтническом государстве является, на наш взгляд, специальная, заложенная в самой природе традиционной культуры дифференциация профанной и сакральной сфер жизни, несмотря на их единство и взаимопроницаемость, причем каждая из них выполняет свои функции. Профанному бытию присуще линейное время, способность к поступательному движению, готовность к восприятию инноваций, т.е. динамическое развитие, являющееся главной спецификой существования этноса как исторического образования. Цикличность времени, закрытость для инноваций и в результате этого неизменность сакрального мира, воспроизведения ритуалов в его первоначальном виде являются гарантом сохранения этноса в настоящее время, в современном урбанизированном мире. К тому

же все вышеприведенные механизмы, кроме второго, продолжают функционировать и сейчас.

В XX в., во многом благодаря политике советской власти, буряты преодолели социальную изоляцию, пройден огромный путь, приведший к всеобщей образованности, формированию национальной интеллигенции и национальной культуры, являющейся частью современной мировой цивилизации. В то же время сохраняется устойчивое развитие и этническое своеобразие, сопровождаемое рядом сложных социальных проблем, в числе которых и вопросы консолидации народа и возрождения национального языка и культуры.

К настоящему времени произошло безболезненное вытеснение многих жизнеобеспечивающих форм традиционной культуры, которые замещены в соответствии с требованием времени аналогами современного уровня. По мере роста возрожденческих тенденций, усиливающихся в России к концу XX в. И направленных на сохранение этноса и его “лица”, последовательно повышается статус традиционной духовной культуры и тех элементов материальной, которые необходимы для реализации первой (народный костюм, шаманские и буддийские атрибуты и многое другое).

Сакральный мир бурят, связанный с мифологическим сознанием, являющийся областью коллективного бессознательного, передающегося по наследству, воплощенный в словесных текстах, в специфике генеалогической традиции, в памятниках традиционного изобразительного искусства и присутствующий в культе небесных божеств высшего порядка, предков духов-хозяев ландшафтов и других природных объектов, остается у предбайкальских бурят, несмотря на попытки внедрения христианства (православия) и ламаизма и ряда модификаций, в целом неизменным и в конце XX в.

В этническом самосознании бурят Байкал и Ольхон имеют особый статус: Байкал представляется колыбелью бурятского народа, а Ольхон – сакральным центром его этнической территории. Символы Мирового древа и мировой горы локализованы на Ольхоне. Каждый природный объект Приольхонья и Ольхона вписан в общую модель космологических представлений бурят. Ольхон, как максимально священное место, является той контактной зоной, мифологическим центром мира, где посредством ритуала осуществляется связь между профанным и сакральным мирами.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

Ольхонский район Иркутской области

Алагуева Анна Шиздиевна, 1896, шоно, с. Таловка
Александров Афанасий Александрович, 1889, с. Алагуй
Алешкина Наталья Удыковна, 1907, бага шоно, с. Тонты
Амхаева Ольга Абагаевна, 1924, шоно, с. Еланцы
Апханов Франц Апханович, 1881, с. Алагуй
Апханова Мария Францевна, 1912, алагуй, с. Алагуй
Багинова Пелагея Протасовна, 1922, булагат, с. Алагуй (проживала в Улан-Удэ с 1981 г.)
Бадлуев Матвей Банаевич, 1910, булагат, с. Тонто (проживал в Улан-Удэ с 1970 г.)
Балхонова Мария Ильинична, 1925, галзут, с. Сахюрта
Бартуханова Августина Сергеевна, 1958, с. Онгурен
Батагаев Алексей Бадмаевич, 1933, хэнгэлдэр, с. Онгурен
Батагаева Дарья Баргаевна, 1923, сэгэн, с. Еланцы
Баяндуев Борис Баглеевич, 1955, хамнай, с. Еланцы
Билдагаев Александр Романович, 1948, ехэ шоно, с. Шара-Тогот
Бильтриков Михаил Николаевич, 1923, галзут, с. Шара-Тогот
Богомоева Антонина Хабаевна, 1926, монгол, с. Еланцы
Борсоев Валерий, 1958, галзут, с. Харанцы (проживает в Магадане)
Борсоева Александра Аргаловна, 1932, галзут, с. Харанцы
Бужинаева Екатерина Банаевна, 1919, буян, с. Шара-Тогот
Буинова Аганья Ивановна, 1920, хамнай, с. Анга
Булутов Владимир Данилович, 1928, абзай, с. Харанцы
Бурлаева Прасковья Даниловна, 1929, с. Шара-Тогот
Бутаев Цырен Шишутович, 1927, дурлай, с. Тонты
Бухаева Валентина Васильевна, 1931, хамнай, с. Анга
Варнаков Павел Николаевич, 1918, с. Онгурен
Гавтинов Борис Малхаевич, с. Еланцы
Даксоев Даниил Даксоевич, 1924, хэнгэлдэр, с. Харанцы
Дансуев Данил Борисович, 1921, хэнгэлдэр, с. Тонто
Дмитриев Марну Дмитриевич, 1902, с. Анга
Долхонова Эмма Заяхаевна, 1944, хэнгэлдэр, с. Онгурен (проживает в Улан-Удэ)

Дудеев Михаил Михайлович, 1932, ехэ шоно, с. Еланцы
 Елбанов Матвей Иванович, 1924, с. Тонто
 Ербаев Дмитрий Багинович, 1915, харбят
 Ертагаев Николай Доржиевич, 1942, шоно, с. Шара-Тогот
 Илюшкина Наталья Дархановна, 1932, нохой (галзут) с. Шара-Тогот
 Имеева Алена Урбазаевна, 1930, ехэ шоно, с. Шара Тогот
 Иршутов Виктор Иннокентьевич, 1960, сэгэн, с. Халгай (проживает в Улан-Удэ)
 Иршутов Иннокентий Бадиевич, 1930, сэгэн, с. Халгай
 Каримова Екатерина Халсановна, 1913, харбят, с. Харанцы
 Качкова Вера Протасовна, 1924, алагуй, с. Алагуй
 Манжуева Галина Андреевна, 1934, хамнай, с. Анга
 Мардаева Евдокия Васильевна, 1926, буян, с. Тонты
 Марходоева Галина Николаевна, 1933, булагат, с. Алагуй
 Матуев Григория Иванович, 1931, алагуй, с. Бугульдейка
 Михайлова Айха Аргаловна, 1905, ехэ шоно (хамнай), с. Анга
 Михайлова Анна Изыевна, 1910, с. Тонто
 Морходоева Болсун Мотошкиновна, 1903, булагат, с. Алагуй
 Мосоев Покроп Урьязевич, 1910, булагат, с. Алагуй
 Мотошкин Моисей Мотошкинович, 1911, булагат, с. Алагуй
 Ногорхоев Сергей Барначкович, 1938, сэгэнут, с. Харанцы
 Нохоев Ким Ильич, с. Еланцы
 Оглобина Елена Борисовна, 1925, галзут, с. Шара-Тогот
 Орбодоев Орло Орбодоевич, 1910, хамнай, с. Ялга Узур
 Орбодоева Мария Максимовна, 1920, хамнай, с. Ялга Узур
 Орбодоева Елизавета Михайловна, 1931, хамнай, с. Анга
 Орлова Мария Михайловна, 1917, алагуй, с. Бугульдейка
 Пирханова Анна Апхановна, 1929, с. Таловка
 Сиратова Екатерина Шогоевна, 1933, хэнгэлдэр, с. Онгурен
 Сопходоева Галина Алтаевна, 1916, шоно, с. Алагуй
 Степанова Ольга Таршинаевна, 1931, дурлай, с. Тонты
 Табинаев Степан Михайлович, 1924, шоно, с. Еланцы
 Тадвашкина Мария Михайловна, 1928, хэнгэлдэр, с. Онгурен
 Тарнуев Алексей Тарнуевич, 1900, бурлатан, с. Алагуй
 Тарнуева Надежда Имигеевна, 1910, алагуй, с. Алагуй
 Тарнуева (Сопходоева) Татьяна Капитоновна, 1918, халсаматан, с. Алагуй
 Тумурхонов Унгой Номогонович, 1913, хамнай, с. Анга
 Тумурхонова Ирина Мардаевна, 1919, хамнай, с. Анга
 Тунуханова Валентина Васильевна, 1920, с. Еланцы
 Тыхнеева Светлана Борисовна, 1947, сэгэнцут, с. Халгай
 Урмаева Матрена Хахархаевна, 1907, булагат
 Хабеев Серафим Хабанаевич, 1930, шоно, с. Шара-Тогот
 Харнутова Софья Семеновна, 1947, с. Шара-Тогот

Хонгорова Мария Ивановна, 1929, шоно, с. Таловка
Хоргоев Игнат Францевич, 1932, ехэ шоно (хамнай), с. Анга
Хубшанова Лидия Михайловна, 1909, алагуй, с. Алагуй (прожива-
ла в Улан-Удэ)
Шагжеева Евдокия Хуригановна, 1917, сэгэн, с. Усуга
Шигаев Прокопий Шагаевич, 1914, буян, с. Тонто
Щеботкина Вера Николаевна, 1953, хамнай, с. Анга

Еравнинский район Республики Бурятия

Антонова Авдотья Орбодоевна, 1913, олзон, с. Эгита
Апханова Валентина Александровна, 1931, олзон, с. Эгита
Асалханов Василий Табхадаевич, 1929, сэгэн, с. Можайка
Аюшеева Валентина Санжиевна, с. Можайка
Базарова Цырен-Дулма Цыбиковна, 1930, хори, с. Эгита
Балдоржиева Дарижап Намсараевна, 1941, с. Улзыта
Борсоева Октябрина Босоевна, 1931, галзут, с. Можайка
Дашиева Жаргалма Анандуевна, 1962, хори, с. Можайка
Жанаева Цыжиб Санжиевна, 1918, улалзай хубдут, с. Можайка
Лодоева Гэлэгма Балдановна, 1914, с. Эгита
Нохоева Екатерина Найтаевна, 1921, бага шоно, с. Можайка
Орбодоева Акулина Ользоновна, 1927, с. Эгита
Ринчино Василий Идарович, 1940, баяндай, с. Можайка
Санданов Мунко Цыренович, 1917, бодонгут, с. Можайка
Санжиева Дулмажап Цыбжитовна, 1935, худай, с. Можайка
Санжиева Цырегма Лодоевна, 1930, харгана, с. Можайка
Тугутова Сымжид Тарбаевна, 1912, олзон харанут, с. Эгита
Тудупова Долгор Жанчиповна, 1949, улалзай хубдут, с. Можайка
Хонгоров Федор Петрович, 1924, бага шоно, с. Можайка
Цыбикова Бальжима Султумовна, 1946, олзон харанут, с. Эгита
Цыремпилов Цырен-Дондок Бадмаевич, 1927, харгана, с. Можайка

Окинский район Республики Бурятия

Бизьяева Долгор Аюшеевна, 1909, сойот, с. Сорок
Жужаева Хорло Ринчиновна, 1914, уляба, с. Сорок
Кондакова Долгор Ринчиновна, 1928, махараг, с. Сорок
Пронтеев Ширап Бизьяевич, 1900, тэртэ, с. Боксон
Сонопов Владимир Сындеевич, 1934, сойот, с. Орлик
Цыремпилова Дулма Дайндаевна, 1906, тэртэ, с. Сорок

Кабанский район Республики Бурятия

Бороева Татьяна Константиновна, 1898, шоно, с. Энхалук
Улсоева Екатерина Афанасьевна, 1909, шоно, с. Сухое

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

1. О РОЛИ И ФУНКЦИЯХ ОЛЬХОНСКОЙ СТЕПНОЙ ДУМЫ

Степная дума Главному начальству по предмету внутреннего инородческого управления в ведомстве ольхонских братских за 1843 г.

“I. О внутреннем инородческом управлении. В степной думе имеется:

1) окладные книги и ведомости о числе душ по переписи ясачной комиссии;

2) ведомости о числе душ обоего пола, о землях пахотной и сенокосной;

3) о наличном скоте;

4) о народных заведениях, ледниках для хранения мертвых тел;

5) за весь 1843 г. о справочных ценах на съестные припасы;

6) о людях, бывших и не бывших в оспопрививании;

7) шкуровые книги на записку обираемых с ольхонских инородцев денег в ясак, земельные повинности и прочие данные из Иркутской казенной палаты, положения о распространении хлебопашества и разведении картофеля, которые вычитываются надлежащим образом через толмача (равно присылаемые инородцам к общему сведению экземпляры по прочтению бурятами прибывают некоторые в привычных местах на стену).

Сверх сего заведен настольный журнал на записку поступивших в думу частных денег. Книги по экономическим запасным магазинам по неучреждению здесь оных не имеется. Письменные дела состоят по описи и подобраны по материям с имеющимися на них надписями.

II. Обывательская подводная гоньба для земских сообщений исправляется вольнонаемными от общества людьми на три пары лошадей. А именно при Степной думе за 100 руб. серебром, Ангинском стойбище за 128 руб. 57¾ коп. и при Косостепской слободы за 57 руб. 14¼ коп. А всего 285 руб. 72 коп.

III. По предмету оспопрививания. В Ольхонском ведомстве по выбору и определению губернского начальства для отправления

оспенной операции ученики находятся: 1-й из инородцев крещеный Афанасий Подпругин и 2-й бурят Хамаган Гришкин, которыми платы от общества не производится. А взамен того по распоряжению высшего начальства оплачиваются за них подати и повинность. А привитых ими оспою имеются в Думе именные списки, и в течение 1843 г. по настоящее время привито ими предохранительною оспою инородческим детям первым 28 мужского и 24 женского, а последним 36 мужского, 29 женского, всего в общем 107 человек.

IV. О скотском падеже. В Ольхонском инородческом ведомстве в 1843 г. падежа не было.

V. О торговле инородцев. В продажу у инородцев вышло скота конного до 10 на 140 руб. серебром, рогатого до 201-й на 2010 руб., овец до 350 на 600 руб., разного рода рыбы свежей, соленой и сухой на 776 руб., упромышленной белки за кортом на 60 руб., деревянной, берестяной посуды на 42 руб., сырых скотинных кож на 156 рублей, выделанных на сыромять на 40 руб., овечьей шерсти до 900 пудов на 2160 руб., овчин на 25 руб., от извозничества 50 руб. Всего 6169 руб.

VI. О сенокосной земле. Сенокосной земли состоит у ольхонских инородцев по неизмерению владеемых ими дач неизвестно, по словесному показанию братских примерно полагается до 1627 десятин.

VII. О хлебопашестве. По ведомству ольхонских братских в рассуждении неудобности земли по каменистому и песчаному грунту только во 2 Чернорудском роду в 1843 г. 5 десятин и 6 в парах.

VIII. О скотоводстве. Разного рода скота в 1843 г. у ольхонских жителей состояло конского – 1650, рогатого – 3834, овец – 8488, козьего – 87. Всего 14942 штуки.

IX. Упражнение и промышленность инородцев. По малочисленности и несравненно менее того удобной к хлебопашеству земли первое упражнение обитающих около Байкал моря инородцев состоит: в ловле рыбы, в удобрянии сенокосных утугов, вывозки из леса дров, сенокосения в удобное к тому время и частию деланием деревянной посуды, извозами разной тягости ольхонские буряты не занимаются. Жены их упражняются в выделании кож, овчин, шитьем по иновечерскому обыкновению платья, обуви, деланием войлоков, подседельников, берестяных лукошков и в присмотре за скотом.

X. Об общественных заведениях.

Дом деревянный, занимаемый степной думой, построенный в 1818 г., состоит из 3 покоев с двумя русскими и одною голландскою печами. При нем 2 анбара, баня и один ледник для хранения мертвых. Третий анбар в Курлутском улусе на берегу Байкала, по-

строенный для сбора запродаваемой в Иркутский приказ общественного призрения овечьей шерсти. Хлебных запасных магазинов, пожарных сараев, принадлежащих к оным инструментов, почтовых домов, тюремных изб и прочих заведений нащет общества в Ольхонском ведомстве не имеется” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 40, л. 1–3).

16 января 1848 г. Предписание думе о том, чтобы “в целях пресечения 1848 г. сбора излишков с инородцев (которые не обнаруживаются из-за отсутствия в родовых управлениях грамотных), чтобы по окончании податных сборов в каждой половине года главный тайша лично ездил с писарем в каждое родовое управление и там, вызвав доверенных от каждого улуса по 2–3 и более, смотря по количеству дум плательщиков, отбирал от них удостоверения в том, что с инородцев такого рода и улуса производим сбор в такой-то половине такого числа думе по столько-то с каждой. Удостоверения эти должны быть подписаны избранными доверенными, а потом таковые засвидетельствовать тайше и представлять ко мне немедленно” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 748, л. 9).

В 1844 г. земский суд в целях прибавки жалования инородческим писарям и об увеличении числа писарских помощников просит представить сведения о письмоводительстве. Дума отвечает, что “письмоводство состоит из родонаачальников в доставлении годовых и разных сведений, предписаний и т.п. 2) письмоводство у родовых начальников по неимению по ведомству ольхонских бурят грамотных людей производится чрез писаря Ольхонской степной думы” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 40, л. 36).

3 марта 1818 г. Указ с предложением сделать до 1 июня 1818 г. проверку переписи 7 ревизий, т.к. при сличении сказок со сказками прошедшей переписи есть разногласия. При этом нужно учесть, что крещеные должны считаться выбывшими, хотя остаются в своих ведомствах, и “чтобы переселяющиеся в Ольхонское ведомство братские не были в распоряжении оной до особого распоряжения” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 226, л. 14).

14 декабря 1827 г. Указ о проверке числа мужских душ, о предоставлении списков людей из других ведомств и находящихся в работах. Ольхонская степная дума обращается в Баргузинскую с просьбой уведомить их о людях их ведомства, находящихся в работах. Дума обращается в Манзурское волостное правление о ясашно-крещеных Даниле Рыкове, Афанасии Подпругине и Афанасии (?) “по неоплаченным ими податей и повинностей равно и их касающейся общественной надобности” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 226, л. 29).

19 февраля 1827 г. Кударинская благовещенская церковь сообщает думе: “О крещении Хамню Хантигирова с именем Иоанн Лаврентьев Плешков, который сдал билет для получения христи-

анского закона и ему никакого притеснения не чинить и на свободное его проживание у крестного отца до истечения трех лет до 21 февраля 1828 г.” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 226, л. 30).

В результате проверки выяснилось, что в Баргузинское инородное ведомство Верхнеудинского уезда отчислено 11 человек из 2 Абызаевского рода, т.е. вместо 594 душ 583. Дума просит “О невключении в оклад тех 11 душ неправильно записанных и изъавлений их от безвинного взыскания платежа за оные души податей”.

“С 11 душ причитается с 1824 по 1825 г. государственных податей по 44 коп. с души в год 19 руб. 36 коп., земской повинности и по окладам, бывшим в тех годах 138 руб. 93 коп. и на устройство путей сообщения за 1825 и 1826 г. по 30 коп. с души в 6 руб. 60 коп., а всего 164 руб. 89 коп. 11 душ причислить в оклад 2 Абызаевского рода”. Дума отправляет в Иркутский земской суд объяснение об отсутствии 11 душ: “проверка числа душ, показанный в нашем 2 Абызаевском роду нашла, что по спискам в количестве поданым, кроме перечисленных в крестьяне 3-х и Верхнеудинский округ 11 записано 599 душ, в числе их помещено 11 душ неправильно, потому что некоторые из них померли”. Прилагается именной список умерших до переписи и во время переписи 11 человек (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 226, л. 35, 33, 37, 39)

9 ноября 1843 г. Указ правительствующего сената степной Думе о том, чтобы инородцы имели дело с частными торговцами только после уплаты ясака. “А если торговец поступит вопреки этому (покупка и мена пушнины), то конфисковать в пользу кабинета его Величества за первый раз весь товар, приобретенный неправильно от инородцев, во второй раз сверх конфискации штрафовать по 100 рублей серебром и в третий раз сверх сказанного предавать суду, как ослушников порядка правительством установленного” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 40, л. 6)

В августе 1852 г. землемер Губернской межевой части Самарин прибыл в Ольхонское ведомство с намерением измерить все земельные владения инородцев. Кроме того, ему поручено “приискание не имеется ли свободных земель для населения крестьян из российских губерний”. Для проведения работы ему необходимо участие в ней доверенных лиц от каждого рода, понятых из числа людей “пожилых лет хорошего поведения, не бывши под судом и штрафах”, назначенного особо от Думы депутата “из старших и благонадежных членов думы” для присутствия при межевании. Из предписания видно, что на границах делают межевые ямы, а на каменных местах – межевые курганы (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 148, л. 2, 5).

6 ноября 1863 г. инородцы просят возвратить отобранное родовыми стростами сено: “В сенокосное время старосты отобрали у 6 душ душевой покос, было накошено травы примерно 1 человек

27 дней, коковым покосом наделили инородца Улан-Харганинского улуса перешедшего из 2 в 3 Чернорудский род. Нам же вместо отобранного покоса обещали наделить равную часть от наших общественных...

Мы понесли следующие убытки: за сено обещали уплатить 85 руб. сер., сверх того: за отобранную у нас скошенную траву примерно за 27 дней одному человеку, полагая в день 50 коп. равняется 13 руб. 50 коп.; и за поездки к тайше в первый раз тремя человеками 5 дней по 50 коп. в день равняется 6 руб. 50 коп.; и во второй раз один человек 3 дня по 50 коп. равняется 1 руб. 50 коп., а также за один день всем 6 чел. за бытность нашу с жалобами у наших старост (3 руб.) Всех же убытков кроме самого сена 25 руб. 50 коп. Чем и прекратить нашу тяжбу”.

31 января 1864 г. помощник тайши Номчеев негодует на то, что старосты не хотят делать разбирательство, несмотря на его требование, и на то, что один из них самовольно отлучился в Иркутский округ.

Примирились на том, что старосты и общественники уплатят просителям как за неправильно отобранные покосы, так и за понесенные убытки к 9 мая с.г. 90 руб. серебром и чтобы на будущее эти покосы оставить во владении просителей и ни почему не отбирать (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 442, л. 74–75, 77, 81–82).

1878 г. Выборы тайши, заседателей, улусных старост. “Ведомость о числе ревизских душ и числе имеющих право голоса на выборах и о числе участвовавших и не участвовавших в выборе”. Общее число ревизских душ 2984, право голоса имеют 1102, участвовало 743 человека.

Бывший староста на бланке “Общественный выбор” просит уволить его в связи с окончанием срока и рекомендует другого кандидата, “человека хорошего поведения”. Бланк заверен родовыми знаками. Кандидат дает подписку о том, что он “согласен эту службу относить, что в скопческой и других вредных сектах не состою, а исполняю обряды веры шаманской” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1066, л. 5, 7–9).

24 октября 1888 г. На основании предписания собрать суглан об учреждении в Ольхонском ведомстве инородных управ степная дума просит прислать в ноябре для обсуждения этого вопроса всех старост, улусных старшин и общественных доверенных по 6 человек от 100 полноправных душ, а также наибольшее число инородцев для присутствия на суглане.

Согласно заключения губернского правления упразднить Ольхонскую степную думу и должность главного родоначальника и учредить взамен думы инородческую управу под наименованием Ольхонская же с помещением в месте и строениях думы.

Ольхонское инородческое ведомство, которое составит одну инородческую управу: 1) имеет 5452 души мужского пола; 2) в ведомстве находятся 72 улуса, отстоящих на значительном расстоянии от центра управления (до 180 верст); 3) имеет в настоящее время 9 родовых управлений, количество которых не изменится; 4) не изменятся расходы на содержание.

С прекращением деятельности думы предполагается достигнуть правильной постановки инородческого управления, основанного на положениях 1822 г. и последовавших за тем изменений закона, что должно привести к уменьшению расходов инородческого общества по содержанию своего правления, весьма значительных в последнее время и сделавшихся тягостными для народа.

Необходимо ознакомить ольхонских инородцев с действующими законами об устройстве, правах и обязанностях общего и частного родового управления, а после решить вопрос об инородческой управе.

Общественный приговор от 30 декабря 1889 г.: по вопросу о разделе имущества Ольхонской степной думы на 2 образовавшиеся из нее инородные управы: 1) Кутульскую, в ведении которой состоят 1 и 6 Чернорудские роды, 1 и 2 Абызаевские роды, Хенхедурский род. 2) Еланцинскую, в ведении которой состоят 2, 3, 4, 5 Чернорудские роды и оседлые инородцы Тыргинской деревни.

“Приговорили: здание и вспомогательные помещения с мебелью, канцелярией и квартирами оцениваем в 1600 руб. серебром. Все остается в ведении и пользовании и вообще собственностью Кутульской инородной управы с тем, что она уплатит Еланцинской инородной управе половину суммы – 800 руб. серебром в два срока: 400 руб. по собрании первой половины податей и 400 руб. по собрании второй половины податей будущего 1890 г. Здание Ольхонского инородческого училища с зданием и квартирой учителя и службами при них останется в общем пользовании и содержаться будет ими как раньше до раздела. Капитал, состоящий на книжке Иркутского отделения государственного банка и в наличных деньгах делим по числу душ в ведении каждой из Управ ...” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 682, л. 2–5, 8, 30).

Иркутский земский суд постоянно отправляет Ольхонской степной думе предписания о вызове желающих на торги, например:

– на поставку для Иркутского военного госпиталя припасов на будущий 1844 г., с тем, чтобы желающие явились в Казенную палату 10 января 1844 г.

– на продажу 18 марта 1844 г. рухляди песка и белки.

– об отдаче в содержание подвод по Иркутской губернии в трехлетие с 1845 г. “Оптовый торг назначить 1 сентября 1844 г., а раздробительные в окружных советах: Нижнеудинском, Верхне-

удинском, Нерчинском, Киренском общем присутствии и Иркутской казенной палате 10 октября. Окружным начальникам и исправникам употребить всевозможное старание как к отысканию большого числа желающих, так и выгодной раздаче самих подвод” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 61, л. 1–3).

Дело о вызове желающих на торги, назначенные в думе.

С 7 по 11 ноября 1889 г. в думе состоятся торги на отдачу в будущем 1890 г. содержания междудворной гоньбы, содержание перевоза чрез пролив Малое море и проч.

Ежегодно дума отправляет извещение о вызове желающих на торги. Родовые управления подтверждают получение уведомлений. Желающие участвовать в торгах и получить подряд получают на родовых сугланах заверенное Общественное одобрение с положительной характеристикой, как состоятельных и безукоризненного поведения людей, и общественное поручительство: “Мы с общего всех нас согласия даем им настоящее одобрение в том, что они взявши какой-либо подряд исполнят такой добросовестно и со всею точностью, согласно заключенного с ними контракта. В противном случае всякую ответственность в неисполнении взятого ими подряда, мы принимаем на себя, обеспечивая таковую, если надобность коснется, всем своим движимым и недвижимым имуществом”.

Сперва назначаются изустные торги с узаконенною через три дня переторжкою, с которой и на законном основании отдается в содержание на один год подряд. В данном случае с 1 января 1890 г. отдаются: 1) содержание двух пар междудворных лошадей на Ольхонской станции (получил из 7 желающих в результате торга Буту Бугдаев за 390 руб.); 2) содержание одной пары на Еланцинской станции (получил из 9 желающих Николай Музеев за 369 руб. 75 коп.); 3) содержание одной пары междудворных лошадей на Косостепской станции (получил из 5 претендентов Хонгор Якшеев за 298 руб.); 4) содержание одной пары лошадей на Унгуринской станции (получил из 7 претендентов Федот Рыков за 209 руб.); 5) содержание перевоза через пролив Байкала Малое море (Нашин Шалбаев за 173 руб. 75 коп.); 6) поставка дров для думы и училищной квартиры (Заяхай Гаврюшкин за 75 руб.); 7) содержание трех рассыльных для разъездов по ведомству (Асалхан Стариков за 160 руб.); 8) наем рассыльного с сельскою почтою в Хогот (Николай Поляков за 51 руб.); 9) наем сторожа к пожарному сараю и леднику (Николай Протопопов за 53 руб.); 10) содержание 13 человек мальчиков, обучающихся в местном училище (учитель Ф. Мясников за 750 руб.); 11) поставка вех по Ольхонскому проселочному тракту (Николай Музеев за 7 руб. 90 коп.); 12) содержание сторожа при думе (Батухан Озенов за 90 руб.).

Получившие подряд дают подписку о том, что “взятый мною на торгах, бывших при думе с 7 по 11 ноября с.г. подряд ... обязуюсь исполнять таковой в точности и в том подписуюсь” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 709, л. 1, 25, 34–35, 40–46 и др.)

1848 г. На основании прошения, с одной стороны доверенных от инородцев Ольхонского ведомства Шишеева и Бураева, а с другой стороны доверенного Попова от кунтинских крестьян “Казенная палата, имея в виду, что споры происходят от незнания границ своих владений, предписала Указом иркутскому губернскому землемеру о возобновлении здесь знаков на законном порядке.

Вследствие чего губернский землемер от 23 октября за № 1181 представил в Казенную палату межевое дело, производство и план, составленный в лете с.г. землемером Самариным на межу, пройденную им между крестьянами Иркутского округа Манзурской волости и инородцами Ольхонского ведомства 3 и 5 чернорудских родов. Из них видно, что межа возобновлена по прямой линии от листовенницы, закрыженной землемером Степановым в 1811 г. до пустопорожних государственных лесов. И все это учинено бесспорно при доверенных от обеих сторон и понятых людях. Но вновь возобновленная линия изменилась противу плана, так как если пройти по плану крестьян, то должна была отрезаться значительная часть земли в пользу инородцев, которые в таковую совершенно не вступают и не имеют на ней никакого притязания.

Все учинено по обоюдному согласию, посему означенное возобновление утвердить и оставить в окончательном положении, взыскав прогонные деньги с крестьян и инородцев по равной части” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 736, л. 1–3).

2. ЗДРАВООХРАНЕНИЕ

17 марта 1844 г. дума получила наставление от 29 февраля 1844 г. о том, как должно поступить в случае явления чумы с рогатым скотом. Циркуляр состоит из следующих разделов: 1) общее понятие о чуме рогатого скота; 2) признаки и припадки а) в живом животном; б) в животном, издохшем от чумы; 3) свойства чумы рогатого скота; 4) о распространении чумы рогатого скота; 5) предохранение от чумы рогатого скота; 6) меры защиты от заразы; 7) прекращение чумы, очищение хлевов и скотных дворов после чумы. Наставление имеет пометку “для точного и неперменного исполнения” и рекомендацию “чтобы в 20 экземплярах было в каждом роду” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 40, л. 8)

В этом же году поступает информация о признаках, течении, способах передачи венерических болезней. Чтобы “прекратить

болезнь медицинский департамент поручает Иркутской врачебной управе собрать сведения о лицах из простого народа, одержимых любовью страстной болезнью” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 40, л. 16)

1874–1875 гг. Иркутская врачебная управа: “Существующая почти по всей Иркутской губернии натуральная оспа обязана своим происхождением тем, что в некоторых думах инородцы лишены возможности прививать своим детям предохранительную оспенную лимфу по недостатку лиц, занимающихся оспопрививанием, а также небрежное отношение к своим обязанностям учениками, а посему предлагает Верховенскому окружному оспенному комитету принять меры: 1) привести в известность всех детей и взрослых, кому не была привита натуральная оспа. 2) озаботиться привить ... 3) понудить общество инородцев избрать из среды своих членов или из посторонних лиц, молодых людей для безвозмездного обучения оспопрививанию. 4) заставить полицейских чиновников следить за действиями оспопрививателей и оказывать им содействие, давать подводу для своевременного снятия оспы. 5) нерадивых оспопрививателей подвергать дисциплинарному взысканию или вовсе увольнять их от этой общественной службы со взысканием с них тех издержек, какое общество сделало на их обучение” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 975, л. 13–14)

Предписание сельского врача, “чтоб 1) провели общее вторичное предохранительное оспопрививание, 2) чтоб сельские десятники ежедневно обходили дома для узнавания о вновь заболевших и доносили об этом чрез своих старост врачу. 3) чтоб к больным не ходили посторонние лица. 4) чтоб родственники остерегались соприкосновения с больными и мыли руки с уксусом и солью; одежду, постель и белье больных не употребляли для здоровых” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 975, л. 23).

С предписанием от 26 февраля 1875 г. в связи с оспенной болезнью у ольхонских инородцев ознакомлены оспинники Никола Фортунатов Муравьев, крещеный инородец, работает с 21 февраля 1872 г. и Байдай Аструев, кочующий инородец, работал оспенным учеником первоначально с 1846 г. по ноябрь 1848 г., потом вновь поступил с 1 апреля 1863 г.

В марте 1875 г. оспа продолжается, об этом сообщает сельский врач Верховенского округа Крыличковский (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 975, л. 46–47).

В связи с эпидемией дума получает от старшин еженедельные отчеты. Например, в декабре 1874 г. в Убуринском улусе заболело 5 человек, из которых трое умерли, а двое находятся в состоянии выздоровления. В Озерском улусе в семье из 8 человек заболело семеро, умер один, четверо выздоровели, двое остались больными. У тайши Табитуева заболели два сына и дочь, которая умерла, а

сыновья выздоровели (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 978, л. 5, 8–9). Всего в 1874 г. в ведомстве заболело 60 человек, выздоровело 27, остались больными 10, умерло 23. В 1875 г. заболело 68 человек, выздоровело 28, остались больными 15, умерло 25 (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 975, л. 1–5)

Согласно сведений о привитии прививок против оспы за 1879 г. “оспенный ученик Харитон Протопопов, ясачно-крещенный инородец, занимается оспопрививанием с 10 октября 1876 г., сделал прививки 163 детям, поведения хорошего, усердно трудится. Он прививал оспу детям непривитым, а также тем, у которых прививка не привилась. По 1 Абызаевскому роду осталось 5 человек непривитыми по малолетству их и болезни”, “привитие вторично оспы делается по заявлению родителей детям возраста от 2 до 4 лет”.

Байдай Аструев за все годы работы привил оспу 5027 детям, поведения хорошего, оспопрививанием занимается весьма усердно, 20 августа 1877 г. высочайше награжден по оспопрививанию серебряной медалью.

Февраль 1879 г. Верховенский сельский врач степной думе: “Объезжая улусы 1 Чернорудского рода и Хенхедурского рода я везде проверил оспопрививание, т.е. действия оспенного ученика Байдая Аструева. И заметил, что он очень небрежно занимается оспопрививанием: так что на редном ребенке заметны знаки прививания. Поэтому прошу Ольхонскую степную думу вызвать его немедленно в думу. Арестовать его при думе на 3 дня. А после взять с него подписку, чтобы он после высидки отправился в 1 Чернорудский и Хенхедурский роды и занялся прививанием всем детям оспу и каждые 2 недели доносил бы думе кому именно привил оспу. Донесение должно быть засвидетельствовано местными старостами” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1068, л. 12)

“Оспенный ученик (фамилия не называется) оказался настолько неблагонадежен, так как занимается у жителей отвозом подвод за ямщика. Нужно назначить Врачебной комиссии другого оспенного ученика. Все доказывает, что волостное правление не понимает серьезности оспопрививания и того, что обучение оспенного ученика ложится на мирское общество. Общество теперь из-за его неблагонадежности должно избрать и обучить другое лицо”.

Ольхонская степная дума в связи с удушением человека взяла подписку о невыезде у оспенного ученика Х. Протопопова, поэтому ездить по участку для прививания оспы не мог. Верховенский окружной исправник напоминает о неприкосновенности оспенного ученика, если он напрямую не связан с удушением.

Врачебная управа присылает думе предписание о содержании в чистоте водоемов, о мерах против заболевания детей поносом и

гигиене жилищ в связи с борьбой с детским поносом (помещения проветривать, вытирать пыль и т.п.), ребенка содержать в чистоте, не кутать, не окружать подушками и т.п. (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1068, л. 4, 16–18, 34–37).

3. НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Дело № 174 посвящено открытию бурятского приходского училища в Ольхонском ведомстве.

29 мая 1859 г. учителем Ольхонского приходского училища определен из Оекского приходского училища губернский секретарь Осип Сидоров. Членам Ольхонской степной думы земский исправник предлагает: 1) сдать по описи здание училища с принадлежащей ей мебелью в полной исправности; 2) на содержание училища выдавать учителю по его требованию деньги по третям вперед; 3) передать г. Сидорову копию сметы, которая будет служить ему руководством при производстве расходов и список мальчиков. В этот же день поступает рекомендательное письмо о покупке готового дома для школы, “если назначенная ими по приговору покупка готового дома для помещения училища обойдется не дороже назначенной суммы дозволить эту покупку, а если дешевле, то остаток исчислить на будущий год”.

Учитель просит доставить ему сведения “о ценах на местных базарах о следующих предметах: на свечи жировые пуд и фунт, мыло лучшее пуд и фунт. Бумагу писчую лучшую стопу и десять. Перья гусиные сотню. Чернила штофами. Карандаши лучшие дюжину, грифеля дюжину. Аспидные доски. Перочинный ножичек лучшей фабрики. Щеты до миллионов большие, мел лучший фунтами. Грецкую губку золотниками и чего будет стоить один железный топор лучшейковки, одна кочерга железная, два ухвата и сковородник, один ковш железный белый, одно деревянное ведро или деревянный туес для держания воды. А также уведомите сколько будет стоить содержание в год, какая задельная плата одной женщины с своим содержанием в день и чего будет стоить одна сажень дров с доставкой на дом”.

26 июля 1859 г. должно состояться открытие училища в присутствии “всех членов думы, почетных родовичей, а равно и прочих бурят”.

Училище разместилось в доме тайши И.Н.Муравьева, уступленном им на 3 года, для того, “чтобы не покупать другое здание и не чинить на это сбор согласно смете в сумме 360 руб. 59½ коп.

Треть годового содержания школы составляла 133 руб. 33 коп. серебром (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 174, л. 1–2, 5–6, 9, 11, 13).

Общественный приговор от 28 июля 1868 г.:

“... выслушали предписание г-на Верховенского окружного исправника и кавалера от 27 июня от открытия при Ольхонском приходском училище женских отделений для образования детей женского пола. Так как мы находимся в совершенной бедности до такой степени, что едва ли можем пропитывать наши семейства и уплачивать ясак и другие повинности равно и содержать приходское училище, потому что достаем на все вышеперечисленные расходы из промышляемой нами в Байкальском море рыбы и в зверопромышленности, но в настоящих годах против прошедших лет промышленность наша плоха; что мы окончательно отягощены ... А потому приговорили: открыть при Ольхонском приходском училище женское отделение мы совершенно не согласны как по вышеперечисленным причинам, так равно и потому, что постройка женского отделения училища будет стоить для нас до 1000 руб. серебром, содержание учительницы и учащихся девочек ежегодно будет стоить от 1000 до 1500 руб. серебром, потому что инородцы ни по каким убеждениям не дадут своевольно девочек учиться, а общество должно нанимать таковых для учения. И тогда наши семейства совершенно должны будут терпеть окончательный голод” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 810, л. 3)

28 июля 1868 г. Общественный приговор на открытие публичной постоянно действующей библиотеки: “...учитель по смете внутренних повинностей на библиотеку получает 25 руб. серебром, а учащихся бывает постоянно от 9 до 13 чел. не более, инородцев же знающих русскую грамоту в нашем ведомстве кроме оседлых инородцев два или три человека не имеется. Следовательно, читать книги из библиотеки некому. Да и еще со времени существования в ведомстве приходского училища мы не видим совершенно никакой пользы, издержки же имеем непомерные по нашему состоянию. А потому присогласовали: На устройство при Ольхонском приходском училище постоянной библиотеки 50 руб. мы дать не согласны, как по вышеописанным причинам, так равно и потому что мы не имеем совершенно никаких источников на этот предмет по бедному нашему состоянию и скудности годов и дороговизне содержания наших семейств” (Указ. дело, л. 6)

Верхотенский окружной исправник отправляет предписание об учительской семинарии. Поднимая проблему, он характеризует учителей, работающих в приходских школах: “Допускались иногда по крайней необходимости лица не только не подготовленные, но совершенно невежественные, а иногда и испорченной нравственности: чиновник, уволенный со службы и по неспособности, семинарист, исключенный за дурное поведение ...” (Указ. дело, л. 13).

15 сентября 1868 г. Общественный приговор: “Выслушали предписание Верховенского окружного исправника о взносе в ка-

ждый год по 100 руб. серебром – для приготовления мальчиков к учительским должностям приходских училищ в учительской семинарии в г. Иркутске. Это обстоятельство признали мы за полезное иметь учителя в нашем приходском училище из наших же инородцев, а потому приговорили: Сто рублей серебром мы ежегодно вносить в учительскую семинарию совершенно согласны, начиная таковой взнос с 1 сентября 1869 г., но с тем чтобы из нашего Ольхонского ведомства был принят мальчик в Учительскую семинарию. Для приготовления учителем в наше приходское училище [назначаем пасынка ясачно-крещенного инородца Николая Протопопова Харитона Протопопова 15 лет, приспособленного к русской грамоте, знающего бурятский разговор"] (Указ. дело, л. 15).

Общественный приговор на предписание Верхоленского окружного исправника “о введения дополнительных средств на обучение ремеслом (рациональные приемы земледелия): не желаем, потому что на это требуются издержки не по состоянию наших возможностей, а именно жалование учителю 360 рублей за коня учителю – 75 рублей, служителям 96 руб., отопление и освещение 60 руб., на содержание чистоты + 15 рублей., на библиотеку 75 руб., на учебные принадлежности 25 руб., награды ученикам 10 руб. Всего 760 рублей серебром в год. Кроме того требуется ремесленного знания, помещение для служителей, будет стоить обществу до 2000 руб. серебром. По скудным и неурожайным годам не имеем никаких средств” (Указ. дело, л. 21).

Январь 1881 г. Учитель думе: “Прошу белить и вымыть школу, так как по смете денег не предусмотрено, а училище походит на копильню” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 514, л. 2)

7 января 1881 г. учитель А. Сучков просит “уничтожить беспорядки, произведенные подрядчиком беления училища и мытье полов заседателем думы Гаврилой Тунхахаевым и понудить его к скорейшему окончанию подряда или нанять на счет виновного людей более понимающих в этом деле” (Указ. дело, л. 3)

3 июня 1881 г. Ольхонская степная дума Верхоленскому окружному исправнику: “2) пансионеров на счет общества содержится в здешнем училище 13 человек, на содержание их отпускается в 1881 г. 970 руб. 3) Не увеличилось и не уменьшилось число пансионеров против прежних лет. 4) Содержание учеников против 1880 г. в 1881 г. повысилось на 230 руб. 25 коп., ибо в 1880 г. на таковое назначено было 239 руб. 75 коп. Это произошло вследствие чрезвычайной дороговизны съестных припасов, так, например, с начала года ржаной доходил до 3 руб. за пуд, мясо 4 руб. 50 коп. с начала весны и к настоящему времени едва ли можно найти и за 6 руб. 50 коп. 5) Учителя здешнего училища до 1877 г. получили

жалованье в год 240 руб., в 1887 г. по приговору общества инородцев от 29 ноября жалованье вследствие ходатайства господина штатного смотрителя училищ Иркутского, Верхотурского и Балаганского округов от 15 октября за № 699 добавлено учителю 84 руб. и на библиотеку и учебники и пособия 16 руб. к 25 руб., отпускаемым на этот предмет ранее. Каковое жалованье в размере 324 руб. учителя получили до минувшего 1880 г. С этого же времени и по настоящее назначено приговором 340 руб., которые и выдаются учителю аккуратно в 20 число каждого месяца из внутреннего сбора, ежегодно собираемого с инородцев по приговору вместе с подателями и внутренними повинностями...” (Указ. дело, л. 15–16).

23 августа 1881 г. учитель Ольхонского приходского училища степной думе: “Уведомляю, что классы в начальных народных училищах, как инородческих, так и сельских обязательно должны быть открыты после летнего каникулярного времени с 1 октября, а потому покорнейше прошу степную думу сделать распоряжения о сборе учащихся к вышеназначенному сроку в количестве 13 человек и вместо умершего Ивана Санкирова заменить другим, а брата его Харлампия Санкирова как доучившегося выслать в училище для испытания его в успехах” (Указ. дело, л. 17).

Степная дума направляет письмо о начале занятий родовым управлениям. У Семисосенского родового управления она спрашивает, что “займут ли место Санкирова дети их управления или место отдать другим?” Учитель просит думу, чтобы “вместо Пулявского, который окончил курс 29 мая 1880 г. и Дудаева, который по воле родителя прекратил обучение свое, сделали распоряжение о замене их более благонадежными и способными детьми не моложе семилетнего возраста и выслать в Ольхонское училище к 28 августа”. Дума просит Семисосенское родовое управление препроводить в школу следующих детей: Иннокентия Хондархаева, Полбо Микитина и Трошку Болорова. Сарминскому родовому управлению предлагают прислать двух инородческих мальчиков для обучения в училище (Указ. дело, л. 18–19, 21, 31, 33).

8 сентября 1881 г. учитель степной думе: “По осмотру моему и г-на штатного смотрителя училищ видно, что зданию нужен ремонт: вставка стекол, заделка в некоторых местах пола, обивка кошмой дверей, поправка печи и заготовление четырех классных скамей. Прошу сделать так, чтобы в последних числах сентября он открыл классы” (Указ. дело, л. 27).

4 декабря 1981 г. учитель думе: “Имея при себе отчет по управлению Ольхонского училища, который должен быть представлен 25 декабря, я прекращая классы увольняя пансионеров к родителям. Прошу думу дать лошадей до места их жительства” (Указ. дело, л. 35).

22 сентября 1883 г. от учителя Паторихова (?) Ольхонского инородческого приходского училища степной думе: "...не подлежит никакому сомнению, что дети замедляют курс обучения, это оправдывается: незнание русского языка, манкировка классами и поздний сбор после летних каникул, чрез что многие из учащихся, не успевая в курсе наук, прекращают навсегда учение, а это дает недоверие к училищу со стороны общества.

Средства же отускаемые... весьма не удовлетворяют в хозяйственном отношении; да и многие из общества относятся к этому делу не с должным вниманием, как бы следовало: здание, которое служит квартирою учителя, так и пансионерам, ветхое и требует неотлагательной и фундаментальной ремонтровки, что известно не только родоначальникам, но и обществу.

Годовая потребность – 24 сажени дров по цене 2 руб. сажень (48 руб.), а по смете 33 руб. и то с освещением. Добавочные 12 сажень, которыми пользуемся только для пансионеров, которые могут впоследствии и не иметь квартиры при училище, а пользоваться той, у кого имеют содержание, то тогда учитель должен пополнять недостающие 15 руб. из своего кармана.

Пансионер в настоящем году обходится в 6 руб. в месяц, а взрослое лицо (прислуга) – 10 руб., что составляет в год 120 руб., а не 54 руб., как положено прислуге от общества. Гарантировать же учитель себя и училище, если семейный, может только имея служанку, да и та обходится до 60 руб. кроме содержания" (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1181, л. 5)

26 сентября 1883 г. Степная дума на предписание от 19 сентября за № 8929 по вопросу о положении школьного дела и о порядке ведения хозяйственной части в начальных народных училищах сообщает: "1) В Ольхонском ведомстве существует одно начальное народное училище, содержимое насчет общества целого ведомства, при готовых зданиях как для самого училища, равно квартир учителя и пансионеров.

2) Содержание училища, согласно ежегодно утверждаемой правительством сметы, стоит обществу 500 руб., которые и распределяются следующим порядком: жалованье учителю 340 руб., на наем сторожа – 54 руб., отопление и освещение училища 33 руб. и 12 сажень дров в натуре (даются частным порядком), на учебные пособия и библиотеку 25 руб. На канцелярские расходы и содержание училища в чистоте и опрятности 35 руб. На ремонт училища и классной мебели 8 руб. и на награды ученикам 5 руб.

3) При училище комплектных пансионеров положено 13 человек, которые также содержатся продовольственною пищей в течение учебного года 9 месяцев от общества, посредством отдачи с подряда на торгах одному лицу. Что и стоит в настоящем 1883 г.

600 руб. Ношебное же платье и обувь учеников положено от родителей.

4) Хозяйственной частью по содержанию училища в чистоте и опрятности и мелочную ремонтноровкою на отпускаемые средства заведует сам учитель, исключая, конечно, предметов, требующих капитального ремонта...

5) Училищное здание, где помещаются классы, по мнению думы, более или менее соответствует своему назначению: довольно просторное по числу учащихся, светлое, теплое и с требующейся мебелировкой, применяясь к местности и сообразно материальному положению ведомства; как равно квартира учителя и учеников.

Что же касается вопросов школьного образования учеников, то правильного объяснения по сему предмету степная дума дать не может, так как предмет этот сам по себе требует оценки людей достаточно грамотных. По крайнему же разумению членов оной, существующая в ведомстве более 20 лет школа до сего времени не дала никаких особенно выдающихся результатов образования, так что выходящий их училища с свидетельством об окончании курса наук, ученик едва в состоянии разобрать скоропись незамысловатой бумаги, не говоря уже о разъяснении содержимого в ней, чего усвоить себе уже не может. Говоря яснее, подобный субъект, проучившийся в училище 3 года, вообще выносит один лишь довольно чистый почерк пригодный за себя или еще за другого под диктовку приложить руку и более ничего. Но этим немногим, да и то поверхностным объяснением степная дума ничуть не компрометирует преподавателей науки, но скорее всего может отнести к безуспешности в ней ту причину, что бурятские мальчишки без исключения поступают в училище решительно не понимающие ни одного русского слова при учителе, с другой стороны тоже не понимающего бурятского языка. Которые вследствие того на первом году обучения только ставят один другого в затруднительное положение. Следовательно, этот год, как для ученика, так и для учителя остается непроизводительным. И если на второй год ученик только что станет осваиваться с новым языком и понимать название окружающих его предметов, то родители его по преимуществу бедные и просвещенные столько же как дети, считают уже сына достаточно выучившимся разговаривать по-русски и более не отдают его в училище. Несмотря ни на какие увещевания, чтобы мальчик продолжал учение, отбирают его и пристраивают для ухода за скотом, так как в 11–12 лет он уже в этом случае заменяет большого человека (работника). Немало также вредят более успешному ходу дел по образованию мальчиков довольно продолжительные каникулы, обыкновенно начинающиеся с начала июня

и оканчивающиеся в начале октября. Ибо в продолжение этого каникулярного времени в ходьбе за скотом или находясь на рыбном промысле в Ангарске, мальчики совершенно забывают пройденные ими начальные уроки, так что по явке их после каникул в училище, они снова начинают повторять так называемые зады. Поэтому то, да и вообще вследствие невежественности ольхонских бурят, живущих в глуши от русского народа, для которых совершенно чуждо народное образование, они и сами относятся к нему крайне нерадиво, что само собой разумеется, и препятствует к более успешному развитию между ними грамотности. Нельзя умолчать и о том, что в Ольхонском ведомстве в редкость можно встретить человека, который бы видел хоть какую-либо в ней пользу, и не отрицал бы ее совершенно. В настоящее время при училище ученики еще не все в сборе, несмотря на строгие и неоднократные требования. Все они 13 человек распределяются по 3 группы и проходят школу следующим порядком: четверо уже окончили курс сельской школы и повторивши оный подлежат выпуску. Пятеро идут в половине курса и остальные только еще в подготовительном разряде. Из всего вышеизложенного, Ваше Высочоблагородие, изволите усмотреть насколько в Ольхонском ведомстве производится школьное дело” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1183, л. 7–8).

4. О ВИНОКУРЕНИИ И КОРЧЕМСТВЕ

12 ноября 1827 г. Приказ Ольхонской степной думе № 171.

“Со времени существования нынешнего винного откупа на Иркутскую губернию в постановленных кондициях между прочим для прекращения корчемства заключено в 1779 г. иноверческим народам в Сибири живущим для домашнего их обихода по древнему их обычаю дозволяется делать из квашеного молока кумыс и кумысное вино. Право сие предоставляется на будущее время показанным иноверческим народам ненарушимо и за подрыв винного откупа не почитать с наблюдением токмо, чтобы под видом кумысного вина не было высиживаемо горячего хлебного вина в подрыв откупа самогонные напитки не были высиживаемы и продаваемы вне их жилищ. Зачем сверх полицейского досмотра могут откупщики и сами иметь наблюдение по установленному на то порядку” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 12, л. 25).

15 ноября 1827 г. Приказ Ольхонской степной думе № 178.

“Иркутская питейная контора в доношении от 5 октября за № 47 прописывает как из производимых дел в корчемстве известно, что братские, чья в зимнее время куренная посуда оставляется незапечатанной производят выкурку хлебного вина не только для

своего употребления, но и продают в русские селения. А некоторые берут хлеб, нанимаясь курить вино с условием, чтоб брать себе за выкурку вина некоторую часть того хлеба. При попусшении и послаблении родовыми братскими начальниками корчемство возрастает в сильной степени, и казенным питейным сборам подрыв причиняют. А так как с сего времени молока братские от скота своего уже не имеют, молочное вино не выкуривают, то контора просит сей суд предписать родоначальникам бурят братскими называемых, чтоб употребляемая для винокурения посуда как-то: танги и трубы, отобрали бы, запечатав хранили при степных конторах впредь до мая месяца, с которого обыкновенно братские начинают доить скота и высиживать вино тарасуном ими называемые. При несоблюдении правил корчемства родоначальники будут подвергнуты строгому по законам ответствию” (Указ. дело, л. 28–29).

В ответ на это требование Ольхонская степная дума направляет в Иркутский земский суд рапорт: “Вследствие предписания земского суда начет прекращения корчемного винокурения и отобрания от братских употребляемых танков и труб, потому будто бы они братские от сего времени от скота молока уже не имеют... На это требование родоначальники объяснили, что не все из них в это время не имеют молока, но многие при запасении достаточного количества сена, скота оным довольствуясь, получают от дойных коров молоко, да и весьма немалом числе в зимнее время. В зимнее время таковые коровы телятся и посему и ведется у них беспрестанно кумыс или так называемый по братски курунгуи, из которого по выкурке молочного тарасуна делается на употребление в пищу арса. Степная дума, соображаясь с древним иноверческим обычаем и надобностию для приготовления обыкновенной их молочной пищи; по неимению здесь хлебопашества, вняв отзыву родовичей приказали у родовичей, не имеющих или малое количество получающих от коров молока танки и трубы обобрать и хранить в думе до мая месяца, а от тех родовичей, которые достаточно получают от коров молока, хотя также обобрать и хранить у улусных старших, но ежели по накоплению курунги братским вознадобится сделать выкурку молочного вина и потом арсу, то на сей только случай давали трубы и танки, но всегда по личному их усмотрению в том надобности” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 12, л. 30).

“Срок действия сих правил назначается по окончании будущего откупа, т.е. по 1 сентября 1835 г.” (Указ. дело, л. 36)

На основании циркуляров вышестоящих организаций Ольхонская степная дума издает приказ и направляет всем шуленгам (8 человек) и улусным старостам (24 чел.). В приказе, адресован-

ном старосте 1 Чернорудского рода Башину Холутову говорится: “...не токмо с изобличенного в корчемстве человека по 200 руб. (штрафа), годные отданы будут в солдаты, старше 35 лет сошлются на поселение, а женский пол считаю от 15 лет, в том же корчемстве изобличенный, будет отдаваться в работу по казенным фабрикам. Ежели виновные окажутся не в состоянии платежа, то означенное денежное взыскание последует с родовичей того улуса, к которому виновные будут принадлежать. А ты за слабое наблюдение равным образом подвергнешься всей законной строгости” (Указ. дело, л. 45).

Иркутский земский суд направляет Ольхонской степной думе Указ его императорского величества от 28 сентября 1833 г. № 3421, где строго предписывается “к розыскам у инородцев корчемства без предварительного приглашения кого-либо из начальников отнюдь приступаяемо не было”. О нем особо известили комиссионера содержателя питейных сборов Пономарева, купца Лапина и иркутского купца Кузнецова (л. 59). А шуленгам и улусным старостам дума 17 ноября 1833 г. предписала в случае приглашения к обыску корчемства в тот час являться “без всяких отзывов и замедлений, кроме могущей случиться болезни или других причин, заслуживающих уважения. Да и тогда посылайте вместо себя для обыска почетных родовичей и о всяком таком происшествии сей думе подробно доносить” (Указ. дело, л. 57–58).

Дальнейшие материалы 1834 г., 1836 г. показывают, что репрессий по отношению к бурятам из-за винокурения не было “в рассуждении непроизводства никем здесь корчемства и неимения оногo, дoныне по ведомству ольхонских инородцев не было” (Указ. дело, л. 61).

19 февраля 1844 г. Иркутский земский суд по прросьбе конторы питейного откупа предписывает Ольхонской степной думе, а та в свою очередь отправляет приказ шуленгам и старостам “О припечатании у инородцев Иркутского округа посуды”, “для прекращения преступного инородцами корчемства чрез высиживание хлебного или молочного с примесью хлеба вина” и о передаче ее под надзор тайши (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 40, л. 5, 35).

24 марта 1848 г. Иркутское губернское правление Ольхонской степной думе: “в целях искоренения у инородцев корчемства, земская полиция обязывается строго наблюдать за уничтожением корчемства и содействовать к поимке корчемников. Но ей не представляется право к стеснению жителей, отбирать и печатать посуду, в которой готовится пища. Хотя помиссионер питейного откупа Недошивин и объясняет, что множество случаев и происшествий, обличивших инородцев в выкурке под видом кумысного вина хлебного, вынудили его просить начальство принять

решительные меры к истреблению корчемства, а именно: на то время, когда пастьба прекращается, т.е. с 15 октября по 15 апреля отбирать от инородцев снарядры, служащие к выкурке молочно-го тарасуа и хранить их в управлении. Но в губернское правление, не видя во-первых, закона, дозволяющего принимать подобные меры, во-вторых, считая весьма достаточным определенный Законом надзор за преследованием и потреблением корчемства и в третьих, предоставленное также Законом право инородцам иметь для выкурки кумысного вина посуду и курить вино, из которого, как объясняют инородцы, после выкурки приготавливается арса, составляющая главное пропитание по древнему обычаю и образу жизни инородцев, полагало домогательств Недошивина насчет отобрания от инородцев посуды, служащей для выкурки дозволенного им кумысного вина оставить без уважения.

О чем с приложением подлинных мнений инородческих ведомств на разрешение бывшего гражданского губернатора, который рассмотрев представленный к нему правлением список с постановления, состоявшегося по просьбе комиссионера Недошивина относительно искоренения корчемства у инородцев, и разделяя со своей стороны Заключение одного по сему предмету предложением от 27 мая, предоставляет провести оное в исполнение, подтвердив вновь кому следует, иметь строгое наблюдение за искоренением корчемства” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 748, л. 36)

17 января 1864 г. земский суд поручает думе объявить всем занимающимся торговлей и хозяевам, что “если они желают допустить от себя сидельцев с возложением на них ответственности за продажу вин крепостью ниже 38 град... тем инородческим обществом, в селениях которых дозволена продажа вина и в точном исполнении распоряжении, отобрав подписки, которые хранить при делах степной думы”.

Это распоряжение объявлено обществу оседлых инородцев Тыргинской деревни.

4 апреля 1864 г. суд вынес решение о незаконной продаже питей в селении Тырген, производимой в заведении инородца Попова таковым же Субан Шабановым... Взыскать с Шабанова 32 руб. 50 коп.

28 июня 1864 г. “о незаконной вторичной продаже вина в селении Тырген от инородца Попова, объявить инородцу Субану Шабанову и взыскать с него 15 руб., если он согласен с обвинением, отослать в Иркутское казначейство. Если же Шабанов изъяснит на решение неудовольствие, в таком случае поступить согласно закона”.

В этот же день Шабанов дает подписку о согласии с решением и заверяет об оплате штрафа в 32 руб. 50 коп.

30 июня деньги взысканы думой и представлены в Иркутское окружное казначейство. Затем отосланы и 15 руб. штрафа. Дума дпросит окружное казначейство прислать законную квитанцию (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 439, л. 3, 5, 33, 36, 38, 41).

20 июня 1864 г. “Александр Алексеевич! Посылаю тебе 1 бочку вина для продажи во время ярмарки, т.е. по 15 июля, а также посылаю патент, вино продавать по 8 руб. за ведро. Пожалуйста, постарайся получше производить продажу и искоренить продажу безпатентную. Я после Петрова дни приеду сам. Дома у тебя все здоровы. Остаюсь известный Толстопятый. 20 июня 64 года”.

1 июля 1864 г. дума Верхоленскому земскому суду: “Поселенец Манзурской волости Александр Смирнов предъявил патент и доверенность 2 гильдии купца Иннокентия Толстопятова на продажу питий распивочно и на вынос из временной выставки во время Ольхонской ярмарки 1 бочку вина.

А как ввоз и продажа горячих напитков в стойбищах и на ярмарках кочующих инородцев Уставом инородческим строго запрещены... продажа вина встретит затруднения и хотя основывается на выданном от Акцизного управления патенте... Дайте думе знать, следует ли позволять на Ольхонской ярмарке, учрежденной между стойбиами бурят продажу питий по выданным на ярмарочное время патентом”.

На этот запрос Верхоленский земский суд отсылает копию с предписания Иркутской казенной палаты о порядке составления сельскими обществами приговоров н продажу питий от 11 октября 1862 г.

“Меры жестяные для вина, начиная от 1/200 до 10 части ведра, должны быть не из тонкой жести, которые гнутся, и не в пользу покупателей, должны быть из толстого металла и не гнуться”.

О замене мер предупреждены оседлые инородцы Михайло Харлампьев Рыков и его жена (Указ. дело, л. 34, 39–40, 44–48, 50, 53).

В 1983 г. на жалобу Михаила Харлампьева Рыкова на “неправильное закрытие принадлежащего ему питейного заведения” дума отвечает: 1) “Оседлый инородец Ольхонского ведомства Михаил Рыков торговал в 1873 г. по заключенному с обществом условию в качестве сидельца общественного кабака и хотя он пытался захватить заведение в личное свое владение, но был принужден не выдачею приговора на 1874 г. заплатить обществу 230 руб., за которые и получил новый приговор, 2) что приговор об открытии питейного заведения на 1874 г. подписан из 33 душ только 18 лицами, и 3) что Тьргинское селение, в котором находится заведение Рыкова, имеет только 9 дворов оседлых инородцев и 15 юрт кочевых не смежных, а перемешанных между собою и окруженных улусами кочевых инородцев. Вследствие чего и виноторговля

в Тыргинском селении допущена быть не может, а потому по постановлению Верхоленского окружного полицейского управления от 3 июня с.г. заведение Рыкова закрыто”.

Верхоленский земский исправник считает: “Тыргинское нельзя отнести к стойбищам, я поручаю Окружному полицейскому управлению дозволить Рыкову производить продажу питий, если только им будет представлен Законный общественный приговор на дозволение ему производить продажу”. С 1875 г. Михаил Рыков вновь получает разрешение на торговлю вином (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1139, л. 45–47).

5. О ЗЕМЛЕДЕЛИИ

Несмотря на то, что в Ольхонском ведомстве земледелие было развито очень слабо, а сельских экономических магазинов в 1831 г. не было, приведенные материалы показывают общую государственную политику, направленную на развитие земледелия в Сибири и в частности у бурят.

Иркутский земский суд просит думать, чтобы не было недозволенной раздачи хлеба из экономических магазейнов в 1831 г., а также, чтобы земледельцы проследили какие сорта хлеба лучше растут.

26 апреля 1831 г. Земский исправник пишет: “С наступлением весеннего сева тем, у кого не будет доставать собственных своих яровых семян выдать необходимое количество оных из экономических магазейнов как и равно и на пропитание ржи или же на посев ярицы по небольшому количеству, дабы они не употребляли в пищу яровых семян. Но считаю однако ж, чтобы за посевом и пропитанием братских, непременно оставалось в магазейнах третья часть экономического хлеба. При посеве хлеба необходимо наблюдать через местных инородческих начальников и членов думы за успехом инородческих занятий и посевами ими выданных им земель. Причем обработать все земли озимовыми хлебами, пока по всходу на них от каких-либо причин окажутся вовсе безнадежными к урожаю, то те места приказать тотчас перепахать, затем вновь засеять яровыми семенами; и о количестве их выгибших озимовых земель представить ко мне краткую ведомость. Сверх того озаботиться внушением инородческих жен к обрабатыванию огородов, засеву оных разными овощами, а особенно картофелью, которого нужно заготовить или чрез покупку или же заем у зажиточных крестьян и братских. По окончании посевов пашен и огородов какого количества и сорта из магазейнов сообщить”.

7 мая 1831 г. Ольхонская степная дума отвечает: “...в здешнем ведомстве экономических запасных магазинов не состоит, да и

ярового хлеба ольхонские инородцы не засевают, а из числа засеянных ими (некоторыми 1 и 2 Чернорудского рода) озимовым хлебом 76 десятин, оказывается теперь немалое число поврежденных от выдувки ветрами. Огородных же овощей в посев по малодобности и то единственно под скотские выгоны и сенокосные утуги, в посев и посадке как прежде не бывало, так и ныне не производится”.

Тем не менее земский исправник направляет предписание об улучшении земледелия и производству опытов по земледелию: “зажиточные и лучшие братские, занимающиеся с большим количеством хлебопашеством, считают в отзывах, что вносимые в экономический магазейн хлеб к посеву вовсе неудобный, кроме одного употребления в пищу и посеву на будущую весну весьма негодный. ... учинить как по родам, так и в магазейнах опыт в росте хлеба, таким образом, чтобы наперед взять один фунт хлеба того или другого сорта порознь и сделать испытание какой хлеб какого росту дает и взять того, который лучше растет” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 242, л. 2–3, 6–7, 9).

В условиях дальнейшего упорядочения сбора и выдачи хлеба из экономических магазейнов в думу направляется предписание, где в качестве отрицательного примера приводится случай, когда “Жилкинской волости Смоленского селения крестьяне Гаврила Кузнецов и др. (4 чел.), получив из сельского экономического магазина по бедному их состоянию и голодовке на пропитание круглый хлеб на каждую ревизскую душу по 2 пуда, из оного продали на вино трое сидельцу питейного дома Осипу Яшвилю 2 п. 130 ф. и поселенцу Семену Кошелаше 1 меру. Одну же меру вдове крестьянке Агафье Шумковой, каждую по 1 руб. 50 коп. Хлеб 4 п. 30 ф. от покупателей отобран, оставлен в хранении сборной избы. А 7 человек участников этого дела получают наказание и меры общественного приговора” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 242, л. 11).

В июне 1831 г. Ольхонская степная дума отвечает, что “в ведомстве ее по недостатку по малому производству хлебопашества сельских экономических магазейнов не состоит, а почему и сбора хлеба, и выдачи таковыя инородцам на посев и пропитание не бывает” (Указ. дело, л. 13).

Всю весну и лето 1867 г. письмоводитель думы Легкодух посылал Верхоленскому земскому исправнику ежемесячные отчеты о произрастании хлебов и трав. Начальству это следовало знать, “чтобы предвидеть состояние дел и какие меры необходимо принять к предотвращению неблагоприятных обстоятельств”.

9 мая 1867 г.: “Травы по низким и сырым местам показывают очень хорошую зелень, но по гористым местам только что начинают изредка зеленеть”.

Июнь 1867 г.: “Травы по низким местам показывают очень хорошую зелень, но от засухи растений нет, а по гористым местам от сухой погоды решительно засохли... Особенной гибели хлебов и трав нет”.

Июль 1867 г.: “Весною погода была ясная, теплая, но сухая, а потом пасмурная холодная с большими ветрами и по утрам инеями, на произрастание имеющая влияние неприятное, а летом, начиная с 6 июня теплая с перепадающими дождями. Отчего на произрастание имеет очень хорошее влияние так что хлеба и травы в очень короткое время приняли рост порядочный, как по предположению можно ожидать урожай достаточным как хлеба, так и травы”.

Осенью “Хлеба вышло меньше, чем в 1866 г., так как хотя в июне и пошли дожди, но хлеб не мог взять совершенного в зерне налива”.

В 1867 г. ярового хлеба было посеяно 116 четвертей на 58 десятинах, в т.ч. оседлыми инородцами (20 муж. душ) 24 четверти на 12 десятинах, кочующими (41 муж. душ) 92 четверти на 46 десятинах, иней выпавший 19 августа и в последующие дни погубил посевы на 30 десятинах, в т.ч. “у 2 Чернорудского рода 10,5 дес., 1 Чернорудского – 4,5 дес., 3 Чернорудского – 2 дес., 5 Чернорудского – 1,5 дес., 6 Чернорудского – 3 дес., у оседлых – 8,5 дес.”

2 сентября 1867 г. Верховенский земский исправник думе:

“...я желал бы, чтобы тайша Якшеев, прочие члены думы, а также и родовые старосты примером своим и добрыми советами старались внушить инородцам своего ведомства расширить хлебопашество, которое приносит видимую пользу, в чем смогли вполне убедиться и сами инородцы, хотя и нет вполне удобных мест для разработки под хлебопашество, но все-таки хотя и в небольшом размере можно приискать места для этого, если к этому будет приложено особое старание со стороны самих инородцев”.

1867 г. “Хлебных торговых пунктов в ведомстве не имеется...”

В 1867 г. урожай картофеля в полях – 0. в огородах – 37 четв. В 1866 г. было собрано 105 четв. “Урожай картофеля противу прошлого года менее на 68 четв. по случаю неблагоприятствующей на произрастание погоды. Собрано капуста – 4, брюква – 2, репа – 13, редька – 1/6, морковь – 1”.

1867 г. “Инородцы, не занимающиеся хлебопашеством, пропитываются покупаемым хлебом в посторонних ведомствах... Промышленность жителей Ольхонского ведомства в сем году простирается до 20000 рублей, а именно: от продажи зверя и рыбы до 13000 руб. от найма в работы – до 7000 руб.”.

6 октября 1867 г. “уборка хлеба и трав совершенно окончена” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 193, л. 42, 22–23, 26, 36–37, 44–45, 60–61, 65, 68–69, 82–83, 88–89).

10 ноября 1872 г. инородцы 1 и 2 Абызаевских родов давали подписку “о разведении посеву картофеля и обязуемся к разведению оных в основном по 2 гряды 1/8 дес., и 1 гряде 1/4 дес.” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 856, л. 10).

6. О ТОРГОВЛЕ И ЗАЧАТКАХ ПРОМЫШЛЕННОСТИ

Ольхонские буряты ежегодно сдавали согласно контракта и по наличному расчету овечью шерсть на казенную Тельминскую суконную фабрику. Это важное дело нашло отражение в ежегодной переписке между Ольхонской степной думой и вышестоящими заинтересованными организациями, как Иркутский земский суд и Иркутский ремесленный дом. В этот блок архивных документов кроме переписки по теме вошли контакты о поставке сырья и регистра о выдаче денег за шерсть, а также материалы имевшей место ревизии. Привлекает внимание достаточно высокий уровень организации работы, обоюдное взаимное уважение к пожеланиям и просьбам партнера и быстрое реагирование на них, своевременная выплата денег сразу по получению сырья. Шерсть, доставляемую со всего ведомства в улус Курлутский на берегу Байкала, получал и отгружал в специально нанятые суда представитель Иркутского ремесленного дома и фабрики.

4 февраля 1831 г. ольхонские буряты в лице заседателя Ханки Долотханова и еще трех родовичей заключили контракт в Иркутском приказе общественного призрения о поставке 2100 пудов рунной овечьей шерсти в течение трех лет, т.е. в каждый год по 700 пудов по 9 руб. 10 коп. за каждый пуд. Всего за две тысячи сто пудов двенадцать тысяч сто десять рублей. При этом получили аванс за 350 пудов в размере трех тысяч ста восьмидесяти рублей.

16 июня 1832 г. ольхонский тайша Баин Банаев пишет господину смотрителю Иркутского ремесленного дома и суконной фабрики о том, что “родона начальники, старосты и братские на суглане изъяснили мне, что прием запродаваемой ими шерсти бывает поздно, т.е. в августе, а как с половины еще июля должны они заниматься сенокосением, не теряя удобного к тому времени; то дабы по примеру прошедших последних двух лет по малому урожаю здесь трав и от позднего сенокосения не принуждены были для продовольствия имеющегося у них скотоводства покупать у людей посторонних ведомств сено на великую и отяготительную по их состоянию сумму денег и чрез то не придти в действительное оскудение, просили отнестись куда следует дабы прием овечьей шерсти произвести около 20 чисел июля..., чтобы подведомственным мне инородцам заниматься свободно необходимо нужною для них полевою работою”. Не обходилось без взаимных претен-

зий, Так, смотритель Иркутского ремесленного дома и суконной фабрики титулярный советник Кривогорницын 13 июля 1832 г. заявляет Ольхонской степной думе, что “он прибыл 8 июля, но шерсть доставлена не была и доставляется очень медленно и к тому же нерунная, а в клочках” и просит “озаботиться и сделать с своей стороны должное распоряжение” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 19, л. 10–12)

15 июля, согласно расписке, Кривогорницын получил от ольхонцев “рунной шерсти весом 70 пудов и деньги по 9 руб. 20 коп., всего шесть тысяч триста семьдесят рублей выдал сполна”.

15 июля 1832 г. получены деньги за остальные 400 пудов, при этом 1 Чернорудский род сдал 225 пудов и получил чрез старосту Булгадая Онхонова 2047 руб. За 2 Чернорудский род, который сдал 85 пудов на 773 руб. 50 коп., деньги получил сполна староста Боюхон Холхонов.

16 и 17 июля 1832 г. Кривогорницын уведомляет думу о том, что “по случаю неприбытия еще судна, следуемого для доставки в Иркутск шерсти, оставляет ей на месте приема в мешках при караульных моих 3 рабочих” и просит в помощь “2 человек братских благонадежных”. Наконец шерсть погружена в судно г. казацкого чиновника Селиванова для доставки в Иркутск и от него получены расписки.

9 июля 1833 г. родона начальники Ольхонского ведомства дают подписку, что сдали 700 пудов шерсти по 9 руб. 10 коп. и получили 6 тысяч 370 руб. от г. Вишнякова, и что “родовичи никаких излишних требований как от него, так и от рабочих его команды не имели и остались весьма довольными”.

На предписание Иркутского приказа общественного призрения от 13 июня 1833 г. Ольхонская степная дума отвечает, что готовы рассмотреть вопрос контракта о поставке шерсти в будущее трехлетие, т.е. с 1834 по 1837 г., но “из-за падежа как овечьего, так и другого скота имеют соображение ограничить сдачу шерсти”.

Из-за неприбытия судна шерсть в 86 мешках осталась под присмотром “казака Нечаева и при нем три человека рабочих”. Они “имели крайнюю надобность в жизненных припасах, а по сему дано им мяса и пуд хлебного запаса. Но чтобы за долговременным неприбытием того судна не понесли напрасных издержек Ольхонская степная дума просит хозяина судна г. Селиванова к скорейшей погрузке шерсти понудить, дабы казак Нечаев и при нем рабочие люди бездельно здесь не проживали”.

Согласно Контракта от 31 октября 1833 г. о продаже шерсти в течение трех лет с 1834 по 1836 г. доверенные восьмью ольхонских родов тайша Баин Банаев, помощник его Болдок Наланов, шуленга, заседатели степной думы Ханкиза Долотхонов, Бардалей Ман-

гудаев, Манса Тыпкеев, Кондрат Хонеев, Бирюк Барханов, Натрушка Имынохоев и Самсон Булгатоев обезались поставить в 3 года шерсть тысячу восемьсот пудов (т.е. по 600 п. в год), по цене за каждый пуд 8 руб. 80 коп., всего на 15 тысяч 840 руб.

На предложение Иркутского земского суда от 20 апреля 1834 г. о дополнительной поставке 100 пудов овечьей шерсти дума отвечает, что “родона начальники и инородцы на бывшем здесь суглане отозвались, что из-за падежа овец и прочего скота по недостатку кормов от скудного урожая с 1830 г. в здешнем ведомстве трав, ныне еще 100 п. овечьей шерсти сверх законтрактованного количества доставить не в состоянии”.

В 1836 г. Ольхонской степной думе, чтоб “Следующие с ним по контракту 600 п. шерсти доставили с острова Ольхона на берег Байкала моря к магазейнам не позже 12 июля”.

3 октября 1836 г. дума получает письмо о том, “чтоб ольхонские инородцы согласились на запродажу в 1837 г. шерсти 600 пудов по 9 рублей 50 копеек, в чем заключили контракт”.

В 1837 г. просят, чтоб “шерсть была готова и вывезена к берегу Байкала к магазейнам 15 июля” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 19, л. 1–2, 8, 14, 19–21, 24, 28, 32, 43, 48–51).

В 1844 г. один пуд овечьей рунной шерсти стоил 2 руб. 80 коп. Ольхонским бурятам предлагается доставить до места приема 100 пудов шерсти водяным или сухим путем.

С точки зрения качества ведения бухгалтерских дел представляется интересной ревизия. Обнаружилось, что за купленную у ясашиного Ольхонского ведомства Петра Шигаева шерсть 280 п. 37 ф. по 2 руб. 42¾ коп. за каждый пуд следовало выдать ему 681 руб. 94 коп., но выписано в расход только 381 руб. 94 коп., что подтверждается распиской ясашиного Шигаева. В ходе ревизии производится перевешивание всей привезенной из Ольхона шерсти (частично уже вымытой) “как следовавшей по заключенному в прошедшем году контракту, так и купленной там в нынешнем году наличной”. Оказалось, что в 1844 г. представителем Софьиным куплено у ольхонских бурят 1320 п. 38 ф. овечьей шерсти. А расчеты с П. Шигаева проведены правильно (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 60, л. 2–3, 6, 8, 10)

Сведения о всех находящихся в ведении Ольхонской степной думы хозяйственных статьях и заведениях в 1867 г.

“Казенно-оброчные статьи.

1. Озеро Дабагатуй в степи Тажиран, из которого добывается гуджир, употребляемый на стеклоплавительные заводы. В настоящее время гуджира нет по случаю большой в озере воды.

2. Какие суммы были употреблены на покупку, устройство означенных статей.

– Никаких, кроме устроенной огорожи кругом озера, но сколько на таковую издержано суммы думе неизвестно, потому как огораживала Казенная палата.

3. Какой доход приносит казне.

– На каких условиях сдается в оброчное содержание думе неизвестно, потому что держатели заключают контракты ежегодно в Иркутской Казенной палате.

Общественные оброчные статьи.

На общественной земле устроены оседлым инородцем Ольхонского ведомства Михаилом Рыковым 2 завода, один из них стеклоплавительный, а другой мыльный, которые в настоящее время находятся в бездействии. 1-й по случаю развалившейся печи и неприготовления материалов, а 2-й – по неприготовлению потребного количества сала по случаю повышения цен.

– На устройство стеклоплавительного завода оседлым инородцем Рыковым с прочими пристройками в нему употреблено 4000 руб. серебром.

– Стеклоплавительный завод приносил доход обществу за отведенную под постройку землю длиною 80 и в ширину 50 сажен в урочище Тыргине по 1 руб. 30 коп. в каждый год, который отдано на 25 лет, по контракту, заключенному в 1862 г. 17 декабря. С тем, чтобы по истечении этого срока завод был сдан обществу с принадлежащими к нему постройками, кроме жилых домов. Казна же дохода никакого не получает. Мыльный же завод дохода казне и обществу никакого не приносит по случаю нахождения его при доме инородца Рыкова и по небольшому устройству здания.

4. В прежнее время общество получало дохода 1 руб. 30 коп., а заводчик оседлый инородец Рыков получал дохода на 800 руб. серебром” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 193, л. 30, 32).

“Из озера Дабагатуй, находящегося в дачах ольхонских инородцев Верхоленского округа” добывают гуджир и кварцевый камень для Тельминской казенной фабрики. Ольхонская степная дума должна разрешать добычу по “предварительному платежу взноса в казну акциза по 10 коп. с каждого пуда по разрешению палаты, а частным промышленным без свидетельства палаты”. При этом гуджир должен быть “без всяких посторонних примесей, как то песку, илу, камней, сору, глины, а кварцевый камень был бы совершенно белый, неокрашенный и годный для стекловарения”. Питейно-соляное отделение Казенной палаты удовлетворяет просьбу думы о производстве работ с января месяца, а не с апреля-мая, как делалось раньше, потому что “выработка гуджира в теплое время затруднительна и неудобна”.

Крестьянин Куретской деревни Минзурской волости Николай Копылов заключил в 1859 г. контракт с директором Тельминской

казенной фабрики Рейнгардтом на поставку гуджира от 6000 до 10000 пудов и 2000 пудов кварцевого камня.

Крестьянин Манзурской волости, Егор Рыков, доверенный купца 2 гильдии Александра Молодых, добыл в 1859 г. 5000 пудов гуджиру.

Добытые соль и камень доставляли на берег Байкала в губу Ая (Аяга) при сдаче товара на судно было обязательно присутствие члена думы (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 177, л. 6, 9, 11, 20, 26–27).

К 10 ноября 1870 г. Попов обещал оседлому инородцу Тыргинской деревни Михайле Рыкову доставить в Кунтинское селение Манзурской волости 3500 шт. ирлинских (?) точильных брусьев по 31 руб. за каждую тысячу и должен получить личными деньгами 108 руб. 50 коп.

В 1873 г. Михаил Рыков имеет “Оброчное свидетельство на залежей разных пород, как-то: мрамору, кварцу, жернового камня, огнеупорного камня и пр., но как статья считается общественною в настоящее время, то в таком случае впредь до особого распоряжения начальства” “просит, чтобы никто не имел права ломать и вывозить камень”. Он уведомляет думу о том, что “Инородцы одной с ним деревни Ефрем и Федот Рыковы и крестьянин Манзурской волости Косостепского селения Антон Чувашев наломали несколько пудов камня, из него отправили в г.Иркутск сухим путем, остальной уже приготовленный также намереваются отправить” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1139, л. 41–42, 52).

7. ОЛЬХОНСКАЯ ЯРМАРКА

Объявление 1877 год. «Ольхонская степная дума сим имеет честь довести до сведения, кого будет касаться, что согласно общественного приговора инородческого ведомства на утвержденной Правительством Ольхонской ярмарке, имеемой быть в лете с.г. а) будет производиться от 15 июня по 15 июля денежный сбор в пользу инородческого ведомства с каждой бочки посоленной рыбы по 30 коп., за места, находящиеся под лавками, занимающими торговцами по 3 руб. за каждую, балаганами – 1 руб. 50 коп. за каждый, с хозяев каждого невода по 5 руб., за взвешивание на весах, выданных из степной думы, за табак, конопле и жир по 2 коп., а за прочие предметы по 1 коп. с каждого пуда. Сбор этот будет производиться исполняющим должность тайши Бороновым и записываем в выданную ему на этот предмет книгу на ярмарке; для наблюдения за порядком на ярмарке командировается и.д. тайши Боронов.

При этом Дума присовокупляет следующее:

1. Производство торговли на ярмарке без установленных свидетельств, продажа вина и других крепких напитков строжайше

запрещается и виновные в нарушении будут подвергнуты законной ответственности.

2. Лица, не заплатившие установленной пошлины за рыбу, лавки и прочее не должны уезжать с ярмарки и вывозить рыбу.

3. На ярмарке должны быть тишина и спокойствие.

4. Зачинщики беспорядков на ярмарке немедленно с оной будут высылаемы и кроме того, смотря по вине их, будет с ними поступлено по закону.

Заседатель.

Постановление.

1. Обязанности базарного старосты на время существования ярмарки в лете с.г. возложить на инородца Ертагу Бужунаева с добровольного его согласия, как человека честного, трезвого, во всех отношениях хорошего поведения и притом относящего обязанности старосты 6 Чернорудского рода, который возлагает на него эту обязанность.

2. Дать ему ныне же законное наставление.

Согласно данных Книги учета денег, собираемых с неводов, лавок, балаганов в пользу общества Ольхонского ведомства за 1877 г. число засоленных во время ярмарки бочек рыбы – 383. Сумма, полученная в пользу общества 349 руб. 30 коп. Расходов на 18 руб. 50 коп.

Например, 17 июня увезли крестьянин Михаил Литвинов – 6 бочек, Григорий Соколов – 3 бочки, инородец Ярты Темеев – 3 бочки, а всего за день 32 бочки по 30 коп. 18 июня увезли 24 бочки омуля. 19 июня – 31 бочку. 27 июня – инородец Имехен Илбыков – 3 бочки, крестьянин Петров – 23 бочки, всего за день 26 бочек. 11 июля получены за посолённые на берегу ярмарки бочки с рыбой с купца Александра Крычковского 9 руб., с крестьян 8 руб.30 коп. и с купца Бориса Фурмана за 6 бочек 1 руб. 80 коп.

13 июля на приход поставлены деньги, полученные “с рыбопромышленников здешнего ведомства инородцев”, всего значится 43 фамилии владельцев неводов, которые за производство ими в течение ярмарки рыбопромышленности заплатили с каждого невода по 5 руб. Всего 215 руб.

14 июля записаны на приход деньги, полученные за земли, находящиеся под лавками и балаганами, занимаемые торгующими, а именно: с мещанина Глимана, крестьянина Иванова, мещанина Селиберга с каждого по 1 руб.50 коп. Всего 4 руб. 50 коп.

15 июля – “за места земли под лавками, а именно с инородцев Борханова и Мунеева, по 3 руб. Всего 6 руб.” и т.д.

В расходе числится 18 руб. 50 коп. “15 июля заплачено инородцу Абызай Агашкину за лавку, занятую во время ярмарки 15 руб. и за дрова, купленные для накопления клейма, накладываемого на бочки 3 руб. 50 коп., а всего 18 руб. 50 коп”.

Всего на ярмарку приехало 17 человек, с красным и мелочным товаром на сумму 24445 руб. Сумма колебалась от 15 до 66000 руб. Все они заехали и зарегистрировались 15 июня. Было продано товаров на сумму 13426 руб. Среди торгующих были: Филипп Федоров Коршунов с красным товаром, свидетельство из Иркутского губернского казначейства от 23 апреля за № 2014, товаров привез на 6000 руб., продал на 3500 руб. Доверенный купца Рычкова Савинский с мануфактурным и китайским товаром на 2600 руб. Прогдал товаров на 1500 руб. Верхоленская 2 гильдии купеческая дочь Павла Васильева Зеленихина с красным товаром по свидетельству Иркутского губернского казначейства от 13 декабря за № 17 на 2000 руб. Выручила 1000 руб. Доверенный пермской мещанки Екатерины Михайловой Александр Крычковский по свидетельству Иркутского губернского казначейства от декабря за № 194. Привез на 600 руб., расторговал на 196 руб. Доверенный от иркутского купца Казарина Исая Барасиков с красным товаром на 3000 руб. Выручил 1500 руб. и др. (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1052, л. 2–10, 12).

15 июня 1881 г. Обязанности базарного старосты возложить на старосту 2 Чернорудского рода и дать ему надлежащее наставление.

Наставление.

1) Находиться безотлучно на время продолжения ярмарки. Наблюодать за порядком, разбираться словесно по степным обычаям взаимные жалобы, преимущественно те, которые возникают по мере купли-продажи на ярмарке. В дела, происшедшие в улусах или которые подлежат разбору на месте кочевья вмешиваться не должны.

2) Строго следить, чтобы не производили торговли вином и другими крепкими напитками.

3) Запрещать скупать рыбу одному лицу и перепродавать в другие руки из барышей, имея в виду то, что ярмарка здесь утверждена правительством ни для чего другого, а собственно для сбыта упрмышленной рыбы. Поэтому Вы обязываетесь заботиться о том, чтобы доставленную на базар рыбою пользовались (за деньги) все лица, и в том количестве сколько потребуется каждому для собственной надобности; отнюдь не дозволять рыбопрмышленникам и торговцам первым сбывать, а последним покупать рыбу на месте лова и вообще вне базара, т.е. ярмарки. Гуртовым скупщикам позволять покупать рыбу в значительном количестве с половины дня и то, когда другие не будут иметь в ней потребности.

4) Стараться всеми мерами не допускать беспорядков на ярмарке. По возможности удовлетворять всех и каждого, в особенности приезжих лиц доставляемую на базар рыбой. В случае если Вами будут замечены как-то: грабеж, воровство, драки и т.п. Вы обязаны виновных задерживать и предоставлять в Думу.

5) Следить, чтобы лица, не заплатившие установленные пошлины не уезжали с ярмарки. В противном случае таковых задерживать и доносить в Думу. () Собственноручная подпись и печать тайши Тохоева.

1881 г. “Товары на Ольхонскую ярмарку привозились большей частью приказчиками иркутских купцов и ставились и с Качутской и Хоготской ярмарок и низшего качества, подобранный в бурятском вкусе.

Сколько за прежние годы собиралось народу и какой имено думы неизмеренно. В 1880 г. на ярмарке было до 500 человек, а в настоящем году наполовину, вследствие плохого промысла рыбы. Народ преимущественно бывает местный – буряты Ольхонского ведомства.

Рыботорговля преимущественно в руках рыбопромышленников бурят, а товарная в руках торгующих купцов” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 521, л. 2, 4, 9–10).

1883 г. Общественный приговор. На суглане старосты, старшины, общественные доверенные и инородцы всех родов решили, что вместо того, чтобы тратить ежегодно от 15 до 20 руб. на наем месячной квартиры, которая всегда не соответствует требованиям, а является чаще всего амбаром без окон, купить у местного миссионера Еланцинского стана отца Федора Орлова, принадлежащий стану деревянный дом за 25 руб. и ассигновав вдобавок еще 90 руб. на переделку, всего 115 руб., построить на месте ярмарки. Подрядчик инородец 6 Чернорудского рода Пердык Крещеннов должен: перекрыть и сколотить потолок и пол плотно. Потолок залить глиною и засыпать землей. Здание внутри разделить на 3 части, устроить очаг и плиту. Построить 3 стола простой работы, 2 с ящиками, 6 стульев (табуретов), 1 кровать, 3 односаженной длины скамьи шириной 10 вершков, прорубить в здании 5 окон с одеванием новых колод и одинарных рам и с вставкою в них стекол шести вершкового размера, причем каждая рама должна быть 6 стекол; сделать наружные наличники и ставни на железных крючьях и болтах с чеками, 3 двери, также с железными крючьями и скобами. Лес, железо и кирпич на всю работу должны быть Крещеннова. Работа прочная и чистая. Проконопатить, вымыть его внутри и выбелить белой глиной. Во дворе построить небольшое, но крепкое здание для арестуемых. Денег в задаток 70 руб., остальные 20 руб. по окончании работы из свободных сумм мирских оброчных статей.

Подписи (родовые знаки) на 9 листах.

Расписка отца Федора Орлова в том, что “с словесного разрешения его преосвященства и по решению Суглана продал дом обществу инородцев находящийся на Базарной площади Ольхонской

ярмарки одноэтажный деревянный дом для устройства приемной квартиры для приезда и чиновников и помещения членов степной думы за цену 25 руб.”.

В 1883 г. обязанности базарного старосты исполняет заседатель думы Дайдай Балдуев.

“На ярмарке торговля товарами производилась розничная, оптовой же вовсе не бывает”. В торговле товарами по сравнению с 1882 г. наблюдается упадок, т.к. ловля рыбы была незначительной и послужила неблагоприятным образом на торговлю товаром» (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1181, л. 2, 3–11, 13, 18).

8. ХРИСТИАНИЗАЦИЯ И ПОСЛЕДУЮЩИЕ ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

1845г. “Писарь думы ясашный Петр Шигаев по очереди избран в Косостепский приход церковным старостой и в звании этом уже утвержден Духовною Консисториею. Для исполнения обязанностей он должен за 60 верст от думы каждый воскресный день и праздники быть при храме и нередко со священником объезжать приход. Поэтому как вольнонанимающийся отказался от места, а на место пришлют другого”.

Шигаев объясняет, что в церковь избран Косостепским крестьянским обществом, а не своим ясашным. Он изъявляет желание совмещать обе работы (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 317, л. 33–34, 40).

8 июня 1848 г. Указ Иркутской казенной палаты за № 6277 относительно облегчения при переходе кочевых инородцев в оседлое состояние: “...некоторые инородцы, издавна заселившиеся в крестьянских селениях, остаются в звании кочевых инородцев и оттого относят повинности по этому званию, в то же время подвергаются повинностям и по тем селениям, где поселились в вознаграждение за землю, которою они там пользуются. Оставаться в таком очевидно невыгодном положении могут только от незнания условий, на основании которых они могут свободно переходить из кочевого состояния в другое более сообразное с их родом жизни. Потому Совет предоставил распоряжение, чтобы инородцам, постоянно живущим в селениях и в то же время остающимся в кочевом состоянии, были объявлены те законы, на основании которых всем кочевым инородцам предоставляется полная свобода от рекрутства, а также самый порядок этого. А крестьянским обществам была внушена та польза, какую приносит им увеличение состава их причислением к ним инородцев” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 748, л. 31).

1854 г. “В Ольхонскую степную думу от оседлых инородцев, проживающих в Кунтинском селении покорнейшее прошение.

Предки наши, поселившись в Кунтинском селении вместе с крестьянами этого селения Манзурской волости и вместе с ними пользовались скотскими выпусками, усадьбами и сенокосными покосами. Крестьяне отводили для себя особые покосы и наши предки расчистили особый, находящийся между Кунтинским селением и Тыргинским распадом. Впоследствии за отцами нашими, как перечисленными в сословие оседлых все те сенокосные земли, скотские выпуски и земли под постройками со всеми усадьбами предоставлены им в полное распоряжение на праве помещичьем. В последнее время крестьяне взбунтовавшись, отняли у нас покосы, расчищенные и стесняют нас в постройке нами домов, усадеб, пользовании землею. Относим бесспорно натуральную повинность. Просим степную думу сделать свое ходатайство у земского начальства о принуждении крестьян к возврату нам того покосу и заставить крестьян отводить нам землю под усадьбу по столько сажень, сколько должно по закону и тем удовлетворить нас, обиженных, Калистрата Попова, Гаврила Рыкова, Симона Попова, Федота Рыкова. По безграмотству их руку приложил ясашный Осип Шигаев”.

При решении данного вопроса дума ссылается на 2 документа: 1) Мнение государственного совета от 22 августа 1818 г., где говорится “оставить оседлых инородцев, обитающих в Восточной Сибири, по владению земель на том же основании, на коем они жили до сего времени”; 2) распоряжение генерал-губернатора Восточной Сибири от 4 декабря 1834 за № 4521 о том, что “земли, владеемые оседлыми крестьянами на основании Мнения государственного совета утверждены за ними, а тем из них, как согласятся производить хлебопашество, отмежевывать по 30 десятин на каждую душу” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 344, л. 1, 3, 5).

В думу поступает сообщение о том, что «Государь император на счете Обер-прокурора Св.Синода по Духовному ведомству православного исповедания за 1856 г. против слов “На всем пространстве Забайкальского бурятского населения распространилось неопределенное ожидание, что все они будут христианами” соизволил написать собственноручно: “Слава Богу”. Об этом Синод объявил преосвященному Иркутскому с тем, чтобы он продолжил действовать зависящими от него мерами на поддержание и усиление благопредрасположения в Бурятском народонаселении и по возможности осуществлять ожидаемое сим народом озарение его светом Евангельского учения». На основании этого документа сделано распоряжение о том, чтобы “все местные гражданские начальники Иркутской губернии оказывали в потребных случаях свое содействие” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 176, л. 4–5).

Октябрь 1863 г. “Члены думы в общем присутствии слушали доклад о том, что проживавшим н крестьянских землях в Кунтин-

ской деревне Манзурской волости оседлым инородцам Ольхонского ведомств в 1859 г. с общего согласия всех инородцев сего ведомства отведена под постройки земля в своих дачах, а именно: ниже Кунтинской деревни в правой стороне от трактовой дороги при ключе Тыргин, куда ныне они окончательно переселились; почему и должны именоваться не кунтинскими оседлыми инородцами, а также и место, где они поселились, должно именоваться не иначе, как деревня, ...то поселенное ими место наименовать Тыргинскою деревнею и по сведениям думы показывать вместо деревни Кунтинской, о чем объявить оседлым инородцам и донести Верховленскому округу и думскому суду” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 413, л. 2).

10 марта 1867 г. Ольхонская степная дума получила письмо от главного тайши Кударинской степной думы Березовского сопроводительное письмо: “Голова 1 Чернорудского рода Монсонов словесно предъявил думе, что инородческая жена Ишиген Далбанова, состоявшая ранее в замужестве за инородцем Федором Сондовым по поводу принятия последним христианства и сама, не желая принять такового, изъявила желание возвратиться к родственникам, проживающим в ведомстве Ольхонской степной думы. Не находя законных препятствий к удержанию Ишиген Далбановой и не имея возможности свести ее с мужем Сондовым, поступившим уже в монашество, Кударинская степная дума препровождает Далбанову в Ольхонскую степную думу на зависящее распоряжение”.

На письме стоит виза: “Инородку Далбанову препроводить к старосте 1 Абызаевского рода. 14 марта. вход. № 331”.

Иркутская духовная консистория Ольхонской степной думе за № 2170 от 29 мая 1867 г.:

“В Консистории слушали прошение ясачно-крещеного Ольхонского ведомства 3 Чернорудского рода Ангинского улуса Иннокентия Константина Сотникова, в котором просит сделать распоряжение о взыскании с инородца одного с ним ведомства 2 Чернорудского рода Собаки Номоева. калым, который он брал с него за дочь свою Бичихан-Кубун при выдаче ей в замужество за него Сотникова и убытки, понесенные им во время свадьбы на угощение родственников. Так как жена его Бичихан ушла от него вследствие принятия им Православной веры, к которой он ее сговаривал, но она не согласилась. А по уходе ее к отцу, сей последний выдал ее в замужество за другого инородца, с которого взял опять калым. С утверждением его высокопреосвященства определено: объявить крещеному Иннокентию Сотникову чрез Ольхонскую степную думу, что Епархиальное начальство не имеет основания входить в рассмотрение дела о калыме и что с иском о нем

Сотников должен обратиться к гражданскому начальству” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 194, л. 5, 25–26).

1 июня 1867 г. дума обращается в Иркутскую общую городовую управу со следующей просьбой: “Проживающего в Иркутске инородца Ольхонского ведомства 1 Абызаевского рода Василия Темникова, шатающегося в Иркутске без всякой надобности и нередко бывающего в Иркутской гражданской больнице, за лечение которого общество инородцев 1 Абызаевского рода неоднократно заплатило значительное количество суммы, чем самым Темников обременяет общество, Ольхонская степная дума честь имеет почтительнейше просить Общую городовую управу, разыскав Темникова отдать нарочно посланному инородцу Халею Банаеву для доставления его в место жительства, где общество обязывается пропитывать его”.

Визы: “инородца Темникова принял для доставления инородец Бунаев. 13 июня. Первая частная управа по отысканию инородца Темникова выдала его таковому же Бунаеву с распиской” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 194, л. 31–32).

8 августа 1873 г. подал прошение в степную думу крещеный инородец Василий Темников: “Я калека и сирота, не имею средств к пропитанию, а к тому еще плачу господати и все мирские повинности вследствие имеемого мной в наследии загороженного еще покойным моим родителем $\frac{1}{2}$ десятины утуга, а в случае неплатежа мною оных то грозят мне отнятием утуга, а питаюсь я мирским подаянием, состоящим из одной лишь арсы, которая с большим трудом мне дается, а как я с малолетства принял Святое Крещение, и находился постоянно в г. Иркутске в кругу православных, где и привык питаться пищею оных, да к тому еще приближается и моя старость, а живу между бурятами, где не могу содержать веру православного христианина, прошу Ольхонскую степную думу ходатайствовать у Высших начальников о зачислении меня в Верховенскую богодельню. По безграмотству и личной просьбе писарь Петр Котышевцов руку приложил”.

Общественное удостоверение

“Инородцы Иркутской губернии, Верховенского округа,, Ольхонского ведомства 1 Абызаевского рода, Семисосенской сотни быв сего числа на мирском суглане при нашем Семисосенском родовом управлении, куда явился нашей сотни крещеный инородец Василий Темников и просил общественного удостоверения о поведении и о том, что он калека и кругом сирота. Мы удостоверяем, что Темникову от роду 47 лет, поведения хорошего, а изуродовался он от какой-то болезни в 1866 г. ...и что родственников никакого не имеет” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1139, л. 25–26).

9 августа 1873 г. эти докуменнты с сопроводительным письмом переданы в Верховенское окружное полицейское управление.

24 ноября 1867 г. Его Высокопреосвященство Архиепископ Иркутский и Нерчинский Парфений назначил миссионером для Ольхонского ведомства Иеромонаха Феоктиста. Верховенский земский исправник сообщает об этом и велит “подготовить удобное помещение и исполнять все его по делам законные требования, а для дачи лошадей пользоваться правилами миссионеров и имеющимися бланками”.

5 декабря 1867 г. в думу поступает отношение от иеромонаха Феоктиста о том, что в этот день он окрестил бурятку Бахай, дочь бурята 2 Чернорудского рода Улан-Нурского улуса Барун Богдалева и назвал ее Евгенией.

6 декабря 1867 г. он с вечера отслужил Всенощную, а в самый день праздника обедню без совершения святых даров, после которой был отправлен им молебен с Акафистом и водоосвящением Св. Николаю Чудотворцу Мирликийскому. “При каковом были живущие при думе оседлые и ясачно-крещенные инородцы, а также из некрещенных тайша думы Якшеев и 6 Чернорудского рода инородец Тапха Самсонов” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 194, л. 112–113, 115).

Ходатайством от 30 ноября 1869 г. за принятие Святого Крещения получили трехлетнюю льготу от платежа ясака по 1 руб. 57 коп. в год инородцы 2 Чернорудского рода Мальжуй Хомонов (а по крещению Георгий), Мазай Хомонов (Николай), Хабита Хулхонов (Василий) (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 211, л. 2–3).

9 февраля 1879 г. миссионер Еланцинского стана иеромонах Агафангел о крещении инородцев: “...миссионеры Балаганского, Верховенского и Иркутского округов частовременно жалуются на то, что дети, родившиеся от смешанных супружеств, т.е. от крещеного инородца и некрещенной инородки или наоборот почти все некрещены и родители их не считают своей обязанностью крестить их, потому собственно, что впоследствии, особенно за девочек, невозможно будет взять калыма и что окрестившимся бурятам не дается, положительной по закону, льготы в платеже ясака. В связи с этим поставить в обязанность полицейским местам преследовать родителей, допускающих своих детей оставаться некрещенными и пребывать в идолопоклонничестве как за соращение своих детей от православия”.

Ольхонская степая дума его преподобию миссионеру Еланцинского стана отцу Агафангелу:

“Степная дума при крещении, как и другие учреждения, руководствуется законоположениями в 14 т. Устава о предупреждении и пресечении крестулений в ст. 49, 55–57, 102–103 и ст. 1285, 1291 в 11 т., книги VI, гл. 2 о язычниках из инородцев сибирских, а рывно и предписанием Высших правительственных учреждений и начальства.

Дума никому из желающих принять Святое Крещение не только не препятствует в совершении столь великого таинства, а напротив изъявившим желание в столь благородном деле к обращению в христианство всеми по возможности зависящими мерами старается предоставить возможность к осуществлению, не исключал даже инородческих начальников и из язычников”.

Миссионер отец Агафангел степной думе по поводу жалобы крещеной инородки на своих бывшего мужа и свекра, некрещенных инородцев (жалоба проверками не подтвердилась): “Принять меры, пристращать их, поелику этот народ без дубины не вникает. В противном случае я непосредственно отнесусь к высшей влсти для принятия надлежащих мер, могущих служить примером и прочим фанатикам-бурятам”.

Обращает внимание то, что крещение в этот период часто получали люди плохого поведения: одна больна плохой болезнью и пишет не подтверждающиеся кляузы на своих мужа и свекра, который умер 7 лет назад; другая крещеная инородка 6 Чернорудского рода, бывшая жена сосланного на каторжные работы Михаила Александрова, “поведения распутного...” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 1084, л. 6–8, 11-17)

“В ночь на 23 апреля 1880 г. сгорело миссионерское здание с пристройками, кроме храма. В поджоге подозревается ясачная инородка Афанасья Алексеева Рыкова. Описи на какую сумму сгорело пока представить не могут”.

24 апреля 1880 г. тайша Дырхен Тохоев и заседатель Муравьев составили на месте осмотра акт: сгорели дом, ворота, баня миссионерского стана (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 505, л. 1, 4)

Во II пол. 1881 г. крестился Абида Малхохтаев, а по крещению Иоан. В связи с крещением он, как и другие 10 человек получил 3 летнюю льготу, о чем свидетельствует высланный Казеной палатой документ на гербовой бумаге (1 руб. 57 коп.). (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 526, л. 14).

Иркутская Казенная палата наа гербовой бумаге уведомляет 13 февраля 1882 г. степную думу о том, что “Казенная палата инородца Василия Брянского с начала сего 1882 г. исключила из числа наличных и оклада ясак и проч. повинностей по 2 Чернорудскому роду Ольхонского ведомства и с этого же времени причислила его в мещане г.Иркутска с надлежащим окладного сбора и губернской повинности. О чем дает знать Ольхонской степной думе”.

9 марта 1882 г. запрос Иркутской Казенной палаты: “Вследствие просьбы инородца Ольхонского ведомства 2 Чернорудского рода Иннокентия Шигаева (до крещения Богота Башнинова) о причислении его к Иркутскому мещанскому обществу, 2 отделение

Казенной палаты поручает степной думе донести отделению нет ли каких-либо законных препятствий на переход означенного Шигаева в мещане.

Начальник отделения”.

Общественный приговор.

16 апреля 1882 г. 2 Чернорудского рода Нурского улуса почетные инородцы решили: “с общего всех нас согласия его, Шигаева, не увольняем в мещане г. Иркутска по той причине, что мы до сего в течение 6 лет оплачивали подати и повинности в количестве 120 руб., которые он, Шигаев, нам не возвратил, в чем и составили наш приговор”.

1882 г. В мещане просится перейти инородец 2 Чернорудского рода Алагуи Асташкин, а по крещению Николай Александров Бунтин. Препятствием для перехода является, как сообщает Казенной палате степная дума, то, что “Алагуи Асташкин в 1877 г. с Мангутом Якшиным совершили грабеж с оружием в руках в юрте инородца Б.Б., денег и вещей взяли на сумму более чем на 800 руб., который тогда же был обнаружен. Отобрано у них денег 118 руб. 85 коп. и разные вещи. Подельник сидит в тюрьме, а Алагуи Асташкин совершил побег и находится в неизвестной отлучке. Не может Алагуи Асташкин из Таловского улуса быть причислен по вышеуказанным причинам в мещанское общество г. Иркутска” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 526, л. 2–3, 8, 22).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

КАРТИНЫ ОБЫДЕННОЙ ЖИЗНИ ОЛЬХОНСКИХ БУРЯТ XIX В.

«29 ноября 1816 г. у мещанина Дудина украдено 740 рублей, дело не раскрыто.

13 июля 1823 г. братская девка Баторова украла овцу у братского Дагатхина, с нее за овцу взыскано 9 рублей.

24 июня 1819 г. тайша Банаев получил 1) “Правила обмена нынешних государственных ассигнаций ста, пятидесяти и двадцатипяти рублевых на новые с 1 июля 1819 г. по 1 января 1820 г. 2) Указ его Императорского величества о том, что государственные ассигнации, находящиеся в обращении с 1786 г. по простоте отделки не соответствуют нынешней степени искусства в нашем отечестве и самая непрочность бумаги требуют перемены как в усовершенствовании бумажного состава, так и прочих наружных и внутренних знаков”. Далее сообщается, что на первом этапе обмена подлежат ассигнации достоинством 200, 100, 50, 25 рублей, а “10 и 5 рублей останутся по прежнему в обращении до заготовле-

ния потребного количества, о чем будет обнародовано позже”. Обмен крупных купюр должен пройти за 6 месяцев, в это время “деньги будут принимать к обмену во всех казенных местах, в сборах, податях и платежах равно и между частными людьми по прежнему свободно наравне с новыми. А с 1 января 1820 г. нигде к обмену 100, 50, 25, приниматься не будет”. Прилагается описание ассигнаций.

29 декабря 1819 г. тайша Банаев получает вместе с сопроводительным письмом Указ о том, что в связи с нехваткой ассигнаций принимать старые и выдавать квитанции по которым ассигнации будут выданы сразу по получении. Также он получил описание 10- и 5-рублевых новых ассигнаций. И Указ о том, что с 1 января 1820 г. начинается их обмен. Здесь же находилось предписание о том, что старые купюры в 10 и 5 руб. остаются в свободном обращении до 1 сентября 1820 г.

Обмен ассигнаций продлили: мелких до 1 января 1821 г., но с условиями, что в свободном обращении 5- и 10-рублевые купюры находятся до 11 сентября, а в оставшиеся 4 месяца только в специальных местах обмена, а почтовая их пересылка прекращается 1 ноября 1820 г. Обмен крупных купюр для Сибирских губерний продлен до 1 августа, а для прочих – до 1 мая 1820 г.

В феврале 1821 г. тайша Банаев подает Иркутскому земскому суду рапорт о том, что все деньги обменены. В августе 1821 г. еще раз удостоверяются в том, что старых ассигнаций ни у кого не осталось (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 228, л. 5–6, 9–10, 13, 17–19, 28–29).

27 июня 1823 г. из амбаров зимников братских Тулоховых украдены следующие вещи:

шуба баранья, овчина новая – 25 руб.

"-" поношенная – 15 руб.

полубка мужская на волчьем меху – 12 руб.

-"- на овчине – 10 руб.

штанов овчиных – 20 руб.

пара унтов – 6 руб.

еманина – 5 руб.

сошнина – 3 руб.

лодочный парус – 10 руб.

санных подрезей – 14 руб. 50 к.

железная пила – 1 руб. 50 к.

пешня – 5 руб.

У Хангара Тулохова

шуба женская – 20 руб.

овчиных штанов – 20 руб.

пара унтов – 6 руб.

11 серпов – 11 руб.

5 кос – 14 руб.

4 пуда ржаного запасу – 6 руб.

4 сошника – 5 руб.

Итого: на 220 руб. (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 20, л. 62).

В 1823 г. буряты 2 Чернорудского рода братья Шумок и Москва Тухаловы продали крестьянам Верхнеудинского округа Ильинской волости Твороговского селения Брельгину карбаз за 140 руб. 50 руб. он заплатил сразу, а 90 руб. обязался платить по 10 руб. в течение 9 лет. Но денег не выплатил. Правда, он обещает, что обязуется заплатить во время омулевого в Селенге реке промысла. (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 16, л. 159, 171).

Как сообщает 2 Абызаевского рода Онгуренского улуса старшина Хогой Танхаев, 25 мая 1826 г. “братские всего 7 человек уехали в Верхнеангарское тунгусское чинчигирское ведомство для рыбного промысла, но по прошествии срока в свое ведомство не явились и через долгое время их сородичи принуждены были отрядить 5 человек в то ведомство”. “Чинчигирского рода шуленга Харпанка им объявил, что братские все 7 человек отправились из его ведомства с рыбных ловель также морем в исходе июля месяца благополучно, с коими добыто было и насушено омулевой порсы до 60 пуд. Откуда те пайщики стали искать и нашли в дальнем расстоянии от тунгусского ведомства и рыбных ловель, на карге моря выкинутых частей изломанной лодки и невод с выпусками, а людей и ничего прочего более отыскать не могли”. Видимо, “из-за сильных ветров, коими их на море разбило и истопило, а где и в каком месте по дальнему морскому расстоянию никому неизвестно. Мертвые тела и вещи нельзя отыскать по величине моря, хотя и старались”. Ущерб от затонувшей лодки и 60 пудов сушеной рыбы составил 77 руб., из них вся рыба стоит 65 руб. (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 237, л. 213).

17 января 1829 г. Братские 1 Чернорудского и 2 Абызаевского родов Дадай Хантропов (Антропов, Контров), его братья и Улукшин Шермаков дали документы “о стеснениях их крестьянами, живущими в Горемыкском урочище Татариновым, Горбуновым и Гончаровым в упромышливании рыбы и сенных покосах, чинимых ими” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 727, л. 13).

25 июня 1824 г. Условие “О нижнеангарских землях при месте Тях, будучи в собрании нижнеангарское киндирское общество при родовом шуленге Гарпание Агулевым и при прочих лучших людях даем Условие по добровольному прежде нашему желанию и единственной нашей дружбе пущенных в урочища наши на каргу Байкал моря на усть речки Ныктыры на тунно лежащее в нежном расстоянии степные места Иркутского округа ольхонского общества братские Улукчин Шермаков, Бартуха Кетров всего че-

тырьмя юртами, но только с тем, что иметь всем скотоводство, рыбный и тюлений промысел. Рыбный же от речки Ныктыр до речки Слюдянки. Самим сколько у Вас неводов будет. За что самое должны Вы нам в общество платить каждый год; За тюлений же промысел каждый год для выезда из Нижнива с государственным ясаком и обратно давать Вам по две лошади; а что же касается за звероловного промыслу, должны Вы входить с позволения десятника Нардуева. Принадлежащей же упромышленной родовичами нашими мягкой рухлядью какой бы то ни было ясак не отбирать и не покупать. И если кто из родовичей наших будет Вас обидеть, то должны Вы приносить жалобу десятнику Нардуеву, также и Вам родовичей наших не обидеть, а всего паче должны Вы иметь каждогодно от своего родоначальника виды. Также не имеющих видов к себе не приглашать и не укрывать и не чуть далее назначенного Вам для рыболовства никого сторонних кроме самих себя не приглашать и без позволения нашего не впускать. И сие наше условие хранить свято и нерушимо, почему и утверждаем нашими знаками” (Указ. Дело, л. 2–3).

По делу, заключающемся в нанесенных обидах крестьянами Татариновым и прочими заключили: “1) поскольку братские совокупно нанесли крестьянам Татаринову и прочим через потравлю хлеба, выкошение сена и изломание городьбы убытков, обстоятельствами достаточно изобличаются, сами решили производить им платеж, а потому из подчисленных ими убытков как то: за потравленный хлеб 245 руб., за выкошенное сено 100 руб., и за изломанную городьбу 25 руб. Всего 370 руб. В прочем же иску их, братских нанесенных убытков на 1545 рб., что начали выводить они уже при следствии и ни в чем не доказали, отказать. А из дела сего заметно, что между крестьянами и братскими возникло неудовольствие и желание братских дабы удалить крестьян из урочища Горемыки, где они заселились с давнего уже времени распростирали достаточное скотоводство, чтобы остаться им свободными владельцами. Напротив того и крестьяне заселились на месте сем также с немалого времени и с дозволения самих тунгусов. В настоящем владении, на коих состоит показанное урочище и также обзавелись домами, скотоводством и землепашеством. И тунгусы, допустившие их к сему равно как и самих братских по добровольному согласию, чтоб удалить тех или других с занимаемых ими мест нимало не просят, почему оставив сие в настоящем положении. Однако же на тот случай дабы же на будущее время не могло произойти со стороны братских крестьянам какой-либо обиды и притеснений и как сами они согласились уже откочевать от крестьян в другое место. Следовательно, могут воспользоваться теми же выгодами, какие имели по настоящее время независимо

от крестьян без всякого стеснения. А крестьяне останутся при владении тех мест, какими они ныне пользуются и как назначили им сами тунгусы по добровольному же их согласию. В связи с этим назначить Верхнеудинскому земскому суду, согласовав все показанные три стороны, т.е. тунгусов, братских и крестьян к миролюбному назначению места владения. Каждой стороне ограничить оное по их каждого согласию, для будущего иметь Акт.

2) Хотя братские Нетрухай Хантропов и Тульгуч Белых подлежали бы законному взысканию и наказанию, первый за битье крестьян Горбунова и Татаринова, а последний за упуск крещеного тунгуса Бочарова во время препровождения под своим присмотром к шуленге. Но из уважения азиатской их простоты и как они впали в таковые погрешности первый еще раз, то и оставить их свободными, подтвердив, однакож строго, чтобы на будущее время удержались от вчинения ссор и драм и при сопровождении арестантов имели бы за ними строгий надзор (присмотр). В противном случае подвергнутся по законам наказанию; 3) С крестьянина Артамона Бочарова за убийство загнанного им в свой двор из-за потравы хлеба быка, принадлежащего братскому Гульгучу Белому, и употреблении мяса быка в пищу, чего делать был не должен, взыскать согласно Уложению по ст. 209 цену быка 25 руб., удовлетворить Белого, чтоб на будущее удержался. 4) Крещеного тунгуса Федора Миронова за намерение к растлению малолетней крестьянской дочери Бочаровой, чего однакож не исполнил, убедясь произнесенным малолетней плачем, в чем сам признался, и хотя оправдывает себя тем, что он решился на таковой поступок по неоднократному уговору его тунгусом Бочаровым, оное сего в оправдание его принять невозможно. Из уважения токмо к тому, что принятые им к насилию девочки не приведено в надлежащее действие, соображаясь с силою российских законов 201 статьи наказать при собрании тунгусов лозами, дав 80 лозов, и дабы он не мог и в самой вещи нанести кому-либо из тех крестьян дальнейшего вреда, кем и по повальному обыску не одобренного, переселить в другое отдаленное тунгусское ведомство; 5) Крестьянина Ерофея Горбунова, жену его и дочь, и тунгусского шуленгу Агулева, оговариваемых первых трех братским Хантроповым в производимом корчемном курении вина, а последнего в участии с братьями Хантроповыми в битии их Татаринова и Горбунова, как в том не признавшихся ничем не уличенных учинить от дела свободными; 6) крещеный тунгус Бочаров, обличаемый в изломании у крестьянина Татаринова рыболовного..., стоящего 20 руб., битии крестного отца своего крестьянина Бочарова с произношением похвальных слов на жизнь его, и в склонении крещеного тунгуса

Миронова к растлению малолетней дочери Бочарова, по сделанном им побеге остается еще по силе время неотысканным, то велеть Земскому суду, когда он найден будет, тогда родоначальникам произвести над ним вновь надлежащее исследование, отослать в окружной суд; 7) Относительно того, что тунгусы при заселении в урочищах крестьян Татарина с товарищи по собственному согласию предоставляли тем Татарину с товарищи пользоваться беспрепятственно упромышлением рыбы в Букачайской губе, но ныне желают пользоваться сами, и отдать в оброк тому, кто более может дать плату, и как между ими собственного Условия не имеется, и потому если тунгусы и ныне не пожелают добровольно уступить того места для упромышления рыбы.

Татарину с товарищи, то могут сии последние пользоваться оным с платежом тунгусам оброка по обоюдному условию и согласию”.

Ознакомившись с этим решением, “все согласились братские Хантропова отозвались, что невиновны, но в законном порядке оспаривать не станут. А Игнатий Татаринцов недоволен и подал об этом отзыв”.

15 июня 1829 г. “степная дума ныне взыскала с братьев Хантроповых для крестьянина Татарина с товарищи присужденные 370 руб., но не осмелилась отослать через сельскую почту, а удобнее сочла отправить прямо в Иркутский земский суд для отсылки по принадлежности на удовлетворение обиженных. По причине весьма отдаленного жительства братских, кроме зимнего пути не позволяло крайнее неудобство проезда”.

Зима 1929 г. Крестьяне Кунтинской слободы жалуются, что их озимые вытоптали конские табуны улусов Тынгинского, Крестовского и Таловского. Но так как освидетельствований не было, то и доказать ничего было нельзя – снег растаял. Буряты отказались, сказав, что если это произошло, то только в ночное время, а огороды нужно городить, как и было указано раньше (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 231, л. 1–3).

Январь 1830 г. Прошение Хогоя Хутанова в Иркутский земский суд, где он жалуется на побои его крестьянином Кунтинского селения Дорофеем Петровым: “Прошлого генваря 23 числа 1830 г. находился я на пастьбу за очередь мне доставшуюся конного табуна принадлежащего бурятам нашего ж рода стойбищ Улан-Бургасного, Еланцайского и Хахалхайского, в коем я проживаю, около 400 голов, который по смежности полей с нашими стойбищами и выпусками, заселенных озимовым хлебом, крестьянам Кунтинского селения принадлежащих, пройдя оные без причинения какого-либо нивам вреда на ветошь в пастбищные места, к стойбам нашим принадлежащие пригнал. После чего я по чрезвычай-

чайному холоду зашел в дом ясашиного крещеного для обогривания себя. Куда пришел крестьянин Дорофей Петров, избил бесчеловечно за то, что пригнал скот на их землю, и снял насильно с лошади седло братской работы с потником, треног, веревку чунбурну и подпруги". Пострадавший братский Хогой Хутанов, от роду 40 лет, под судом и наказаниями не бывал; юрту, жену, детей, скотоводство имеет, русского разговору не знает, сообщает, что 1) побои нанесены по голове и прочим частям тела 2) седло стоимостью 6 руб., потник – 2 руб., тренога – 50 коп., веревка – 1 руб., подпруги – 5 коп., а "из пасомого мною табуна, оставшегося тогда без присмотра убытками имеющими выказаться за потерявшегося бесгласно селетного жеребенка и съеденного зверем под Куретским селением отшатившуюся кобылу, принадлежащую братскому Буртуха Хоренову... Без чего я уже вынужден буду один платить им из собственности свой безвинно натурою или деньгами". Далее он утверждает, что "озимому Петрова из-за мерзости земли и обильного снега никакого вреда причинено не было, пашня не имела огорода..." (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 16, л. 49–50, 54–56).

На исходе ноября месяца 1830 г. братский Галсан Бортоев отлучился без ведома местного начальства в отдаленные инородческие иркутского округа стойбища для продажи имевшейся у него рыбы. Чрез 2 месяца возвратился в свое жительство, о чем иркутскому земскому суду донесено 1 февраля 1831 г. (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 20, л. 9).

В феврале 1831 г. сгорела юрта с анбаром у Хумурена Ихиринова.

В феврале 1831 г. у толмача из оседлых инородцев Григория Ощепкова сгорела баня (Указ. дело, л. 8, 10).

В январе 1831 г. Косостепский старшина Алексей Копылов предъявляет Ольхонской степной думе претензии о потраве и просит взыскать с виновных: "братские пастухи Тайсу Мансоев и Хулун Кутанов стравили табунами сено у крестьян примерно 2 воза".

16 января 1831 г. Сообщение из Косой степи о том, что стравлено Буренскими, Борсоевскими, Еланцинскими табунами в наших урочищах вниз по Оне реке, Низакуй Абусе речке у крестьянина Ефима Миркова и поселщика Лариона Горлова у первого 2 воза, а у поселенца 2 копны сена. Просьба учинить взыскание.

В связи с этими событиями Ольхонская степная дума издает приказ улусным старостам, "чтобы табуны свои имели с пастухом и не травили у крестьян в остожьях сено и озими не вытаптывали, а отвечать будут как братские хозяева табунов, так и пастухи, под надзором которых произошла потрава или вытоптывание" (Указ. дело, л. 1–2, 5).

Братский Урбагай Барташкин и его жена Бултахана Туханова, неграмотные и русского языка не знают, рано утрром ушли на сенокос в местность Булык на расстоянии 4 верст от юрты. Сенокосом занимались допоздна. Дома оставались племянник Дудей 4 лет и племянница Нохршка, дети круглые сироты Урбагая. Вечером хозяйка пошла домой и не доходя до юрты увидела пламя. Она сразу известила об этом живущих рядом людей, которые уже спали. Собрала всего 5 человек, которые прибежали и всячески старались потушить пожар, но юрта сгорела дотла и внеи сгорели дети. Пожар, видимо, “возник от неосторожности малолетков, имевших по обыкновению в юрте раскладной огонь” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 29, л. 8).

10 июля 1831 г. Ольхонская степная дума получила предписание от 12 июня за № 174 от штаб-лекаря Малиновского и замечания инспектора по медицинской части Восточной Сибири к пресечению распространения в Сибири венерических заболеваний. В целях подготовки профилактических мер думе предлагается ответить на ряд поставленных вопросов анкеты. Почти на все вопросы в т.ч. об определении лекарственных учеников из числа бурят, о содержании за счет общества их трехгодичного обучения в Иркутске поставлены отрицательные ответы на основании того, что «здесь в Ольхонской думе не имеется венерической, цинготной и проказной болезни..., что ежели бы и появилась в ком либо венерическая болезнь, то удобнее будет для лечения выслать в Иркутскую гражданскую больницу, где содержание и лечение их можно обеспечить собственностью больных, а в случае несостоятельности могут платить родственники или общество, к которому больные принадлежать будут» (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 18, л. 8, 13).

Братский Кударинский степной думы Хамаган Бахаев приезжал в Ольхонскую степную думу к брацкому Сухе Бахадаеву и по дружбе и по сродству привозил ему сено, а в то время у него Бахадаева была свадьба, на которой были тайша Банаев и шуленга... (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 116, л. 150).

В марте 1833 г. брацкий Кударинской степной думы Дархей Модогоев поехал в Ольхон для покупки рыб омулей и пристал к табору брацкого Ольхонского ведомства Малгатаю Буданову, а затем потерял 50 руб. ассигнациями. Он считает, что обороненные им деньги забрал Ольхонский бурят Хамархан Ныхыдов. Подозрения в виновности последнего усугубились его нежеланием признать, как попросили его тайша Баин Банаев и заседатель Ханкиса Долотхонов, “которые по нашему инородческому положению приказывали старшинам привести Ныхыдова к присяге называемой шах...”. На предложение Ольхонской степной думы истцу явиться для разбирательства в любое удобное время, он отвечает,

что не может явиться до тех пор, пока Байкал море не покроется льдом. Вообще же дело закончилось полюбовно (Указ. дело, л. 103–107).

Около первых чисел января 1833 г. братской 2 Чернорудского рода Моска Тухалов, “сын его Мальху и два работника ехали с сеном мимо Косостепской слободы, остановились для водопоя в речке Бугульдеихе быков, близ дома крестьянина...”. У них украли дохи, медный котел, новый кожаный тулуп и полпуда бычьего мяса (Указ. дело, л. 10).

Из летних стойб потерялись невода и одна мотня, стоимостью 70 руб., а всего на 180 руб. (Указ. дело, л. 121).

В 1834 г. крестьянин Манзурской волости Косостепской слободы Ефим Иванов Рыков доносит, что “братский Хабагуй Цыпенков заказал клади 40 пудов с каждого пуда по 15 копеек, чтобы из Кучулги дать клади рыбы 9 тысяч, для чего он загнал 7 лошадей и 13 дней кормил напрасно, ожидая груза” (Указ. дело, л. 124).

9 мая 1834 г. Ольхонская степная дума обращается в Кударинскую степную думу. Братский Ольхонского ведомства Онгоска Бозоев в зимнее время, бывши за Байкалом, торговал только, а не принял у кударинского братского Гыргена Багунова сена на 28 руб., с тем, чтобы по прибытии вторично заплатить и получить сено. Приезжал туда в апреле с рыбою по неимению наличных денег, отдавал ему рыбу 1000 свежих омулей за цену 25 руб. с тем, чтобы получить сено, но Багунов без наличных денег торгованное сено не отдал; Почему Бозоев принужден был не могши продать рыбу за наличные деньги выменять на оную сено у других людей. А посему Ольхонская степная дума усматривает, что Багунов никакого убытку чрез то не получил”. Кударинская степная дума предлагает для решения спора о том, должен ли Бозоев вернуть Багунову 28 руб. “не находя другого средства решить их спор по инородческому обряду привести их к шахе, на что Багунов был согласен, а Бозоев от сего отказался” (Указ. дело, л. 132–133).

20 января 1834 г. волк несколько раз в течение дня нападал на разных людей улуса Кутульского. На рассвете он выскочил из-за поленницы на Сорхону Озонову, которая вышла во двор для присмотра за скотом в стае находившегося. Затем в полдень недалеко от улуса кинулся на ехавшего по дрова Болдою Хонхаева с невесткою. Покусал ему руку, он отбился топором. А вечером волк бросился на Уладая Биденова, который в поле пас лошадей, и покусал ему руки. Раны у всех оказались неопасные, не болели и быстро затянулись после купания раненых в озере Байкал. “Чрез многократные опыты ольхонскими инородцами узнано, что купание в Байкале людей, укушенных бешеными животными, всегда

сопровождалось выздоровлением”. 21 января буряты устроили облаву и убили опасного зверя (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 20, л. 13).

27 сентября 1834 г. у братского Буры Налакова выкраден ящик “в коем имелось денег ассигнациями 150 руб., медною монетою 15 рублей, разных вещей и женского убору на 50 руб.” (Указ. дело, л. 18).

11 ноября 1834 г. Милагайта Хонходоров, братский 6 Чернорудского рода пришел в улус Сарминский и взял у братского Бунахани Бухина заем под поручительство своего шурина Иринцея Ичигыдеева два пуда ржи, пошел обратно в свое жительство по льду Байкала и утонул в полынье (Указ. дело, л. 118).

22 июня 1835 г. оседлый инородец Харламий Рыков обращается с прошением с Иркутский земский суд “о не платеже ему шуленгою Борхоновым якобы за похороны братского Улушкина денег 30 рублей” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 16, л. 136).

27 января 1835 г. братской Быкирден Алматов Баргузинской степной думы объявил, что “назад тому седьмой или осьмой годы по обряду иноверцев сделали сватовство, чтоб ему сестру свою именем Чиринохой отдать в замуж Ольхонского ведомства буряту Дылхену Зубоеву, а ему выдать свою родную дочь за него Алматова. Выдал он Алматов свою сестру Чиринохой ему Зубоеву того же года в замужество, а ему Алматову получить тогда, когда достигнет совершенного возраста. А как он по достижении совершенных лет в прошедшем году ездил к нему Зубоеву, который отозвался неимением состояния, приведя его Алматова в убыток, сделав напрасные поездки до Ольхонского ведомства, почему и просит сию думу принять меры” (Указ. дело, л. 140).

8 октября 1835 г. В связи с кражей коровы одна сторона обвиняет другую в воровстве, что “...я по инородческому обыкновению сжег баранью лопатку для отыска покраденной у меня коровы и наводил чрез то сомнение...” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 247, л. 1, 4).

Общественный приговор от 29 декабря 1835 года гласит, что невозможно удовлетворить просьбу о наделе сенокоса Харлампия Рыкова. ”До комитетской переписи 1823 г. он состоял с отцом его Никитою Рыковым в двух душах, платя за оные до второй половины 1825 г. подати и повинности столько, сколько некрещенные инородцы по 7 ревизии, получал на то число душ и следующий сенокос по уравниению его с родственниками его бурятами 2 Чернорудского рода. Со второй половины 1825 г. по распоряжению высшего начальства сказанный Рыков поступил не в оседлые инородцы, а в крестьяне по Манзурской волости и составило у него кроме умершего отца 5 душ, т.е. сам и 4 сына. А у нас с начала 7 ревизии по последней комиссии прибыло вновь рожденных мужского пола с лишком до 500 душ, поступивших ныне в оклад к

платежу и ответственности всех общественных повинностей; при том же владея сенокосными местами большею частью около Байкала по родам отдельно, вообще по каменистой и песчаной почве, чувствуем сами крайний недостаток в оных и количество таковых сенокосов весьма несоразмерно ни числу душ, ни имеющемуся у них скотоводству, так что почти каждый год в предотвращении упадка скотоводства, принуждены бываем покупать в посторонних ведомствах привозное сено на значительную по состоянию нашему сумму денег, или отдавать туда на прокорм скота за кортом. А по сим причинам на все 5 душ просителя Рыкова без стеснения и обиды некрещенных бурят 2 Чернорудского рода удовлетворить его сенокосом не согласны, как только на 2 души, которым количеством он донныне пользуется. Равным образом пахотную землю представлено ему было право отыскивать и разрабатывать, если таковая найдется без всякого со стороны нашей прекословия”.

Однако, оказывается, что “оседлые инородцы, отчисленные от прежних обществ, по предложению Гражданского губернатора от 4 дек. 1830 г. с утверждения г-на генерал-губернатора Восточной Сибири должны пользоваться землями в тех участках, коими они владели до перечисления их в настоящий разряд. Поэтому Рыков должен быть наделен узаконенным количеством земли из того общества...” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 16, л. 155, 167).

В июле 1836 г. у смотрителя Иркутского ремесленного дома и суконной фабрики Вешнякова потерялись деньги, которыми он собирался оплатить купленную по контракту шерсть 3750 руб. В результате следствия денег ни у кого не нашли, так как не брали.

Выполнили инородческое правило. “На основании существующих с издревле инородческих положений избрав от каждого 30 живых душ по одному благонадежному человеку представили в думу для приведения к узаконенной присяге, переведенной на монгольский язык. Они родоначальники двухсот рублевые ассигнации у родовичей не нашли, у некоторых инородцев находили 5, 10, 25, и 50-рублевые достоинства, но не в значительной сумме, с которых братские показали, что получали за проданную разным людям рыбу. В справедливости донесения они, родоначальники обязались подпискою. Сверх того, представленных ими 73 человека, избранные по одному из каждого 30 живых душ под присягою показали, что ни они, ни их родовичи не крали и кто кражу учинил не знают”. (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 16, л. 148).

31 октября 1836 г. сгорела юрта братского Бортогоя Матиева. Пожар возник из-за того, что искра попала в дрова, лежащие у дверей. Согласно реестру сгоревших вещей урон без стоимости самой юрты составил 1190 руб. 50 коп.

У Бортогоя Маатиева сгорело:

1. Шуб мужских разных матерьялом крытых 8 шт. на 211 руб.
2. Женские шубы из оных одна китайкою крыта 8 шт. на 230 руб.
3. Дыгыл вельветовых женских 2 шт. по 100 руб.
4. Дыгыл звериных 2 шт. на 40 руб.
5. Шуб детских женских простых 6 шт. на 60 руб.
6. Лисьих шапок 2 шт. на 20 р.
7. Шуб детских мужских простых 8 шт. на 40 руб.
8. Халат китайский новый 1 шт. на 9 руб.

У брата его жены:

9. Шубы крытые 2 шт. на 40 руб.
10. Билыбшей 1 шт. на 20 руб.
11. Лоскут выдры на 13 руб.
12. 66 сажен нового невода на 32 руб.
13. 5 сажен старого невода на 7 руб. 50 коп.
14. Платков шелковых 5 шт. на 15 руб.
15. Платков бумажных 3 шт. на 3 руб.
16. ? овчиных 3 шт. на 45 руб.
17. разных медных, железных вещей на 150 руб.
18. Седло с серебряной насечкой и приборами на 23 руб.
19. Узда на 10 руб.
20. Денег ассигнациями 90 руб.
21. Серебряных монет и рублевика на 20 руб.
22. Кож выделанных 7 шт. на 28 руб.
23. Овчин дымленных 13 шт. на 39 руб.
24. Войлоков, обшитых камысами 4 шт. на 20 руб.
25. Потников спальних 3 шт. на 9 руб.
26. Топоры 2 шт. на 2 руб.
27. Косы горбуши 6 шт. на 12 руб. (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 20, л. 66).

6 и 7 сентября 1837 г. на Ольхоне выпал сильный снег и была буря, которая побила скот. У бурят 2 Чернорудского рода пало 139 овец, в т.ч. у У. Одоева – 58, А. Хыртеева – 31, Х. Ехремова – 39, Б. Хыртеева – 6, у Т. Хыртеева – 5. Всего убытку по падежу овец на 6950 руб. В Уланнорском улусе у Д. Халгеева пало 4 коровы, у Н. Зороктуева – 5 овец и 5 коз, у Ш. Бабушкина – 2 овцы и 2 козы, у З. Уилганова 1 лошадь и т.д. Этому улусу ущерб нанесен в сумме 1720 руб. из расчета средней оценочной стоимости домашних животных: овца – 5 руб., корова – 20 руб. бык – 40 руб., лошадь – 40 р. коза – 4 руб. (Указ. дело, л. 5–6).

1840 г. Инородец Иркутского округа Кудинского ведомства Бабаевского рода Булан Богаев подал прошение в Иркутскую казенную палату о том, что “Отец Богай Тугеев с 1835 г. по приговору общества за развратное поведение был переселен из Кудинско-

го в Ольхонское ведомство, где по старости лет (69 лет) пришел в совершенную бедность и не в состоянии пропитаться сам, а Кудинское общество изъявило согласие на принятие его обратно к себе. Учитывая это обстоятельство сын просит переселить отца обратно на его с братьями пропитание” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 270, л. 4). В июле 1843 г. Иркутский земский суд присылает в думу оформления документов “для скорого удовлетворения желающих о перечислении разных лиц из одного селения в другое, для предоставляемых в казенную палату увольнительных”. “Приемное свидетельство”, так называется этот документ, заключать в себе пожелание жителей, высказанное на собрании, принять данного человека, основанное на его безукаризненном поведении, хорошей нравственности, склонности к домообзаведению. А если городской житель, то может ли упражняться в хлебопашестве или других промыслах, свойственных крестьянскому быту” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 281, л. 28) 1845 г. “4 ольхонских бурят 1 чернорусского рода, получив увольнительные билеты, устроились в найм в работы к иркутскому мещанину Петру Дудникову по договору, но не доживая до срока сделали побег с задолжением хозяину. Беглецов разыскать. Скрывающие их будут строго наказаны” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 207, л. 7).

В том же году бурят 2 Чернорудского рода Бахай Астарунов с товарищами находился в работе на постройке в Косостепской слободе нового экономического магазина и перестройкой к нему старого с оплатой 125 руб. и 2 пуда печеного хлеба. Не окончив работы сбежал, просят вернуть его (Указ. Дело, л. 23, 26).

В 1845 г. в доме у ольхонского шуленги Балданова был инородец Ленского ведомства Модогор Ханхуев, который подрядился продать Балданову и его родовичу Ильбыку Хорсокову хлеба 440 п. 31 ф. по цене 68 коп. ассигнациями за каждый пуд. Хорсокову договорились доставить 146 п. 37 ф. 6, а оставшиеся Балданову. Они выддали ему деньги все сполна вперед: 200 руб. – Балданов, 100 руб. – Хорсоков (НАРБ, ф. 12, оп. 1, 6, 9, 11, 13).

1845 г. Буряты Верхоленского, Ленского и Ольхонского ведомств тв просят освободить их от участия в содержании Манзурской соляной стойки, т.к. соль они приобретают в Иркутском бытовом магазине или из Верхнеулинского округа (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 317, л. 14).

По показаниям инородцев, оседлый инородец Харлампий Рыков занимается перекупкою рыбы у инородцев и другими оборотами и разъезжает по всем улусам. Весной 1851 г. он был в улусе Крестовском и при расчете вступил в конфликт и подрался с Хатхеевым. Когда тайша послал за ним для дачи показаний, то Рыков грубо говорил, что “знать не знает вашу думу, заседателя и тайше

не повинуюсь, а повинуюсь земскому заседателю”. “За ослушание Рыковым требование явиться в степную думу чрез старшину Харанохьева и за нанесение ему удара наказать его 15 ударами при степной думе с внесением штрафа” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 353, л. 2, 7, 8, 10, 13).

В сентябре 1851 г. Ольхонскую степную думу просят дать сведения об убытках от наводнения с целью последующего возмещения ущерба. Дума отвечает, что от наводнения, бывшего в июне месяце никаких “повреждений ни хлебу, ни сенокосным местам ... не было, состоит все благополучно” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 124, л. 1819).

20 января 1859 г. земский исправник отправил в Ольхонскую степную думу письмо о пресечении самовольных телесных наказаний. И просит объявить его на мирских по улусам сходках, на которые собрать и женщин:

“1. Что с января месяца я запретил начальствующим лицам с кого им вздумается без соразмерности вины и без соблюдения указанных правил, как это делали раньше. Я рад и очень доволен народом, для которого наконец наступает пора, когда примеры телесного наказания могут встречаться как редкость; 2. Чтобы при устранении мер строгости было бы желательно, чтобы всеми и каждым было отдаваемо почтение старшим по летам и притом из одного лишь уважения, а не из страха взыскания. 3. Что должно преследовать и совершенно уничтожить сквернословную брань, доказывающую нехорошее поведение и разврат того человека, который ее произносит. 4. Что предоставляю улусному мирскому суду обсудить и принять меры к уменьшению пьянства, которые видимо и бойко разоряет народ и влечет его к пороку. 5. Что во всех добрых начинаниях женщины, как матери и жены должны непременно помогать нашему усилию”.

Дума в ответ сообщает, о том, что 6 Чернорудский род Кутульский, Кучулгинский и Куркутский улусы провели мирской сход из доверенных молодых мужчин и женщин под руководством второго тайши Петра Субанова. 52 человека поставили свои знаки в подтверждение того, что они будут жить мирно и хорошо (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 176, л. 1–2, 6).

27 апреля 1859 г. Инородец 2 Чернорудского рода Банай Кыскуев степной думе: “Три года назад взял в жены в замужество от инородца Верхоленского ведомства Ольхонского рода Загутуйского улусаа Хадальшей Харюханова дочь Хабудай и уплатил за нее по инверческому нашему обряду отцу ее калым деньгами 235 руб. ассигнациями и разного скота 24 голов”. Когда он был в отлучке осенью 1859 г. “жена его ушла к своему отцу и взяла его собственные вещи: 5 бараньих новых овчин, 2 аршина черного толстого

нового сукна”. Просит вернуть ее или вернуть калым. Напоминает, что “Трижды ездил за ней, но она, узнав об этом, скрывалась. А в отыскании ее ни отец, ни местное начальство не содействовали. Прошу иметь в виду понесенные расходы”.

Ее отец подтверждает, что “действительно дочь была выдана за калым 60 руб. сер., 22 головы разного скота. Деньги и скот сполна получены. А Кыскуев по приезде объяснил, что жить с Хабудай не желает, чтобы я обратил ему взятую мной плату. Если же он действительно заставляет жену выйти за другого, то пусть приезжает ко мне для окончательного расчета. Если же хочет оставить жену свою, то должен приехать и увезти домой”.

Хабудай степной думе: “В течение трех лет супружеской жизни Кыскуев наносил мне бесчеловечные побои, о чем объявила сельскому старшине и даже заседателю Ольхонской степной думы, от которых никакого удовлетворения не последовало. А в прошлом 1859 г. сказанный муж дозволил, как он есть надо мной полный хозяин, уйти от него обратно к отцу моему и имеет желание получить обратно данный калым. Требование Кыскуева вернуть меня считаю не для супружеского союза, а для нанесения бесчеловечных побоев. Прошу провести разбирательство. Если вышлете к Кыскуеву, как бы он не лишил от жизни моей”.

Кыскуев степной думе: “Я обратился с нею не жестоко и не избивал, а как велит долг супругу и ничем не стеснял, и она на меня никому не жаловалась. Также и сама подавала всегда мне надежду быть верною женой с открытою расположенностью и подобных уклончивостей я за ней не замечал. Если отец ее соглашается вернуть мне калым, и не 60 руб., а 67 руб. 14 коп. и 22 головы разного скота, и если возвратит мои собственности (шкуры и сукно), стоящие 6 руб. и издержки по поездкам, три поездки 6 руб., всего на 79 руб. 14 коп., то я бечестным деянием своей жены... Прошу сообщить ее отцу, чтобы он по согласию своему вернул мою собственность и в таком же виде как от меня получил, т.е. без отсрочек и сполна, а дочь свою оставил у себя навсегда”.

Ее отец Верховленской степной думе: “Пять овчин и 2 аршина сукна она вовсе не уносила, мною получено за калым денег 60 руб. серебром, скотом 19 голов, а не 22 головы, а 6 руб. за издержки уплатить не могу, а обязываюсь уплатить за раз все сполна полученных денег и скота. Еще у него осталось из одежды дочери моей Хабудай 2 шубы овчинные, 1 штаны зимние овчинные, 2 серебряных кольца, 200 штук желтых маржаков. Прошу по получении нами вещей выслать Кыскуева и для окончательного расчета и для написания разводной подписки и получения скота 19 голов и денег 60 руб. серебром” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 797, л. 1–2, 8, 10, 11–12, 15).

Прошение жены инородца ольхонского ведомства 5 Чернорудского рода Буина Барханова Худулхей Бархановой.

“В январе 1863 г. муж должен был отправиться с кладью на прииск Кандинского, поэтому решил подковать своих собственных 4 лошадей и привел их в кузницу инородца Буха Сорхонова, но дома его не застал. А брат его Бужнай Сорхонов взялся подковать... из готового железа мужа моего... Муж видя, что он не так делает, как следует кузнецу, говорит ему остановиться. Тот, рассердясь на мужа моего ударил раскаленным железом мужа моего прямо в глаз, и он получил сильный ожог и вот уже около 20 дней чувствует сильную боль в глазу и в голове и не может заниматься никакой работой и был вынужден нанять работника на сход с тяжестями до Баргузина инородца Имея Багаева за цену 15 руб. серебром; да кроме того для присмотра за скотом Багаева нанял другого работника за 3 руб. серебром и понес разных убытков по случаю болезни и на лечение 9 руб. серебром”.

Свидетели показали, что ожог над глазом Барханова произошел от случайной большой искры или отлетевшего нагара. А Багаеву пришлось за 15 руб. сер. ехать вместо пострадавшего Барханова с условием, что “Барханов нанял бы человека ухаживать дома за скотом, принадлежащем ему, Багаеву или ухаживал бы сам”. Бутуха Тубаев и Ахалар Тубаев лечили Барханова, так как глаз был обожжен сильно, первый “лечил кочериком, стоящим 6 руб., а другой лечил овцой, стоящей 3 руб.” Оба уверяют, что с такой болезнью идти в Баргузин с кладью было не возможно, так же, как невозможно производить домашние работы (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 407, л. 3–4, 7, 11–13).

26 декабря 1863 г. Инородец 6 Чернорудского рода Анши Шарак шинов объявил думе: “Оставшись после смерти родителей своих на воспитании у дяди своего Харитского улуса Шоронхоя Балтахаева и жил у него до 12-летнего возраста, а после был отдан им для работ в люди, и вырабатываемые деньги в разное время отдавал ему на сбережение – всего 78 руб. серебром, надеясь впоследствии от него ко мне неоставление. Но ныне он не только что не отдает мне тех денег, но прогнал меня из своего дому, так что я теперь должен влачить жизнь свою бесприютно по чужим людям. Да и сверх того завладел и оставшимся после родителей моих скотом, как то тремя парами овец, одною парой козлов, одним кочериком и двумя коровами, что не безызвестно и жителям одного с нами улуса”.

23 марта 1864 г. “Анши Шаракшинов и дядя его Шоронхой Балтахаев на мирском разбирательстве, учиненном родовым старостой Тапхай Самсоновым, дали сию миролюбную подписку в том, что Шаракшинов признав в своем сердце правду и приняв во

внимание убытки и труды своего дяди по воспитанию после смерти отца согласился смириться с ним и более этого дела не возобновлять на таких условиях, чтобы дядя его Балтахаев за весь иск оплатил ему 20 руб. серебром и кроме того обыкновенных жердей 150 кетук” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 442, л. 68, 70).

17 января 1864 г. Объяснение инородца 6 чернорудского рода Бойдой Болдокова: “Сего числа в вечеру инородец 2 Чернорудского рода Субан Шабанов, явясь в нетрезвом виде в зборную избу Думы, а потом в комнату, называемую дворянской, где находилась жена письмоводителя со своею племянницей и с свояченицей оседлого инородца Ощепкова Анною Ивановою, спросил у письмоводительши тушь, которая по неимении отказала. Но он, осердившись, при вы ходе из комнаты сказал ей, что вы с мужем как прежде отсюда пошли пеши, так и ныне уйдете. Я же как коморник думы бывший тут и слыша эти слова укоризны сказал Шабанову, что писарь Чубуков прежде не пеши ушел, а уехал на лошадах...” (Указ. дело, л. 21, 23).

28 января 1864 г. инородец 6 Чернорудского рода Хаман Болдоков просит Баргузинскую степную думу о взыскании 14 руб. с инородцев их ведомства Николая Хамнаева, всего 5 человек, у которых “он по найму был переводчиком и проводником по неизвестности ими тракта от Ольхлна до г. Иркутска и обратно” (Указ. дело, л. 26).

26 января 1864 г. в степную думу поступило прошение жены инородца Ольхонского ведомства 1 Абызаевского рода Тангашки Тайсханова. Хуреган Будаевой: “Назад тому 18 лет по смерти моего отца инородца 1 Чернорудского рода Курминского улуса Будая Батахаева, оставшись при матери своей трехлетней сиротою еще с 2 таковыми же малолетними сестрами, и по нашему обычаю с согласия родственников были взяты на воспитание: сестра моя Булгухан дядею инородцем Тапхаем Батахаевым, а я дядею же Ирбазем Батахаевым, к которому на мою часть последовало наследство – 13 голов скота, две кобылы, один конь, 27 овец и юрта с принадлежащими скотскими дворами и обыкновенным амбаром. Мать же наша в то же время была выдана в замужество за инородца 2 Чернорудского рода Мазея Москина, куда последовала с матерью и третья малолетняя наша сестра. При выдаче матери нашей получили за нее вышеозначенные дяди калыма 670 руб. ассигнациями. По смерти уже моего дяди, у которого я находилась Ирбазая Батахаева, теткою моей Пуртня Михайловою с общего совещания с другим дядею Тапхаем Батахаевым выдали меня против моего желания в замужество за инородца 1 Абызаевского рода Тангашку Тайсханова, получа с него надлежащий калым, но сколько такового мне неизвестно.

А как я с самого просватания не имела ни малого расположения жить с тем мужем, за которого выдали меня насильственно, то во избежание неприятностей в течение почти трехлетнего с мужем сожития неоднократно объявляла ему о своем нерасположении и просила по нашему инородческому обычаю добровольно меня от себя уволить. Но муж не принимал во внимание моих просьб. Каждый раз меня за то бил беспощадно, так что от таких побоев я и в настоящее время чувствую во всех членах боль.

Постоянно терпя душевную скорбь от нерасположения моего жития с таким мужем, за которого я выдана против моей воли и не отцом и не матерью, а дядей с теткою из собственной их корысти по получению за меня калыма, а также перенося частовременные побои от мужа моего за объявление ему моего нежелания жить с ним, не нахожу никаких средств к избавлению себя от таких тяжких мучений, мною ничем не заслуженных. Почему ныне, вынужденною нашлась обратиться с настоящей моей просьбою в степную думу, которой объявив все вышеизложенное, осмеливаюсь покорнейше просить взойти в мое сиротское положение и сделать чрез кого следует должное удостоверение, потом сообразить все это дело с инородческими положениями и меня, как выданную родственниками моими против желания из одной их корысти, от мужа моего отобрать и отдать в распоряжение родной моей матери, находящейся за инородцем Москиным. Что же касается до калыма, уплаченного за меня настоящим моим мужем, то на удовлетворение его взыскать с того, кто им воспользовался. Кроме того, постановила бы дума истребовать от моих родственников, у которых я воспитывалась, вышеупомянутое наследство, поступившее к ним при взятии меня на воспитание. Во взрослых летах до 19 лет им приносила пользу по домашним работам и чувствую, что за оное себя пред ними вполне оправдала, что могут подтвердить даже и прочие соседственные люди”.

28 января 1864 г. на прошении поставлена виза: “Сделать надлежащее разбирательство при посторонних почетных инородцах и оказать просительнице должное удовлетворение в ее просьбе: Исправляющий должность тайши Хонгор Якшеев”.

30 января 1864 г. Инородцы “Тапхай Батахаев и вдова Пуртыл Михайлова на мирском разбирательстве... с обоюдного согласия с мужем племянницы Тайсхановым добровольно примирились на том, что мы обратим ему взятый от него... калым чрез пять дней, а именно деньгами 134 руб. серебром, скота: две стельные коровы, быка по четвертому году, кочерика по третьему году, две овцы с ягнятами, одну ямануху с яманенком, одну овцу и ямануху яловых и кроме того за одного быка и овцу деньгами 9 руб. и за одну кобылу 15 руб., а он Тайсханов к этому сроку должен возвратить нам

приданные вещи, а именно: два войлока из конских камысков, один из овечьих камысков небольшой, покрывающий подушку, один войлочек из курегашечьих лапок, один войлок простой из овечьей шерсти, один вышитый подседельный потник, овчиное одеяло, спальная обыкновенная подушка и деревянный сундук. И затем ему Тайсханову жену свою, а нашу племянницу Хуреган Будаеву с сего же числа окончательно от себя уволить на собственный произвол и впредь к себе не спрашивать, а также и ей, просительнице жалобу свою не возобновлять”.

31 января 1864 г. Приписка: “Хуреган Будаева дала сию подписку исправляющему должность тайши Якшееву в том, что я отошедши от своего мужа желаю жить по прежнему у своего дяди Тапхая Батахаева и тетки..., а потому и объясненного в прошении моем наследства от них ныне не требую” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 442, л. 32–35).

21 февраля 1864 г. учитель Ольхонского приходского училища губернский секретарь Осип Сидоров пишет в Верховенскую степную думу жалобу о том, что 2 бурята подрядились поставить ему к 1 января 1864 г. 150 пудов ржаного хлеба доброго без примесей, получили в задаток 40 руб. серебром. Но после напоминания доставили 13 февраля 86 пудов 26½ фунта, а остального хлеба нет”.

Инородцы объясняют: “Подрядились поставить 150 п. по 47 коп. за пуд; в задаток получили 40 руб., а остальное по доставке всего хлеба. Нами доставлено 86 п. 26 ф. на сумму 40 руб. 77 коп. Мы могли доставить ему и оставшийся хлеб, если бы он не желал изменить условия, так как хлеб имели в избытке у себя. Но по случаю закупа казною хлеба по вынуждению местного начальства продали в казну, потому и не доставили” (Указ. дело, л. 92, 102).

Оседлый инородец Ольхонского ведомства Калистрат Попов просит взыскать Иркутскую общую городовую управу с девицы Натальи Егоровой Горемышевой, проживающей в г. Иркутске у дяди ее крестьянина Бадайской волости Калашникова денег 10 руб. за воспитание незаконно прижитого ее сына. Прилагается письмо девицы (Указ. дело, л. 144).

18 марта 1864 г. В Ольхонском ведомстве “никаких заведений и мелочных лавочек, в которых бы продавали съестные припасы, подлежащие на основании Высочайшего повеления от 5 февраля 1862 г. за № 90 освидетельствованию окружного врача не имеется. А хотя и производится в некоторых местах его ведомства продажа упромышленной инородцами свежей рыбы, то таковая большей частью поступает в оптовую продажу посторонним лицам. Кроме того, открываются временные лавочки во время ярмарки с 15 июня по 15 июля каждого года при заливе Малого моря, но и в оных кроме разных красных товаров и крестьянских изделий в

пределах местных припасов не бывает. На случай же освидетельствования рыбы как в настоящее время, так и во время ярмарки степная дума назначила депутатом членов своих.

Исправляющий должность тайши Хонгор Якшеев” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 439, л. 25–26).

“4 апреля 1864 г. ревизских душ мужского пола считается в улусах, расположенных по Косой степи именно: в Кужуртуйском 1 Чернорудского рода 22 души в числе их ясачно-крещеных 8 душ, и кроме оных в этом же улусе проживаают оседлые инородцы 4 души; в Огульском 5 Чернорудского рода 55 душ, в числе их ясачных 4 души; в Убуринском 1 Абызаевского рода 24 души, ясачных ежду последними не имеется – тяжбу имели о покосах эти инородцы с таковыми же 2 чернорудского рода: Крестовского, Таловского и Озерского улусов” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 442, л. 86).

5 апреля 1864 г. Открытый приказ Ольхонской степной думы всем родовым старостам ведомства.

“В отстранении каждогодных жалоб в думу и Высшему начальству от корабельщиков г. Иркутска на неявку в Иркутск или в Ангарск на рыбные промыслы инородцев Ольхонского ведомства, нанимающихся к ним осенью предыдущего года по общественным одобрениям или по выданным думою билетм ныне по случаю приближения контрактного срока и по случаю личного Вашего собрания при думе немедленно понудить всех инородцев, нанявшихся к кому-либо из корабельщиков г.Иркутска и Ангарска на рыбные промыслы к своевременной явке на место., означенное в контракте. В противном же случае за невнимательность к своей обязанности будет взыскано как с ослушников, не исполняющих приказаний высшей власти” (Указ. дело, л. 88).

19 мая 1864 г. Казак иркутского полка николай Могилев просит выслать инородца 3 Чернорудского рода Башку Занахаева, нанявшегося по контракту в работники для перевозки на карбазе соли.

Этот инородец “находится в болезни, а полученный в задаток 26 руб. серебром отдал для передачи Могилеву тайше Якшееву” (Указ. дело, л. 110–111).

1864 г. Верховенский купец Михайло Рыков понуждал крестьянина Оекского селения Константина Николаева о поставке Оекской горшечной глины 1000 пудов за 200 руб. (1 пуд стоит 20 коп.) (Указ. дело, л. 126, 134).

1864 г. Инородец 1 Чернорудского одаа Курминского улуса Аргаган Балгин составил условие с крестьянином Манзурской волости Косостепской слободы Иваном Рыковым о поставке егоовса 270 пудов по 50 коп. серебром на Икатское заведение Баргузинского ведомства. Тягость доставить к 1 марта с.г. и сдать доверен-

ному Резанову по квитанции, с тем, чтобы в случае недостачи платить по той цене какая существует. Получил в задаток 30 руб. сер., а также в разное время 80 руб. 56 коп., всего 110 руб. 56 коп. “Недостача составила 37 пудов 20 фунтов, за который инородец уплатил по 1 руб. 40 коп. всего 51 руб. 10 коп.” (Указ. дело, л. 131).

1864 г. Учитель О. Сидоров пишет в степную думу о том, что не может получить остальных денег за содержание 2 мальчиков за прошедший 1863 г. с двух родов, а именно: “с 4 Чернорудского рода от старшины Варгонова 30 руб. сер. и чернорудского старосты Азаргана Заяхаева 14 руб. 69 коп. сер. Всего 44 руб. 69 коп. сер. При требовании отзываются обещаниями”. Деньги были выплачены (Указ. дело, л. 154, 155).

1864 г. Временный купец 2 гильдии Михайло Рыков (оседлый инородец) жалуется, что из сушившегося выстиранного белья исчезли: сарафан ситцевый жены, штаны работника и красный платок (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 442, л. 48).

8 марта 1872 г. инородка 6 Чернорудского рода Бубей Хондратова степной думе: “Пятый год назад вышла в замужество за инородца 2 Чернорудского рода Хадая Зангеева. Проживши счастливо один год, муж почему-то стал наносить жестокие побои, чрез что расстроилось мое здоровье, так, что жизнь моя, как я предполагаю, продлится недолго. Прошу степную думу защитить, освободить от жительства с ним или приказать мужу обращаться как с женой - человеком, или же отобрать меня от него и передать моим родственникам. Чрез жестокое обращение мужа в настоящее время нахожусь у своих родственников 6 Чернорудского рода улусе Кучульском”.

26 марта 1872 г. Она же думе: “Разбирательством моей жалобы от первых чисел марта я довольна. По прибытии в дом мужа, прожив там сутки, муж мой с четырьмя людьми из бурят, среди них его брат Дядей, связали меня и положили в сани и таким порядком довели до Еланцинского улуса, там развязали меня и привели в церковь, где священник, не спрося меня, начал брызгать водою и надел крест. Так как я не понимаю русского языка и мало видела русских, то совершенно не могла понять, что со мною делают. Когда же я опомнилась, окружающие меня буряты гвоят, что я уже крещеная. Не понимаю как это случилось, потому что желания креститься никогда не было и о крещении не знаю толку. Я сказала тем бурятам, чтоб они передали священнику, что не буду исполнять русской веры и в тоже время сняла с себя крест, который оставила в церкви. Потом привезли домой. В настоящее время прошу степную думу отобрать меня от мужа и передать моему отцу, а за истязания меня с бурятами поступить по закону и

равно не считать меня в числе крещеных, так как этой веры я не могу исполнять. А главное, крещение против моего на то согласия”.

Чуть позже, во время следствия Бубей Хондратова заявляет: “в настоящее время я с мужем жить не согласна ни за что. В православной же вере останусь, хотя и не по своей воле, а оттого, что иначе нельзя”.

Свидетели показывают, что “крещение было добровольным с ее стороны и никакого сопротивления она не оказывала. Муж утверждает, что после примирения договорились с женой креститься. Сказали об этом его матери и брату, посторонних не вовлекали. Нанял ямщика. Крестился сам тоже. Затем священник взял его кольцо и одел на руку жены, а с руки жены на его палец и что-то говорил, но не зная по русски, он не понял что”.

Ее отец «Хондрат Хунхонов, 6 Чернорудского рода, шаманской веры, обряды коей исполняет, от роду 55 лет, в штрафах, под судом не был: “Дочь объявила, что ее насильно окрестили и что больше жить с мужем не желает. Обстоятельств крещения не знаю. Тем, что дочь моя окрещена, я совершенно недоволен, потому что отдавал ее за бурята, а не за русского, да и сам я не крещеный.

...Я обязуюсь из взятого мною в 1867 г. калыму 200 руб. деньгами и кроме того 6 лошадей и 7 голов рогатого скота, в числе которых были: езженный конь, большая кобыла и 3-летняя лошадь, а последние были по 3 рубля сер., а также один был езженный, корова большая с теленком и кочериком, эргэн один, две овцы с ягнёнками и еманухза с яманенком, возратить ему Зангееву вместо 200 руб. – 180 руб и скот за исключением трехлетней лошади, кочерика и яманухи с ямнмнком при таких условиях: деньги 100 руб. и 7 голов уплатить сейчас при передачи расписки, а остальные 80 руб. и 10 голов к Семенову дню» (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 858, л. 3, 5–7, 19).

“29 октября 1872 г. староста Артамон Аларкин был командирован для осмотра по берегам острова пострадавших людей и от бури получивших крушение судов и лодок. И во время проезда Аларкина по берегу он увидел, что двое из девяти бурят карабкаются по отрубленному, ровному и неприступному утесу и по нем лезут вверх. Но он, Аларкин, видя, что они доползли до половины утеса, не имел при себе ни веревки, никакого инструмента, чтобы дать им. Чтoб не испугать их, он тот час же возвратился и явился в Шебетовский улус, где объявил обо всем и приказал как можно скорей отправиться вместе с ним на помощь. Затем нам сказали, что там на приливе к утесу лежат еще друг на друга семь бурят. Тогда по распоряжению Аларкина отправились для спасения ос-

тальных с веревкою в 12 сажени и по спуску веревки вниз утеса спасли остальных семь бурят. И что если бы Аларкин испугал голосом ползущего, то он упал бы и погиб. Всего спасли девять человек” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 856, л. 12).

30 октября 1872 г. Подписка 46 человек в том, что “нижеподписавшиеся кочующие инородцы, жительствующие на острове Ольхоне 1 и 2 Абызаевских родов в ответ на предписание окружного исправника, генерал-губернатора Восточной Сибири обязуются во время проплава по морю Байкала судов, лодок и пароходов оказывать помощь терпящим крушение, спасать их от гибели морской по человеколюбию. Не скрывать погибших уже. А если кто нарушит, докладывать земской полиции” (Указ. дело, л. 1–2).

7 ноября 1872 г. от Главного Управления Восточной Сибири г-ну Верхоленскому окружному исправнику. “Ангарские рыбопромышленники Павел и Иван Оглобины заявили, что суда с рыбой ветром прибило к западным берегам острова Ольхон, где они находятся и по настоящее время. Генерал-губернатор приказал оказать помощь Оглоблиным местным начальством и возможное содействие по перевозке рыбы с судов”.

Самососенское родовое управление думе: “По словесному приказу исправника сделано содействие родовыми старостами и родовыми старшинами для выгрузки судов и вычерпывании воды. Нанимали и платили по 50 коп. в день работы. Инородцы платой остались довольными и удовлетворены. А за выгрузку и вычерпывание воды с судна Павла Оглоблина не получили никакого вознаграждения и просим об этом.

Судно Павла Оглоблина приведено в безопасное место к берегу в расстоянии 1 версты в Харанцинскую губу для выгрузки рыбы. А судно Ивана Оглоблина осталось на прибитой погодой месте, в самом опасном. В середине этого судна вода замерзла на 10 четвертей, по случаю свирепых ветров невозможно было повернуть в удобное место”.

Именной список людей, работавших на судне Павла Оглоблина включает всего 81 человек 1 и 2 Абызаевских родов, которые поработали кто по 6–8 дней, а кто по 2–3 дня. Всего набралось 298 человеко-дней. “Шесть человек работали с быками, на каждого рабочего с быком засчитывали как за два дня пешего”.

“Во время выгрузки судов Оглоблиных разбили карбаз инородца Баяна Оскиева, который ценит карбаз свой не менее 100 руб.” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 856, л. 3, 5–6, 8).

“В октябре 1874 г. на торгах Ольхонский степной думы взял на 1865 г. перевоз через пролив Малое море Байкала за цену 300 руб. При этом мне нужно: приготовить для этого перевоза 2 новых лодки и перевозить людей по служебным делам, а част-

ных платно, за деньги. А как на суглане нашего ведомства, при котором присутствовал земский заседатель 1 участка Верхоленинского округа, он изволил высказать в пользу нашего же ведомства о понижении цены на сказанный перевоз и о приискании более выгодных подрядчиков, поэтому я отказываюсь от него” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 954, л. 4).

18 января 1875 г. инородец Ольхонского ведомства 2 Чернорудского рода Хуреган Хубунов “Был подрядчиком в 1873 г. в построении здания Еланцинской родовой управы в улусе Еланцинском за цену 300 рруб. По сдаче здания не додали мне родовые старосты 43 руб. сер. по причине, что ими не собраны деньги с общества” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 954, л. 93).

14 февраля 1865 г. поступило прошение от инородца 6 Чернорудского рода Абахая Умудеева: о возврате калыма (125 руб. и 1 корова) в связи с разводом с женой Хару Ныхешевой в октябре прошлого года. Калым должен был быть возвращен в 2 срока: “1) по приискании бывшей моей женой себе жениха 62 руб. 50 коп., а остальные после замужества чрез 6 месяцев. Между тем жена Хару приискала и вышла в замужество в ноябре прошлого года, но отец ее следующих денег и коровы до сих пор не возвращает... отзываясь тем, что будто не получил решеного калыма от нового свата” (НАРБ, ф. 12, оп. 11, д. 951, л. 1).

В 1875 г. в Ольхонском ведомстве держал лавку иркутский мещанин Павел Михайлов Попов (Указ. дело, л. 9).

1875 г. Один инородец попросил другого, пожилого, который проходил мимо, поддержать его коня, а сам отправился в дом. Конь, впервые взятый со степи, молодой, необъезженный, бросился, пошатнулся и, упав, повредил ногу старику. А он бездетный и живет со старухой, поэтому просит оказать медицинскую помощь. Главное обвинение в том, что хозяин лошади не предостерег его о дикости коня, тем самым почти сознательно привел к случившемуся (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 954, л. 3).

1875 г. Инородец Кударинский степной думы Николай Хамаганов просит своих трех задолжников из Ольхонского ведомства (127 руб. за хлеб, 57 руб., 127 руб. “за взятие в 1873 г. съестных припасов для обучающихся при Ольхонской степной думе малолетних детей, всего 312 руб.) выслать деньги на его имя чрез Кударинскую степную думу по почте. В случае же неимения ими денег на основе 158 ст. XV т. все имущество их подвернуть аукционной продаже” (Указ. дело, л. 35).

1875 г. Бархай Бадагаев за лечение в Иркутской больнице заплатил 6 руб., 6 руб. взыскано с приезжей инородки Марии Степановой за излечение в Иркутской городской больнице (Указ. дело, л. 75, 104).

1884 г. Степная дума статистическому комитету: “Большое море Байкал против острова Ольхона покрылось льдом 6 января, а сообщение жителей острова Ольхона с забайкальской стороной началось 10 января”.

Семисосенское родовое управление степной думе: “Сообщение с островом Ольхоном по проливу Малое море по ветхости льда прекратилось 15 апреля, очистило лед 9 мая и 10 мая возобновилось сообщение водою. Малое море Байкал очистилось ото льда 14 мая и с того же числа началось по оному плавание на лодках, по открытому же морю Байкал, пролегающему около острова Ольхон ледяное сообщение с забайкальской стороной прекратилось 16 мая, а совершенно море очистилось ото льда 19 числа, с которого времени и открылось по оному навигация” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 552, л. 12, 30).

1885 г. Степная дума получила предписание о том, что МВД признал необходимым воспретить различную продажу на улицах, площадях и других публичных местах разлагающей сектантской религиозной литературы согласно приложенного списка (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 600, л. 3–4).

17 февраля 1885 г. Верховенский окружной исправник думе: “Желая поднести Великому князю Алексею Александровичу голову лося (сохатого) с рогами Правление общества Сибирских охотников просит предложить известным промышленникам округа озаботиться доставкой такой головы. Рога должны быть замечательно большие весом не менее одного пуда и с возможно большим числом отростков, примерно не менее 30, иначе они ничего не будут стоить. Надо также, чтобы череп и вообще вся голова с шкурой шеи по плечи была целая, так как из нее предлагают сделать чучело.

...За лучшую голову сохатого с шкурой и замечательными рогами 1 ноября будет выдана премия в 25 руб., а за лучшие рога с черепом, но без головы и шкуры – 15 руб.” (Указ. дело, л. 7).

“В ночь на 8 января в Харанцинском улусе у инородца Бардалея Байсырова сгорели дом и находящийся вблизи амбар небольшой. Причиной пожара служит неисправность печной трубы. Убытков, понесенных признано на сумму 40 руб.” (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 720, л. 2).

“4 марта 1889 г. в Умбурунский улус 5 Чернорудского рода вечером забежал волк и в то же время из своего зимовья вышел инородец Мумей Абатаев 76 лет. И волк на него бросился и сильно искусал, так что он 8 марта умер. Сын же Хулхан, находясь в это время при уходе за скотом, услышал сильный лай собак, тотчас же прибежал к своему дому, увидел волка и убил его из ружья. Причем Хулхан показал, что никаких признаков бешенства у отца его после укушения не было” (Указ. дело. л. 22).

“25 апреля 1889 г. инородка Ольхонского ведомства 2 Черно-рудского рода Таловского улуса Духон Шухонова заявила Еманцинскому родовому управлению, что 25 апреля вблизи принадлежащей ей Таловской заимки, где находятся разные жилые и нежилые постройки и в зародах сено и солома, от неизвестных причин загорелся лес, предназначенный для расчистки под сенокосы, вследствие чего загорелась и засохшая трава и огонь дошел до заимки, отчего 26 числа сгорела одна жилая юрта, стоящая 10 руб. Принятыми же энергичными мерами собранным народом пожар прекращен и остальные постройки, сено и солома остались невредимыми. Подозрения в поджоге ни на кого не имеется. С чем составлен Акт за № 82, представленный г-ну Земскому заседателю 3 участка Верхоленского округа. Для наблюдения за могущим повториться пожаром по случаю ветров командирован Таловский улусный старшина Мазай Костеев, которому поручено находиться там безотлучно до окончательного прекращения палов” (Указ. дело, л. 23).

Семисосенское родовое управление Ольхонской степной думе о том, что “в ночь на 11 июня 1889 г. во 2 Абызаевском роде Харанцинского улуса у инородца Самсона Булутова сгорело зимовье и при нем находящийся амбар, убытков, как показал хозяин, на 100 руб.” (Указ. дело, л. 27).

18 июня 1889 г. Еланцинское родовое управление Ольхонской степной думе за № 139: “Инородец Ольхонского ведомства 4 чернорудского рода 1 Улан-Бургасского улуса Базнай Баргаев заявил родовому управлению, что ночью на 16 число июня около 12 часов от неизвестных причин загорелась во дворе его брата Будахана Баргаева жилая юрта с сениями, в которой ночевал один брат его Будахан Баргаев 68 лет, который по случаю моментально загоревшейся юрты сгорел вместе с юртою и всем находящимся там имуществом, а именно: юрта, стоящая 20 руб., два сундука с разною одеждою на 10 человек на 100 руб., три ящика, в которых находилось четыре однорублевых серебряных монет на 6 руб. 50 коп., наличными деньгами 6 руб., маржанов на 10 руб., десять шелковых платков на 10 руб., пять простых платков на 1 руб., две чаши чугунные и одна чугунка по 7 руб., разной деревянной посуды на 20 руб., и один теленок, стоящий 3 руб. Итого понесено убытку на 191 руб. Жена Баргаева Болмей ночевала на дворе, где караулила скот. Проснувшись заметила, что вся юрта была охвачена пламенем, и на ее крик сбежались соседние инородцы, при содействии которых были отстояны прочие постройки. Но из сгоревшей юрты не было никакой возможности спасти чего-либо, так как вся юрта была охвачена пламенем. Подозрения в поджоге никакого не имеется, а отчего возник пожар неизвестно.

О чем постановлен Акт, представленный в Ольхонскую степную думу. Найденные в сгоревшей юрте совершенно сгоревшие кости Будахана Баргаеваа сыном его Бадла Будахановым по инородческим обычаям отвезены в лес”.

Из Акта: “...моментально сгорела юрта Будахана Баргаева..., а по осмотру оказалось, что между разными нежилыми постройками в расстоянии от 2 до 4 сажень находилась жилая шестистенная юрта с пристроенными к ней сенями” (Указ. дело, л. 24–25).

“19 августа 1889 г. найдено в лесу около Булыкских летников удавившийся на лесине инородец Харахужирского улуса Буру Буданов, совершенно разложившийся.

22 августа 1889 г. по поручению степной думы заседатель он-ной думы Алсык Пилатов со старостою 2 Чернорудского рода, Мардаем Дырхеевым и понятыми из разных родов и улусов, прибыв в Булыкский летний улус 2 чернорудского рода, отправились в лес..., где в ½ версте от дороги лежит сваленная с корнем от бури сухая сосна и на одном из больших суков висит на старом бумажном кушаке инородец Буру Буданов, по видимому, 54 лет... Одет он был в красную ситцевую рубашу, пальто белое совершенно грязное, а сверху черный крестьянского сукна зипун и подпоясан бумажным кушаком, на ногах братские шерстяные чулки с подшитыми подошвами, шапки ни на голове, ни около не было. Отправлен в анатомический ледник Ольхонской степной думе...

Препятствий к преданию тела земле нет” (Указ. дело, л. 36, 41).

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

КОНТРАКТ

от 4 февраля 1831 г. между ольхонскими инородцами в лице доверенных Ольхонской степной думы заседатель Ханхи Долломханов, родовичи Тымуркан Ятунов, Мосой Ботогонов, Шигай Момонов заключили контракт в Иркутском приказе общественного призрения о нижеследующем:

1. Обязуемся всеми нашими родовичами поставить для ведения сукон на принадлежащей приказу суконной фабрики в три года рунной шерсти всего 2 тысячи сто пудов.

2. Шерсть сия должн быть непесиковатая, не грубая, но сколько можно чистая, т.е. без примесу всякого либо сору, мягкая, одним словом совершенно годная к сукноделию, таких цветов, каких у нас будет, впрочем поставляем себе в обязанность, чтоб в числе сей шерсти было более белой шерсти по крайней мере не менее двух третей (2/3) в каждой сдаче.

3. Поставку производить в три года, начиная с нынешнего 1831 г. и окончить в будущем 1833 г. к 1 августа по равному количеству, т.е. в каждой по семисот пудов (700 пуд), так, чтобы сие количество шерсти ежегодно сдавать в показанное время.

4. Принимать шерсть от нас на месте в Ольхоне при степной нашей думе из собственно принадлежащих нам магазейнов, кому от приказа поручено или доверено будет; очень должны мы иметь предварительное сведение через земский суд ...

5. Если по каким либо непредвиденным обстоятельствам мы будем не в состоянии в полной мере выполнить обязанности от чего произойдет остановка в производстве сукноделия (то на их деньги купят другую шерсть).

6. За поставку шерсти получить от приказа общественного призрения по девяти рублей десяти коп. (9 руб. 10 коп) за каждый пуд, всего за 2 тыс. 100 пуд. двенадцать тысяч сто десять руб; из коих поставится в нынешнем 1831 г. семьсот пуд.

Получили мы при сдаче сего контракта за половинное количество, т.е. за 350 пуд. наперед 3 тыс.180 руб., а остальные за сей год такое же число получить на месте в Ольхоне по приеме от нас шерсти равным образом и в последующие годы (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 19, л. 1–2).

ПРОГРАММА

для систематически-научного собрания и изложения юридических обычаев бурят-ламаистов или так называемых степных законов

– В делах архивных Ольхонской степной думы исторического обзора заселения бурятами описываемой местности сведений нет.

– Какая была древнейшая жизнь бурятов в первоначальном месте жительства и предания об ней буряты Ольхонского ведомства (как отзывались старики более 70 лет по распросам не знают) и в архивах нет.

– Первого столкновения с русскими они не знают и по делам Степной думы не значится.

– Понятие бурят о нравственности и различие их от нравственности русских неизвестны. Живут по Уставу об управлении бурятами 1822 г. в 22 день июля.

– Характер бурят в трезвом виде скромный, но в пьяном виде дерзкий. Соединение самого прекрасного с самым низким не понимают. Письменных отличий от других племен не имеют и грамотности никакой нет.

– Народных игр, общественных развлечений, забав, праздников никаких не имеют, как только что вместо развлечений они в

летнее время собираются где-либо на открытом воздухе, разговаривают что-то по своему, смеются и пьют тарасун. Жилища их составляют деревянные юрты, срубленные из дерева шестигранные. Внутренность их закопченная от дыма, происходившего от горевших посредине юрты на земле дров. Одежда у бурят как у мужчин, так и у женщин шапка обыкновенная, шуба овечья особой работы от русских, штаны овечьи, на ногах унты из телячьей кожи или козлиной. Но некоторые носят дабовые рубахи русской формы, но более без оных. Пища у них главное заключается куренга и арса, делаемая из молока, говядина и пареная рожь. Хлеба же печеного не имеют, но в настоящее время у них малая часть имеют печеный хлеб и соль. Экономические причины бедности жизни, т.е. отсутствие комфорта обвинить нельзя без особого исследования.

— Взгляд бурят на гражданскую жизнь и гражданственность русских неизвестна и считают ли они выше своей во всех отношениях неизвестно, что требует особого дознания.

Глава I.

Ясного осознания буряты о своих отношениях к русскому государству не имеют. Понятие об общественном порядке и составе бурятских обществ или ведомств имеют. Понятие о русской верховной власти по отношению к русскому правительству или русской верховной власти не имеют. Понятие о чиновниках, об управлении бурят по ведомствам, родам и улусам несколько имеют. Влияние русского законодательства по управлению бурят установившееся первоначально по обычаю имеют не совсем сильное. Какое это было управление до русского влияния неизвестно. Отношение главных родоначальников и подчиненных вежливы, а со стороны подчиненных к родоначальникам исполнительны. Служба у бурят как повинность по выборам без награждения за отличное управление родоначальники получают награды как-то: серебряные медали, кортики.

Различие буряты имеют: почетные и не почетные, члены их избирают из почетных бурят по образу жизни. По прочим же предметам по казанным в этой главе объяснить невозможно без особых на то исследований.

Глава II.

Об имущественных и личных средствах бурятских родов и улусов

— Земли, занимаемые бурятами государственные, на праве владения и пользования без права распоряжения (т.е. отчуждения). Право на землю основано на распоряжении русского правительства.

— Были ли сборы на общие потребности или в чью-либо пользу для русского владычества неизвестно, других сборов кроме установленных русским правительством у бурят не существует.

– Подати, вносимые бурятами русскому правительству собирают родовые старосты чрез улусных старшин и по собрании представляют в степную думу, а те дают родовым старшинам квитанции, а затем в губернское казначейство одним из членов думы.

– Других сборов у бурят нет.

– Общественные доходы следующие: за землю, отведенную временному купцу Михайлу Рыкову 2-ому под постройку стеклоплавильного завода, за лавки, выстроенные на Ольхонской ярмарке, существующей с 15 июня по 15 июля и продаваемую рыбу с бочки.

– Личные повинности бурят: исправление дорог, рассыльный и сторож при степной думе.

– Особого общественного хозяйства в ведомстве нет.

Глава III.

– Буряты чужой собственностью низачем не согласятся владеть, а потому обвинение об этом неизвестно. Прогоня скота в Ольхонском ведомстве не бывает, но постоянно бывает проезд через Ольхонское ведомство за покупкою рыбы на берег Байкал моря, и останавливавшимся людям из других ведомств для пастьбы лошадей где бы то ни было кроме сенокосных и хлебопашных мест кормить лошадей не запрещается.

1. Степными Законами не требуется, чтобы буряты по обязательствам были равноправны но требуется, чтобы принадлежали к роду, в отношении пользования правами мужчина имеет преимущество перед женщиной.

2. Обязательство буряты имеют установленные законом, например, хоронить умерших, платить ясак и т.д. Обязательства, установленные Договором или условиями частных лиц существуют на русском письме. За нарушение их требуют вознаграждение ущерба от виновного.

– Были ли у бурят деньги до русских неизвестно.

– В обязательство назначают сроки годовые, полугодовые, трехмесячные, месячные и выполняются свято.

– Большею частью принимаются бурятами способы прекращения обязательств заменю.

– У бурят существуют договоры как и у русских, именно: мена, купля, продажа, заем, личный наем, подряд и товарищество – и договоры обеспечиваются задатком и неустойкою и поручительством.

По обычаям бурят договоры заключаются не более как на год, обычаев у бурят кабалы нет, рабства так же нет.

Промышленность у ольхонских бурят рыболовная в Байкал море.

Добываемая рыба продается разным лицам, проехавшим из других русских ведомств и в г. Иркутске.

Зверопромышленность. Кожи зверей продаются бурятами в г. Иркутске.

— Брачный союз по обычаю бурят. Лета брачующихся у бурят не определены. Соединение брачующихся заключается на условиях родителей. Условия эти словесные, например, жених платит родителю невесты калыма 150 руб. серебром и более и кроме этого разного скота штук 20 и более. Совершение брака с условия делается чрез год, два, три и далее чрез пять лет. Обряды брака следующие: буряты, родственники и соседи собираются в юрту невесты и потом садятся на верховых лошадей и невеста также отправляется верхом к жениху. Прибывши под улус жениха, останавливаются. В это время приезжают к ним буряты от жениха с тарасуном и кобыльим мясом. Угостив оным приезжих, просит всех в юрту жениха. По прибытии туда невеста с женщинами помещается в особо приготовленной юрте, а мужчины в юрте отца жениха, немного погодя выходят из юрты, мужчины и женщины на чистый воздух, где происходит угощение тарасуном и кобыльим мясом. На другой день часов в 12 женщины выводят невесту под руки и ведут кругом юрты. У которой глаза и лицо завешены, но не доходя до дверей юрты обращаются назад и прямо в юрту отца жениха, где отец жениха сидит, раздвинув пазуху, а невеста, вошедши в юрту бросает ему в пазуху кусками лошадиный жир до 3 раз (трех раз) и потом отведут ее в юрту ту самую, в которой она была, и затем опять начинаются угощение такое же, как и первое, после которого все разъезжаются по домам и с ними невеста. Жену эту бурят к себе берет для совместного жительства чрез полгода или чрез год, смотря по Условиям. Но впоследствии они по несогласию разводятся с возвратом заплаченного калыма и нередко бывает, что жены их убегают и выходят за других замуж. Этот последний муж возвращает первому калым. Буряты состоятельные имеют жен по 2 и по 3 и 5 (по две, по три и по пяти), понятие о приданом буряты не имеют, а отдельное же имущество жены есть. Взгляд на подобный случай обычая примирительный.

Понятие о детях незаконнорожденных они не имеют, усыновление у бурят существует на условиях наследства всем имуществом по смерти усыновителя. Усыновленные дети считаются наравне с родными.

Отношения между родителями и детьми личные: послушание и некоторое уважение; имущественные: дети не имеют никакого распоряжения без родителей. Отделение детей существует, при котором вознаграждается отделяемый отцом юртою, рогатым скотом, овцами, лошадьми. Родственный союз у бурят неизвестен, что требует особого исследования. У бурят в настоящее время есть опеки на основании русских законов, о правах или обычаях сих

наследований неизвестно. Буряты судопроизводство уважают, исков или тяжб буряты не любят. 1 степень судопроизводства словесное разбирательство составляет родовой староста с 12 почетными бурятами, 2 степень судопроизводства составляет земский суд. Постепенность инстанции в обсуждении дел у бурят есть. Отношения судящих к судимым скромные. Буряты к своим судам русских имеют уважение. Бурятские судьи судят быстро, бурятским судьям вознаграждения за сию службу не бывает. Различия у бурят полиции от суда и полицейских мест и лиц от судебных не имеется.

— У бурят всех тех преступлений и проступков, как у русских не встречается, о прочих же предметах степная дума объяснить не может и требуется специальное исследование (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 193, л. 108–117)/

РАЗВОДНЫЙ АКТ

1875 г. сентября 5 дня мы, нижеподписавшиеся Ольхонского ведомства 6 Чернорудского рода инородец Абызай Умудеев и инородка 2 Чернорудского рода Хару по отцу Ныхышеева учинили сей акт в том, что по случаю несогласного между нами супружеского союза мы признали брак наш на основании степных обычаев расторгнуть с дачею один другому права вступить по желанию в новый брак; а так как расторжение брака зависело собственно от меня Хару, то калым, заплаченный отцу моему, заключающийся в количестве 125 руб. и одной коровы я должна возвратить Вам чрез отца моего М. Ныхышеева в условленное нами время, а именно 62 руб. 50 коп. и 1 корову, когда я приищу себе жениха, а остальные за тем количеством денег через 6 месяцев со времени приискания нового жениха и уплаты первой половины денег. В заключение присовокупляем, чтобы мне Умудееву по получению калыма претензии по разводу сему никакой не иметь. Приданные вещи: 2 ящика, 2 потника, обшитые камусом и 1 простой войлок и 1 овчинное одеяло должен сего же дня от Хару возвратить и мне Хару по получении сего от Вас более ничего не требовать и претензии также не иметь и Вам Умудеева по платежу калыма до суда не доводить в чем и подписуемся (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 951, л. 4).

ВЕДОМОСТЬ

о числе родов, улусов и в них домов с показанием числа жителей в 1853 г.

Ольхонское ведомство		число жителей		частных домов		юрт	
		муж.	жен.	камен.	дерев.	дерев.	берест.
1	Чернорудский:						
улусы	Сарминский	128	118		3	65	
	Курминский	118	130		1	50	
	Заминский	189	149		4	94	
	Кужиртаевский	23	21		2	9	
		458	418	—	10	218	—
2	Чернорудский:						
улусы	Уланнурский	86	64		2	45	
	Хахангаевский	72	56		1	37	
	Таловский	166	168		4	89	
	Крестовский	105	89		4	52	
	Озерский	164	129		5	83	
	Загалмайский	80	68		3	40	
		673	574	—	19	346	—
3	Чернорудский:						
улусы	Шелатаевский	48	41		1	17	
	Улан-Бургасский	14	7		1	6	
		62	48	—	2	23	—
4	Чернорудский:						
улусы	1-й Уланский	140	109		7	73	
	2-й Бургасский	77	72		5	32	
		217	181	—	12	105	—
5	Чернорудский:						
улусы	1-й Ангинский	197	184		5	122	
	2-й »	52	42		1	31	
	Огульский	57	45		1	25	
		306	271	—	7	178	—
На острове Ольхон:							
1	Абызаевский:						
улусы	Заголинский	117	114		1	72	
	Хадайский	86	90		1	53	
	Убуринский	26	40		1	15	
	Улан-Харгайский	9	17		1	9	
	Семисосенский	100	93		1	63	
		338	354	—	5	212	—
2	Абызаевский:						
улусы	Нургунский	218	232		3	134	
	Кужиртаевский	150	140		1	84	
		368	372	—	4	218	—
Хенхедурский:							
улусы	Унгуринский	172	160		8	89	
	Ильгейский	118	127		5	74	
		290	287	—	13	163	—
Итого у кочевых:		3020	2807	—	83	1659	—
у оседлых инородцев:		26	23	—	7	—	—
Всего:		3046	2830	—	90	1659	—

(НАРБ, ф. 12, оп. 1, л. 160, л. 51).

СВЕДЕНИЯ ОЛЬХОНСКОЙ ДУМЫ

Год	Привезено товаров (мануф-ры, бакалеи, железн., медн. изд., товаров скобян.	Привезено инородцами местных продуктов							
		омулей		омулей		другой рыбы		жиру рыбьего	
		штук	на сумму	бочек	на сумму	счетом	на сумму	пудов	на сумму
1870	15 900	—	—	800	5600	—	—	—	—
1871	9000	—	—	525	2625	—	—	—	—
1872	15 657	—	—	591	8865	—	—	—	—
1873	35 911	—	—	383	7660	—	—	—	—
1874	28 300	6500	65	779	11 685	—	—	70	175
1875	20 643,57	15 000	202,50	557	97 447,5	—	—	166	332
1876	26 900	16 666	166,66	494	7410	—	—	220	352
1877	24 445	—	—	388	6984	—	—	80	160
1878	22 600	66 668	800,35	327	4905	—	—	163	244
1879	11 900	25 600	614	234	5870	—	—	96	192
1880	19 600	10 000	260	295	8850	—	—	—	—
1881	19 530	60 000	1320	220	7040	—	—	51	229,5

ИЗВЛЕЧЕНИЕ ИЗ ПОДВОРНЫХ СПИСКОВ

Улусы	Число дворов	Общее число жителей			
		мужчин	женщин	детей до 16 лет	
				мальчиков	девочек
1. Кутульский	23	62	51	30	24
2. Кучулгинский	48	99	106	28	31
3. Кулуринский	9	24	17	11	5
4. Тоготский	4	6	12	1	6
5. Большекуркутский	16	36	42	15	15
Всего по 6-му Чернорудскому роду:	109	305	295	111	105

О ТОРГОВЫХ ОБОРОТАХ С 1870 ПО 1882 г.

Привезено инородцами местных продуктов						Продано товаров на сумму	Осталось не-проданного и вывезенного обратно с яр-марки на сумму	Общий оборот ежегодной ярмарки
нерпичьих кож		овечьей шерсти		порожних бочек для засола рыбы				
штук	на сумму	пудов	на сумму	штук	на сумму			
—	—	—	—	—	—	13 731	2169	19 331
—	—	—	—	—	—	5000	4000	7625
—	—	—	—	1300	1300	7590	8067	17 755
—	—	75	150	1600	1600	13 180	22 731	22 590
—	—	90	360	2000	2000	14 400	13 900	28 685
200	90	70	210	60	60	10 387,58	10 255,99	21 029
—	—	85	255	165	165	13 400	13 500	21 748
—	—	60	120	200	200	13 426	11 019	20 890
440	176	50	120	—	—	9800	12 800	16 045
484	242	30	120	—	—	8460	3440	21 028
100	60	100	360	—	—	10 000	9600	19 530
76	53.2	60	210	—	—	12 370	7160	21 222

Примечание. Товары на Ольхонскую ярмарку привозились большей частью приказчи-ками иркутских купцов и ставились и с Качутской и Хоготской ярмарок и низшего качества, подобранный в бурятском вкусе по меньшей мере (НАРБ, ф. 12, оп. 1, д. 521, л. 9—10).

6 ЧЕРНОРУДСКОГО РОДА

Грамотные		Малограмотные		Уч-ся	Вероисповедание			
мужчины	женщины	мужчины	женщины		православные		шаманисты	
					мужчины	женщины	мужчины	женщины
5	1	1	1	14	20	17	42	34
—	—	—	—	—	4	2	95	104
—	—	—	—	—	—	—	24	17
—	—	—	—	—	—	—	6	12
—	—	—	—	—	1	1	35	41
5	1	1	1	14	25	20	279	274

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абаев Н.В., Ковалов П.Б.* Введение // Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии / Н.В. Абаев, К.М. Герасимова, А.И. Железнов и др.; Под ред. Н.В. Абаева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. – С. 3–10.
- Абаева Л.Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии: (Эволюция верований и культов селенгинских бурят). – М.: Наука, 1992. – 140 с.
- Аверинцев С.С.* Архетипы // Мифы народов мира: Энциклопедия. – 2-е изд. – М.: Рос. энцикл., 1994. – Т. 1. – С. 110–111.
- Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья: Общие замечания // Античность и Византия. – М.: Наука, 1975. – С. 226–285.
- Александров В.А.* Политика российского государства по национальному вопросу (середина XVII–XVIII вв.) // Национальная политика в России: Материалы к серии “Народы и культуры”. – М., 1992. – Вып. X, кн. 1.
- Алексеев В.П.* Очерки экологии человека. – М.: Наука, 1993. – 189 с.
- Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984. – 232 с.
- Алексеев Е.А.* Обряд и фольклор у катов // Обряды и обрядовый фольклор. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. – С. 27–33.
- Андрианов Б.В.* Закономерности географической Среды и хозяйственно-культурная дифференциация народов мира // Этническая экология: теория и практика / Б.В. Андрианов, А.А. Воронов, Н.И. Григулевич и др.; Под ред. В.И. Козлова. – М.: Наука, 1991. – С. 149–172.
- Андрианов Б.В.* Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). – М.: Наука, 1985. – 279 с.
- Арютюнов С.А.* Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии / Отв. ред. Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1979. – С. 24–60.
- Асалханов И.А.* Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. – 493 с.
- Бадмаев А.А.* Ремесла агинских бурят (к проблеме этнокультурных контактов). – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 1997. – 159 с.

- Байкал.* Иркутская область. Республика Бурятия. Путеводитель. Советы туристам. – Париж; Люксембург; М.: Ле Пти Фюте., 1998. – 288 с.
- Балдаев С.П.* Культ будалов или бумалов у бурят // Избранное. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1961. – С. 206–218.
- Балдаев С.П.* Культ писаниц у западных бурят // Зап. Б-МНИИК. – 1956. – Вып. 22. – С. 83–88.
- Балдаев С.П.* Материалы к изучению родовых и племенных отношений бурят // Избранное. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1961. – С. 77–109.
- Балдаев С.П.* Некоторые вопросы бурятского фольклора // Избранное. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1961. – С. 7–14.
- Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят. Ч. 1: Булагаты и эхириты. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1970. – 362 с.
- Балдано М.Н.* Современные процессы этнической консолидации у бурят и народные традиции // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы междунар. науч.-практ. конф. (2–3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – С. 26–28.
- Басаева К.Д.* Поселения и жилища аларских бурят (вторая половина XIX – начало XX в.) // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов / Отв. ред. Б.Р. Зориктуев. – Новосибирск: ВО “Наука” РАН, 1993. – С. 52–89.
- Басаева К.Д.* Преобразования в семейно-брачных отношениях бурят (по материалам Аларского и Ольхонского районов Иркутской области). – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1974. – 114 с.
- Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят (вторая половина XIX – начало XX века). – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980. – 223 с.
- Баторов П.П.* Культ орла у северобайкальских бурят // Бурятияведение. – 1927. – № 3–4. – С. 79–81.
- Баторов П.П.* О происхождении мира по сказаниям северобайкальских бурят (аларский вариант) // Бурятияведение. – 1928. – № IV (8). – С. 139–140.
- Батуева И.Б.* Буряты на рубеже XIX–XX веков: (Хозяйство бурят. Скотоводство в дореволюционный период). Историко-этнографический очерк. – Улан-Удэ, 1992. – 74 с.
- Батуева И.Б., Зориктуев Б.Р.* Скотоводство и скотоводческие традиции у бурят // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии / Отв. ред. Т.М. Михайлов. – Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1984. – С. 81–96.
- Батуева Т.Б.* Народы Сибири в трудах западно-европейских исследователей XVIII–XIX вв. – Иркутск; Улан-Удэ: БНЦ, 1995. – 106 с.
- Беккер Г.* Современная теория священного и светского и ее развитие. // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. – М.: Изд-во иностр. лит., 1961. – С. 158–217.
- Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1988. – 275 с.
- Бертагаев Т.А.* Космологические представления в мифологии монгольских племен // Историко-филологические исследования. – М.: Наука, 1974. – С. 406–418.
- Богданов М.Н.* Очерки истории бурят-монгольского народа. – Верхнеудинск, 1926. – 230 с.

- Богораз-Тан В.Г.* Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. – М.: Изд-во Акад. Художеств СССР, 1926. – № 1. – С. 67–76.
- Бромлей Ю.В.* Культура и этнические аспекты экологии // Общество и природа: исторические этапы и формы взаимодействия. – М.: Наука, 1981. – С. 85–95.
- Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 411 с.
- Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). – М.: Наука, 1981. – 390 с.
- Бураева О.В.* Влияние христианства на развитие этнокультурных связей русских, бурят и эвенков (XVII – середина XIX в.) // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Междунар. науч. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – С. 24–26.
- Бурятско-русский словарь* / Сост. К.М. Черемисов. – М.: Сов. энцикл., 1973. – 803 с.
- Бутанаев В.Я.* Традиционная пища хакасов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. – С. 150–170.
- Вайнштейн С.И.* Проблема происхождения и формирования хозяйственно-культурного типа кочевых скотоводов умеренного пояса Евразии. – М.: Наука, 1973. – 12 с.
- Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. – 303 с.
- Викторова Л.Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М.: Наука, 1980. – 223 с.
- Викторова Л.Л.* Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов // Археология и этнография Монголии / Отв. ред. А.П. Окладников. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1978. – С. 5–15.
- Винер Б.Е.* Этничность: в поисках парадигмы // ЭО. – 1998. – № 4. – С. 3–26.
- Витковский Н.И.* Заметки к вопросу о байкальской нерпе // ИВСОРО. – Иркутск, 1890. – Т. XXI, № 3. – С. 33–48.
- Вяткина К.В.* Очерки культуры и быта бурят. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. – 217 с.
- Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. – 114 с.
- Галданова Г.Р.* Закаменские буряты. Историко-этнографические очерки. (Вторая половина XIX – первая половина XX в.). – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. – 170 с.
- Галданова Г.Р.* Ритуал шаманского посвящения и культ дерева в бурятском шаманизме // Центральнo-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: Материалы Междунар. науч. симпоз., 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1996. – С. 102–104.
- Ганжа А.Г.* Инновации в системе “этнос – окружающая среда” // Этническая экология: теория и практика. – М.: Наука, 1991. – С. 140–148.
- Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. – СПб., 1799. – 2-е изд. – Ч. III. 385 с.
- Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. – 1969. – Вып. 5. – С. 105–144.

- Герасимова К.М.* Об историзме в оценке культурного наследия // Наука и культура региона: проблемы исследований / Отв. ред. К.А. Никифоров. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1992. – С. 61–73.
- Герасимова К.М.* Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 138 с.
- Герасимова К.М.* Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии / Отв. ред. К.М. Герасимова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981. – С. 110–130.
- Гиндилис Н.Л.* К вопросу о демаркации традиционного и нетрадиционного типов знания // Наука и культура региона: концепции развития / Отв. ред. К.А. Никифоров. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1993. – С. 13–27.
- Гирченко В.П.* Из прошлого байкальских рыбных промыслов: Памяти К.Н. Пантелеева // Жизнь Бурятии. – 1923. - № 1. – С. 79–88.
- Гирченко В.П.* Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX века о бурят-монголах. – Улан-Удэ: Бурят.-Монгол. изд-во, 1939. – 91 с.
- Горюнова О.И., Свинин В.В.* Археология. Ольхонский район: Материалы к своду памятников истории и культуры Иркутской области. – Иркутск: Арком, 1995. – Ч. 1: Остров Ольхон. – 140 с.
- Грач А.Д.* Центральная Азия – общее и особенное в сочетании социальных и географических факторов // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ (по этнографическим данным) / Отв. ред. В.Н. Боряз, Л.П. Потаков. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. – С. 113–125.
- Гурулев С.А.* Что в имени твоём, Байкал. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. – 110 с.
- Гусев О.К.* На очарованном берегу. – М.: Сов. Россия, 1990. – 304 с.
- Дамешек Л.М.* Внутренняя политика царизма и народы Сибири (XIX – начало XX века). – Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1986. – 165 с.
- Дараган Н.Я.* О соотношении синхронных и диахронных методов в этнографическом исследовании. (Вместо “Предисловия”) // Этнокультурные процессы: методы исторического и синхронного изучения / Отв. ред. И.И. Крупник. – М.: Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1982. – С. 5–15.
- Дараган Н.Я.* Очерк жизни и творчества Мирча Элиаде // Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – С. 3–26.
- Даржаев С.Ю.* Организация работы бурятских степных дум // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы междунар. науч.-практ. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – С. 34–36.
- Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. – М.: Наука, 1991. – 297 с.
- Ерошкин Н.П.* Очерки по истории государственных учреждений дореволюционной России: (Учебник для вузов по специальности “Историко-архивоведение”). – 3-е изд., испр., доп. – М.: Высш. шк., 1983. – 352 с.
- Жамбалова С.Г.* Аспекты этнической экологии Байкальского региона: традиционное хозяйство и природопользование // Геохимия ландшафтов, палеоэкология человека и этногенез: Тез. междунар. симпоз., 6–11 сент. 1999 г., Улан-Удэ, Байкал. – Улан-Удэ, 1999. – С. 441–442.

- Жамбалова С.Г.* Атлас тибетской медицины – сокровище Бурятии. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1997. – 47 с.
- Жамбалова С. Г.* Байкал и Ольхон в традиционном мировоззрении бурят // Природа и цивилизация. Реки и культуры: Материалы конф. – СПб.: Европейский дом, 1997. – С. 88–94.
- Жамбалова С.Г.* Дело тайши Муравьева // Архивы Бурятии и историческая наука: Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 75-летию архивной службы Республики Бурятия. – Улан-Удэ, 1998. – С. 105–109.
- Жамбалова С.Г.* Космологические представления бурят // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы междунар. науч.-практ. конф. (2–3 июня 1999 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – С. 64–66.
- Жамбалова С.Г.* Некоторые материалы об этнических процессах у бурят первой половины XIX в. (по материалам Ольхонской степной думы) // Цыбиковские чтения-7: Материалы науч. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. – С. 89–91.
- Жамбалова С.Г.* Новые материалы по этнографии ольхонских бурят // ЭО. – 1999. – № 1. – С. 79–87.
- Жамбалова С.Г.* О некоторых факторах устойчивого развития бурятского этноса в многонациональном государстве // Этнос, ландшафт, культура: Материалы конф. – СПб.: Европейский дом, 1999. – С. 213–214.
- Жамбалова С.Г.* Охота на нерпу у ольхонских бурят // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – С. 97–108.
- Жамбалова С.Г.* Охотничий промысел в традиционном хозяйственном комплексе бурят // Проблемы реконструкций в этнографии / Отв. ред. И.Н. Гемуев. – Новосибирск, 1984. – С. 122–128.
- Жамбалова С.Г.* Традиционная охота бурят. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 175 с.
- Жамбалова С.Г.* Элементы архаичных форм в современном погребальном обряде ольхонских бурят // Музей и краеведение: проблемы истории и культуры народов Бурятии: Тез. и материалы науч. конф., посвящ. 70-летию МИБ. – Улан-Удэ: МИБ МК РБ, 1993. – С. 48–50.
- Жамбалова С.Г.* Этнографический музей народов Забайкалья. (Путеводитель). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 81 с.
- Жуковская Н.Л.* Бурятская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. – 2-е изд. – М.: Рос. энцикл., 1994. – Т. 1. – С. 196–198.
- Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 195 с.
- Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука, 1977. – 199 с.
- Жуковская Н.Л.* Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии / Отв. ред. А.П. Окладникова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1978. – С. 24–36.
- Жуковская Н.Л.* Ом ма ни пад ме хум // Буддизм: Словарь / Л.Л. Абаева, В.П. Андросов, Э.П. Бакаева и др.; Под общей ред. Н.Л. Жуковской и др. – М.: Республика, 1992. – С. 198–199.
- Жуковская Н.Л.* Семантические оппозиции в традиционной монгольской культуре // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии: Тез. докл. – М.: Наука, 1981. – С. 43–46.

- Залкинд Е.М.* Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX века. – М.: Наука, 1970. – 399 с.
- Залкинд Е.М.* Присоединение Бурятии к России. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. – 318 с.
- Зиннер Э.П.* Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и ученых XVIII века. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1968. – 245 с.
- Иванов Т.М.* Байкальская нерпа, ее биология и промысел // Изв. Биол.-географ. НИИ Вост.-Сиб. гос. ун-та. – Иркутск, 1938. – Т. VIII, вып. 1–2. – С. 5–119.
- Иметхенов А.Б., Долгонова Э.З., Елбаскин П.Н.* Ольхон – край родной. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1997. – 352 с.
- Иордан М.В.* 1993 – год малочисленных народов и этнических групп (вклад России в акцию ООН) // Национальная политика в Российской Федерации: Материалы междунар. науч.-практ. конф. (Липки, сентябрь 1992 г.) – М.: Наука, 1993. – С. 165–169.
- История и культура бурятского народа.* Учебное пособие для учащихся и студентов. – Улан-Удэ: Бэлиг, 1999. – 245 с.
- Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии.* Годовой цикл. – М.: Наука. Вост. лит., 1989. – 360 с.
- Кларк Дж.Г.* Доисторическая Европа: Экономический очерк. – М.: Изд-во иностр. лит., 1953. – 332 с., 16 с. ил.
- Козлов В.И.* Введение // Этническая экология: теория и практика / Б.В. Андрианов, Н.А. Воронов, Н.И. Григулевич и др.; Под ред. В. И. Козлова. – М.: Наука, 1991. – С. 3–12.
- Козлов В.И.* Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его экологические аспекты // Этническая экология: теория и практика. – С. 14–43.
- Колтаков Е.М.* Этнос и этничность // ЭО. – 1995. – № 5. – С. 13–23.
- Кон Ф.* За пятьдесят лет. – М., 1933. – 360 с.
- Коновалов П.Б.* Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999. – 214 с.
- Конопацкий А.К.* Древние культуры Байкала (о. Ольхон). – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. – 175 с.
- Кроль М.* О забайкальских бурятах // Зап. Чит. отд-ния Приамур. отдела РГО. – 1896. – Вып. 1. – С. 1–26.
- Кроль М.* Очерки экономического быта инородцев Селенгинского округа: (Протокол Троицкосавского-Кяхтинского отдела РГО). – Иркутск, 1896. – С. 1–44.
- Кудрявцев Ф.А.* История бурят-монгольского народа от XVII в. до 60-х годов XIX в.: Очерки. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 240 с.
- Кулаков П.Е.* Остров Ольхон: Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств (бывшего Ольхонского ведомства) Верхотурского округа Иркутской губернии // ЗРГО. – СПб., 1898. – Т. 8, вып. 1. – 245 с.
- Ламаизм в Бурятии XVIII – начало XX в.* / Г.Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д.Б. Дашиев и др.; Под ред. В.В. Мантатова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. – 233 с.
- Лебедева А.А.* Собирачество в быту русских крестьян Сибири (XIX – начало XX в.) // Общество и природа: исторические этапы и формы взаимодействия. – М.: Наука, 1981. – С. 309–317.

- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: ОГИЗ, 1937. – 517 с.
- Левин Н.П.* Рыболовство и рыбопромышленность на Ольхоне // Изв. ВСОРО. – Иркутск, 1897. – Т. XXVIII, № 1. – С. 44–81.
- Линховоин Л.Л.* Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. – Улан-Удэ: 1972. – 102 с.
- Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М.: Наука, 1984. – 262 с.
- Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. – М.: Наука, 1978. – 125 с.
- Манжигеев И.М.* Янгутский бурятский род. (Опыт историко-этнографического исследования). – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960. – 232 с.
- Марков Г.Е.* Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественной организации. – М.: Изд-во МГУ, 1976. – 316 с.
- Мастюгина Т.М.* Похоронная обрядность. Буряты // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М.: Наука, 1980. – С. 91–97.
- Махатов Б.П.* Страницы из жизни бурят Кударинской степи. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1964. – 59 с.
- Михайлов В.А.* Религиозная мифология. – Улан-Удэ: Соел, 1996. – 111 с.
- Михайлов В.А.* Числовая символика бурят и монголов // Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические. Религиозные аспекты. – С. 104–107.
- Михайлов Т.М.* Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1976. – С. 292–319.
- Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: История, структура, социальные функции. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. – 287 с.
- Михайлов Т.М.* Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. – С. 127–149.
- Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980. – 320 с.
- Михайлов Т.М.* Опыт классификации шаманского фольклора бурят // VIII Междунар. конгресс антропол. и этнограф. наук. – М., 1968. – 10 с.
- Михайлов Т.М.* Религии в этнической истории бурят (XVII – начало XX в.). // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – С. 30–54.
- Могордоев М.О.* Селение колхозных дворов в единые центры (1931–1941 гг.) // Зап. Б-МНИИК. – 1956. – Вып. 22. – С. 56–63.
- Молодых И.А., Кулаков П.Е.* Труды по участию отдела на Всероссийской выставке в 1896 г. Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. – СПб., 1896. – 242 с.
- Мурашко О.А.* Этноэкологический рефугиум: концепция сохранения традиционной культуры и среды обитания коренных народов Севера // ЭО – 1998. – № 5. – С. 83–94.
- Народы Сибири в составе государства Российского (очерки этнической истории) /* Е.Г. Федорова, Н.В. Ермолова, Л.Р. Павлинская и др.; под ред. Л.Р. Павлинской. – СПб.: Европейский Дом, 1999. – 358 с.

- Нацов Г.Д.* Материалы по ламаизму в Бурятии / Предисл., пер., примеч. и глоссарий Г.Р. Галдановой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. – Ч. II. – 186 с.
- Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. – М.: Наука, 1984. – 303 с.
- Окладников А.П.* Буряты. Расселение и происхождение. Хозяйство // Окладников А.П. История и культура Бурятии: Сб. ст. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 61–101.
- Окладников А.П.* Образ птицы в искусстве бронзового века Забайкалья и его аналогии в народном искусстве бурят // СЭ. – 1954. – № 1. – С. 150–153.
- Окладников А.П.* Петроглифы Байкала – памятники древней культуры народов Сибири. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1974. – 124 с.
- Окладников А.П.* Шишкинские писаницы: Памятник древней культуры Прибайкалья. – Иркутск, 1959. – 211 с.
- Очерки истории культуры Бурятии.* – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. – Т. 1. – 490 с.
- Павлинская Л.Р.* Еще раз об этнической истории Байкальского региона. // Сибирь, древние этносы и их культуры: Сб. ст. / МАЭ РАН / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. – СПб., 1996. – С. 62–96.
- Павлинская Л.Р.* Материалы по традиционной охоте народов Окинского края // Материалы полевых этнографических исследований. – СПб.: МАЭ РАН. – 1996. – Вып. 3. – С. 60–80.
- Павлинская Л.Р.* Художественный металл бурят XIX – начала XX века в историко-этнографическом аспекте: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Л., 1987. – 19 с.
- Павлинская Л.Р., Жамбалова С.Г.* Становление и развитие хозяйственной традиции на территории Прибайкалья и Забайкалья // Культурные традиции народов Сибири / Отв. ред. Ч.М. Таксами. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1986. – С. 237–261.
- Павлинская Л.Р., Поплинский Ю.К.* Некоторые аспекты семантики железного шаманского головного убора бурят // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. Обл. науч. конф. по этнографии. – Омск, 1984. – С. 71–75.
- Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. – СПб.: Изд-во Имп. АН, 1788. – Ч. III, кн. 1. – 480 с.
- Першиц А.И.* Этнография как источник первобытно-исторических реконструкций // Этнография как источник реконструкции первобытного общества: Сб. ст. / Отв. ред. А.И. Першиц. – М.: Наука, 1979. – С. 26–42.
- Петри Б.Э.* Территориальное родство у северных бурят. – Иркутск, 1924. – 22 с.
- Петри Б.Э.* Элементы родовой связи у северных бурят. – Иркутск, 1924. – 23 с.
- Позднеев А.* Образцы народной литературы монгольских племен. – СПб., 1890. – Вып. 1. – 346 с.
- Поплавская Х.В.* К вопросу о православном миссионерстве на Алтае (30–60-е годы XIX в.) // ЭО. – 1995. – № 5. – С. 99–109.
- Поплинский Ю.К.* Предисловие // Природа и цивилизация: реки и культуры. – С. 3–8.

- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению РГО. Материалы этнографические. – СПб., 1881. – Вып 2. – 269 с.
- Потанов Л.П.* Географический фактор в традиционной культуре и быте тюркоязычных народов Алтае-Саянского региона // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ. – С. 126–143.
- Потанов Л.П.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. – 1946. – Т. 1. – С. 170–171.
- Предание о кругосветном путешествии или повествование о жизни Агвана Доржиева.* – Улан-Удэ: БИОН СО РАН, 1994 – 121 с.
- Пурэв О.* Некоторые вопросы обрядности шаманов западного побережья оз. Хубсугул // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: Материалы Междунар. науч. симпоз., 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1996. – С. 71–79.
- Рандалов Ю.Б.* Проблемы социального строя бурятского народа как фактора культуры // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. – С. 10–12.
- Рассадин В.И.* Бурятская животноводческая терминология как источник по исторической этнографии // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – С. 55–80.
- Румянцев Г.Н.* Происхождение хоринских бурят. – Улан-Удэ: Бургиз, 1962. – 266 с.
- Сагаалев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / Под ред. И.Н. Гемуева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 209 с.
- Самаев Д.-Х.* Хии-Морин – биоэнергия сознания. – Улан-Удэ: Ахалар, 1999. – 30 с.
- Санжиев Г.Л., Санжиева Е.Г.* Формирование бурятской национальной культуры, роль и место в ней традиционной культуры // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. – С. 3–8.
- Свинин В.В.* Основные этапы древней истории населения побережья озера Байкал // Древняя история народов юга Восточной Сибири. – Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1974. – Вып. 2. – С. 7–24.
- Сибирь: Этносы и культуры.* (Народы Сибири в XIX в.) / Л.Р. Павлинская, В.Я. Бутанаев, Е. П. Батянова; Под ред. З.П. Соколовой. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф. компл. ВСГАКИ, 1995. – 145 с.
- Сказания бурят, записанные разными собирателями* // Зап. ВСОРГО по этнографии. – Иркутск, 1890. – Т. 1, вып. 2. – 159 с.
- Скрынников Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. – М.: Восточная литература, 1997. – 215 с.
- Соктоева И.И.* Изобразительное и декоративное искусство Бурятии. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – 106 с.
- Станиславский А.М.* Легенда о Шаманской пещере на острове Ольхоне // Изв. ВСОРГО. – 1904. – Т. 34, № 2. – С. 129–130.
- Степанов Н.Н.* С.П. Крашенинников в Бурятии // Этнографический сборник. – Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1962. – Вып. 3. – С. 115–123.
- Страницы из жизни Агвана Доржиева.* Архивные документы. – Улан-Удэ, 1993. – 114 с.

- Тишков В.А.* Стратегия и механизмы национальной политики в Российской Федерации // Национальная политика в Российской Федерации: Материалы междунар. научн.-практ. конф. (Липки, сентябрь 1992 г.). – М.: Наука, 1993. – С. 8–40.
- Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. – М.: Высш. Шк., 1978. – 350 с.
- Токарев С.А.* О происхождении бурятского народа // СЭ. – 1953. – № 2. – С. 37–52.
- Топорков Н.Н.* Экономическое значение нерпичьего промысла // Северная Азия. – 1926. – Кн. 5–6. – С. 63–74.
- Топоров В.Н.* Гора // Мифы народов мира: Энциклопедия. – 2-е изд. – М.: Рос. энцикл., 1994. – Т. 1. – С. 311–315.
- Топоров В.Н.* Древо мировое // Там же. – Т. 1. – С. 398–406.
- Топоров В.Н.* Океан мировой // Там же. – Т. 2. – С. 249–250.
- Топоров В.Н.* Праздник // Там же. – Т. 2. – С. 329–331.
- Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией “мирового дерева” // Труды по знаковым системам. V. – Тарту, 1971. – С. 9–62. – (учен. зап. Тартуского гос. ун-та; вып. 284).
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская; Под ред. И.Н. Гемцева. - Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 209 с.*
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – 225 с.*
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. – 243 с.*
- Тулохонов А.К.* Байкальский регион: проблемы устойчивого развития. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1996. – 208 с.
- Урбанаева И.С.* Паломничество на священный Ольхон // Бурятия. – 1993. – 26 июня.
- Урбанаева И.С.* Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии // Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – С. 48–65.
- Фразеологический словарь русского языка / Л.А. Войнова, В.П. Жуков, А.И. Молотков и др.; Под ред. А.И. Молоткова. – М.: Сов. энцикл., 1967. – 543 с.*
- Хагдаев В.В.* История и героика в шаманизме бурят // Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – С. 81–85.
- Хагдаев В.В.* Шаманизм и мировые религии. – Иркутск: ГП “Иркут. обл. тип. № 1”, 1998. – 80 с.
- Хагдаев В.В.* Шаманский мир Приольхонья // Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – С. 129–134.
- Хамарханов А.З.* О культуре и быте монгольских народов в труде Н. Витсена “Северная и Восточная Тартария” // Культурно-бытовые традиции буряти монголов / Отв. ред. Д.Д. Нимаев. – Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1988. – С. 143–161.

- Хангалов М.Н.* Генеалогические предания // Собр. соч. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960. – Т. 3. – С. 101–114.
- Хангалов М.Н.* Душа // Собр. соч. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. – Т. 2. – С. 193–199.
- Хангалов М.Н.* Зэгэтэ-аба – облава на зверей у древних бурят // Собр. соч. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. – Т. 1. – С. 101–113.
- Хангалов М.Н.* Зэгэтэ-аба у кудинских бурят // Собр. соч. – Т. 1. – С. 96–100.
- Хангалов М.Н.* Мифы космогонические и этнологические // Собр. соч. – Т. 3. – С. 7–19.
- Хангалов М.Н.* Молочное хозяйство у бурят // Собр. соч. – Т. 1. – С. 226–252.
- Хангалов М.Н.* Несколько данных для характеристики быта северных бурят // Собр. соч. – Т. 1. – С. 205–225.
- Хангалов М.Н.* Нижнеудинские буряты: Этнографические заметки // Собр. соч. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. – Т. 2. – С. 15–47.
- Хангалов М.Н.* Новые материалы о шаманстве у бурят // Собр. соч. – Т. 1. – С. 403–543.
- Хангалов М.Н.* О шаманстве у бурят // Собр. соч. – Т. 2. – С. 117–139.
- Хангалов М.Н.* Предания и поверия унгинских бурят // Собр. соч. – Т. 2. – С. 218–226.
- Хангалов М.Н.* Рыболовство у бурят и Ухан-хат // Собр. соч. – Т. 1. – С. 114–121.
- Хангалов М.Н.* Шаманские легенды // Собр. соч. – Т. 3. – С. 35–52.
- Хангалов М.Н.* Юридические обычаи у бурят // Собр. соч. – Т. 1. – С. 153–199.
- Хангалов М.Н., Агапитов Н.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губернии // Собр. соч. – Т. 1. – С. 289–402.
- Хангалов М.Н., Клеменц Д.А.* Общественные охоты у северных бурят: (Зэгэтэ-аба – охота на росомых) // Собр. соч. – Т. 1. – С. 33–95.
- Хлобыстин Л.П.* К истории нерпичьего промысла на Байкале // СА. – 1963. – № 1. – С. 12–19.
- Хомич Л.В.* Ненцы. Историко-этнографические очерки. – М.; Л.: Наука, 1966. – 329 с.
- Хороших П.П.* Исследования каменного и железного века Иркутского края (остров Ольхон). – Иркутск, 1924. – 50 с.
- Хороших П.П.* Материалы по орнаменту ольхонских бурят. – Иркутск, 1926. – 6 с.
- Хороших П.П.* Посвящение лошади и быка // Этногр. бюл. – 1922. – № 1. – С. 13–14.
- Цыбиков Г.Ц.* Цагалган // Изб. труды. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981. – Т. 2. – С. 168–169.
- Цэрэнханд Г.* Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. – Новосибирск: ВО “Наука”, 1993. – С. 27–36.
- Чебоксаров Н.Н.* Хозяйственно-культурные типы народов Восточной Азии // Народы Восточной Азии. – М.: Изд-во АН СССР, 1965. – С. 90–112.
- Чимитдоржиев Ш.Б.* Иосифы в судьбе бурятского народа // Аргументы и факты в Бурятии. – 1999. – Июнь.
- Чистов К.В.* Традиционные и “вторичные” формы культуры // Расы и народы. – 1975. – Вып. 5. – С. 32–41.

- Шаракишинова Н.О.* Бурятский фольклор. – Иркутск: Иркут. кн. изд-во, 1959. – 225 с.
- Штернберг Л.Я.* Гиляки, гольды, негидальцы, айны. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
- Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. – М.: Наука, 1985. – 235 с.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторение // Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – С. 27–141.
- Элиаде М.* Священное и мирское. – Изд-во Московского ун-та, 1994. – 143 с.
- Этнография народов Сибири* / Отв. ред. И.Н. Гемуев, Ю.С. Худяков. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984. – 150 с.
- Юмсунгов В.* История происхождения одиннадцати хоринских родов // Бурятские летописи / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова. – Улан-Удэ: БИОН СО РАН, 1995. – С. 36–102.
- Юнг К.Г.* Понятие коллективного бессознательного // Бог и бессознательное. – М.: Олимп, 1998. – С. 84–98.
- Юнг К.Г.* Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – М.: Фаир, 1998. – С. 25–43.
- Яковлев В.Ф.* Сэргэ (коновязь). – Якутск, 1992. – Ч. 1. – 62 с.
- Ямсков А.Н.* Традиционное скотоводство и природная среда: культурно-экологические аспекты взаимодействия // Этническая экология: теория и практика. – С. 287–303.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

ФОНД ОЛЬХОНСКОЙ СТЕПНОЙ ДУМЫ

(НАРБ, ф. 12, оп. 1)

- Ведомость сбора натуральных повинностей с инородцев за 1867 г. (Переписка по разным предметам. 1867 г.) // Д. 194. – 126 л.
- Годовой отчет Думы за 1854 г. // Д. 160. – 60 л.
- Дело о бежавшей от инородца 2 Чернорудского рода Баная Кыскуева жены Хабудай. 27 апр. 1859 г. – 24 февр. 1860 г. // Д. 797. – 19 л.
- Дело об избииении инородца Борхонова Сорхоновым. 31 июля – 30 авг. 1863 г. // Д. 407. – 21 л.
- Дело об обнаружении краденой коровы. 8 окт. 1835 г. // Д. 247. – 4 л.
- Дело об ограблении в лесу инородцев Ольхонского ведомства Глмглгия Хомсоева товарищами крестьянами Копыловыми. 26 окт. 1856 г. – 1 июня 1857 г. // Д. 162. – 37 л.
- Дело об открытии Бурятского приходского училища. 29 мая 1859 г. // Д. 174. – 20 л.
- Дело об открытии при Ольхонском приходском училище женских школ для образования. 29 июня – 12 дек. 1868 г. // Д. 810. – 26 л.
- Дело об увольнении и аресте заседателей думы Ангарова и Шумакова за присвоение казенных денег. 24 марта – 16 дек. 1861 г. // Д. 381. – 34 л.
- Дело об утонувшем Онгоеве, занимавшемся рыбной ловлей. 28 сент. 1826 г. – 1 и. ля 1827 г. // Д. 237. – 32 л.
- Дело о борьбе с венерическими болезнями. 18 июня 1831 г. – 5 янв. 1834 г. // Д. 18. – 14 л.

- Дело о взыскании вещей и денег бывшей его жены Алсаевой. 29 янв. 1867 г. – 10 мая 1868 г. // Д. 800. – 123 л.
- Дело о взыскании 300 рублей инородцем 2-го Чернорудского рода Берхановым с такового же 1-го Абызаевского рода Ербахаева за испорченный в бочках соленый омуль. 26 февр. – 23 июня 1876 г. // Д. 1013. – 10 л.
- Дело о взыскании костопескими крестьянами с инородцев 70 рублей за поправу сенокосных трав и повреждении хлебных растений скотом, принадлежащим инородцам. 1 февр. – 30 апр. 1863 г. // Д. 402. – 8 л.
- Дело о взыскании с разных лиц денег по казенным и частным искам. 9 ноября – 29 дек. 1875 г. // Д. 954. – 122 л.
- Дело о владении землями ольхонскими жителями. 28 янв. – 30 дек. 1848 г. // Д. 736. – 9 л.
- Дело о возвращении калыма Умодову Тыхеевым. 1875 г. // Д. 951. – 9 л.
- Дело о выборе тайши, улусного старосты, заседателей. 6 февр. – 1 июня 1878 г. // Д. 1066. – 35 л.
- Дело о выдаче разным лицам из озера Дабагатуя соли. 21 янв. – 21 июля 1859 г. // Д. 177. – 24 л.
- Дело о вызове желающих на торги. 18 янв. – 30 ноября 1844 г. // Д. 61. – 13 л.
- Дело о вызове желающих на торги, назначенные в Думе. 21 сент. 1889 г. – 27 дек. 1890 г. // Д. 709. – 83 л.
- Дело о доставлении сведений о земледелии и скотоводстве. 7 марта – 29 ноября 1851 г. // Д. 124. – 25 л.
- Дело о запрещении винокурения. 12 сент. 1824 г. – 13 дек. 1829 г. // Д. 12. – 65 л.
- Дело о инородцах, перешедших из Ольхонского ведомства в другие. 4 янв. – 23 апр. 1839 г. // Д. 266. – 19 л.
- Дело о казенном содействии рыбопромышленникам Оглоблиным и Самарину. 30 ноября – 4 дек. 1872 г. // Д. 856. – 12 л.
- Дело о крещении инородцев и об освобождении их от ясака. 9 марта – 10 октября 1867 г. // Д. 111. – 3 л.
- Дело о крещении инородцев Ольхонского ведомства. 11 янв. – 13 апр. 1849 г. // Д. 98. – 34 л.
- Дело о нанесении обид Торгашиной свекром ее Халсановым. 15 янв. 1835 г. – 24 июня 1842 г. // Д. 32. – 23 л.
- Дело о незаконном пользовании рыбными промыслами престыянином Татариновым. 17 янв. 1829 г. – 16 апр. 1839 г. // Д. 727. – 23 л.
- Дело о новых банковых ассигнациях и отличие их от фальшивых. 24 июня 1819 – 1 марта 1819 г. // Д. 228. – 52 л.
- Дело о переселении инородцев из Баргузинского и Ольхонского ведомств в другие. 5 янв. 1838 г. – 29 дек. 1839 г. // Д. 257. – 26 л.
- Дело о переселении инородцев из Ольхонского в другие ведомства. 28 янв. 1838 г. – 28 июня 1839 г. // Д. 256. – 7 л.
- Дело о переходе из одного сословия в другое, 5 марта 1882 г. – 8 янв. 1883 г. // Д. 526. – 23 л.
- Дело о перечислении ольхонских инородцев из рода в род. 12 янв. 1838 г. – 3 янв. 1839 г. // Д. 266. – 19 л.
- Дело о поправе озимых хлебов крестьян Кунтинской слободы табуном, принадлежащим бурятам Ольхонского ведомства. 26 февр. – 16 июня 1829 г. // Д. 231. – 5 л.

- Дело о потраве сенокосной Адодоевской казенно-оборочной статьи, содержащим оседлым инородцем Верхоленского ведомства Копыловым лошадьми и быками инородцев Ольхонского ведомства // Д. 798. – 25 л.
- Дело о предоставлении Генерального отчета и статистических сведений о населении, о ценах на хлеб, фураж и табак. 17 янв. 1858 г. – 5 янв. 1859 г. // Д. 164. – 58 л.
- Дело о потраве хлеба, о розыске скота и лошадей // Д. 16. – 188 л.
- Дело о пресечении самовольных наказаний и обращении инородцев в православную веру. 22 мая 1859 г. // Д. 176. – 7 л.
- Дело о присвоении имени местности при ключе Тыргин, населенными оседлыми инородцами Тыргинской деревни. 1 окт. – 29 окт. 1863 г. // Д. 413. – 7 л.
- Дело о причислении ольхонских инородцев из рода в род. 20 апр. – 31 авг. 1840 г. // Д. 281. – 29 л.
- Дело о проверке ревизского числа душ. 3 марта 1818 г. – 14 авг. 1829 г. // Д. 226. – 47 л.
- Дело о продаже вина и выдаче свидетельств на право торговли. 17 янв. – 18 дек. 1864 г. // Д. 439. – 54 л.
- Дело о продаже в Иркутский приказ общественного призрения овечьей шерсти по заключенному контакту. 9 февр. 1831 г. – 27 июня 1837 г. // Д. 19. – 55 л.
- Дело о происшествиях, произошедших в ведомстве за 1889 год. 9 янв. 1889 г. – 7 сент. 1889 г. // Д. 720. – 41 л.
- Дело о прошении оседлых инородцев Ольхонского ведомства о завладении сенокосных земель Кунтинскими крестьянами. 10 сент. – 25 дек. 1854 г. // Д. 317. – 52 л.
- Дело о работе сельских экономических магазинов. 3 янв. – 28 дек. 1831 г. // Д. 242. – 32 л.
- Дело о разборе просьб и жалоб. 10 янв. – 26 дек. 1864 г. // Д. 442. – 195 л.
- Дело о разделении Ольхонского инородческого ведомства на две инородные управы с упразднением Степной думы. 28 окт. – 31 дек. 1888 г. // Д. 682. – 44 л.
- Дело о розыске имущества и украденного скота. 1 марта – 12 дек. 1844 г. // Д. 53.
- Дело о самовольных сборах повинностей тайшой Якшеевым и возбуждении уголовного дела против него. 25 июня 1871 г. – 19 мая 1872 г. // Д. 1161. – 23 л.
- Дело о сгоревшей юрте у инородца Ольхонского ведомства Баташкина с ребенком // Д. 29. – 12 л.
- Дело о содержании Ольхонского приходского училища и учебных программ. 8 марта – 26 сент. 1883 г. // Д. 1183. – 9 л.
- Дело о спорных сенокосных местах по речкам Батаганта, Голомойка, Кокомодон. 13 ноября 1850 г. – 19 ноября 1854 г. // Д. 108. – 69 л.
- Дело о существующей в Ольхонском ведомстве с 15 июня по 15 июля ярмарке в 1881 г. // Д. 521. – 18 л.
- Книга учета денег, собираемых с неводом, лавок, балаганов в пользу общества Ольхонского ведомства за 1877 г. // Д. 1052. – 12 л.
- Книга учета умерших инородцев Ольхонского ведомства на 1869 г. // Д. 216. – 5 л.

- Переписка с миссионером Еланцинского стана иеромонахом Агафангелом о крещении инородцев. 9 февр. – 16 мая 1879 г. // Д. 1084. – 27 л.
- Подворные списки 2, 3, 4 и 5-го Чернорудских родов и Тыргинской деревни за 1884 г. // Д. 552. – 78 л.
- Предписание Иркутского земского суда по уголовным делам. 5 янв. – 11 дек. 1845 г. // Д. 317. – 52 л.
- Ревизская сказка о числе душ обоего пола по 7-й ревизии инородцев Ольхонского ведомства за 1815 г. // Д. 224. – 258 л.
- Сведения об изучении обычаев бурят Иркутским статистическим комитетом за 1867 г. // Д. 193. – 134 л.
- Сведения об организации Ольхонской ярмарки за 1883 г. // Д. 1181. – 44 л.
- Сведения об умерших, выздоровевших и больных натуральной оспой за 1875 г. // Д. 975. – 64 л.
- Сведения о взыскании калыма, долгов и жалобы о нанесении побоев и оскорблений за 1873 г. // Д. 1139. – 51 л.
- Сведения о выходе на разные промыслы инородцев, о количестве поставленного сена, о посеве озимого хлеба, о сборе подушного налога и о родившихся за 1885 г. // Д. 606. – 15 л.
- Сведения о запрещении продажи разлагающей религиозной литературы (со списком литер.), об охоте на изюбря (сохатого), о крещении инородцев и др. 1885 г. // Д. 600. – 31 л.
- Сведения о количестве населенных пунктов с учетом населения, грамотных, административных лиц, о состоянии зерновых запасов за 1888 г. // Д. 995. – 87 л.
- Сведения о количестве хуторов и заимок по Ольхонскому ведомству за 1835 г. // Д. 28.
- Сведения о привитии прививок против оспы за 1879 г. // Д. 1068. – 55 л.
- Сведения о происшествиях в Ольхонском инородном ведомстве за 1837 г. // Д. 20.
- Сведения о происшествиях, произошедших по ведомству за 1840 г. // Д. 277. – 20 л.
- Сведения о происшествиях, случившихся в ведомстве за 1881 г. 24 апр. 1880 г. – 26 янв. 1881 г. // Д. 505. – 24 л.
- Сведения о работе Ольхонского приходского училища за 1881 г. // Д. 514. – 40 л.
- Сведения о ценах на овечью шерсть. 10 февр. – 17 ноября 1844 г. // Д. 60. – 10 л.
- Сведения о чуме рогатого скота и количестве скота за 1844 г. // Д. 40. – 39 л.
- Статистические сведения о народонаселении ведомства за 1831–1838 гг. // Д. 239. – 200 л.
- Статистические сведения о ценах на хлеб и продукты, числе жителей и членах думы за 1844 г. // Д. 64. – 24 л.
- Циркуляры о замене хлебного сбора денежным и переходе кочевых инородцев в оседлые. 16 янв. – 7 дек. 1848 г. // Д. 748. – 84 л.

ФОНД С.П. БАЛДАЕВА

(ОППВ ИМБиТ СО РАН. Фонд С.П. Балдаева. Оп. 1)

- Байкал – средство против бешенства // Д. 17 (249).
Буудал // Д. 112 (326).
Дайдын убгэд // Д. 479 (837).
Дайдын эжэн Бха нойон бабай, Далай эжэн Абай сагаан хатан // Д. 488 (361).
Жертвоприношение первому главному шуленге Верхоленской степной конторы Холонго Бойрдаеву // Д. 156 (324).
Жертвоприношение перед сенокосом // Д. 15 (357).
Жертвоприношения при перекочевках // Д. 180 (340).
Жертвоприношение рыбаков Таловских 1 и 2 улусов 2 Шоноева рода Еланцинского инородческого ведомства Верхоленского уезда // Д. 405 (537а).
Жертвоприношение северным тринадцати начальникам // Д. 231 (348а).
Жертвоприношения спустившимся с неба камням // Д. 172 (338).
Зураг на г. Сахюрта // Д. 240 (346).
Материалы по шаманству ольхонских бурят // Д. 401 (603).
Наряды невесты ольхонских бурят // Д. 1 (91).
Обряд сасали бариха // Д. 136 (325).
Общественное жертвоприношение рыбаков о. Ольхона // Д. 499. (127).
Онгоны Ольхона // Д. 185 (325).
Онгон охотников бурят Ольхонского аймака // Д. 425 (551).
Охотничьи обряды // Д. 319 (376).
Охотничья обрядовая поэзия // Д. 500 (128).
Почитание предков своих // Д. 197 (341 а).
Тээглэхэ // Д. 76 (547).
Тээглэхэ – подпущение теленка к корове // Д. 301 (355а).
Хара монголы на острове Ольхон // Д. 234 (349а).
Шаманы // Д. 302 (355а).
Шаманство // Д. 39 (367).
Шаманство агинских бурят // Д. 134 (322).
Шаманство агинских и хоринских бурят // Д. 117 (318).
Шаманство Байкало-Кудары // Д. 107 (327).
Шаманство бурят // Д. 198 (341).
Шаманство ольхонских бурят // Д. 490 (93).
Шубуун нойон и Шомтор хатан // Д. 173 (339а).

ФОНД П.П. БАТОРОВА

(ОППВ ИМБиТ СО РАН. Фонд П.П. Баторова. Оп. 1)

- Легенда аларских монголо-бурят о возникновении видимого и невидимого мира // Д. 2. – 10 с.
Обряд над человеком, пораженным молнией // Д. 12. – 2 с.
Онгон Анда-Бар // Д. 24. – 24 с.
Описание онгонов // Д. 21. – 6 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
Общие положения и терминология	—
Ольхонские буряты	15
Историография и обзор источников	20
ГЛАВА 1	
ОЛЬХОНСКОЕ ИНОРОДЧЕСКОЕ ВЕДОМСТВО В XIX в.	48
Региональная статистика как отражение динамики жизни общества	—
Ольхонская степная дума	59
К вопросу об этнокультурном взаимодействии бурят и русских	67
ГЛАВА 2	
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ЭКОЛОГИИ БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА: ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО И ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЕ	82
Особенности традиционной системы жизнеобеспечения Байкальского региона	—
Собирательство и охота как составные части комплексного хозяйства номадов	90
Рыбный промысел бурят на Байкале	100
Морской зверобойный промысел	115
Промысловые обряды	122
ГЛАВА 3	
СООТНОШЕНИЕ ОБЩЕБУРЯТСКИХ ЧЕРТ И ЛОКАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ В СКОТОВОДСТВЕ ОЛЬХОНСКИХ БУРЯТ	139
Проблемы атрибуции полукочевого скотоводства бурят Предбайкалья	—
Технология скотоводческого хозяйства	149
Сенокошение. Заготовка кормов	164
Представления и обряды, связанные со скотоводческим хозяйством	172

ГЛАВА 4	
КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ БУРЯТ: БАЙКАЛ И ОЛЬХОН В МИФОПОЭТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ	188
Байкал — колыбель бурятского народа	—
Ольхон — сакральный центр этнической территории бурят	198
О специфике генеалогической традиции бурят	210
Шаманская мифология и древнее изобразительное искусство	216
ГЛАВА 5	
ЛАМАИЗМ И ОЛЬХОН	230
Ламаизм на Ольхоне	—
Миграция в Забайкалье и этноконфессиональные процессы	239
Праздники и семейная обрядность	251
ГЛАВА 6	
САКРАЛЬНЫЙ МИР ОЛЬХОНСКИХ БУРЯТ КОНЦА XX в.	262
Сэргэ как символ Мирового древа и культ предков	—
Родовые культы и святилища, обряды и праздники	274
Погребальные обряды. Приобщение молодежи к сакральному миру	289
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	301
СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ	304
ПРИЛОЖЕНИЕ 1	307
1. О роли и функциях Ольхонской степной думы	—
2. Здравоохранение	314
3. Народное образование	317
4. О винокурении и корчемстве	323
5. О земледелии	328
6. О торговле и зачатках промышленности	331
7. Ольхонская ярмарка	335
8. Христианизация и последующие этнические процессы	339
ПРИЛОЖЕНИЕ 2	345
Картины обыденной жизни ольхонских бурят в XIX в.	—
ПРИЛОЖЕНИЕ 3	371
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	380

CONTENS

INTRODUCTION	5
General assumptions and terminology	—
The Ol'khon Buryats	15
Historiography and survey of sources	20
CHAPTER 1	
THE OL'KHON INDIGENOUS MANAGING OFFICE IN THE XIX CENTURY	48
Regional statistics as reflection of the changes in the life of the society	—
The Ol'khon Steppe Duma	59
On the ethnocultural interaction of the Buryats and Russians	67
CHAPTER 2	
THE URGENT PROBLEMS OF ETHNICAL ECOLOGY IN THE BAIKAL REGION: TRADITIONAL HUSBANDARY AND NATURE USE	82
The peculiarities of the traditional system of survival in the Baikal region	—
Picking up greens and hunting as constituents of the complex husbandry of the nomads	90
Fishing skills of the Buryats on the Baikal	100
Sea huntind trade	115
Craft rituals	122
CHAPTER 3	
THE RELATIONSHIP OF THE COMMON BURYAT FEATURES AND LOCAL PECULIARITIES IN CATTLEBREEDING OF THE OL'KHON BURYATS	139
Problems of attribution on semi-nomad cattlebreeding of Buryats in Cis-Baikalia	—
The technology of cattlebreeding	149
Hay-making. Laying-in of fodder	164
The ideas and rituals related to cattlebreeding management	172

CHAPTER 4	
COSMOLOGICAL IDEAS OF THE BURYATS: THE BAIKAL AND THE OL'KHON IN THE MYTHICAL AND POETICAL CONSCIOUSNESS	188
The Baikal as the cradle of the Buryat people	—
The Ol'khon as the sacral centre of the ethnic territory of the Buryat	198
On the specific features of the generalological tradition of the Buryat	210
The shaman mythology and ancient fine arts	216
CHAPTER 5	
LAMAISM AND THE OL'KHON	230
Lamaism on the Ol'khon	—
The migration in Transbaikalia and ethnoconfession processes	239
Festivals and family rituals	251
CHAPTER 6	
THE SACRAL WORLD OF THE OL'KHON BURYATS AT THE END OF THE XX CENTURY	262
Serge as the symbol of World Tree and the cult of ancestors	—
Kinship cults and sacral places, rituals and festivities	274
Burial rituals. The involvement of the youth in the sacral world	289
CONCLUSION	301
LIST OF INFORMANTS	304
APPENDIX 1	307
1. On the role and functions of the Ol'khon Steppe Duma	—
2. Public Health	314
3. Public Education	317
4. On wine distillery	323
5. On farming	328
6. On trade and rudiments of industry	331
7. The Ol'khon fair	335
8. The christianization and subsequent ethnical processes	339
APPENDIX 2	345
The fragments of everyday life of the Ol'khon Buryats in the XIX century	—
APPENDIX 3	371
REFERENCES	380

Научное издание

Жамбалова Сэсэгма Гэндэновна

**ПРОФАННЫЙ И САКРАЛЬНЫЙ МИРЫ
ОЛЬХОНСКИХ БУРЯТ
(XIX—XX вв.)**

На обложке шаман В.В. Хагдаев. Конец XIX в.

Редакторы *Н.С. Дерябина, В.В. Игнатьева, М.С. Кравцова*

Художественный редактор *Л.В. Матвеева*

Художник *И.С. Попов*

Технический редактор *Н.М. Остроумова*

Корректоры *С.М. Погудина, Л.А. Щербакова*

Оператор электронной верстки *С.К. Рыжкович*

Компьютерный набор *А.И. Булханова*

ЛР № 020297 от 23.07.97. Сдано в набор 06.02.2000. Подписано в печать 15.03.2000.

Бумага офсетная. Формат 60×90¹/₁₆. Офсетная печать. Гарнитура Таймс.

Усл. печ.л. 25,0. Уч.-изд. л. 26,3. Тираж 1000 экз. Заказ № 142.

Сибирская издательская фирма “Наука” РАН.

630099, Новосибирск, ул. Советская, 18.

Оригинал-макет изготовлен на настольной издательской системе.

СП “Наука” РАН.

630077, Новосибирск, ул. Станиславского, 25.



ЖАМБАЛОВА Сэсэгма Гэндэновна

Старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, родилась (1951) в семье Дугармы Рабдановны Очировой из рода улахан олзон и Гэндэна Раднаевича Жамбалова из рода натаг харанут.

Закончив Бурятский государственный пединститут им. Д. Банзарова (1971), а затем аспирантуру Ленинградской части Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР под руководством Ч.М. Таксами, она более 20 лет работала в музеях Бурятии: заместителем директора Этнографического музея народов Забайкалья (1975–1983), директором Музея восточного искусства (1986–1990), директором Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова (1990–1997).

Автор монографии "Традиционная охота бурят", брошюр и статей, соавтор альбома "Arte de la nacion Buriata" (1995), инициатор издания альбома "Буддийская живопись Бурятии" (1996).

С.Г. Жамбалова организатор реконструкции здания Музея истории Бурятии, выставок "Советская Бурятия–87" (Япония, 1987), "Искусство бурятского народа" (Испания, 1995), один из организаторов выставки "Буддийское искусство исцеления" ("Атлас тибетской медицины"), участник Международного симпозиума буддистов (Тайвань, 1995–1996).

Кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры Республики Бурятия.